

UN ANÁLISIS GENEALÓGICO DEL *TIMEO* DE PLATÓN Y SUS REPERCUSIONES EN LA CULTURA OCCIDENTAL: LA COSMOLOGÍA PLATÓNICA COMO ANTESALA DE LA COSMOVISIÓN CRISTIANA.¹

A genealogical analysis of Plato's *Timaeus* and its repercussions on Western culture: Platonic cosmology as a prelude to the Christian cosmology

João Evangelista Tude de Melo Neto
Universidade Federal de Pernambuco (Brasil)

RESUMEN: No son pocas las ocasiones en las que Nietzsche sostiene la tesis de que el pensamiento platónico actuó como un agente difusor de la decadencia en el proceso de formación de la civilización occidental. De hecho, el filósofo entiende que habría una especie de relación de «parentesco» entre el platonismo y el cristianismo. Sin embargo, ¿dónde estaría ubicada esta afinidad «parental» entre las dos tradiciones? Y ¿de qué manera se caracterizaría precisamente esta línea de continuidad? Este artículo tiene como objetivo responder a estas preguntas mediante un examen genealógico en el *Timeo*, diálogo en el cual Platón presenta un mito cosmogónico que marcaría profundamente la cosmovisión occidental.

Palabras Claves: genealogía – cosmología – *Timeo* - Platón

ABSTRACT: Not few are the passages in which Nietzsche maintains the thesis that Platonic thought acted as a disseminating agent of decadence in the process of forming Western civilization. In fact, the philosopher understands that there would be a kind of kinship between Platonism and Christianity. However, where would this „parental“ affinity between the two traditions be located? And in what way, precisely, would this line of continuity be characterized? This article

1 Este artículo, a pesar de ser inédito, es una reformulación, ampliación y desarrollo argumentativo de parte de un libro que publicamos en Brasil.

ESTUDIOS NIETZSCHE, 24 (2024), pp. 141-157. ISSN: 1578-6676.

© Sociedad Española de Estudios sobre Friedrich Nietzsche (SEDEN)

Recibido: 07-12-2023 Aceptado: 23-02-2024

Esta obra está bajo licencia internacional [Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/).

aims to answer these questions through a genealogical examination of the *Timaeus*, a dialogue in which Plato presents a cosmogonic myth that would deeply mark Western worldview.

Keywords: genealogy – cosmology – Timeo – Plato

1. INTRODUCCIÓN Y METODOLOGÍA

En las anotaciones para sus cursos sobre los diálogos de Platón, que fueron reunidos bajo el título *Einleitung in das Studium der platonischen Dialoge (Introducción al estudio de los diálogos de Platón)*,² el joven Nietzsche, en ese momento profesor en la Universidad de Basilea, ofrece una interpretación del dualismo platónico, así como también especula sobre sus «cargadas» implicaciones:

El sujeto cognoscente es aquí una sustancia inmaterial radicalmente distinta del cuerpo, llamada alma; el *cuerpo es un obstáculo para el conocimiento*. Por eso, todo conocimiento mediado por los sentidos es engañoso: el único conocimiento verdadero está libre y separado de toda sensibilidad [...], por tanto, se trata del pensar puro, del operar con conceptos abstractos. Pues el alma lo realiza enteramente por sus propios medios; de ahí que el proceso se lleve a cabo de la mejor manera cuando *el alma se ha separado del cuerpo*. ¡Una doctrina sumamente cargada de consecuencias!³

En este pasaje, parece posible identificar una de las primeras críticas que Nietzsche dirige hacia la filosofía de Platón, aunque aparezca de manera contenida y en un estado germinal. A lo largo de la obra del autor alemán, habrá numerosos pasajes en los que él defenderá la tesis de que el pensamiento platónico actuó, en consonancia con el cristianismo, como un agente diseminador de la decadencia en el proceso de formación de la civilización occidental. De hecho, Nietzsche sostiene que existe una especie de relación de «parentesco» entre el platonismo y el cristianismo, llegando a afirmar, por ejemplo, que el «cristianismo es platonismo para el ‘pueblo’»⁴ y que «la calumnia platónica de los sentidos [es] la preparación del terreno

2 Se trata de una recopilación organizada a partir de notas destinadas a cuatro cursos sobre Platón, impartidos por Nietzsche, entre el semestre de invierno de 1871-1872 y el semestre de invierno de 1878-1879 (último semestre de actividad docente del filósofo) en la Universidad de Basilea. Para un estudio detallado sobre el proceso de elaboración, la estructura y el contenido de ‘*Einleitung in das Studium der platonischen Dialoge*’, consulte: Merker 2019: p. 22

3 Introducción al estudio de los diálogos de Platón II § 19, KGW II, 4.167, cursiva nuestra. Traducción de Manuel Barrios Casares. In. Nietzsche 2013.

4 Más allá del bien y del mal, «Prólogo», KSA 5.12.

para el cristianismo...».⁵ Sin embargo, ¿dónde podríamos encontrar la afinidad «parental» entre las dos tradiciones? ¿Y de qué manera, precisamente, se caracterizaría esta línea de continuidad entre el platonismo y el cristianismo? De inmediato, reproduciremos una respuesta ampliamente difundida en la crítica y que, de hecho, parece estar presente en el pensamiento de Nietzsche desde los tiempos de Basilea. En particular, Nietzsche sostiene que el platonismo fundó el ámbito suprasensible como la referencia cardinal para promover la legitimación de una moral, especialmente la moral cristiana, que habría difundido el *pathos* de la negación de la vida terrenal en la civilización occidental.

Este fenómeno colectivo de negación de la inmanencia habría sido estimulado por la popularización de dos concepciones dualistas bastante recurrentes en los diálogos de Platón. Estos son: (1) los mitos platónicos acerca del juicio y del destino del alma después de la muerte y (2) la doctrina de la esfera inteligible de las formas puras que se constituyen como principio «ontológico» y «gnoseológico» de lo sensible. Sin embargo, ¿acaso la palabra acusatoria del filósofo alemán no ha sido tomada, en ocasiones, por parte de la crítica como una verdad que no necesita verificación? ¿Dónde, de hecho, sería posible localizar en los diálogos platónicos el síntoma de declive señalado por Nietzsche? Al sospechar que estas preguntas aún carecían de respuestas satisfactorias, concluimos que era necesario realizar un trabajo que promoviera la confrontación entre las partes. En este sentido, recientemente, publicamos un estudio en el cual examinamos este diálogo belicoso entre Nietzsche y el platonismo, confrontando las tesis nietzscheanas con los propios diálogos de Platón. En dicho trabajo, intentamos abordar prácticamente todos los pasajes del corpus platónico en los cuales alguna de las dos referidas doctrinas antes mencionadas – (1) y (2) – estuvieran presentes. Entre los diversos escritos, prestamos especial atención al *Timeo*, diálogo en el cual Platón presenta un mito cosmogónico que marcaría profundamente la cosmovisión occidental. En el artículo que ahora proponemos, buscamos indagar en el examen genealógico que realizamos en el mencionado diálogo. En resumen, nuestra tarea es presentar una lectura de la tesis central del *Timeo* a la luz del procedimiento genealógico.

Es necesario aclarar los objetivos del presente trabajo para evitar cualquier tipo de malentendido, ya que es crucial dejar claro que nuestra meta no consiste en asumir el papel de un comentarista de Platón y realizar un análisis técnico del mencionado diálogo platónico para intentar extraer de este escrito la «verdad» del pensamiento del filósofo griego. Tampoco es nuestro objetivo analizar la interpretación filológica de Nietzsche acerca del *Timeo*, algo que

5 Fragmento póstumo 11 [375] de Noviembre de 1887 – Marzo de 1888, KSA 13.169.

podría llevarse a cabo, por ejemplo, mediante el examen de los cursos del joven profesor de Basilea sobre los diálogos platónicos. Aunque cierto es que *Einleitung in das Studium der platonischen Dialoge* no haya dejado de ser una herramienta auxiliar para nuestros propósitos principales. Teniendo esto en cuenta, procedamos a una breve explicación de nuestro marco teórico, es decir, el procedimiento genealógico.

En su procedimiento genealógico – o genealogía⁶ – Nietzsche asume como premisa fundamental la siguiente idea: los valores morales tienen un origen histórico. En otras palabras, el filósofo toma como punto de partida de su análisis genealógico la tesis de que los juicios de valor no están fundamentados en algún tipo de ámbito atemporal, sino que fueron engendrados por el hombre en un momento histórico específico. Adoptando este posicionamiento como principio metodológico, Nietzsche asume para sí una doble tarea: (1) indagar acerca de la proveniencia histórica de los valores morales, buscando revelar desde qué perspectivas se generaron dichos valores y (2) evaluar los propios valores producidos por esas perspectivas, juzgando si promovieron una afirmación o una negación de la vida terrenal.⁷ Ahora bien, examinar de manera genealógica el *Timeo* de Platón implica: (1) intentar esclarecer de qué manera este escrito contribuyó al proceso histórico que habría preparado el terreno para el cristianismo a partir del platonismo y (2) evaluar si las tesis contenidas en él contribuyeron a la negación o afirmación de la inmanencia. En resumen, abordaremos la lectura del mencionado diálogo de Platón con un enfoque genealógico, considerándolo un momento fundamental en la formación de la cosmovisión que orientó la moral occidental. Con esto en mente, avancemos hacia el *Timeo*.

2. UNA LECTURA GENEALÓGICA DEL ARGUMENTO PLATÓNICO EN EL *TÍMEO*⁸

En el mencionado diálogo, Platón presenta el mito cosmogónico narrado por el personaje *Timeo*, un astrónomo destacado del sur de la Magna Grecia, que

6 Sobre nuestra interpretación de ‘genealogía’, consultar: Melo Neto 2022. También es relevante hacer referencia al trabajo de Marton: (cf. Marton 2010: p. 81-107).

7 Cf. Genealogía da moral, «Prólogo», § 5, KSA 5.251; *ibid*, § 6, KSA 5.253.

8 Algunos leen el *Timeo* a la luz de la «doctrina de los principios» y de la «doctrina de los números», tesis que forman parte de las llamadas «doctrinas no escritas» de Platón. Sin embargo, en nuestra lectura genealógica del *Timeo*, solo tendremos en cuenta el texto del diálogo. Es decir, no basaremos nuestra lectura del diálogo en la supuesta «doctrina no escrita». La cuestión de la validez y el uso de estas doctrinas para la comprensión de la filosofía de Platón constituyen un problema complejo para los especialistas en la obra platónica. Por lo tanto, abordar este problema está fuera del alcance del presente trabajo. Sobre el problema de las doctrinas no escritas, cf. Mesquita 2018: p. 57-75. También es digno de mención que el joven Nietzsche utiliza en su interpretación del *Timeo* algunas tesis que luego adoptarían los comentaristas partidarios de estas doctrinas no escritas (cf. Introducción al estudio de los diálogos de Platón II, *Timaeus*, KGW II, 4.72). Sin embargo, este tema es casi irrelevante para los propósitos de nuestro trabajo.

relata las hazañas del Demiurgo, un dios que sería una especie de gran artífice del Universo (29-a).⁹ Según el relato de *Timeo*, el Demiurgo tomó las perfectas «formas ideales» como modelo para dar forma y ordenar una masa caótica preexistente.¹⁰ Con un propósito benéfico, el Demiurgo habría «esculpido» el cosmos de la manera más cercana posible a los paradigmas ideales, también buenos en su perfección ideal. En otras palabras, el benevolente Demiurgo, «desprovisto de envidia, quiso que todas las cosas generadas fueran lo más semejantes a él»¹¹ y, en ese sentido, «quiso que todas las cosas fueran buenas y que, en la medida de lo posible, ninguna fuera mala».¹² El cosmos sería, por lo tanto, el resultado de un telos benévolo,¹³ ya que habría sido moldeado según el diseño divino del buen Demiurgo.¹⁴

De manera resumida, podemos afirmar que, en este discurso de *Timeo*, podemos identificar, al menos, «cuatro géneros» de entidades: (1) aquel que genera, es decir, el Demiurgo que es responsable de la acción de moldear y ordenar el cosmos; (2) las copias sensibles que están en proceso de devenir; (3) una especie de masa amorfa que constituye, y que al mismo tiempo, es donde están estas copias sensibles;¹⁵ (4) los paradigmas ideales a partir de los cuales el Demiurgo da forma a las copias sensibles.¹⁶

En la misma línea que otros diálogos que tratan la teoría de las formas, el *Timeo* presenta las copias sensibles como poseedoras de un estatuto ontológico inferior en relación con las formas inteligibles. Mientras que las formas serían «aquello que es siempre, y no tiene generación»,¹⁷ las cosas sensibles serían «aquello que se genera siempre, y nunca es».¹⁸ Además, la propia existencia de las copias sensibles estaría subordinada al ser de las formas inteligibles. Esto se debe a que la forma inteligible se concibe como un principio ontológico de

9 Brisson llama la atención sobre el vocabulario utilizado por Platón, ya que, cuando se refiere al Demiurgo, encontramos en la mayoría de las ocasiones términos que remiten a las actividades laborales humanas, tales como: pintor, alfarero, modelador de cera, constructor, etc. (Cf. Brisson 2018: p. 246).

10 En ese sentido, el demiurgo no crea el mundo ex nihilo, sino a partir de un estado de desorden preexistente. (Cf. Carone 2008: p. 49).

11 Platón 2003. 29 e: p. 67 e 68.

12 *Ibid*, 30 a. p. 68.

13 Al menos desde 1950, existe una crítica que interpreta la cosmología del *Timeo* como una tesis teleológica. Brisson, a pesar de parecer en desacuerdo con esta tesis, examina el argumento que estaría detrás de dicha interpretación (Cf. Brisson 2018: p. 252). Tal como ya interpretaba el joven Nietzsche. Cf. Introducción al estudio de los diálogos de Platón II, *Timaeus*, KGW II, 4. 73.

14 Tal como ya interpretaba el joven Nietzsche. Cf. Introducción al estudio de los diálogos de Platón II, *Timaeus*, KGW II, 4. 73.

15 Sobre el doble carácter de la masa amorfa, es decir, el carácter constitutivo y el carácter de localización (Cf. Brisson 2018: p.238-239).

16 Es necesario decir, sin embargo, que, si detalláramos de manera más exhaustiva la cosmología de *Timeo*, deberíamos tener en cuenta una serie de otros niveles ontológicos «intermedios» y «auxiliares», como el «alma del mundo» que impregna el cuerpo del universo; los «poliedros regulares» que dan forma y orden a la masa informe, etc.

17 Platón 2003. 28 a: p. 65.

18 *Ibid*, 28 a: p. 65.

la cosa sensible. Como es habitual en los diálogos de Platón, estos dos niveles de ser tendrían sus correlatos en el ámbito cognitivo.¹⁹ El primer modo de ser, el ideal, «puede ser aprehendido por el pensamiento, acompañado por el razonamiento ya que siempre es de esta manera».²⁰ Por otro lado, «el segundo puede ser opinado por la opinión, acompañada por la sensación desprovista de razonamiento, ya que se genera y se corrompe, nunca siendo realmente».²¹

A primera vista, si consideramos la relación de estos dos ámbitos ontológicos, podríamos decir que la crítica que Nietzsche dirige a Platón también podría extenderse al *Timeo*. En otras palabras, según la argumentación «ontoepistemológica» del personaje *Timeo*, el ámbito sensible tendría que ser entendido como inferior en relación con el ámbito ideal. Finalmente, como consecuencia de la tesis de Platón, tendríamos la desvalorización de lo sensible y lo corpóreo. Sin embargo, parece haber algo peculiar en este diálogo, ya que nos cuenta que *Timeo* asume uno de los cinco sentidos humanos, la visión, como punto de partida de la cognición. Según narra el personaje, los astros, seres divinos (40-b) moldeados por el dios demiurgo, obedecerían a un movimiento ordenado y constante. La continuidad de este movimiento expresaría, a su vez, algo cercano a la perfección de las formas paradigmáticas. Según *Timeo*, la visualización de este orden astronómico permitiría que el ser humano abstraiga la noción de ‘número’. Esta noción, a su vez, serviría para medir el tiempo y practicar la ciencia de la astronomía. El conocimiento astronómico, a su vez, sería una especie de propedéutica a la Filosofía:

Ninguno de los discursos que ahora hacemos acerca del universo podría ser hecho si no hubiéramos visto los astros, o el sol, o el cielo. [...] viendo el día y la noche, los meses y el circuito de los años, los equinoccios y los solsticios, inventamos los números, que nos proporcionan la noción de tiempo y nos permitió investigar la naturaleza del universo. A partir de ahí, abrimos el camino para el género de la filosofía, [...] Y afirmo que este fue el mayor de los bienes que ganamos con los ojos.²²

En resumen, la Filosofía derivaría de la astronomía, que, en última instancia, se originaría de la facultad visual. En este sentido, a diferencia de *Fedón*, *Fedro* y, en cierto modo, de *La República*, el *Timeo* presenta una teoría

19 Como ya interpretó el joven Nietzsche en *Einleitung in das Studium der platonischen Dialoge*: «En *Timeo*, Platón diferencia lo que siempre es y nunca deviene, objeto del conocimiento racional, de lo que nunca es y siempre deviene, objeto de las percepciones sensoriales: es decir, ideas y copias.» (*Introducción al estudio de los diálogos de Platón* II, *Timaeus*, KGW II, 4.71. Traducción de Manuel Barrios Casares).

20 Platón 2003. 28 a: p. 65.

21 *Ibid.*, 28 a: p. 65.

22 *Ibid.* 47 a, b: p. 90 e 91

del conocimiento que tiene una fuerte raíz empírico-corpórea.²³ Es curioso que, además de atribuir un principio sensible al «proceso epistemológico» que conduce a la Filosofía, *Timeo* también parece sugerir un uso moral de la sensibilidad, ya que afirma que la corrección de nuestras acciones podría lograrse a partir de la contemplación astronómica y sensible del movimiento ordenado de los astros. Es decir, la moral platónica, a diferencia de lo que propondría Nietzsche, no dependería de una legitimación trascendente, ya que tiene como paradigma un orden inmanente al cosmos.

Ahora bien, si tenemos en cuenta toda esta valoración de la empiria que parece sugerirse por las tesis del *Timeo*, ¿realmente podemos darle la razón al juicio de Nietzsche sobre Platón? Entendemos que quizás sea posible sostener la interpretación nietzscheana si intentamos comprender la distinción entre ‘tiempo’ y ‘eternidad’ que, aparentemente, es operada por la cosmología platónica del *Timeo*. Examinemos.

Conforme a una tradición interpretativa que nos remonta a la antigüedad tardía, fue el Demiurgo del *Timeo* quien engendró el tiempo.²⁴ Esto se debe a que el tiempo solo habría comenzado a existir en el momento en que este Demiurgo dio origen a los cuerpos celestes, ya que solo a través del movimiento de estos, el tiempo podría existir y medirse (38 b):²⁵ «los días y las noches, los meses y los años, no existían antes de que el cielo hubiera sido engendrado».²⁶ Según el relato de *Timeo*, el tiempo «fue engendrado de acuerdo con el paradigma de la naturaleza eterna, para que fuera, en la medida de lo posible, semejante a ella».²⁷ Sin embargo, el tiempo, como copia

23 Incluso parece posible afirmar que *Timeo* elabora una especie de gnoseología fisiológica según la cual el ser humano es concebido en íntima conexión con el mundo. De hecho, en el contexto de las tesis de *Timeo*, el cuerpo humano, puerta de entrada al conocimiento, se entenderá como dependiente de los elementos que componen el cosmos, como el fuego, el aire, el agua y la tierra. Por ejemplo, el sonido que escuchamos sería «el impacto que se transmite al alma a través del aire, a través de los oídos, el cerebro y la sangre» (Platón 2003. 67 b: p. 121). Sin embargo, esta aparente valoración del cuerpo y de la conexión de este cuerpo con el cosmos parece coexistir aún con aquella noción que concibe el cuerpo como prisión del alma: el alma «libre de forma natural, se eleva gozosamente» (Platón 2003. 81 d, e: p. 142). Ver también: «es por todas estas afecciones que ahora, como al principio, el alma comienza por carecer de pensamiento cuando está atrapada en un cuerpo mortal» (Ibid, 44 b, p: 86).

24 Nos referimos aquí a la tradición que comienza con Filón y se desarrolla con Orígenes de Alejandría.

25 Carone, sin embargo, problematizará la idea de que el cosmos de Platón tiene un comienzo temporal. Después de realizar un repaso de los estudiosos que han discutido este tema, la comentarista expone su posición, que defiende que la «creación» del Demiurgo ocurre de forma continua, en cada momento del desenvolvimiento cósmico. La «creación» consistiría en un «proceso perpetuo» (Carone 2008: p. 53-59). Brisson es otro comentarista que cuestiona la idea de un inicio temporal para el cosmos. El autor, sin embargo, a diferencia de Carone, no es partidario de la tesis de la «creación permanente», sino que sugiere que la idea de un inicio temporal para el mundo es un «experimento mental» (Brisson 2018: p. 241).

26 Platón 2003. 37 d-e: p. 76.

27 *Ibid*, 38 b-c: p. 77.

generada, no podría reproducir fielmente el modelo del cual fue copiado. En este sentido, el tiempo, a pesar de tener una cadencia constante, no sería más que una «imagen móvil de la eternidad».²⁸ Según esta cosmovisión, habría, por lo tanto, dos ámbitos: el ámbito de lo que siempre fue, es y será, es decir, el ámbito de la eternidad; y el ámbito de lo que es generado y perece, el ámbito del tiempo y de lo sensible.

Ahora bien, si tenemos en cuenta esta separación entre tiempo y eternidad, debemos admitir que la aparente «epistemología empirista» del *Timeo* tiene un fundamento ontológico que trasciende lo sensible. Veamos: 1) el camino epistemológico que lleva a la filosofía depende de la astronomía como disciplina propedéutica; 2) el número es lo que posibilita la astronomía; 3) pero *Timeo* dice que el número se inventa a partir de la observación de la constancia de los movimientos cósmicos;²⁹ 4) este movimiento cósmico, a su vez, es lo que produce el pasar del tiempo que se mide con el número; 5) el tiempo, a su vez, es solo una imagen móvil de la eternidad; 6) en resumen, si, por un lado, el conocimiento filosófico comienza por lo empírico – por la visión – este conocimiento, por otro lado, está arraigado en un fundamento ontológico que está más allá del ámbito empírico-temporal, es decir, *la eternidad*.

Extendiendo este razonamiento al ámbito moral, veremos que esa moral que parecía ser legitimada por un orden puramente inmanente está, en última instancia, arraigada en un principio trascendente, es decir, la eternidad. Como vimos, *Timeo* parece afirmar una moral de la inmanencia cuando dice que «el dios [...] nos dio la vista, para que, contemplando los circuitos del pensamiento en lo alto del cielo, los utilizáramos, aplicándolos a las órbitas de nuestro pensamiento, que son afines a aquellos», para que, con esto, pudiéramos «imitando los movimientos del dios, que son completamente estables, estabilizar aquellos que, en nosotros, se vuelven errantes».³⁰ *Timeo* entenderá, sin embargo, que este movimiento divino de los astros está lejos de una realidad trascendente que sirve como fundamento ontológico, epistemológico y moral para el ámbito sensible. Esta «realidad trascendente» – es decir, la eternidad –, a pesar de servir como paradigma para el movimiento uniforme de los astros, no es, ella misma, de ninguna manera, móvil.

Hasta aquí, parece que podríamos estar de acuerdo con Nietzsche, ya que, aparentemente, la cosmología del *Timeo* se sustenta, en última instancia, en un fundamento trascendente al ámbito sensible. Sin embargo, es curioso notar que, en oposición a la propuesta de negación del cuerpo que se encuentra,

²⁸ *Ibid*, 37 d-e: p. 76.

²⁹ Recordemos el pasaje citado anteriormente: «viendo el día y la noche, los meses y el circuito de los años, los equinoccios y los solsticios, inventamos los números» (Platón 2003. 47 a-b: p. 90).

³⁰ Platón 2003. 47 b-c: p. 91.

sobre todo, en el *Fedón*,³¹ hay, en el *Timeo*, una especie de prescripción de cuidado con el cuerpo.³² En este diálogo, Platón habla, por ejemplo, de la necesidad de la gimnasia para los matemáticos (88 c) y advierte que no se debe «ejercitar el alma sin el cuerpo, ni el cuerpo sin el alma».³³ Dicho esto, parece absurdo afirmar que el *Timeo* defienda la negación del cuerpo, ya que el diálogo propondría, en realidad, una especie de relación armoniosa entre cuerpo y alma.³⁴ Finalmente, debemos observar que, en su discurso, *Timeo* relata que el ámbito sensible fue hecho para ser bueno, ya que el astrónomo afirma que este mundo, al haber sido moldeado por un dios benévolo y a partir de formas buenas, también debe ser, en la medida de lo posible, bueno (29 a, 30 a).

Con todo eso, ¿qué sentido tendría la acusación de Nietzsche en este contexto? ¿Por qué la doctrina cosmológica del *Timeo* sería perjudicial para la vida terrenal, si enseña que el mundo es bueno? ¿Dónde estaría, por lo tanto, la negación del cuerpo, del mundo terrenal y de la vida? Para intentar responder a estas preguntas, debemos reflexionar sobre un problema preliminar que el propio diálogo parece plantearnos, esto es: si el Demiurgo es esencialmente benevolente y, por lo tanto, promueve el bien, ¿de dónde vendría el mal? Si el mal no está en el Demiurgo ni en los paradigmas ideales, ¿dónde estaría entonces?³⁵ Examinemos el siguiente fragmento e intentemos reflexionar

31 Defendiendo la tesis de que el verdadero conocimiento solo se realiza en algún lugar más allá del mundo, Platón, en el *Fedón*, llega a negar explícitamente el ámbito corporal. En este sentido, los pasajes del *Fedón* en los que se encuentran posiciones despectivas con respecto a la condición corporal del hombre son numerosos: a) el cuerpo sería «una cárcel que nos está prohibido abrir para escapar» (Platón 2002. 62 b: p. 255); b) el filósofo debería «retirar tanto como sea posible el alma de la compañía del cuerpo» (*Ibid.*, 65 a. p. 259); c) sobre «los cuidados con el cuerpo? [...] el verdadero filósofo lo menosprecia» (*Ibid.*, 64 e. p. 259); d) «el cuerpo interviene para perturbar de mil maneras» (*Ibid.*, 66 d. p. 262); e) el filósofo debe purificar el alma de las «cadenas del cuerpo» (*Ibid.*, 67 c. p. 263). Teniendo en cuenta estos pasajes, no es sorprendente que el joven Nietzsche afirme que la tarea del filósofo platónico consiste en «un constante morir» (*Introducción al estudio de los diálogos de Platón* II § 33, KGW II, 4.183. Traducción de Manuel Barrios Casares). Esto se debe a que, si pensamos desde la dualidad platónica, el «filósofo perfecto» (*Ibid.*, II § 11, KGW II, 4.154) sería aquel que «vive enteramente en las abstracciones más puras [y] odia el mundo real» (*Ibid.*, II § 11, KGW II, 4.154-155).

32 Es cierto que, en *La República*, Platón ya mostraba una preocupación por el cuidado del cuerpo. En este diálogo, la gimnasia aparece como uno de los requisitos de la educación de los guardianes, la clase de la cual surgiría el rey filósofo (Platón 2008. 376 e: p. 211). Por lo tanto, como señaló Bolzani Filho, «el filósofo [en *La República*,] no puede ser exactamente aquel» del *Fedón* que intentaba «vencer las vicisitudes del cuerpo, tomando la filosofía simplemente como una preparación para la muerte» (Bolzani 2006: p. XXIX y XXX). En resumen, «el propio filósofo, antes de serlo, deberá, como guardián, recibir una educación corporal» (*Ibid.*, p. XXX).

33 Platón 2003. 88-b: p. 151.

34 En realidad, en el *Timeo*, Platón parece retomar la tripartición del alma que está presente en *La República*. En el *Timeo*, las «partes» del alma parecen estar más vinculadas al cuerpo que en otros diálogos. La médula sería el vínculo entre el cuerpo y el alma (73-b).

35 Algunos comentaristas han llamado a esta cuestión «el problema del mal». Cf, por ejemplo: Santos 2003: p. 43. En este texto, José Trindade Santos plantea la siguiente pregunta: «¿Cómo es que el demiurgo bueno, imitando un modelo bueno, construye una copia buena, solo en la medida de lo posible?» (*Ibid.*, p. 43). El comentarista ofrece la siguiente respuesta al problema: «Las fuentes del mal

sobre las cuestiones planteadas anteriormente:

Entonces, si este mundo ordenado es hermoso y el demiurgo es bueno, está claro que contempló lo eterno [...] [El] mundo es lo más hermoso de todas las cosas que han sido generadas, y el demiurgo es la mejor de todas las causas. Y así, lo que fue generado fue producido por el demiurgo, mirando hacia lo que es aprehensible por la razón y el pensamiento y es idéntico.³⁶

Así que, si la imperfección y el mal del mundo sensible no pueden haber sido causados ni por los paradigmas ni por su «causa eficiente», el Demiurgo. Entonces parece que podemos localizar la raíz de la imperfección y el mal en ese tercer género ontológico del que hablamos: la masa amorfa.³⁷ El discurso de *Timeo* sugiere que, a pesar de tomar como ejemplo las formas puras y pretender moldear la masa amorfa de la manera más similar posible a esos modelos eternos e inteligibles, el Demiurgo nunca podría dar a las cosas sensibles la perfección de sus modelos puros e inteligibles. Después de todo, aunque el «dios quiso que todas las cosas fueran buenas y que, *en la medida de lo posible*, ninguna fuera mala»³⁸, este fue limitado por la imperfección de la «masa moldeable».³⁹ Debido a su constitución «material»,⁴⁰ las cosas sensibles siempre guardarían una carencia en relación con las formas inteligibles. Por lo tanto, sería precisamente en esa carencia con respecto a la perfección donde encontraríamos una explicación ontológica para el mal. Ni el dios Demiurgo ni las formas puras serían «culpables» de la imperfección del universo. La imperfección sería el resultado de la existencia de un abismo ontológico entre

son básicamente dos: la naturaleza de lo visible y las almas de los mortales» (*Ibid*, p. 43). Carone, por otro lado, intentó explicar «el problema del mal» a partir de la relación entre el *nous* del demiurgo y la necesidad (*anankê*) que impregna la materia amorfa (Cf. Carone 2008: p. 61- 69). Dixsaut, por un lado, desarrolla la tesis del «mal negativo» desarrollada por Chermis y Brisson, que consiste, en términos generales, en entender el mal como una especie de inferioridad ontológica de las imágenes sensibles en relación con el modelo ideal. Por otro lado, la autora también explora diversas posibilidades de comprensión de un «mal positivo» a la luz de una supuesta producción de este mal por la «alma del mundo». Finalmente, concluye que el mal, en el contexto de la filosofía de Platón, debería derivar del «alma de los hombres» que, juzgada falsamente acerca del bien, comete involuntariamente el mal (Dixsaut 2017: p. 312-321).

³⁶ Platón 2003. 29 a: p. 66.

³⁷ En este punto, estamos en desacuerdo con la interpretación de Dixsaut (cf. Dixsaut 2017: p. 312; Y también: Dixsaut 2015: p. 95). Al respecto, le invitamos a seguir nuestra argumentación en el cuerpo del texto.

³⁸ Platón 2003. 30 a: p. 68 (énfasis nuestro).

³⁹ Brisson desarrolla una argumentación a favor de la tesis de que la masa amorfa es una especie de límite para los propósitos benéficos del intelecto del Demiurgo. Esto se debe a que la masa amorfa siempre llevaría, incluso si fuera moldeada por el Demiurgo, un grado de necesidad carente de orden y medida (Brisson 2018: p. 232 y 248).

⁴⁰ Al utilizar el término «material» para pensar en la masa moldeable de *Timeo*, debemos tener cuidado de no entender esta masa en términos modernos. De hecho, cuando la «materia» de *Timeo* ya está «informada», no es una materia inanimada, ya que todo cuerpo, incluso el cuerpo no vivo, sería animado. Al respecto, cf: Santos 2003: p. 39.

el paradigma inteligible y las copias sensibles y corpóreas.⁴¹ En resumen, todo lo que es corpóreo cargaría con la «culpa» por el mal y la imperfección del mundo.

3. ¿EL PLATONISMO ES LA PREPARACIÓN DEL TERRENO PARA EL CRISTIANISMO?

Al proponer la separación entre el tiempo inmanente y la eternidad trascendente, el *Timeo* habría iniciado una especie de cambio dualista en la cosmovisión occidental. Esto se debe a que esta división ontológica fue utilizada y reformulada durante siglos por una tradición judeocristiana que se convertiría en uno de los pilares de la cosmovisión occidental. Antes de esta apropiación, la eternidad se concebía – principalmente – como una eternidad temporal (móvil); después de ella, predominaría, en Occidente, la noción de una eternidad entendida como un ser estático y trascendente al devenir. Es decir, la eternidad que estaba inscrita en el devenir de todos los entes sensibles y corpóreos fue proyectada más allá del mundo inmanente.⁴² Además, esta división también contribuyó al establecimiento de una jerarquía entre los dos ámbitos. La eternidad trascendente estaría por encima del ámbito sensible-temporal, ya que habría una especie de anterioridad ontológica de aquella con respecto a esta. Siendo la eternidad ideal una especie de modelo en relación con lo sensible temporal – la copia – habría, por lo tanto, una dependencia ontológica del tiempo/sensible con respecto a la eternidad/ideal. Otra noción que también fue muy apreciada en la apropiación judeocristiana es la idea de que el demiurgo organiza el mundo con propósitos benéficos. De hecho, el acto de creación del Dios de la Biblia, en el contexto cristiano *ex nihilo* – se caracteriza por una especie de telos moral.

Se considera que el primer pensador de la tradición judeocristiana que se apropió del mito cosmogónico del *Timeo* e intentó conciliarlo con las doctrinas creacionistas de la Biblia fue Filón, un hebreo helenizado de Alejandría que se esforzó por realizar, en el siglo I d.C., una fusión entre la filosofía griega – especialmente la platónica – y la teología mosaica. Siguiendo los pasos de Platón, Filón sostiene que Dios dio forma al mundo sensible-temporal a partir de las ideas paradigmáticas, siendo este una imitación de aquellas. Sin embargo, a diferencia del mito platónico, estas ideas arquetípicas fueron entendidas por Filón como ideas creadas por Dios. En este sentido, por ejemplo, en el segundo

41 Sin embargo, hay quienes hacen un esfuerzo por desvincular la idea de dualismo de la cosmología tardía de Platón. Carone, por ejemplo, defiende que *Timeo* expresa una especie de panteísmo en el que el carácter «espiritual» no puede separarse de lo corpóreo. Para la autora, el demiurgo debería identificarse con el «alma del mundo» (cf. Carone 2008: p. 74). Sin embargo, «el Platón» con el que Nietzsche se enfrenta es aquel construido a partir de la interpretación dualista, ya que esta tradición predominó con más intensidad en Occidente.

42 Luis Rubira realizó un extenso análisis histórico-filosófico sobre la relación entre la eternidad y el tiempo en el pensamiento occidental (Cf. Rubira 2010: p. 51-126).

párrafo del primer libro de «*Cuestiones sobre el Génesis*», el filósofo hebreo, a través de la adaptación mencionada de la tesis platónica, intenta justificar la narrativa bíblica, afirmando que Dios «creó ideas incorpóreas e inteligibles de acuerdo con la naturaleza inteligible que [las] cosas sensibles y perceptibles en la tierra deberían imitar».⁴³

Además de esta divergencia en relación con el modo de ser metafísico de las ideas, el pensador alejandrino sostuvo, también en oposición a la cosmología de *Timeo*, que no habría una masa amorfa preexistente, ya que Dios habría creado la materia *ex nihilo* y, solo después, imprimiría la forma en él. Al moldear la «materia», creada inicialmente como una masa confusa y desordenada a la luz de formas inteligibles, Dios le habría dado orden, armonía y belleza: «Él creó el mundo como un bienhechor, haciendo la sustancia contenciosa, desordenada, confusa y pasivo» se convierte en «algo gracioso y amorosamente suave, con gran armonía y orden y adornado de cosas buenas».⁴⁴ En este contexto, por tanto, Dios no sería sólo un demiurgo, sino también un creador.

A pesar de agregar, podríamos decir, la «novedad» del concepto de creación al mito platónico, el pensamiento de Filón se mantiene fiel a la tesis platónica de que Dios es bueno y que, en su acto de creación, solo crea el bien y lo bello: «exactamente como dijo Platón, el Creador es la causa más grande y suprema, mientras que el mundo es la cosa creada más hermosa».⁴⁵ Dado que la «Deidad [...] no participa de ningún mal», sería la causa «solamente de las cosas buenas y de aquellas que son según la virtud», y Dios «no es responsable»⁴⁶ del mal. En resumen, siguiendo los pasos del «cosmologismo moral» del *Timeo*, Filón también exime a la divinidad creadora de la culpa de haber engendrado el mal: «la Deidad no es la causa del mal».⁴⁷

Con todo eso, como resultado de la lógica de su razonamiento, el filósofo judío acaba por imputar al ser humano, compuesto por la mezcla dual «de cuerpo y alma»,⁴⁸ – el origen del mal. Dotados de libre albedrío y, por lo tanto, capaces de pecar,⁴⁹ los «hombres contraen la perversidad antes que la virtud, siendo gobernados» por la «esencia del cuerpo corruptible y la repugnante posición de la tierra, que es la última de las cosas».⁵⁰ Dicho de otra manera, siendo, por un lado, constituido «a partir de polvo y tierra, con respecto al

43 Filón 2013. libro 1, § 2: p. 59.

44 *Ibid*, libro I, § 55. p. 83.

45 *Ibid*, libro I, § 6. p. 61.

46 *Ibid*, libro I, § 100. p. 105.

47 *Ibid*, libro I, § 68. p. 88.

48 *Ibid*, libro I, § 93. p. 101.

49 Cf. *Ibid*, libro I, § 68. p. 88.

50 *Ibid*, libro I, § 93. p. 101.

cuerpo»⁵¹ y, por otro lado, participando como un «retrato»⁵² del arquetipo inteligible del «Logos de Dios», el hombre elige, sin embargo, corromperse al desear y privilegiar el grado más bajo de su naturaleza dual, es decir, el cuerpo. En definitiva, Filón continúa con el dualismo metafísico que atribuye el mal a la naturaleza corporal, afirmando que «la carne [es] la causa de la corrupción espiritual»⁵³ y, por lo tanto, nada tendría «esclavizado tanto al hombre como los elementos corporales de su ser».⁵⁴

Orígenes, uno de los padres del pensamiento Cristiano, siguió los pasos de Filón y, alrededor del año 185-255 d.C., también en Alejandría,⁵⁵ promovió una síntesis entre la filosofía platónica y la tradición bíblica.⁵⁶ Para el filósofo, Dios es una entidad unitaria, intelectual, espiritual y benéfica que crea⁵⁷ la totalidad de la existencia: Dios «es [...] una naturaleza simple e intelectual [...] completamente espíritu»,⁵⁸ la cual «creó y ordenó todas las cosas y que, cuando aún no existía nada, hizo existir todas las cosas».⁵⁹ Para explicar este proceso de creación, Orígenes, en su *Tratado sobre los principios*, recurre a las ideas platónicas, las cuales son comprendidas por él como parte de la sabiduría del logos divino. Renombradas como «razones seminales», las ideas – preexistentes en la sabiduría divina como arquetipos originales – darían origen a todas las especies de seres creados por Dios:

En la existencia de la Sabiduría, subsistente por sí misma, estaba presente, en poder y figura, toda la futura creación, tanto de las cosas originales como de las que les seguirían como accidentes; y de este modo, el conjunto estaba preformado por el poder de la preexistencia; [...] estas creaciones, [...] estaban

51 *Ibid*, libro I, § 4. p. 60.

52 *Ibid*, p. 60.

53 *Ibid*, Libro I, § 99. p. 103.

54 *Ibid*, Libro II, § 7. p. 114.

55 Cf. Boehner; Gilson 2003: p. 48-78.

56 Según Eusebio de Cesarea, Orígenes habría sido iniciado en las disciplinas helénicas por su padre. El historiador cristiano de Cesarea también relata sobre la relación de Orígenes con el círculo neoplatónico de Alejandría, del cual habría recibido una fuerte influencia. Orígenes habría sido discípulo de Ammonio y antagonista de Porfirio. En este contexto, Eusebio reproduce una larga cita de Porfirio criticando a Orígenes por intentar apropiarse de las tesis de Platón para justificar la fe cristiana (Cf. Eusebio de Cesarea 2000. Libro VI, cap. 2 y 19: p. 282 y 305).

57 En cuanto a la noción de «creación» en Orígenes, hay una enorme controversia. A pesar de defender la tesis de la creación de la materia, el filósofo cristiano, en ocasiones, parece argumentar a favor de la idea de que el mundo es el resultado de una creación divina, constante y eterna. Es decir, la creación no habría ocurrido en un comienzo temporal, sino que siempre ha ocurrido y ocurriría de manera infinita (Cf. Orígenes 2012, libro I, capítulo 4, § 5: p. 97). Sin embargo, en otros pasajes, parece defender la tesis de la destrucción y creación sucesiva de nuevos mundos. Algunos sostienen que, en este punto, habría una especie de apropiación selectiva del concepto estoico de ekpyrosis, la conflagración universal. Orígenes se acercaría a los filósofos del Pórtico al defender la sucesión periódica de mundos y se alejaría, sin embargo, de la idea de un eterno retorno de mundos idénticos (Cf. Orígenes 2012, libro II, capítulo 3, § 4: p. 137-138; libro III, capítulo 5, § 3: p. 267).

58 Orígenes 2012, libro I, cap 1, § 6: p. 63-64.

59 *Ibid*, prefacio, § 4. p. 51.

como dispuestas y prefiguradas en la propia Sabiduría. [...] ella contiene de hecho en sí misma los comienzos, las razones seminales y las especies de toda creación. [...] La Sabiduría es el principio de los caminos de Dios [...] por el hecho de contener y preformar en sí las especies y las razones seminales de toda creación.⁶⁰

Para Orígenes, Dios es la bondad absoluta de la cual se deriva todo bien. En este sentido, su creación también sería, en consecuencia, buena y hermosa: «El Dios creador del universo es bueno, justo y todopoderoso. Cuando creó [...] a las criaturas racionales, no lo hizo por ninguna otra causa más que Él mismo, es decir, por su bondad».⁶¹ En resumen, al igual que en el *Timeo*, aquí tenemos la idea de que un propósito beneficioso impregna el cosmos. Regresamos, entonces, a nuestra pregunta recurrente: ¿de dónde proviene, entonces, el mal?

Al igual que Filón, Orígenes atribuirá la causa del mal al uso corrompido de la capacidad deliberativa que caracteriza al alma de los seres racionales, es decir, el libre albedrío. La mala utilización de la voluntad deliberada podría llevar al ser humano a alejarse de Dios, entendido como el paradigma eterno, trascendente y perfecto: «Las propias criaturas racionales recibieron la facultad del libre albedrío, la libertad de su voluntad invitó a cada una de ellas a progresar mediante la imitación de Dios, o la arrastró hacia la regresión debido a su negligencia».⁶² Como retribución de sus elecciones, «el alma [...] después de dejar este mundo: o entrará en posesión de la vida eterna y heredará la felicidad, si sus actos así lo merecen, o será entregada al fuego eterno y a los suplicios, si allí la lleva el peso de sus crímenes».⁶³ Distribuyendo de manera «justa» y «equitativa» las recompensas o castigos según el uso meritorio del libre albedrío, a Dios no se le podría imputar, por lo tanto, la falla de la injusticia: «De esta manera, ni el Creador puede parecer injusto, porque dispuso a cada uno según sus méritos».⁶⁴

Por lo tanto, teniendo en cuenta el razonamiento desarrollado por Orígenes, ¿podríamos afirmar que la raíz del mal está localizada en la naturaleza incorpórea del hombre, es decir, en el alma? Es decir, ¿es el alma humana – dotada de libre albedrío – la que lleva al ser humano al mal? En cierto sentido, sí. Sin embargo, debemos preguntarnos dónde está este mal al que el ser humano es conducido por su alma. Para responder a esta pregunta, necesitamos entender cómo Orígenes interpreta la noción de *katabolé*. En términos generales, *katabolé* significa, para el filósofo, la ‘caída’ de los seres

60 *Ibid*, libro I, cap 2, § 2 e §3: p. 71.

61 *Ibid*, libro II, cap 9, § 6: p. 186.

62 *Ibid*, libro II, cap 9, § 6: p. 186.

63 *Ibid*, prefacio, § 5: p. 52.

64 *Ibid*, libro II, cap 9, § 6 p. 186.

racionales desde el ámbito más alto de la espiritualidad hacia varios grados más bajos de la existencia y de la maldad.⁶⁵ Este descenso de los niveles más elevados de la existencia espiritual, donde estarían Dios y las realidades invisibles e incorpóreas, habría ocurrido debido a decisiones deliberadas que caracterizarían el pecado. El pecado, por lo tanto, habría arrojado las almas humanas a un nivel inferior de la existencia, es decir, el mundo material y visible. En este mundo, las almas siempre estarían vinculadas a un cuerpo corruptible, una condición necesaria producida por la ofensa cometida contra Dios. Sin embargo, las criaturas racionales tendrían la capacidad de ascender nuevamente al bien espiritual. ¿Cómo? Bueno, «mortificando los miembros terrenales y trascendiendo no sólo la naturaleza corporal, sino también los movimientos ambiguos y frágiles del alma» para así aferrarse al «Señor, [transformándose] totalmente en espíritu, para estar siempre con él en un solo espíritu».⁶⁶ En resumen, por un lado, podemos concluir que, para Orígenes, el mal es causado por el alejamiento del principio puramente espiritual y divino; y, por otro lado, se evidencia que, desde su perspectiva, alejarse del mal es sinónimo de elevación espiritual mediante la mortificación ascética del cuerpo.⁶⁷

Heredero de este «sincretismo» alejandrino, San Agustín afirmará que todo lo que tiene «alguna forma, aunque sea tenue e incipiente, deja de ser nada. Y mientras tenga una forma, esta no puede provenir sino de Dios».⁶⁸ En otras palabras, todas las cosas sensibles recibieron sus formas a partir de las ideas divinas. Por haber sido concebido por el buen Dios, el sumo bien creador, «todo ser, en cualquier grado en que se encuentre, es algo bueno».⁶⁹ Así, Agustín conserva de Platón la noción de una demiurgia benéfica en la que todas las cosas sensibles reciben forma de un ámbito ideal. Sin embargo, para el autor cristiano, el «trabajo» del Demiurgo se entiende como creación y el ámbito ideal se «transfigura» en las ideas divinas. Siguiendo a sus predecesores alejandrinos, San Agustín también niega la noción de una materia preexistente y, por lo tanto, entiende el ámbito corpóreo como fruto de la creación divina: «Aunque supongamos que el mundo está hecho de alguna materia informe, esta materia fue sacada totalmente de la nada».⁷⁰ En este sentido, para Agustín, Dios no tenía «a mano ninguna materia con la cual formar el cielo y

65 Cf. Orígenes 2012, libro III, cap 5, § 4: p. 268.

66 Orígenes 2012, libro I, cap 8, § 4; p. 125.

67 Respecto al ascetismo de Orígenes, es digno de mencionar el relato de Eusebio de Cesarea sobre la automutilación practicada por el filósofo cristiano de Alejandría. Según Eusebio, Orígenes se habría inspirado en un pasaje del Evangelio de Mateo: «Hay eunucos que se hicieron eunucos por el reino de los cielos» (Mt 19,12). Consultar: EUSEBIO DE CESAREA. Historia Eclesiástica. Libro VI, capítulo 8, § 2. *op.cit.* p. 289.

68 Agostinho 2002, 18, § 35: p. 59.

69 *Ibid.*, § 35: p. 58.

70 *Ibid.*, § 36: p. 59. Ver también: Agostinho, 1997, XII libro § 7: p. 369.

la tierra».⁷¹ Habría sido a través de su palabra que «las cosas fueron hechas».⁷²

En cuanto a la influencia recibida de la tradición que nos remite al *Timeo*, es de suma importancia tener en cuenta la ya mencionada dualidad tiempo *versus* eternidad. Para Agustín, no sería posible hablar de eternidad temporal,⁷³ ya que ‘tiempo’ y ‘eternidad’ serían nociones conceptualmente incompatibles. Por un lado, estaría la «inmutable eternidad»⁷⁴ divina y, por otro lado, «el tiempo siempre móvil».⁷⁵ Esta división legitimaría la afirmación de la eternidad y la consiguiente desvalorización de la esfera temporal: «olvidando el pasado, sin preocuparse por las cosas futuras que pasarán, y totalmente ‘centrado en lo que es’ eterno, ‘podré avanzar hacia el premio del llamado celestial’ [...] ahora, sin embargo, mis años transcurren en lamento».⁷⁶

Considerando esta síntesis entre el platonismo y el cristianismo, podemos señalar en el mito cosmogónico de *Timeo* algunas nociones que fueron retomadas y metabolizadas por el cristianismo: 1) La tesis dualista de la existencia de dos planos de realidad: por un lado, el plano inteligible, ideal y eterno, y por otro lado, el plano sensible, corpóreo y temporal; 2) Una jerarquía valorativa entre estos dos ámbitos de realidad – con el ámbito ideal por encima del ámbito sensible; 3) La idea de un Dios demiurgo, que en el cristianismo se entiende como el Dios creador; 4) Una teleología moral en el acto de «creación» del cosmos, ya que Dios concibe y engendra el mundo con propósitos benéficos. Estos puntos parecen corroborar las tesis nietzscheanas: a) El cristianismo sería una continuidad del platonismo; b) La cosmovisión platónica y sus desarrollos parecen caracterizarse por una desvalorización del ámbito corpóreo. En conclusión, nuestro examen genealógico del *Timeo* cumple con la doble tarea del procedimiento genealógico, ya que 1) hemos intentado evidenciar cómo la procedencia histórica de los valores cristianos está vinculada al *Timeo*, 2) y hemos intentado mostrar de qué manera el argumento de Platón en este diálogo estimularía, en términos nietzscheanos, la negación de la vida.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. Trad. de M. L. Jardim Amarante. São Paulo: Paulus, 1997.

71 Agostinho 1997, XI libro, 5, § 7: p. 334 y 335.

72 *Ibid.*, p. 335.

73 Cf. Agostinho 1997, XI libro, 14, § 17: p. 342.

74 *Ibid.*, XI libro, 11, § 13: p. 340.

75 *Ibid.*, p. 340.

76 *Ibid.*, XI libro, 29, § 39: p. 360.

- _____. *A verdadeira religião*. Trad. de N. de A. Oliveira. São Paulo: Paulus, 2002.
- BOEHNER, Philotheus; Gilson, Etienne. *História da Filosofia Cristã* (Desde as origens até Nicolau de Cusa). Trad. de R. Vier. Petrópolis: Vozes, 2003.
- BOLZANI Filho, Roberto. Introdução. In. PLATÃO, *A República*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- BRISSON, Luc. *Cosmologia*. In. CORNELLI, Gabriele; LOPES, Rodolfo. Platão (Coimbra Companions). São Paulo: Paulus; Coimbra: imprensa da Universidade de Coimbra, 2018.
- CARONE, Gabriela Roxana. *A cosmologia de Platão e suas dimensões éticas*. São Paulo: Loyola, 2008.
- DIXSAUT, Monique. *Platão e a questão da alma*. São Paulo: Paulus, 2017.
- _____. *Platon-Nietzsche : L'autre manière de philosopher*. Paris: Fayard, 2015.
- EUSÉBIO DE CESAREIA. *História Eclesiástica*. Trad. de Monjas Mosteiro de Cristo. São Paulo: Paulus, 2000.
- FILON DE ALEXANDRIA. *Questões sobre o Gênesis*. Trad. de G. F. Araújo. São Paulo: Filocalia, 2013.
- MARTON, Scarlett. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*. Belo Horizonte: UFMG, 2010.
- MELONETO, João Evangelista Tude de. *Nietzsche à luz dos antigos: a transvaloração dos valores*. Curitiba: CRV, 2022.
- MERKER, Anne. Présentation. In: NIETZSCHE, Friedrich. *Écrits philologiques, vol. VIII: Platon*. Paris: Belles Lettres, 2019.
- MESQUITA, António Pedro. *Doutrinas não-escritas*. In. CORNELLI, Gabriele; LOPES, Rodolfo. Platão (Coimbra Companions). São Paulo: Paulus; Coimbra: imprensa da Universidade de Coimbra, 2018.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Werke. Kritische Gesamtausgabe* (KGW). Berlim/New York: Walter de Gruyter, 1967-1978.
- _____. *Werke. Kritische Studienausgabe* (KSA). Berlim/New York: Walter de Gruyter, 1999.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Obras completas*. Volumen II, Escritos Filológicos. Madrid: Tecnos, 2013.
- ORÍGENES, *Tratado sobre os princípios*. Trad. de J. E. P. B. Lupi. São Paulo: Paulus, 2012.
- PLATÃO. *A República*. Trad. de M. H. R. Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.
- _____. *Fédon*. In. Diálogos. Protágoras, Górgias e Fedão. trad. de C. A. Nunes. 2.ed. Belém: EDUFPA, 2002.
- _____. *Timeu*. Trad. de M. J. Figueiredo. Lisboa: Instituto Piaget, 2003.
- RUBIRA, Luis. *Nietzsche: do eterno retorno do mesmo à transvaloração de todos os valores*. São Paulo: Discurso: Barcarola, 2010.
- SANTOS, José Trindade. *O problema do mal*. In: PLATÃO. *Timeu*. Lisboa: Instituto Piaget, 2003.

