

La referencia al *Timeo* en *Física IV 2*

María Gabriela Casnati

Universidad de Buenos Aires

Resumen: En el presente trabajo, discutiremos algunas lecturas posibles de *Física IV 2*, donde Aristóteles identifica la *χώρα* platónica del *Timeo* con *ύλη*, *μεταληπτικόν* y *μεθεκτικόν*. Estudiaremos rasgos comunes que acercan el receptáculo del *Timeo* con la materia y el espacio aristotélicos, y que hacen que Aristóteles encuentre natural identificar la *χώρα* con la materia. Sin embargo, intentaremos mostrar que, a pesar de las semejanzas entre el receptáculo y lo que Aristóteles entiende por lugar y materia, la mecánica de apropiación del texto platónico que opera el Estagirita, forzando una equivalencia con sus propios términos técnicos, posiblemente implique una distorsión que no termina de hacer justicia a las formulaciones del maestro.

Palabras clave: *Física; Timeo; χώρα; ύλη; μεθεκτικόν*

Abstract: “The reference to *Timaeus* in *Physics IV 2*”. In this paper, we discuss some possible readings of *Physics IV 2*, where Aristotle identifies the Platonic *χώρα* of the *Timaeus* with *ύλη*, *μεταληπτικόν* and *μεθεκτικόν*. We will study common features that bring the receptacle of the *Timaeus* closer to Aristotelian matter and space, and that make it natural for Aristotle to identify *χώρα* with matter. However, we will try to show that, in spite of the similarities between the receptacle and what Aristotle understands for place and matter, the mechanics of appropriation of the Platonic text that the Stagirite operates, forcing an equivalence with his own technical terms, possibly implies a distortion that, in the end, does not do justice to the formulations of the teacher.

Key words: *Physics; Timaeus; χώρα; ύλη; μεθεκτικόν*

Es un dato histórico que Platón fundó en Atenas en la segunda mitad del siglo IV a.C. la Academia, fecundo centro de estudios y discusión filosófica que contó, entre sus alumnos más destacados, con un joven Aristóteles. No dejan de ser problemáticos, en este contexto, ciertos testimonios de las enseñanzas orales impartidas por Platón en la Academia o algunas referencias a la propia obra escrita del ateniense, que le adjudican doctrinas diferentes de las atestiguadas en los diálogos como sucede, justamente, en el libro IV de la *Física*. En el presente trabajo, intentaremos mostrar que hay importantes semejanzas entre el receptáculo platónico y lo que Aristóteles entiende por lugar y materia; y que si bien la $\chi\acute{\omega}\rho\alpha$ es una entidad que Aristóteles encuentra natural identificar con la materia, la mecánica de apropiación del texto platónico que opera el Estagirita, forzando una equivalencia con sus propios términos técnicos, posiblemente implique una distorsión que no termina de hacer justicia a las formulaciones del maestro. Tras un breve planteo del problema, abordaremos el análisis e interpretación de las líneas de *Física* IV 2, revelando el contexto teórico en que aparecen y teniendo en cuenta también el comentario que Simplicio hace de ellas (I). A continuación, centraremos nuestra atención en el pasaje del *Timeo* al que Aristóteles hace referencia para poder evaluar la pertinencia de las afirmaciones del Estagirita (II) y finalmente presentaremos algunas conclusiones (III).

I

Es bien sabida por todo especialista en filosofía platónica la dificultad que encierra el estudio de los diálogos a la hora de entender la formulación de la teoría de las Ideas: en qué sentido ellas son causa de los particulares y cuál es la relación entre ambos ámbitos. De hecho, en el *Parménides* se problematiza la cuestión y aparece presentado el tema de la participación recíproca entre las Formas por medio de argumentos regresivos, y en el *Sofista* se discute y profundiza la cuestión de la participación intra-eidética. En el *Filebo*, por su parte, se reconocen las controversias que se generan “cuando uno intenta plantearse el hombre uno y el bovino uno y lo hermoso uno y lo bueno uno”, se exhiben ciertas dificultades de la teoría de las Ideas¹ y se

232

¹ Platón, *Filebo* 15a-c; en el mismo sentido cf. *Parménides* 131b.

afirma de un modo explícito que la capacidad propia del dialéctico consiste en determinar el número exacto entre la unidad de las Formas y la multiplicidad de las expresiones fenoménicas. Junto con estas revisiones señaladas por el propio Platón, también encontramos en los diálogos una fuerte crítica a la escritura (*Fedro* 275c5-277a4, *Carta VII* 341c4-342a1). Se resalta su estatuto inferior frente a la palabra hablada y que le corresponde al alma –en tanto intermedia entre lo sensible y lo inteligible– poner en marcha la búsqueda y transmisión oral del saber verdadero. En este sentido, si bien es cierto que la negativa socrática a poner sus enseñanzas por escrito y la desconfianza platónica frente a un discurso fijo e invariable pueden suscitar nuestra reflexión respecto del *corpus* e incluso llevarnos a reinterpretar la importancia de la elección de la forma dialógica por parte del filósofo, creemos que de ningún modo esta crítica puede hacernos dudar de lo expresado por Platón en sus diálogos. Consideramos acertada, más bien, la posición de Brisson para quien “la crítica platónica de la escritura no debe ser interpretada como la expresión de una voluntad regresiva, sino como una comprobación lúcida que reconoce los límites de un medio de comunicación considerado en lo sucesivo como inevitable, tanto por el orador como por el filósofo”².

Sin embargo, aun cuando adoptemos una perspectiva de lectura de las obras de Platón según la cual las críticas que aparecen a partir de *Parménides* no resulten fatales para la teoría de las Ideas y tampoco la desconfianza en la escritura genere un conflicto irresoluble, todavía queda por afrontar una cuestión que se volvió insoslayable para el estudioso, al menos desde el siglo pasado. Me refiero al problema de los ἄγραφα δόγματα, que se centra en la discrepancia entre ciertos testimonios aristotélicos acerca de la teoría de las Ideas de su maestro y esta teoría según la conocemos a través de la obra de Platón. Se intentó solucionar esta incongruencia explicando que Aristóteles tomaba como referencia una formulación de la doctrina platónica diferente de la conservada en los diálogos; que se trataba, más bien, de una conferencia o curso llamado Περὶ τὰ γαθοῦ (cuya existencia está testimoniada por otros autores antiguos) y que habría dictado Platón para un grupo de seguidores. Esta cuestión ha enfrentado a los especialistas y ha generado diversas hipótesis de lectura acerca de la filosofía que se encuentra en los diálogos.

² Brisson, L., “Presupuestos y consecuencias de una interpretación esoterista de Platón”, en: *Méthexis* VI (1993), pp. 13-36, p.18.

Solo para mencionar dos posiciones extremas, podemos pensar, por un lado, en la interpretación de H. Cherniss³, quien, profundizando la tendencia inaugurada por Schleiermacher y adoptada mayoritariamente en los siglos XVIII y XIX, sostiene de un modo general que Platón consignó toda su doctrina en los diálogos y que no impartió ninguna enseñanza oral a los miembros de la Academia. Afirma que todo el conocimiento que tuvo Aristóteles de las teorías de Platón procede de los diálogos que han llegado hasta nosotros y que aquello que el Estagirita adjudica a su maestro y que no puede comprobarse en los diálogos, proviene de una distorsión completa del pensamiento de Platón y de la atribución de teorías de otros platónicos como Espeusipo y Jenócrates a ese autor⁴. Dadas las dificultades que genera la lectura de los diálogos y la gran cantidad de material que brindan a la investigación, Cherniss no cree que ellos puedan haber estado destinados al gran público. Resalta además que la tradición indirecta depende casi exclusivamente de Aristóteles, quien en su obra no tiene ninguna pretensión de fidelidad histórica (cuestión, por cierto, ajena a su época) y mezcla, por tanto, lo dicho por Platón con lo sostenido por los platónicos (especialmente Espeusipo y Jenócrates), como así también por los pitagóricos.

En las antípodas de esta interpretación se encuentra la posición adoptada por los miembros de la escuela de Tubinga y de la de Milán, quienes, aunque con ciertas diferencias, presentan una nueva imagen de Platón. Brevemente, lo que sostienen es que, en los ἄγραφα δόγματα, Aristóteles presenta el verdadero pensamiento de Platón, respecto del cual los diálogos solo hacen alusiones sin tratarlo en profundidad, ya que están dirigidos a un público profano. De modo que los diálogos platónicos (al menos desde la madurez) ni siquiera pueden entenderse bien si no se los lee a la luz de las enseñanzas orales de Platón. Este nuevo paradigma –según lo denomina Reale– parece conciliar, por un lado, el privilegio otorgado por Sócrates a la palabra oral y su rechazo a las “lecciones” como procedimiento pedagógico con, por otro, la necesidad de Aristóteles de poner por escrito todo, tanto lo que hizo público como las notas de sus lecciones (que, por cierto, es la obra que conservamos) e inclusive las notas de lo que oyó de Platón en sus enseñanzas orales. De hecho, para Hans Krämer, miembro emblemático de la escuela de Tubinga, la enseñanza oral

³ Posición expresada principalmente en: Cherniss, H., *El enigma de la primera Academia*, México D.F.: Universidad Autónoma de México, 1993; *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, 2da edición, Nueva York: Russell & Russell, 1962.

⁴ Cf. Cherniss, H., *El enigma de la primera Academia*, pp. 57-60.

de Platón no debe ser considerada solamente expresión de la última fase de su pensamiento (tal como han sostenido algunos intérpretes), sino que habría recorrido todo su desarrollo intelectual, desplegándose contemporáneamente a los diálogos y exponiendo, en forma más técnica y esotérica, la misma doctrina presentada por aquellos de un modo protréptico y exotérico⁵.

No vamos a tomar posición frente a una divergencia de criterio tan marcada. No encontramos prudente descalificar de plano los testimonios aristotélicos y, por tanto, descartar como una invención extraña a Platón la doctrina de los principios; pero, al mismo tiempo, pensamos que es necesario ser muy cautos al hacer esta evaluación y no perder de vista que seguramente Aristóteles tenía a mano no tanto los diálogos como las diferentes interpretaciones de ellos propuestas en el seno de la Academia, inmersas en un platonismo activo, vivo y que, sobre todo, admitía una pluralidad de voces. Esta prudencia epistemológica hace que no consideremos acertado aceptar sin más los testimonios aristotélicos como expresión transparente del fundamento mismo de la doctrina platónica. Creemos, más bien, que hay que estudiar minuciosamente en cada caso el contexto argumentativo de los diálogos y, junto con esto, ser muy riguroso a la hora de evaluar si Aristóteles está entendiendo bien lo que su maestro quiso expresar o si, más bien, se está apropiando de ciertos motivos platónicos resignificándolos desde sus propios conceptos y vocabulario especializado. Esto es lo que proponemos hacer, a continuación, respecto de las líneas de la *Física IV 2*, 209b10-17 y b33-210a2. Este pasaje nos resulta de especial interés ya que es el único lugar del *corpus* en que Aristóteles compara “lo escrito” por Platón en el *Timeo* con lo dicho en los llamados –y utiliza la expresión– “ἄγραφα δόγματα”. En lo que sigue, analizaremos con cuidado qué nos dice Aristóteles en las líneas de *Física IV 2* y cómo fueron comentadas por Simplicio para, a continuación, detenernos en el pasaje del *Timeo* al que se hace referencia y tratar de evaluar si lo que sostiene Aristóteles constituye una interpretación que se ajusta al texto platónico.

Antes de abordar las complejas líneas que nos ocupan, conviene detenerse un momento en el contexto en el cual el pasaje se encuentra inserto⁶. Recordemos que los libros III y IV de la *Física* se componen de cinco tratados,

⁵ Cf. Berti, E., “Una nuova ricostruzione delle dottrine non scritte di Platone”, en: *Giornale di Metafisica*, XIX, 4-5 (1964), pp. 546-557.

⁶ Para una contextualización de los libros III y IV y su ubicación dentro del conjunto de la *Física*, cf. Aristóteles, *Física*, traducción, introducción y notas de A. Vigo, Buenos Aires: Biblos, 1995, pp. 13-25; traducción que sigo en la formulación de una primera caracterización de los problemas del pasaje.

cada uno de los cuales investiga un tópico central para la teoría del movimiento y, en general, para la filosofía natural. Al inicio del libro III (200b12-25), Aristóteles establece la secuencia de los temas a tratar: si se espera alcanzar un conocimiento de la naturaleza tal como pretende la ciencia física, habrá que precisar en primer lugar qué es el movimiento o cambio (que aparece tratado en *Física* III 1-3)⁷; lo cual, a su vez, implica investigar ciertas condiciones sin las cuales este no parece poder existir: infinito (III 4-8), lugar (IV 1-5), vacío (IV 6-9) y tiempo (IV 10-14). Más específicamente, después de haber resaltado la importancia y las dificultades de estudiar el lugar (τόπος), en el capítulo 1 del libro IV, Aristóteles admite que, en general, no presenta problemas aceptar que el lugar existe, pero que sí surgen conflictos cuando se trata de definir en qué consiste. Justamente, el capítulo 2 se ocupa de demostrar que el lugar no puede identificarse ni con la forma (209b1-6), ni –como habría hecho erróneamente Platón– con la materia (209b6-17); a continuación (209b17-210a13) propone seis argumentos para mostrar que ambas identificaciones deben ser rechazadas. Pero, para entender mejor este modo de pensamiento, conviene tener en cuenta una caracterización que introduce Aristóteles en las líneas anteriores al pasaje que nos ocupa (209a31-b1), a saber, la distinción entre “lugar común” (κοινὸς τόπος) y “lugar particular” (ἴδιος τόπος).

El lugar común es para Aristóteles aquel ámbito omnicomprendivo en el cual puede decirse que se hallan todos y cada uno de los objetos corpóreos existentes; en otros términos, el universo o cielo, οὐρανός (209a32). A él se opone el lugar particular o propio de un cuerpo, que es el lugar completamente ocupado por él⁸ y que se halla en directa e inmediata correspondencia con cada objeto, es decir, que él ocupa *hic et nunc*, y en el cual no puede decirse que se encuentre situado más que el objeto que se esté considerando. Entre estos extremos, existe una serie indefinida de lugares intermedios, cada vez más comprensivos y menos directamente ligados al objeto particular considerado, los cuales están vinculados entre sí por sucesivas relaciones de inclusión. Son ellas las que permiten pasar de la localización de un objeto dado en su lugar particular propio a su inclusión en lugares cada vez más abarcadores hasta llegar a la totalidad del universo; o, al contrario, partir de la totalidad e ir aco-

⁷ Esta primera exigencia deriva de la noción misma de naturaleza, que en el libro II fue caracterizada como un “principio de movimiento y cambio” (Aristóteles, *Física*, 192b20-27, retomado en 200b12-13).

⁸ Cf. Aristóteles, *Physics*, texto revisado con introducción y comentarios por D. Ross, Oxford: Clarendon Press, 1936, p. 565.

tando cada vez más los lugares hasta alcanzar el lugar particular e irreductible que ese objeto no comparte ya con ningún otro⁹. Es importante tener en cuenta que estas sucesivas localizaciones solo son posibles por referencia –mediata o inmediata– al lugar particular en que el objeto se encuentra por sí mismo.

Por otra parte y tal como se ve en las primeras líneas del pasaje recién citado, Aristóteles vincula la distinción entre lugares particulares y lugares comunes con una distinción entre los posibles usos de estar *en*: un uso “por sí mismo” (καθ’αυτό) y un uso “por relación con otra cosa” (κατ’άλλό). Pero solo puede decirse que un objeto particular está “por sí mismo” en su lugar propio, mientras que se dice que una cosa “está en” un lugar común únicamente a través de la mediación de su lugar particular y de la serie de lugares comunes intermedios¹⁰. Ahora bien, como apunta Vigo, esta vinculación recién señalada pone de manifiesto el carácter básico y prioritario de la localización particular de un objeto dado, en tanto condición sin la cual no es posible la inclusión de esa cosa en lugares comunes más comprensivos; y, en consecuencia, Aristóteles construirá su doctrina del lugar a partir del fenómeno básico de la localización particular, en desmedro de otras concepciones que consideran el lugar y el espacio como continente universal de los entes¹¹.

Teniendo en mente estos aspectos que hemos analizado, emprendamos la lectura de los pasajes en los cuales se argumenta en contra de posibles identificaciones erróneas del lugar particular de un objeto con la forma o con la materia de ese objeto. Respecto del “lugar como forma”, dice Aristóteles: “Entonces, 1) si el lugar es aquello primero que contiene cada uno de los cuerpos, resultaría ser una especie de límite, de manera que parecería que el lugar es la forma (εἶδος) y la configuración (μορφή) de cada cosa, por la cual es limitada su magnitud (μέγεθος) y la materia correspondiente a esa magnitud. En efecto, esto es límite de cada cosa. Por lo tanto, si así se lo considera, el lugar resulta ser la forma de cada cosa” (209b1-6).

⁹ “Puesto que ‘hay que distinguir’ lo que se dice por sí mismo y lo que se dice por relación con otra cosa, también el lugar es en un sentido el común, en el que se halla la totalidad de los cuerpos, y en otro el particular, que es el primero en el que está ‘cada cosa’. Quiero decir que, por ejemplo, tú estás ahora en el cielo, por cuanto estás en el aire, y este está en el cielo; y estás en el aire, por cuanto estás en la tierra, y de modo semejante, estás en esta, por cuanto estás en este lugar ‘particular’ que no contiene más que a ti” (Aristóteles, *Física*, 209a31-209b1). Para los libros III y IV de *Física* utilizaremos sin modificaciones la traducción de A. Vigo (1995), salvo expresa indicación en contrario.

¹⁰ Cf. Aristóteles, *Metafísica*, 1022a29-32, donde aparece el mismo sentido de “por sí” que encontramos en este pasaje.

¹¹ Cf. Aristóteles, *Física*, pp. 178-179.

Se introducen aquí dos nociones, a saber, la de límite (πέρας) y la de continente (περιέχον), de modo tal que ahora se redefine el lugar propio o particular como el continente primero o aquello primero que contiene (τὸ πρῶτον περιέχον) a ese cuerpo. Lo cual permite, a su vez, caracterizarlo como un cierto límite (πέρας τι) del objeto contenido. De este modo, y en la medida en que el límite exterior del objeto constituye una especie de continente de dicho objeto, podría llegar a pensarse que el lugar propio de una cosa es su forma (τὸ εἶδος) o configuración exterior (ἢ μορφή) en tanto aquello que demarca un contorno a su magnitud extensa (μέγεθος) y a la materia correspondiente a esa magnitud (ἢ ὅλη ἢ τοῦ μεγέθους). Si tomamos el caso de una esfera, su figura o su contorno equivale a su forma en el sentido filosófico del término. Figura o contorno que, por cierto, son diferentes del material del cual está hecha la esfera, que se extiende en el lugar dentro de sus límites y que corresponde a su materia. Continúa el pasaje considerando el “lugar como materia”: “Contrariamente, 2) en cuanto parece constituir la dimensión (διάστημα)¹² de su magnitud, el lugar sería la materia de cada cosa. En efecto, la dimensión de una magnitud es cosa distinta de esa magnitud, en cuanto es lo contenido y delimitado por la forma, *v. g.* por una superficie y un límite. Y tal cosa es la materia y lo indefinido, pues cuando se suprime el límite y las propiedades de ‘por ejemplo’ la esfera, nada queda al margen de la materia” (209b6-11).

Ahora bien, si ya no se considera en tanto límite o continente sino en su aspecto de magnitud extensa, el lugar podría ser identificado con la materia del objeto analizado. De este modo el lugar parece corresponderse con la dimensión de la magnitud corpórea (τὸ διάστημα τοῦ μεγέθους) representada por el objeto. Esta magnitud es, al mismo tiempo, lo contenido (περιεχόμενον) y delimitado (ὀριζόμενον) por la forma exterior del objeto; por lo cual parece corresponderse con el principio material indefinido (τὸ ἀόριστον) contenido dentro de los límites del objeto. Aristóteles ilustra esta segunda identificación del lugar con la materia a través del siguiente ejemplo: en una esfera, el lugar en tanto que límite equivale a su cobertura y podría en ese sentido asimilarse a su forma. Pero si se suprime el límite (πέρας) y las propiedades (πάθη) de la esfera, y en la medida en que el lugar contiene a la esfera, nada parece subsistir más que la materia y la extensión antes definida por los límites del

¹² El término διάστημα designa la separación entre dos límites, es decir, la extensión sin tener en cuenta dichos límites.

objeto. De este modo, el lugar puede asimilarse a la materia de la esfera, es decir, a su extensión¹³.

Precisamente ahora, inserta en una línea de pensamiento que identifica el lugar con la materia de los objetos, presenta Aristóteles la doctrina platónica del espacio según como –a su entender– aparece formulada en el *Timeo*. Ofreceremos a continuación dos traducciones diferentes de dichas líneas (209b11-17)¹⁴.

Traducción de L. Brisson¹⁵: “he aquí por qué Platón, en el *Timeo*, dice que la materia y la *χώρα* son lo mismo. En efecto, el *μεταληπτικόν* y la *χώρα* son una y la misma cosa. Incluso si, en el *Timeo*, Platón designa (*λέγων*) el *μεταληπτικόν* de manera diferente de lo que lo hace en lo que se llama “doctrinas no escritas”, de todos modos, es evidente que él declaró que el lugar y la *χώρα* son lo mismo. Todos afirman, en efecto, que el lugar es algo, pero Platón es el único que trató de definirlo”. Traducción de A. Vigo: “por tal razón, precisamente, afirma Platón en el *Timeo* que la materia y la extensión espacial son lo mismo. De hecho, lo participativo y la extensión espacial son una y la misma cosa, pues aunque emplea la expresión (*λέγων*) ‘lo participativo’ de distinto modo en esta obra y en las llamadas doctrinas no escritas, no es menos cierto que declaró idénticos el lugar y la extensión espacial. Y, por cierto, si todos afirman que el lugar es algo existente, solo Platón, en cambio, intentó decir qué es”¹⁶. Este pasaje es de singular relevancia ya que es el único lugar del *corpus* aristotélico en el cual los *ἄγραφα δόγματα* son atribuidos a Platón y opuestos a un diálogo, el *Timeo*. Intentaremos una lectura detallada del texto para decidir si la reconstrucción aristotélica de la teoría platónica del espacio se adecua o no a lo formulado por su maestro. Comencemos preguntándonos qué nos dice Aristóteles en estas líneas. Lo primero que afirma es que, en el *Timeo*,

¹³ Anticipando lo que desarrollaremos con más detalle a continuación, pensamos que lo expresado en las líneas citadas de Aristóteles (*Física*, 209b1-11) podría ser sin problema aceptado por Platón, para quien los fenómenos aparecen en el receptáculo, que es espacio (*χώρα*). Incluso A. E. Taylor (*A Commentary on Plato's Timaeus*, Oxford: Clarendon Press, 1962, p. 402), quien no acepta que la *χώρα* del *Timeo* se corresponda con la materia primera aristotélica, reconoce cierta analogía entre ambas en tanto las dos proporcionan un trasfondo permanente al cambio.

¹⁴ Διὸ καὶ Πλάτων τὴν ὕλην καὶ τὴν χώραν ταυτό φησιν εἶναι ἐν τῷ Τιμαίῳ τὸ γὰρ μεταληπτικὸν καὶ τὴν χώραν ἐν καὶ ταυτόν. Ἄλλον δὲ τρόπον ἐκεῖ τε λέγων τὸ μεταληπτικὸν καὶ ἐν τοῖς λεγομένοις ἀγράφοις δόγμασιν, ὅμως τὸν τόπον καὶ τὴν χώραν τὸ αὐτὸ ἀπεφίηνατο. λέγουσι μὲν γὰρ πάντες εἶναί τι τὸν τόπον, τί δ' ἐστίν, οὗτος μόνος ἐπεχείρησεν εἰπεῖν.

¹⁵ Cf. Brisson, L., “Aristóteles, *Física IV 2*”, en: *Méthexis* 8, 1995, pp. 81-92.

¹⁶ Aristóteles, *Física*, pp. 178-179.

Platón habría identificado $\chi\acute{\omega}\rho\alpha$ y $\acute{\upsilon}\lambda\eta$ ¹⁷. En principio, sabemos que en dicha obra Platón solamente utiliza el término $\acute{\upsilon}\lambda\eta$ una vez (en 69a6) y en medio de una metáfora que pretende indicar cuáles son los elementos de los que se compone un discurso¹⁸. También hay que señalar como un factor problemático en esta equiparación aristotélica el hecho de que en los diálogos platónicos resulte ausente el desarrollo de la noción de $\acute{\upsilon}\lambda\eta$, cuyo tratamiento sistemático ocupará un papel destacado en Aristóteles y adquirirá el valor de término técnico para materia¹⁹. Podemos preguntarnos, entonces, en qué sentido, para Aristóteles, serían lo mismo este nuevo principio constituido por la $\chi\acute{\omega}\rho\alpha$ que Platón recién introduce en su ontología ya avanzado el *Timeo*²⁰ como uno de los tres factores fundamentales para explicar el mundo físico, y su propia $\acute{\upsilon}\lambda\eta$.

Brisson sugiere un presupuesto interpretativo por parte del Estagirita, quien habría considerado que el proceso que llevó a Platón a proponer la hipótesis de la $\chi\acute{\omega}\rho\alpha$ sería el mismo que lo llevó a él a proponer la hipótesis de la materia primera²¹. Para Aristóteles, como leemos en *Física* IV 4 211b29-36, la necesidad de la existencia de una materia primera deriva de una descripción de la alteración: “pero también podría parecer que la materia es lugar, al menos si se toma en consideración algo que está en reposo ‘en el interior de otra cosa’ y que no está separado sino en continuidad ‘con ella’. En efecto, así

¹⁷ Como veremos, esta identificación vuelve a aparecer en 210a1-2.

¹⁸ Allí, *Timeo* se compara a sí mismo y a su auditorio con un carpintero: así como el carpintero tiene ante sí diferentes tipos de material ($\acute{\upsilon}\lambda\eta$) –en este caso, clases de madera– y debe elegir adecuadamente entre ellas en vista a lo que va a construir, así también *Timeo* tiene ante sí dos géneros de causas –la divina y la necesaria– que deben ser cuidadosamente discriminadas y combinadas del modo correcto. Como señala Taylor (*o.c.*, p. 493) no debe interpretarse aquí $\acute{\upsilon}\lambda\eta$ como materia en el sentido técnico aristotélico, sino más bien como madera en el sentido del material básico utilizado por el carpintero. Sobre el uso no técnico de esta aparición del término $\acute{\upsilon}\lambda\eta$ en *Timeo*, cf. también Brisson (*Le Mème et l’Autre dans la structure ontologique du “Timée” de Platon*, Sankt Augustin: Academia Verlag, 1994, p. 222).

¹⁹ Cf. Ferrari, F., “La *chora* nel *Timeo* di Platone. Riflessioni su ‘materia’ e ‘spazio’ nell’ontologia del mondo fenomenico”, en: *Quaestio* 7 (2007), pp. 3-23, p. 3).

²⁰ El hecho de no haber desarrollado la noción de materia o $\acute{\upsilon}\lambda\eta$ no implica que Platón no se haya ocupado en su obra del *status* de los particulares sensibles y de aquellos principios o condiciones necesarias para su generación. Justamente, la explicación cosmológica del *Timeo* introduce la $\chi\acute{\omega}\rho\alpha$ al ocuparse de la constitución ontológica del mundo.

²¹ Cf. Brisson, L., “Aristóteles, *Física* IV 2”, p. 86. Cabe aclarar que Brisson no encuentra válidos ni la interpretación ni el proceder aristotélicos respecto del *Timeo*. Sostiene, más bien, que al traducir en sus propios términos técnicos lo dicho por Platón en el *Timeo*, “Aristóteles cambia el sentido de los términos utilizados por Platón” y que “la mecánica de esta traducción equivale a una distorsión cuyas consecuencias son muy importantes” (*ibid.*, p. 81).

como cuando tiene lugar una alteración hay algo que ahora es blanco y antes era negro, o ahora duro y antes blando –por tal razón afirmamos que existe la materia–, así también parece ocurrir con el lugar en virtud de este tipo de fenómenos. La diferencia estriba en que en el caso de aquella ‘se supone su existencia’ por cuanto aquello que ‘antes’ era aire ahora es agua, mientras que el lugar ‘se supone existente’ por cuanto donde “antes” había aire, allí hay ahora agua. Sin embargo, la materia, como hemos replicado anteriormente, no es separable del objeto ni lo contiene, y el lugar, en cambio, posee ambas características”.

Aparece aquí una nueva variante de la posición –ya considerada y rechazada en IV 2– que identifica el lugar con la materia. En las antípodas de lo defendido por él mismo, Aristóteles señala un nuevo motivo que podría alentar dicha identificación: así como el cambio de lugar y la traslación de los cuerpos parecen testimoniar la necesidad de reconocer el lugar como algo existente al margen de los cuerpos que en cada caso lo ocupan²², del mismo modo ciertas consideraciones acerca del cambio sustancial pueden conducir a identificar el lugar con la materia de los objetos. Tengamos en cuenta la definición aristotélica de materia: “llamo, en efecto, ‘materia’ a lo que primero subyace a cada cosa, es decir, aquello inmanente desde donde una cosa se genera no accidentalmente” (192a32-33).

En este sentido, si se considera el cambio sustancial experimentado por un objeto situado en un lugar y en reposo (*e. g.*, la transformación de agua en aire), dicho proceso puede describirse tanto diciendo que *aquello que* (ὅ) antes era aire, *eso* (τοῦτο) ahora es agua, como también afirmando que *donde* (ὅυ) antes había aire, *allí* (ἐνταῦθα) hay ahora agua²³. Estas consideraciones hacen parecer a la materia no solo el sustrato de los cambios sufridos por el objeto –tales como cambios de cualidad, etcétera–, sino también el *en donde* de dichos cambios. Y si bien aquí no se desarrollan nuevos argumentos que refuten esta posición, sí se reiteran las dos características esenciales al lugar (separabilidad respecto del objeto y el carácter de continente exterior de este) y que no corresponden a la materia²⁴.

Podemos pensar, en principio, que estamos ante dos explicaciones que derivan de inquietudes no demasiado diferentes. Mientras que la preocupa-

²² Tal como aparece argumentado en Aristóteles, *Física*, 208b1-8.

²³ En el apartado siguiente volveremos sobre la cuestión del cambio sustancial y la generación elemental.

²⁴ Para el análisis de este pasaje *cf.* la nota de Vigo a Aristóteles, *Física*, 208b1-8.

ción aristotélica por el problema de la continuidad en el cambio en el mundo sublunar lo lleva a tematizar la existencia de una materia primera o sustrato que puede explicar la alteración y la generación, para su maestro la necesidad de la *χώρα* resulta de afirmar (*Tim.* 52a-c) que toda cosa sensible es una imagen y dicha imagen debe encontrarse en algo. Es necesario por tanto, para explicar los fenómenos, admitir la existencia de un tercer género –diferente de las Formas y de las cosas sensibles– en el cual aparecen y desaparecen las cosas sensibles en tanto imágenes. En este sentido, la reconstrucción que hace Aristóteles de la teoría platónica del espacio podría parecer poco cuidadosa y la identificación que traza entre la extensión espacial y la materia de los objetos podría ser cuestionable, porque la materia para Aristóteles se halla en estrecha dependencia del cuerpo del que es materia, mientras que el receptáculo platónico parece ser una entidad independiente, ajena a sufrir cambios a causa de la modificación de sus partes²⁵. Sin embargo, las diferencias se acortan si tenemos en cuenta ciertas similitudes. Aristóteles considera que la materia primera, en tanto potencialidad para recibir formas, debe ser eterna²⁶, si bien es cierto que en el caso de los objetos perceptibles su materia nunca exhibe una existencia separada (*Física* 192b32-34, 194b9, *De Gen. et Corr.* 329a24-27). En el caso del tercer género del *Timeo*, el receptáculo es, desde el punto de vista ontológico, un género que aparece determinado por las cualidades de los elementos (49e-50a), aunque él mismo no sea ninguno de los elementos, sino que permanece siempre el mismo. Y más específicamente, al caracterizar al receptáculo, se dice que es *siempre* y exento de destrucción (50b-c)²⁷. De modo que podemos pensar ambos principios como eternos, pero también, quizá, como infinitos.

²⁵ Cf. Aristóteles, *Physics*, traducción con introducción y notas por E. Hussey, Oxford: Clarendon Press, 1983. En la sección siguiente, nos detendremos en la teoría del espacio en el *Timeo* y la interpretación que hace Aristóteles de ella.

²⁶ “Pero, considerada según la potencia, ‘la materia’ no se genera ni se corrompe por sí sino que, forzosamente, la materia es incorruptible e inengendrable, ya que si ella se generase sería necesario, en primer lugar, un sustrato, es decir, algo immanente a partir de lo cual ella fuese generada” (Aristóteles, *Física*, 192a26-29). Para los libros I y II de *Física*, utilizaremos sin modificaciones la traducción de M. Boeri (Aristóteles, *Física, Libros I-II*, Buenos Aires: Biblos, 1993), salvo expresa indicación en contrario.

²⁷ (A la naturaleza que acoge a todos los cuerpos) “hay que denominarla siempre del mismo modo, pues jamás se aparta de su propia condición. En efecto, siempre recibe todo” (Platón, *Timeo*, 50b6-c1). Seguiremos sin modificación la traducción del *Timeo* de C. Eggers Lan (Platón, *Timeo*, Buenos Aires: Colihue, 2005), salvo expresa indicación en contrario.

Al explicar el proceder del receptáculo, Platón afirma reiteradamente que es aquello en lo cual todo se genera (49a), aquello en lo cual todo se genera y a lo que todo vuelve (49e-50a), aquello que recibe todas las cosas (50b), que acoge todo (51a) y es sede de todas las cosas (52b). Todas estas afirmaciones nos llevan a pensar que el receptáculo es infinito en tanto sede de la infinita variedad de apariciones fenoménicas que en él surgen y perecen y que, sin lugar a dudas, exceden los límites finitos de la experiencia. Por cierto, también en el planteo de la *Física*, poco antes de los pasajes que estamos comentando, Aristóteles considera que la materia primera es infinita. Si bien esto puede parecer problemático ya que una magnitud infinita no podría existir realmente (206a8,15), tenemos que entender aquí el infinito como un infinito de posibilidades finitas que pueden actualizarse en diferentes momentos (206a27-29). En este sentido, la materia es infinita, en tanto posee un número infinito de potencialidades.

Desde el punto de vista gnoseológico, también encontramos cierta similitud entre ambos planteos. En efecto, para Platón el objeto de conocimiento son las Ideas, τὸ ὄν, mientras que el receptáculo es una especie difícil y oscura (49a), invisible e informe (51a), difícilísima de conocer, cognoscible sin la ayuda de los sentidos sino, más bien, por medio de un razonamiento bastardo y que ocasiona la mayor perplejidad y dificultad de comprensión. Estas consideraciones nos reconducen al plano ontológico: este receptáculo no es “lo que siempre es”, τὸ ὄν, pero no por eso tenemos que pensarlo como absoluto no ser, no existente²⁸. Es, más bien, un tipo de ser no accesible a la razón (como τὸ ὄν), ni a los sentidos (como las imágenes que en él se reflejan, que sí pueden ser descritas pero no constituyen la naturaleza propia del receptáculo en el cual ellas son), es decir, una realidad pero que ni el testimonio de los sentidos ni el razonamiento pueden garantizar adecuadamente. De un modo similar, Aristóteles da cuenta de la materia como incognoscible en sí misma más allá de los aspectos perceptibles e inteligibles tal como aparecen expresados en las cosas; esto es, es cognoscible solo por analogía ya que ella carece de toda determinación²⁹.

²⁸ Encontramos el planteo en términos taxativos entre un ser absoluto y un completo no ser en la aporía del conocimiento de Platón, en el *Menón*, 80d-e (cuya solución, recordemos, es el planteo de la reminiscencia) y también en el *Sofista* (237c-259d), donde Platón comete “parricidio” y acepta la existencia de un ser relativo.

²⁹ “La naturaleza subyacente es cognoscible por analogía. En efecto, como el bronce es a la estatua, la madera a la casa o bien [la materia, es decir,] lo que carece de forma respecto de cualquiera de las demás cosas que poseen forma antes de recibirla, así la

Continuemos, entonces, con el análisis de las líneas que nos ocupan. Después de atribuir a Platón la equiparación entre *χώρα* y *ὕλη*, aparece una segunda identificación: considerada desde su aspecto de sustrato, la *χώρα* resulta ahora identificada con el *μεταληπτικόν*, término al que agregará como sinónimo *μεθεκτικόν* (209b12-13). Esto también es problemático, dado que Platón no emplea la expresión “lo participativo” (*τὸ μεταληπτικόν*, b12-13, 14) para designar el principio espacial. Hay que tener en cuenta que los términos *μεθεκτικόν* y *μεταληπτικόν* son prácticamente dos *hapax* en el *corpus* aristotélico; *μεταληπτικόν* es utilizado solo dos veces: aquí y en *De Generatione et Corruptione*³⁰. Los dos términos –en tanto tienen la desinencia -τικός– pueden denotar sentido activo o pasivo e implicar, entonces, la connotación de un estado en tanto “lo que se encuentra en el estado de participación”, o bien, de una causa en tanto “lo que hace participar, lo que permite la participación”. Para Brisson, en el contexto de la *Física* los términos no presentan la connotación de un estado sino de una causa³¹, mientras que Simplicio afirma (*In Phys.* 542. 11) que si Aristóteles utiliza dicho término para designar la *χώρα* es porque pensaba en la expresión del *Timeo* “μεταλαμβάνον δὲ ἀπορώτατά πη τοῦ νοητοῦ” (51b1). Para Brisson, por su parte, aceptar la sugerencia de Simplicio implicaría que la interpretación aristotélica de dicha frase representaría un burdo contrasentido, ya que, según él, no se puede extraer del fragmento citado cuál sea el sentido del término *μεταληπτικόν*.

Ahora bien, si pensamos, por un lado, que en el *Timeo* Platón utiliza el término *χώρα* para nombrar el tercer género necesario para dar cuenta de los fenómenos físicos (*Tim.* 52a8, 52d3), las expresiones *μεταληπτικόν* y *μεθεκτικόν* utilizadas por Aristóteles (209b12-14, 209b35-210a2) darían buena cuenta de los usos platónicos de receptáculo (*ὑποδοχή*, 49a6), omnireceptor (*πανδεχές*, 51a7) y naturaleza que acoge a todos los cuerpos (*ἢ τὰ πάντα δεχομένη σώματα φύσις*, 50b6). La confusión radicaría en la creencia aristotélica en que la *χώρα* platónica denota lo mismo que él quiere significar

naturaleza subyacente es a la entidad, *i. e.*, a la cosa particular o ente” (Aristóteles, *Física*, 191a7-12).

³⁰ En Aristóteles, *De Generatione et Corruptione*, 335b12, aparece el plural *τὰ δὲ μεθεκτικὰ τῶν εἰδῶν* para designar a las cosas sensibles que participan de las Formas, de donde habría que entender en este caso *μεθεκτικόν* como “lo que se encuentra en un estado de participación respecto de las Formas”. Pero hay que tener en cuenta que en el pasaje de *De Generatione et Corruptione*, 335b7-17, en el que el término aparece inserto, no se hace referencia al *Timeo* sino al *Fedón* donde, ciertamente, la ontología es más bien bipartita que tripartita.

³¹ Cf. Brisson, L., “Aristóteles, *Física IV 2*”, p. 87.

con τόπος, y su argumento solamente probaría que el lugar no puede ser materia y que la extensión no puede ser lugar, pero no –como parece seguirse del *Timeo*– que la extensión o el espacio (la χώρα) no pueda ser el fundamento de la existencia corpórea³². Pero también podríamos considerar –como piensa Simplicio– que Aristóteles tomó el término μεταληπτικόν de un uso del participio del verbo correspondiente “participar” (μεταλαμβάνον), creyendo así dar cuenta de la importante caracterización del receptáculo como “μεταλαμβάνον δὲ ἀπορώτατά πη τοῦ νοητοῦ” (*Tim.* 51b1). Esto tampoco explicaría el rol jugado por el receptáculo platónico, ya que, en la expresión recién mencionada, la χώρα “participa de lo inteligible de una manera particularmente desconcertante” porque no es perceptible por los sentidos y, siendo inmutable, es la única cosa que se puede designar en este mundo con el deíctico “esto”, término reservado a la designación de las Formas. Según esta perspectiva de análisis, la χώρα presenta ciertos rasgos de lo inteligible: a) no puede ser sensible en tanto condición de lo sensible y b) no puede estar sujeta a devenir en tanto soporte del devenir. Y es por estos rasgos que Platón puede afirmar que la χώρα “participa” de lo inteligible.

En cualquier caso, el problema básico de fondo en el uso aristotélico de μεταληπτικόν radica –a nuestro modo de ver– en que si se afirma que “lo participativo”³³ o “lo que hace participar, lo que permite la participación”³⁴ es lugar, entonces las Ideas mismas tendrían que estar en un lugar; con lo cual tendría razón Aristóteles en señalar una inconsistencia entre esta afirmación del *Timeo* y la negativa platónica a conceder a las Ideas una posición local (*Física* 203a8-9). Lo cierto es que Aristóteles asume que en el *Timeo* la χώρα en tanto “lo participativo” (que es τόπος) recibe en ella las formas, a pesar de que Platón no ahorre esfuerzos en explicar que la especie inmutable “ni admite en sí nada proveniente de otro lado ni ella misma marcha hacia otro lugar” (52a2), que ninguno de los dos géneros –espacio e Ideas– puede estar en el otro (52c5-d1) y que lo que encontramos en la χώρα es una clase de fenómeno perceptible que son μμήματα de las Ideas y que no puede existir más que llegando a ser en otra cosa (52a4-7, 52c2-5, 50c2-6). Es importante mencionar –como nota Cherniss– que Aristóteles nunca toma en cuenta al segundo de los tres géneros como diferente de las Ideas, sino que más bien

³² Cf. Aristóteles, *Physics*, p. 565 (traducción de D. Ross, cf. nota 5) y Cherniss, H., *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, pp.117-118.

³³ En la traducción de Vigo.

³⁴ Aristóteles, *Física*, traducción de Brisson, L., p. 87.

habla de las ideas como si ellas mismas fueran μμήματα³⁵. En consecuencia, y aun aceptando los términos μεταληπτικόν y μεθεκτικόν propuestos por Aristóteles para designar a la χώρα, no creemos que a partir del *Timeo* deba interpretarse que para Platón, a la hora de explicar la construcción del ámbito sensible, la χώρα o el receptáculo constituyan el factor espacial receptivo de las Formas inteligibles (tal como interpreta Aristóteles), sino más bien aquello que comparte con las Formas la inteligibilidad y que permite la participación respecto de las Formas.

Finalmente, nos ocuparemos de un último problema interpretativo que nos reserva nuestro pasaje. Después de equiparar el μεταληπτικόν con la χώρα, nos dice Aristóteles que Platón “ἄλλον δὲ τρόπον ἐκεῖ τε λέγων τὸ μεταληπτικόν καὶ ἐν τοῖς λεγομένοις ἀγράφοις δόγμασιν” (209b13-14). La interpretación que se dé al λέγων que allí aparece comprometerá con diferentes consecuencias doctrinales. Analizaremos a continuación las dos principales posiciones al respecto: por un lado, (A) la sostenida por Ross y Vigo y, por otro, (B) aquella defendida por Cherniss y Brisson.

(A) Para Ross, las líneas citadas reflejan que para Aristóteles hay una diferencia de doctrina entre lo afirmado en el *Timeo* y lo expresado en los ἀγραφα δόγματα: en el primer caso, el μεθεκτικόν o el μεταληπτικόν se identificaría con la ὕλη (o, para ser más precisos, con la χώρα) y, en el segundo, con “lo grande y lo pequeño”. Esta sustitución en cuanto al elemento no formal

³⁵ Cf. Cherniss, H., *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, p. 118, quien sostiene que es un error creer que en este pasaje Platón está indicando con qué nombre deben ser llamadas correctamente las ocurrencias fenoménicas; más bien, afirma, lo que se dice allí es que estos momentos transientes de flujo no pueden ser denominados como *un algo* diferente de *un otro* porque en el flujo fenoménico no es posible distinguir partes entre sí (p. 122). De modo que lo que hace Platón allí es prohibir las referencias a los fenómenos en tanto fenómenos, al mismo tiempo que introduce un nuevo elemento al que deben referirse nuestras expresiones: “fuego” o “agua” no deben aplicarse a los fenómenos, sino a ciertas “características distintas y siempre idénticas” representadas por τὸ τοιοῦτον. El problema de esta interpretación es que reconoce cuatro tipos de entidades (Formas, receptáculo, copias de las Formas y apariciones fenoménicas) y no tres, como señala claramente Platón cuando propone introducir el receptáculo como un tercer elemento adicional a la división bipartita e insuficiente de 27d-28a. K. W. Mills (“Some Aspects of Plato's Theory of Forms: *Timaeus* 49 c ff.”, en: *Phronesis*, 13, II (1968), pp. 145-170, p. 154) reconoce esta dificultad y sostiene que, al hablar de τὸ τοιοῦτον, Platón se está refiriendo a Formas y no a copias de Formas (pero esto, a su vez, nos conduce al problema de que entonces serían las Formas “lo que entra y lo que sale” del receptáculo, contra *Timeo* 50c1-6). Valga esta mención a la discusión que mantienen los estudiosos para reconocer que, evidentemente, las μμητά no están claramente definidas por Platón ni son, en definitiva, tan fácilmente distinguibles de las Formas; todo lo cual nos acerca y favorece la interpretación aristotélica quien, evidentemente, era consciente de todas estas dificultades.

puede explicarse –según este autor– por el hecho de que, en el *Timeo*, lo que se está discutiendo es la constitución de las cosas sensibles, mientras que, posteriormente, Platón ensayó un análisis más exhaustivo de las Formas. En la misma línea interpretativa, Vigo también encuentra aquí que –según Aristóteles– Platón identificaría, en *Timeo*, “lo participativo” con la materia, mientras que en otros casos (*i. e.* en la enseñanza oral) habría modificado esta posición. Y se apoya, justamente, en el pasaje 209b33-210a2 para sostener que allí “lo participativo” se habría identificado más bien con “lo grande y lo pequeño”. De acuerdo con esto, traduce Vigo ambos pasajes: “de hecho, lo participativo (μεταληπτικόν) y la extensión espacial (χώρα) son una y la misma cosa, pues aunque emplea la expresión “lo participativo” de distinto modo en esta obra y en las llamadas doctrinas no escritas, no es menos cierto que declaró idénticos el lugar (τόπος) y la extensión espacial (χώρα)” (209b12-16). Lo participativo (μεθεκτικόν) es precisamente el lugar (τόπος), más allá de si lo participativo es lo grande y lo pequeño o bien la materia, según Platón ha escrito en el *Timeo* (209b35-210a2).

Consideramos oportuno mencionar, dentro de esta línea, la interpretación que hace Migliori, quien distingue entre el receptáculo y la *χώρα*. Si bien reconoce que la diferencia es sutil, el receptáculo presentaría características más materiales y estaría más ligado a los elementos, mientras que la *χώρα* sería más espacial en tanto sede que no participa ni aparece implicada en los procesos; ajena a la destrucción, sería una precondition necesaria y no suficiente de todo aquello que tenga una existencia material. Para Migliori, en las líneas de la *Física* que estamos comentando, Aristóteles lee el receptáculo como materia y lo identifica con el espacio (*χώρα*), incluso sabiendo y recordando que Platón sostenía algo diferente en las enseñanzas orales. Y como esta distinción no le parece oportuna ni convincente, opera una lectura “tendenciosa” del *Timeo* y prefiere identificar los dos términos que tampoco allí estarían equiparados³⁶.

Respecto de esta interpretación, nos resulta difícil entender en qué sentido receptáculo y *χώρα* podrían ser considerados dos principios diferentes en

³⁶ Cf. Migliori, M., *Gigantomachia. Convergenze e divergenze tra Platone e Aristotele*, Migliori, M. (ed.), Brescia: Morcelliana, 2002, pp. 68-70. Esta idea aparece también en Miller, D., *The Third Kind in Plato's "Timaeus"*, Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 2003, especialmente capítulo V quien se aparta de la lectura tradicional que encuentra que Platón discute respecto de una única entidad en el *Timeo* 47e3-53c3, que algunos entienden como materia y otros como espacio. Ella sostiene, más bien, que Platón se refiere a dos entidades cósmicas distintas, aunque ambas pertenecen al tercer género. De modo que si Platón no confunde las nociones de materia y espacio o lugar, entonces –concluye– Aristóteles se equivoca al acusar a Platón en la *Física IV 2* de identificarlas.

el *Timeo*³⁷. Pensamos que es tal vez más atinado recordar que Platón se vale de metáforas para referirse al tercer género y, por medio de ellas, intenta dar cuenta de los aspectos funcionales de este principio, pero seguramente sin pretender hacer una descripción precisa de su esencia. Como bien reconoce Ferrari, cada intento de reconstruir la doctrina del tercer género deberá inevitablemente admitir un cierto margen de opacidad (contradicción o incoherencia) del cual, por cierto, Platón debió haber sido consciente si tenemos en cuenta sus continuas alusiones a la naturaleza misteriosa y en ciertos aspectos casi incomprensible de esta realidad³⁸. En este sentido, es justamente la atribución a este tercer género de una naturaleza tanto material como espacial lo que genera una mayor ambigüedad en la descripción platónica; ambigüedad que, indudablemente, Aristóteles reconoce, profundiza y reorienta en función de sus propios desarrollos.

(B) En una interpretación opuesta, Cherniss³⁹ también relaciona las líneas 209b12-16 con la mención de “lo grande y lo pequeño” en 209b35-210a2, pero para este autor, lo que estaría señalando aquí Aristóteles es una variación terminológica del propio Platón en ambos contextos para que su propia interpretación del *Timeo* no quedase invalidada. En este sentido, Aristóteles considera que el receptáculo o la *χώρα* del *Timeo* y “lo grande y lo pequeño” corresponden a lo mismo y que Platón afirma que *τόπος* y *χώρα* son idénticos (209b13-16). Estas aclaraciones terminológicas serían funcionales a las críticas aristotélicas dado que, más allá de que “lo participativo” aparezca identificado por Platón con “lo grande y lo pequeño” (como en las doctrinas no escritas) o con la materia (*i. e.* con la *χώρα*, como un factor del cambio físico, tal como en el *Timeo*), en cualquier caso se trata de *τόπος*, con lo cual puede responsabilizar a Platón de que las ideas tengan que estar en un lugar (209b33-210a2). A partir de esta lectura, y dado que Aristóteles afirma dos veces que en el *Timeo* la *χώρα* es *ύλη* (209b11-12, 210a1-2), aunque esto no aparece así dicho en el diálogo ni encontramos allí un tratamiento de la *ύλη* en términos de materia⁴⁰, Cherniss concluye que puede asumirse también la misma improcedencia respecto de la cita aristotélica de las doctrinas no

³⁷ Cf. Migliori, M., *o.c.*, p. 69, argumenta que Platón no solo no establece ninguna relación directa entre los dos principios, sino que hace evidente la distancia entre ambos.

³⁸ Cf. Ferrari, F., *o.c.*, pp. 16-17.

³⁹ Cf. Cherniss, H., *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, pp. 119-121.

⁴⁰ Como sostuvimos en el apartado anterior, *cf.* p. 7 del presente documento.

escritas y, en ese sentido, este pasaje no debería ser tenido en cuenta para defender su validez.

Por su parte, Brisson coincide con la posición de Cherniss y traduce: “en efecto, el μεταληπτικόν y la χώρα son una y la misma cosa. Incluso si, en el *Timeo*, Platón designa (λέγων) el μεταληπτικόν de manera diferente de lo que lo hace en lo que se llama ‘doctrinas no escritas’, de todos modos, es evidente que él declaró que el lugar y la χώρα son lo mismo” (209b12-16). “El μεθεκτικόν es el lugar, ya sea que se interprete al μεθεκτικόν como lo grande y lo pequeño, o como la materia, como él lo ha escrito, por así decir, en el *Timeo*” (209b35-210a2).

Al verter λέγων por *designa* queda claro que se trata solo de un cambio en la terminología mientras que la doctrina en ambos casos continúa siendo la misma. Y, justamente, es el segundo pasaje el que aclara en qué consiste la diferencia: la χώρα, identificada con la ὄλη, es considerada ahora como τὸ μέγα καὶ τὸ μικρόν⁴¹. Brisson encuentra que Aristóteles menciona este cambio terminológico para mostrar que su propia interpretación del *Timeo* no resulta invalidada por esta diferencia, lo cual –afirma el autor– “resulta catastrófico para los partidarios de la interpretación esotérica de Platón, pues, según el mismo Aristóteles, el *Timeo*, un diálogo escrito, constituye la referencia principal para comprender la teoría aristotélica de la materia”⁴².

De cualquier modo y más allá de cuál de las dos interpretaciones se defiende respecto de las líneas 209b13-14, no parece haber dudas de que Aristóteles consideró inadecuado –en el contexto de la *Física* que estamos trabajando– el tratamiento platónico del lugar en términos de materia, de extensión espacial o de “lo grande y pequeño”, si bien ve en ello el único intento serio por parte de un filósofo anterior a él por trascender la mera y obvia

⁴¹ Cabe preguntarse en qué sentido la ὄλη, en tanto substrato de la participación, pudo ser denominado τὸ μέγα καὶ τὸ μικρόν en las doctrinas no escritas. Al respecto, es interesante la propuesta de Brisson (cf. su traducción de Aristóteles, *Física*, p. 89) quien sugiere –apoyándose en el pasaje ya mencionado de *Física IV 2* 209b1-5– que si el lugar es aquello que contiene primariamente a cada cuerpo, él es un límite, de modo tal que el lugar parecerá ser la forma y la figura de cada cosa, aquello que delimita su tamaño, por tanto, aquello que delimita la materia de su tamaño, ya que el tamaño es el límite de cada cosa. Entonces, si se asimila el tamaño al límite y, por tanto, a la figura, la materia de un tamaño sería lo que se extiende dentro de dichos límites. De modo que, desde un punto de vista geométrico, la materia es lo que puede ser grande o pequeño. En este contexto –continúa Brisson– la expresión “lo grande y lo pequeño” resulta sinónima de “materia del tamaño” y, en consecuencia de *materia* (al menos en un Platón en el cual toda la realidad sensible ha sido geometrizada).

⁴² Cf. Aristóteles, *Física*, traducción de Brisson, p. 83.

afirmación de su existencia e intentar un tratamiento esencial de la cuestión. Aristóteles seguramente consideró que “lo grande y lo pequeño” de las doctrinas no escritas desempeñaba el rol de “lo participativo” y que efectivamente era τόπος-χώρα. Y en este sentido podría aplicar a estas doctrinas la misma crítica que ya había empleado contra el *Timeo*: las Ideas, contra lo sostenido por el mismo Platón, tendrían indefectiblemente que ocupar un lugar en el espacio⁴³. Por cierto, ya hemos destacado lo valioso del pasaje que hemos analizado en tanto constituye el único lugar del *corpus* donde Aristóteles denomina ἄγραφα δόγματα a las enseñanzas orales de su maestro. Si seguimos en este punto a Simplicio (*In Phys.* 545, 23-25), habría que identificar las doctrinas no escritas referidas aquí por Aristóteles con las lecciones *Sobre el Bien* (Περὶ τἀγαθοῦ) en las cuales –según informa Alejandro– Platón se habría referido, entre otras cosas, a la doctrina de “lo grande y lo pequeño”. A ellas habrían asistido, entre otros, Aristóteles, Heráclides y Hestieo (*In Phys.* 453, 28)⁴⁴.

Hemos emprendido en esta sección una lectura detallada de los pasajes de *Física* IV 2 en los que Aristóteles refiere y critica lo dicho por Platón respecto del lugar en el *Timeo* y en las llamadas doctrinas no escritas. Encontramos que utiliza tanto términos diferentes a los empleados por su maestro, como los mismos, pero resignificados a partir de sus propios desarrollos teóricos. Y si bien esto no es *per se* ilegítimo, consideramos insoslayable la lectura directa de aquellos pasajes del *Timeo* que nos permitan evaluar si las interpretaciones e inferencias críticas de Aristóteles son justas y legítimas respecto de lo dicho por su maestro. Esta es, justamente, la tarea que intentaremos a continuación.

⁴³ Si bien excede el propósito de este trabajo ofrecer una argumentación más acabada al respecto, encontramos más convincente la interpretación de Cherniss-Brisson, ya que si se acepta que es la misma crítica de fondo la que se está aplicando tanto a las ἄγραφα δόγματα como al *Timeo*, es muy posible que la razón fuera la misma y, consecuentemente, “lo grande y lo pequeño” y el receptáculo del *Timeo* serían términos distintos para nombrar una misma realidad, a saber, el sustrato material de lo fenoménico.

⁴⁴ Cf. por ejemplo, respecto de esta cuestión, Cherniss, H, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, n. 77, quien, acerca de estas lecciones *Sobre el Bien*, afirma que la confusión se genera porque después de Alejandro ningún comentarista habría tenido conocimiento de primera mano del Περὶ τἀγαθοῦ. David Ross (*Teoría de las Ideas de Platón*, Madrid: Cátedra, 1993, pp.177-178), por su parte, justifica la existencia de “ciclos de lecciones” y no cree que se trate de una sola lección.

II

Iniciemos nuestro análisis a partir del nuevo comienzo que se propone en 48e: *Timeo* señala que la aparición de la causa errante obliga a un nuevo punto de partida y al análisis de los cuatro elementos primordiales que existían antes de la creación, a saber, fuego, agua, aire y tierra. Se advierte, además, que la naturaleza del tema hace que no pueda escapar su tratamiento al marco de un discurso verosímil (48d1-3, tal como se había sostenido en 29b3-d2). La división dicotómica inicial acorde a la obra del intelecto debe ser ahora ampliada: a la clase de lo inteligible que existe siempre y de lo sensible en continua generación habrá que añadir en esta nueva descripción de la génesis del universo una tercera especie, la del receptáculo (ὑποδοχή) de todo lo que se genera (49a5). Platón –consciente de la dificultad del tema (49a3-b5)– intenta a continuación, a través de sucesivos pasos, aclarar la naturaleza de este tercer elemento presentado metafóricamente, en primer lugar, como una nodriza (τιθήνη). Tengamos en cuenta que el término χώρα –que, recordemos, es el que toma Aristóteles– todavía no fue utilizado, sino que recién aparece en la conclusión que en 52a deriva de una serie de imágenes construidas sucesivamente para aclarar este nuevo género oscuro y difícil, surgido de la obra de la necesidad.

Platón propone una primera aproximación al tema planteando una cuestión previa (49d5-e2), que consiste en mostrar que los elementos que constituyen el mundo físico (φαινόμενα) se encuentran en permanente cambio⁴⁵ y que esto requiere una modificación en las expresiones que utilizamos para referirnos a ellos. La dificultad surge cuando se intenta especificar cuál es este cambio o reforma lingüística que Platón propone y qué entidad contaría con la estabilidad necesaria para ser sustrato del cambio y sujeto de predicación. Los estudiosos no se ponen de acuerdo cuando tienen que pronunciarse, en última instancia, respecto del *status* de los particulares⁴⁶.

⁴⁵ No deja de ser problemático entender qué son los elementos en este planteo dado que, en principio y según leemos en el *Timeo* 48b3-5, “hay que examinar entonces la naturaleza de fuego, agua, aire y tierra tal como era antes de la génesis del cielo (οὐρανοῦ), así como la condición en que antes de eso se hallaban”. Con lo cual hay elementos antes del tiempo, ya que el tiempo surge con el cielo. Cf. el análisis de Migliori (o.c., pp. 57-71) quien distingue proto-elementos, que se reúnen por semejanza a causa del movimiento caótico del receptáculo (52e-53a), sin razón ni medida (53a) y poseyendo solo ciertas trazas propias (53b). Ellos se vuelven sucesivamente elementos propiamente dichos por la inserción de las figuras geométricas y de los sólidos.

⁴⁶ Hay dos grandes líneas interpretativas, que podemos denominar *lectura tradicionalista* y *lectura reconstructivista*. Dentro de la primera, encontramos las respectivas traducciones

No argumentaremos en favor de ninguna de las posiciones existentes, sino que lo que interesa especialmente a nuestro trabajo es notar que en este pasaje se nos presenta “un aquello en lo cual” las cosas que están siempre generándose aparecen y desde lo cual, a su vez, perecen (ἐν ᾧ δὲ ἐγγιγνόμενα ἀεὶ ἕκαστα αὐτῶν φαντάζεται καὶ πάλιν ἐκεῖθεν ἀπόλλυται, 49e7-50a1). Este tercer género constituye –siguiendo la expresión de Ferrari⁴⁷– el lugar metafísico *en el cual* (τὸ ἐν ᾧ) se manifiesta la acción del plano inteligible en el sensible, en tanto las ideas proyectan sus imágenes en el universo espacio-temporal. Platón agrega que aquello que entra y sale del receptáculo son imitaciones de las cosas siempre existentes (τῶν ὄντων ἀεὶ μιμήματα, 50c5), esto es, de las Ideas⁴⁸; que el receptáculo en toda su extensión acoge las imágenes de todas las cosas siempre existentes⁴⁹, otra vez, de las Ideas. Agrega, unas líneas después, que la nodriza de la generación (γενέσεως τιθήνην, otra metáfora para referirse al tercer género) es receptiva de las formas (μορφαί) de tierra y aire (52d4-6)⁵⁰.

y comentarios al *Timeo* de A. E. Taylor (1962) y F. Cornford (1937) quienes, para decirlo brevemente, leen el pasaje como la propuesta platónica de un nuevo modo de referirse a los fenómenos, que consiste en utilizar la expresión τὸ τοιοῦτον en lugar de τοῦτο argumentando que esta última, aunque intuitivamente más atractiva, no es apropiada para nombrar a lo que está en permanente cambio ya que sugeriría cierta permanencia de la que ello carece. A esta interpretación se opone vigorosamente H. Cherniss en su conocido artículo “A Much Misread Passage in Plato’s *Timaeus* (*Timaeus* 49c7-50b5)” (en: *The American Journal of Philology*, 75, 2 (1954), pp. 113-130), donde el autor sostiene que es un error creer que, en el pasaje que nos ocupa, Platón está indicando con qué nombre o clase de nombre deben ser llamados correctamente los momentos u *ocurrencias fenoménicas*; más bien, afirma, lo que se dice allí es que estos momentos transientes de flujo no pueden ser denominados como *un algo* diferente de *un otro* porque en el flujo fenoménico no es posible distinguir partes distintas entre sí. De modo que –siempre según Cherniss– lo que hace Platón allí es prohibir las referencias a los fenómenos en tanto fenómenos, al mismo tiempo que introduce un nuevo elemento al que deben referirse nuestras expresiones: “fuego” o “agua” no deben aplicarse a los fenómenos, sino a ciertas “características distintas y siempre idénticas” representadas por τὸ τοιοῦτον. Para un detalle de bibliografía relevante para el tratamiento de este oscuro pasaje, cf. Ferrari (*o.c.*, nota 15).

⁴⁷ Cf. Ferrari (*o.c.*, p.18).

⁴⁸ Para un análisis de los problemas textuales de este pasaje, cf. Miller (*o.c.*, p.102) quien, a partir de una polémica interpretación del texto, argumenta que la frase en cuestión no es platónica sino que fue incluida posteriormente.

⁴⁹ “Ταῦτόν οὖν καὶ τῷ τῶν πάντων ἀεὶ τε ὄντων κατὰ πᾶν ἑαυτοῦ πολλακίς ἀφομοιώματα καλῶς μέλλοντι δέχεσθαι πάντων ἐκτὸς αὐτῷ προσήκει πεφυκέναι τῶν εἰδῶν” (51a1-3). Al decir que en toda su extensión acoge las imágenes, Platón parece indicar que el receptáculo debe entenderse como una extensión espacial. En este sentido, Platón no parece ser sensible a la distinción propiamente aristotélica de *Física* (209b11-210a10) entre espacio (χώρα) y lugar (τόπος).

⁵⁰ Platón repite que el receptáculo es aquello *en que* (ἐν ᾧ) se da la generación (49e5-50a1, 50d1, 50d5-6, 52a6, 52b3-4), dejando claro que los particulares no están hechos a partir

A partir de estas afirmaciones, podemos descartar que sean los cuerpos físicos aquello que entra en el receptáculo (dado que ellos, por cierto, no tienen una existencia independiente al receptáculo) e inclinarnos, más bien, por ciertas características o cualidades derivadas de las Ideas o copias inteligibles de ellas⁵¹.

Ahora bien, dado que en *Metafísica* 983b7-10 Aristóteles define al principio de naturaleza material como “aquello de lo cual están constituidas todas las cosas que son, y a partir de lo cual primeramente se generan y en lo cual últimamente se descomponen”⁵² y –como vimos en *Física* IV 209b11– entiende que en el tercer género del receptáculo (que en 52a será llamado χώρα) Platón confunde la materia y el espacio, parece acertado pensar que el Estagirita está forzando la interpretación dado que, a diferencia de la ὕλη aristotélica, el receptáculo no es “aquello desde lo cual o a partir de lo cual” (τὸ ἐξ οὗ), sino aquello “en lo cual” (τὸ ἐν ᾧ) se da la generación⁵³. Por otra parte, también plantea una dificultad el hecho de que mientras que –como vimos– las características espaciales del tercer género están ampliamente mencionadas (pensemos, por ejemplo, en las denominaciones de χώρα, τόπος y ἔδρα), en el caso del componente material no aparecen formulaciones explícitas. En este sentido, dicha asimilación solo puede fundarse en el recurso a la metáfora, siendo las más explícitas la comparación con el arte de modelar figuras de oro que Platón equipara con el receptáculo del devenir (50a-b) y la metáfora de la impresión (50c).

de él. En este sentido, probablemente busque alejarse de los filósofos presocráticos que habrían identificado los principios (ἀρχαί) con los distintos elementos. Define a la χώρα como τόπος (57c4-6, 79d5-6), ο ἔδρα (59a3), resaltando el aspecto espacial del tercer género, y también su rol constitutivo al calificarlo como “madre y receptáculo” de todas las cosas (μητέρα καὶ ὑποδοχή, 51a4-5), e incluso como “receptáculo y nodriza” del devenir y de la generación (ὑποδοχὴν αὐτὴν οἷον τιθήνην, 52d4-5). Sin embargo, no puede evitar el vocabulario de la procedencia en el contexto de la metáfora del oro (“Supongamos que alguien está modelando todo tipo de figuras a partir del oro”, (ἐκ χρυσοῦ)). Cf. la explicación de George Claghorn sobre cómo interpretar esta variación terminológica (*Aristotle's Criticism of Plato's 'Timaeus'*, La Haya, Nijhoff, 1954, pp. 7-8).

⁵¹ Ya señalamos (nota 36) que para Cherniss τὸ τοιοῦτον refiere a las copias de las Formas, esto es, a las diferentes características iguales a sí mismas que entran y salen del receptáculo y que son semejanzas de las Formas. E. N. Lee (“On Plato's *Timaeus*, 49D4-E7”, en: *The American Journal of Philology*, 88, 1 (1967), pp. 1-28, pp. 26-27), por su parte, habla de formas recurrentes u ocurrencias de caracteres estables y determinados.

⁵² Seguiremos sin modificaciones la traducción de la *Metafísica* de T. Calvo Martínez (Madrid: Gredos, 2000), salvo expresa indicación en contrario.

⁵³ Es interesante resaltar en este punto que en el *Timeo* el receptáculo es aquello *desde lo cual* (πάλιν ἐκεῖθεν ἀπόλλυται, 49e7-50a1) las cosas perecen, a diferencia de *Metafísica* donde para Aristóteles el principio de naturaleza material “es aquello de lo cual están constituidas todas las cosas que son, y a partir de lo cual primeramente se generan y en lo cual (o hacia lo cual, εἰς ὃ) últimamente se descomponen” (*Met.* 983b7-9).

Dice el texto que si alguien no cesara de modelar figuras a partir del oro, transformando cada una de ellas en otras, y se preguntara “¿qué es?” de una sola de ellas, la respuesta más segura sería decir que es oro. Y de ningún modo corresponde hablar de las figuras que se plasman en el oro como algo que es, pues ellas no dejan de cambiar. Es así que podemos entender esta analogía en la misma línea de lo dicho inmediatamente antes y pensar que aquí también el hecho de que ninguna figura moldeada en oro está exenta del cambio y de la transformación en otra, hace imposible determinar qué figura constituye. Tendremos que concluir, entonces, que solo parecen figuras de oro pero que en realidad no lo son. Es interesante que Platón mismo proponga la pregunta por el “¿qué es?” (τί ποτ' ἐστί, 50b1) y parece esforzarse en que abandonemos una primera respuesta irreflexiva que nos llevaría a afirmar que lo que encontramos plasmado en el oro son realidades estables (un caballo, un triángulo o cualquier otra que moldee la habilidad del artesano). Más bien, debemos considerar que lo único estable es la *χώρα* y aquello que aporta el carácter verdaderamente real son las Formas, cuyas copias entran en el receptáculo y son la causa de los fenómenos que se dan en él⁵⁴.

Esta imagen de las figuras moldeadas en oro, útil para ilustrar el contraste entre el receptáculo en tanto naturaleza permanente y, por otro lado, las cualidades siempre cambiantes, cuenta sin embargo con la característica de que el oro es materia que contiene cualidades sensibles propias y que persisten en las figuras modeladas de él. De hecho, Aristóteles ofrece una crítica a la analogía entre el receptáculo y el oro (en *De Generatione et Corruptione* II 329a13-24), señalando la ambigüedad del *Timeo* al no aclarar si el receptáculo es separado (o separable) de los elementos. En dicho tratado, que tiene por objeto de estudio la estructura del mundo sublunar y el proceso de cambio que allí se desarrolla, Aristóteles afronta –sobre la base de nociones y principios ya desarrollados en otras obras, especialmente en la *Física*, y apelando, como es habitual en él, a una profunda discusión con las doctrinas de quienes lo precedieron– el problema de la racionalidad del cambio. Justamente, la generación y la corrupción constituyen el nivel más profundo de transformación que afecta a los entes, distinto de otros cambios no sustanciales tales como aumento, disminución, alteración, traslación⁵⁵. A diferencia de estos últimos procesos, pareciera que para Aristóteles la generación absoluta solo podría ser

254

⁵⁴ Cf. Mills, K. W., o.c., pp. 158-159.

⁵⁵ Para un desarrollo de los distintos tipos de cambio en el contexto del tratado *De Generatione et Corruptione*, cf. Migliori, M., o.c., pp. 78-96.

explicada suponiendo la existencia de un sustrato imperceptible, totalmente indeterminado e inseparable. Dicho sustrato, constituido por la materia prima, aseguraría una solución de continuidad para las transformaciones que observamos entre los cuatro elementos: el aire que se torna agua en la lluvia, o la tierra que se vuelve fuego en los fenómenos de combustión.

Ahora bien, cómo entender la concepción de la materia prima –que representa el punto culminante de la especulación aristotélica de la generación, el cambio y los elementos– constituye uno de los mayores problemas entre los exégetas⁵⁶. ¿Qué es, exactamente, esta πρώτη ύλη, que aparece estrechamente vinculada –a diferencia de la noción general de materia– a la γένεσις ἀπλή? ¿Podemos pensarla como algo efectivamente existente? ¿Qué tipo de existencia se le podría atribuir? En este punto, las respuestas e interpretaciones son diferentes, aunque hay coincidencia en cuanto a la dificultad del tema. Boeri, por ejemplo, sostiene que “tentativamente, la materia prima puede entenderse como un postulado explicativo más allá del cual no puede irse pero que resulta indispensable en cualquier explicación que pretende dar cuenta de la

⁵⁶ Cito algunos pasajes significativos en que aparece tematizada la materia prima: Aristóteles, *Física* 192a31, 193a10, 193a29; *De Generatione Animalium* I 20, 729a32; *Metafísica* 1015a7-10, 1044a23, 1049a24-27. Hay que agregar a las dificultades conceptuales e interpretativas, la equivocidad de la expresión aristotélica πρώτη ύλη, que puede significar tanto materia prima como materia próxima. Dice Aristóteles en la *Física* II 3, 194b23-25, al enunciar la causa material: “En un primer sentido, se llama causa a aquello inmanente desde lo cual (ἐξ οὗ) algo se genera, *v. g.* el bronce es causa de la estatua y la plata de la copa”. Para Boeri (*o.c.*, p. 161) es claro que la materia indicada por el ἐξ οὗ (el desde lo cual, el sustrato de la generación) no es una materia determinada como el bronce o la plata. De modo que materia –en este sentido de ἐξ οὗ– pasaría a ser una pura indeterminación. Sin embargo, no podemos pensar que no tenga al menos algún tipo de determinación, de un modo tal que la materia primera, la naturaleza subyacente, sea solo cognoscible por analogía. Una interpretación diferente de las mismas líneas ofrece Mié, F., “Persistencia y continuidad del sustrato material en la *Física* de Aristóteles”, en: *Tópicos* 30 (2006), pp. 69-100, pp. 79-83, para quien, a título de “a partir de lo cual” (ἐξ οὗ) algo se genera, la materia es causa, pero siempre en cuanto es un constitutivo inmanente (ἐννπαρχοντος) que, como tal, no es indeterminado. Y no hay que pensar en una materia última separada y eterna, sino que lo que Aristóteles tiene en vista con πρώτη ύλη de una cosa es la materia funcionalmente concebida, la materia propia de algo, el sustrato a partir del cual algo se genera y que, en cuanto es causa de la realización de una sustancia, se entiende como ingrediente: el material que es inmanente al producto como su sustrato a partir del cual algo se genera no por accidente (192a31-33). Taylor (*o.c.*, p. 401), por su parte, entiende la πρώτη ύλη aristotélica como el sustrato común (ὑποκειμενον) de los elementos (los más simples en estructura) que, sin embargo, no existe actualmente excepto en la forma de uno u otro de los cuatro elementos. En este sentido, la materia prima sería aquello permanente implicado en todo cambio.

generación de una οὐσία⁵⁷. Sin la intención de desarrollar exhaustivamente la cuestión ni, mucho menos, de aportar nuevas hipótesis de explicación, nos limitaremos a una lectura lo más precisa posible de aquellas líneas del *De Generatione et Corruptione* que nos permitan trazar semejanzas y diferencias entre este sustrato último que Aristóteles reconoce para explicar la generación y la χώρα platónica del *Timeo*.

En el capítulo 3 del libro I, Aristóteles emprende el examen de si “hay algo que se genere y se destruya en sentido absoluto” pues, si hubiera generación absoluta, “algo podría generarse absolutamente de lo que no es, con lo cual sería verdadero decir que hay cosas de las cuales es atributo el no-ente”⁵⁸ (317b). Remite a la *Física* (I 6-9) donde el problema fue tratado ampliamente y afirma a modo de resumen que “en un sentido, hay generación a partir del no-ente absoluto, mientras que, en otro, siempre tiene lugar a partir de lo que es. En efecto, lo que es en potencia, pero no en acto, forzosamente debe ser considerado como preexistente según los dos sentidos antes mencionados” (esto es, como ente, *es en potencia*, y como no-ente, *no es en acto*). Y propone retomar esta cuestión que contiene una dificultad extraordinaria, a saber, “cómo es posible la generación absoluta, ya sea a partir de algo que es en potencia o bien de alguna otra manera”. La dificultad inherente a la generación absoluta, que no es otra que la generación sustancial, parece basarse en el planteo de dos alternativas, ambas problemáticas de aceptar. Podemos admitir que cualquier cambio se efectúa a partir de un sujeto preexistente que se mantiene identificable, pero en tal caso la generación sustancial se reduciría a mera alteración o cambio accidental de un sustrato que permanece inalterable (327b6-22). O bien, la otra opción sería admitir un cambio absoluto, donde algo se genere pero a partir de nada preexistente, posibilidad inaceptable y rechazada ya por los primeros filósofos⁵⁹. De modo que el problema de la generación absoluta parece residir en la manera en que entendamos el sustrato del cambio, de un modo tal que no reduzca la generación a mera

⁵⁷ Boeri, M., o.c., p. 161.

⁵⁸ Seguiremos la traducción sin modificaciones del tratado *Acerca de la generación y la corrupción* de E. La Croce y A. B. Pajares (Madrid: Gredos, 1987), salvo expresa indicación en contrario. No obstante, se seguirá indicando, respetando el uso precedente, el nombre de la obra aristotélica en latín.

⁵⁹ “Pues, si no posee ninguna de estas determinaciones categoriales en acto, sino todas en potencia, sucederá que el no-ente del que hablamos tendrá realidad separada y, además –lo que más y permanentemente temieron los primeros filósofos–, la generación tendrá lugar a partir de un no-ente preexistente” (Aristóteles, *Acerca de la generación y la corrupción*, 317b28-31).

alteración, pero que tampoco nos obligue a aceptar la generación a partir de la nada⁶⁰. Resta aclarar, por cierto, en qué consiste este *ente* en potencia que necesariamente preexiste y cuya explicación Aristóteles vincula con la causa material cuando afirma que “en el momento presente nos toca hablar de la causa clasificada en el orden de la materia, en virtud de la cual la corrupción y la generación nunca faltan en la naturaleza”. Y agrega que “este tratamiento, al mismo tiempo, quizás también pueda arrojar claridad sobre la dificultad que actualmente enfrentamos, esto es, cómo deben explicarse la destrucción y la generación absolutas” (318a).

Unas líneas más adelante Aristóteles esboza su solución al reconocer como principio primario a una materia sensible y no separada (*ἀχώριστον*, 329a31), que actúa como sustrato de las cualidades contrarias. Aristóteles rechaza un modelo –tal como aparece en el *Timeo*– de una materia (según él interpreta el receptáculo) pura y separada⁶¹. Por tanto, es principio “en primer lugar, aquello que es potencialmente un cuerpo perceptible; en segundo lugar, las parejas de contrarios (menciono como ejemplo la calidez y la frialdad), y, en tercer lugar, el fuego, el agua y sus similares” (329a33-36). Siguiendo a Migliori⁶², encontramos operando aquí un esquema de cuatro pasos, que no hay que entender como una sucesión temporal sino, más bien, lógico-ontológica:

⁶⁰ En 317b22-31, Aristóteles afirma que “se puede poner en cuestión que exista generación de la sustancia y de un determinado ‘esto’, pero no de la cualidad, de la cantidad y del lugar... Porque, si algo se genera, es evidente que habrá una sustancia en potencia y no en acto, de la cual procederá la generación y en la cual necesariamente se transformará lo que se ha destruido”. A continuación, y dentro del contexto aporético del pasaje, propone –como planteo también inaceptable– la posibilidad de que una sustancia podría generarse (no a partir de otra sustancia, para no incurrir nuevamente en la alteración) a partir de afecciones separadas: “Mas si no se diera la existencia de un determinado ‘esto’ o de una sustancia y sí, en cambio, la de alguna de las otras categorías mencionadas, entonces las afecciones estarán separadas de las sustancias, tal como se dijo” (317b32-33). Resulta llamativo el parecido entre este planteo metafísico fenomenalista –sugerido y al mismo tiempo rechazado por Aristóteles–, en el que las cosas generadas no serían más que distintos conglomerados de propiedades independientes que no necesitan de un sustrato sustancial, y el planteo platónico de los particulares en el *Timeo*, que también parece reducirlos a conjuntos de cualidades que surgen y desaparecen en el receptáculo.

⁶¹ “Pero se equivocan quienes postulan una materia única aparte de las mencionadas y que es corpórea y separada” (329a8-10).

⁶² Cf. Migliori, M., o.c., pp. 84-85; Mié (o.c., pp. 91-92), quien niega la necesidad de aceptar en Aristóteles una materia absolutamente indeterminada para garantizar la continuidad en el cambio, rescata como tesis positivas de este pasaje i) que existe una materia de los cuerpos perceptibles a partir de la cual ellos se generan y ii) que esa materia no existe separada pues está siempre ligada a una contrariedad. Acepta de la interpretación tradicional (Joachim, Happ) que hay que admitir un cuerpo perceptible potencial (“aquello que es potencialmente un cuerpo perceptible” (Aristóteles, *Acerca de la generación y*

- un sustrato material y no separado;
- las parejas de contrarios que actúan en el sustrato;
- los cuatro elementos que de allí se derivan;
- la mezcla de los elementos.

Si bien la cuestión no se profundiza aquí, Aristóteles remite a “otros escritos”, posiblemente la *Física* I 6-9, donde concluye que lo sujeto a generación implica la presencia de dos opuestos y un sustrato, y que de ese modo se explica la transformación (*Fis.* 191 a7-12). Y agrega que “la naturaleza subyacente es cognoscible por analogía. En efecto, como el bronce es a la estatua, la madera a la casa o bien [la materia, es decir], lo que carece de forma respecto de cualquiera de las demás cosas que poseen forma antes de recibirla, así la naturaleza subyacente es a la entidad, *i. e.* a la cosa particular o ente. En consecuencia, la materia es uno de los principios aunque no es una ni existe en el sentido en que existe algo determinado”⁶³. Es en el

la corrupción, 329a33)) aparte de los contrarios y los elementos tradicionales y, en este sentido, la materia y los contrarios serían los principios requeridos para explicar la generación de los cuerpos al nivel inferior (incluidos los elementos, *cf. ibid.*, 329a32-35). Pero el autor no encuentra allí apoyo textual para concluir que Aristóteles se comprometa con una materia prima, lo que atentaría, por cierto, contra la explicación del cambio sustancial, que implica la no persistencia de un sustrato. Concluye que la materia que es principio y primera (*cf. ibid.*, 329a29-30) es solamente la materia funcional que requieren dos contrarios como cálido-frío; un cuerpo perceptible que, sin embargo, como materia guarda una relación con el producto configurado y es, en tal sentido, potencial.

⁶³ En el *De Generatione et Corruptione* el tratamiento de *Física* se reduce a la consideración de los contrarios (caliente-frío, pesado-liviano, duro-blando, viscoso-desmenuzable, áspero-liso, grueso-fino, húmedo-seco) y de los elementos (fuego, agua, aire, tierra). Para un análisis detallado de las parejas de contrarios y de la transformación de los elementos, *cf. Migliori, M., o.c.*, pp. 84-90. Si retomamos la interpretación de Mié (*o.c.*, pp. 92-97), es interesante notar que las cuatro cualidades elementales (cálido, frío, seco y húmedo), irreductibles entre sí, constituyen factores físicos con capacidad explicativa acerca del comportamiento de los primeros cuerpos y no existen separadas de un sustrato ni tampoco son sustratos puros. Esto marcaría un punto de alejamiento entre la $\chi\acute{o}\rho\alpha$ platónica y la materia, ya que el sentido de la postulación de cualidades opuestas últimas excluye en Aristóteles la idea de un sustrato inerte, puro y separado de los cuerpos, en cuanto este carecería de determinaciones propias (lo cual entraría en conflicto con la caracterización platónica del tercer género como separado y carente por sí mismo de cualidades). En esta interpretación, la materia sería un continuo de diferentes estados cualitativos cuyo patrón de cambio está determinado por la conformación de cuerpos resultantes de la relación física entre cualidades, en última instancia, entre las cuatro cualidades fundamentales. Esto, creo, marcaría una sutil diferencia con el *Timeo* donde encontramos un incipiente planteo fenomenológico, pero son los particulares los que se constituyen como conjuntos de cualidades cuya aparición se hace posible dada la existencia de un receptáculo –sustrato amorfo con existencia en sí– “en el cual” surgir y “hacia el cual” destruirse.

contexto de este tratamiento en que aparecen en el tratado (329a13-24) las críticas que Aristóteles dirige contra el *Timeo* y a las cuales interesa prestar especial atención⁶⁴.

En primer lugar, acusa a Platón de sostener un discurso impreciso que no especifica si el receptáculo (*πανδεχής*) es separado –o no– de los elementos: “Platón no dijo con claridad si el ‘receptáculo universal’ está separado de los elementos” (329a13-15). Esta objeción pone de relieve la falta de claridad en el tratamiento platónico en cuanto a la relación entre la materia primera-sustrato-receptáculo (distintas maneras de pensar el tercer principio introducido por Platón, equiparado por Aristóteles a su propio principio material) y los elementos. Es cierto que Platón habló de *μιμήματα* (que no son Formas) que entran y salen del receptáculo, pero nunca especifica cuál es el *status* ontológico de estas copias que, plasmadas en la *χώρα*, originarán los *φαινόμενα*, ni cuál es su relación con los elementos que existían en el caos previo a la ordenación demiúrgica. Hay efectivamente aquí un problema, que Aristóteles resuelve –como mencionamos– a partir de una pareja de contrarios que actúan sobre una materia, que no es separada sino puramente potencial. Con lo cual, a menos que se aclare la relación interna que habría entre lo fenoménico, los “elementos” anteriores a la ordenación y un receptáculo o sustrato difícilmente distinguible de ellos, no parece que ambos planteos sean tan diferentes y, por tanto, no parece inapropiada la interpretación aristotélica.

Dice una segunda crítica, refiriéndose al *πανδεχής*: “no hace ningún uso de él, limitándose a decir que es un sustrato anterior a los llamados elementos” (329a15-16). Esta segunda objeción tiene aristas más doctrinales aunque se alinea con la primera. Aristóteles se queja de que Platón simplemente sitúe este tercer principio como sustrato y no le confiera una función más rica, tal como él mismo hace al dotarlo de características claramente causales, que permiten explicar la continuidad en el cambio (tanto sustancial como accidental). Hay que reconocer, una vez más, que Platón no explica cómo se da la relación entre el receptáculo y los elementos, no habla de materia y contrarios, ni su planteo apela a la potencialidad, pero creo que en este punto la crítica es parcial. Aristóteles no considera que el tratamiento platónico incluye la perspectiva de la causa eficiente (la acción del demiurgo que ordena en vistas al bien o lo mejor) y de la causa formal (cuando en un momento posterior

⁶⁴ Sigo, en líneas generales, el tratamiento de las críticas que propone Migliori, M., *o.c.*, pp. 96-99. También *cf.* Taylor, A. E., *o.c.*, pp. 322-4; Claghorn, G., *o.c.*, pp. 8-10.

procede a la construcción geométrica de los cuerpos sensibles), y se queja porque no formula el receptáculo en términos de causa material.

A continuación, se enuncia la tercera crítica: (Platón se limita a decir que el receptáculo es un sustrato anterior a los elementos) “tal como lo es el oro con respecto a los objetos de oro (sin embargo, expresado de este modo, esto no constituye una fórmula feliz, sino que solo vale para las cosas sujetas a alteración, pero es imposible que aquellas cosas que se generan y se destruyen sean nombradas a partir del sustrato del que han surgido” (329a17-21). Aquí Aristóteles está considerando su propia distinción entre lo que sería un cambio cualitativo en algo que ya existe (ἀλλοίωσις) y, por otro lado, el surgimiento por primera vez de algo que no estaba antes y la desaparición de algo que ya estaba (γένεσις y φθορά). A partir de esta diferencia señala que la analogía del oro podría hacernos pensar que la ὑποδοχή es una especie de materia y que lo que comúnmente llamamos aparecer y perecer del fuego o del agua no es otra cosa que un cambio cualitativo (ἀλλοίωσις) de esta materia permanente. Para Aristóteles tanto la generación como la alteración requieren un sustrato, pero solo en este último caso dicho sustrato permanece –tal como el oro de los diversos objetos modelados– visible y perceptible. Por lo tanto, esta imagen que ofrece Platón sería solo aplicable a casos de alteración de una sustancia pre-existente, con lo cual no sería lícito establecer un paralelo entre modelar diferentes figuras a partir del mismo oro y el surgimiento y desaparición de “cosas sustanciales”.

Acordamos con Taylor en que, desde su propia perspectiva, la crítica aristotélica es correcta e inteligible, ya que si “lo que se mantiene permanente en el cambio” es pensado como materia o sustrato (como en el caso del oro), entonces no se puede recurrir al cambio cualitativo (ἀλλοίωσις) para explicar el origen o la desaparición de algo; en otras palabras, para Aristóteles en el *Timeo* se intenta explicar γένεσις y φθορά con una analogía inapropiada ya que recurre a la alteración. Si bien nos movemos en un terreno escurridizo y solo podemos plantear conjeturas, creemos que, al argumentar acerca de las características que debe poseer aquello que permanece idéntico frente al cambio (tema del pasaje que estamos comentando), Aristóteles se encuentra tan comprometido teóricamente con que el sustrato permanente debe ser material que ni siquiera considera un planteo diferente. Recordemos, en este sentido, que en la *Física* llamó materia a “lo que primero subyace a cada cosa, es decir, aquello inmanente desde donde una cosa se genera no accidentalmente” (192a32-33), que en *De Gen. et Corr.* (329a23) utiliza el término τιθήνη como

materia prima y afirma dos veces (como vimos en el caso de la *Física* 209b11-12 y 210a1-2) que Platón en el *Timeo* está haciendo referencia a la materia e incluso que en *De Gen. et Corr.* 320a3-4 afirma –con una expresión netamente platónica– que “la materia es, ante todo y en sentido propio, el sustrato capaz de recibir la generación y la corrupción”. Seguramente Aristóteles asumió que Platón entendía por materia lo mismo que él, lo cual pudo haberse visto favorecido –tal como señalamos– por la falta de precisiones de su maestro y por ciertas imágenes (la del oro y la de la impresión) de corte material, y en este sentido sus críticas son pertinentes y legítimas. Pero, tal vez, Aristóteles no terminó de evaluar la posibilidad de que en el planteo que propone Platón en el *Timeo* no haya necesidad de un sustrato material y que el receptáculo puede no ser entendido de ese modo; más bien, lo que *Timeo* encuentra necesario para que pueda haber generación y cambio es la existencia de un género permanente y que no cambie⁶⁵.

De hecho, si bien es cierto que la analogía del oro puede ser confusa en los aspectos ya señalados, Platón pareciera no dejar de tenerlos en cuenta si nos remitimos a las aclaraciones que hace a continuación. Afirma a partir de 50b5 que esta naturaleza que recibe todos los cuerpos no se aparta jamás de su propia δύναμις, esto es, de su propia condición o capacidad natural de recibir todos los cuerpos, pero sin por ello experimentar cambios cualitativos por causa de las cosas que recibe. Con esto está señalando que, a diferencia del oro que antes de recibir formas posee ciertas propiedades sensibles, el receptáculo no posee características propias antes de que las imágenes entren en él. A la manera de un molde o matriz (ἐκμαγγειῖον, y acá aparece una nueva metáfora de corte material para presentar el receptáculo), en tanto aquello en o sobre lo cual se hace una impresión, las cosas que entran y salen son impresas en él. Este tercer género es, en suma, una naturaleza que, para poder recibir en sí las imitaciones de las cosas siempre existentes, debe estar ella misma desprovista de toda forma; tampoco tiene apariencia visible y es indestructible, existe siempre y participa de lo inteligible de un modo difícil de expresar y oscuro. Y los nombres con los que nos referimos a lo que normalmente se considera como cuerpos u objetos son en realidad nombres

⁶⁵ En *De Generatione et Corruptione* se formula una cuarta crítica: “Además, Platón lleva el análisis de los elementos –que son sólidos– hasta el nivel de las superficies, pero es imposible que la ‘nodriza’ y la materia prima sean ‘superficies’” (Aristóteles, *Acerca de la generación y la corrupción*, 329a), donde la objeción es que Platón trata las superficies casi como materia y no como causas formales. Cf. Migliori, M., o.c., p. 97, para quien Aristóteles distorsiona en este punto el discurso platónico.

de regiones o porciones del receptáculo en que se da la aparición de ciertas cualidades juntas.

Dado que habló de imitaciones o copias (μιμήματα) de cosas siempre existentes que son recibidas por el receptáculo, Platón “prueba” a continuación (51d1-e6) que efectivamente existen dichos modelos haciendo una distinción “de importancia grande pero trazada con pocas palabras” (51d1-2) entre el intelecto (νοῦς) y la opinión verdadera (δόξα ἀληθείης) como dos géneros diferentes de distinto origen y comportamiento desigual. Existe entonces, afirma Timeo, en primer lugar, la Idea, que se comporta idénticamente, inengendada e incorruptible, invisible e imperceptible salvo como objeto de la νόησις, que no acoge en sí nada que provenga de otra parte ni marcha ella misma hacia ninguna otra (52a1-4). La Forma de Fuego, por ejemplo, existe de modo independiente; el Fuego en sí mismo es un modelo eterno, objeto de la inteligencia y no de la percepción. Cuando llamamos “fuego” a la aparición de cierta cualidad en el receptáculo, estamos dando a la copia el mismo nombre que a su modelo no sensible y solo captable noéticamente. Lo que en realidad percibimos y que constituye el ser de los particulares no es más que una cierta combinación de cualidades cambiantes tal como aparecen plasmadas en el receptáculo. Esta es la segunda especie que reconoce Timeo, del mismo nombre y semejante a la primera, pero perceptible, engendada y en perpetuo estado de movimiento, aprehensible por la opinión acompañada de percepción (52a4-7)⁶⁶.

Llegamos finalmente en 52a8 a la caracterización del tercer género, calificado recién ahora como espacio (χώρα) que siempre existe y no admite destrucción, sino que provee una sede a todo lo que se genera⁶⁷. Vale la advertencia que hace Taylor⁶⁸ al comentar este pasaje cuando nota que Platón no asigna el nombre χώρα al receptáculo (ὑποδοχή) hasta tanto no fue explicado su carácter y función. Si primero hubiera sido llamado χώρα y recién después

⁶⁶ Ya señalamos (cf. notas 36 y 53) los problemas que surgen al intentar definir esta segunda especie.

⁶⁷ Como bien nota Velásquez (*Timeo*, Versión del griego, introducción y notas de O. Velásquez, Santiago de Chile, Ediciones Universidad Católica de Chile, 2004, nota246), con esta frase, Platón completa la descripción del segundo género de las manifestaciones fenoménicas del mundo sensible: habiendo ya señalado su referencia a la Forma, su condición sensible, su pertenencia a la generación, su estado de flujo constante y el modo en que es captado, completa ahora la doble referencia de la imagen. Por una parte y como ya se había dicho, su relación con la Forma de la cual es imagen le brinda cierta estabilidad participada; por otra, su vínculo con el espacio perpetuo que provee de morada a todo cuanto posee generación, esto es, el receptáculo del devenir, determina el *status* de fluidez constante al que se halla sometida la imagen.

⁶⁸ Cf. Taylor, A. E., o.c., p. 343.

descrito –continúa Taylor–, se hubiera corrido el riesgo de importar algún significado asociado al término que resultara ilegítimo para la comprensión de este tercer género. Género que, por cierto, es difícil de captar y de comprender, aprehensible solo por un razonamiento bastardo dado que de él –a diferencia de la Forma– no es objeto de νόησις, ni –como sucede con las copias– puede ser captado por los sentidos. Y continúa: “y al mirarlo, soñamos y decimos que necesariamente todo ser está en un lugar y ocupa un cierto espacio, y que lo que no está en algún lugar en la tierra o en el cielo no existe... Una imagen tiene que surgir en alguna otra cosa y depender de una cierta manera de la esencia o no ha de existir en absoluto, puesto que ni siquiera le pertenece aquello mismo en lo que deviene, sino que esto continuamente lleva una representación de alguna otra cosa” (52b3-c5).

No pretendemos dar cuenta de este pasaje innegablemente complejo y oscuro⁶⁹; simplemente intentaremos pensar si la lectura aristotélica que asimila χώρα con τόπος y con ὕλη es la única posible y, más específicamente, si es la que está sosteniendo Platón. Se nos dice que las cosas de la generación en el receptáculo *existen* en algún lugar y *poseen* un cierto espacio. Recordemos, en primer lugar, las relaciones que Platón estableció entre los tres géneros. La Forma se distingue del receptáculo en tanto ella “no admite en sí nada proveniente de otro lado” (52a2-3), y de la copia, ya que tampoco “ella misma marcha hacia otro lugar” (52a3). Además, la copia o imagen, aunque carece de la existencia real perfecta del modelo, es semejante a él y se desplaza siempre de un lado a otro. Necesita para anclar su precaria existencia del “en donde” nacer y perecer que le brinda el receptáculo, a riesgo de no ser nada (52b4-5). Y dado que la Forma no puede recibir nada en ella misma, el receptáculo no podrá entrar en la existencia de las Formas. Tampoco la Forma irá hacia el receptáculo, con lo cual este no recibirá nada excepto a la copia o imagen de la Forma. Ahora bien, el hecho de ser receptor de lo generado, ¿hace que necesariamente tengamos que pensarlo en los términos en que lo hace Aristóteles?

Es cierto que todo lo que “ocurre” (refiriéndonos al tipo de ser precario de la imagen) ocupa cierta región o volumen, pero –como bien señala Taylor– es ilegítimo inferir de allí que todo lo que *es* es en algún lugar, porque estaríamos omitiendo a las realidades eternas que no tienen por qué ocupar un espacio

⁶⁹ Para estas líneas remitimos al comentario de *ibid.*, p. 346; Cornford, F., *Plato's Cosmology. The Timaeus of Plato*, traducción y comentarios por F. M. Cornford, Londres: Routledge & Kegan Paul, 1937, pp.193-194; pp. 370-371.

o lugar⁷⁰. Estar *en* un τόπος ο, de un modo general, *en* algo diferente a uno mismo es algo privativo de lo generado y lo que no deviene no tiene por qué estar en algo distinto de sí. De modo que, en la medida en que Aristóteles involucra a las Ideas a partir de su relación con la χώρα entendida τόπος, hay que reconocer una crítica sesgada a algo que Platón niega explícitamente que se dé de ese modo. En cambio, en tanto la χώρα es condición para todo lo generado, la identificación que opera Aristóteles no parece ser caprichosa. Si bien el Estagirita deja de lado ciertos matices del tratamiento de su maestro, al identificar χώρα y ὕλη, en tanto ambas son condiciones de lo generado, aquello que permite darse a la generación, su crítica no parece ser arbitraria ni ambos planteos estar tan alejados. No puede dejar de notarse, por cierto, que posteriormente Aristóteles utilizará esta plataforma conceptual que considera común con su maestro para avanzar hacia otros desarrollos teóricos propios⁷¹.

III

En lo anterior, hicimos un análisis de las líneas de la *Física* IV 2, 209b10-17 y b33-210a2, único pasaje en que Aristóteles compara “lo escrito” por Platón en el *Timeo* con lo expresado en los ἄγραφα δόγματα. Nos detuvimos en el contexto en que se enmarcan las líneas mencionadas y trazamos relaciones con otros desarrollos teóricos de la obra del Estagirita que nos pudieran ser útiles para obtener una comprensión más acabada de lo que allí se dice. Vimos que Aristóteles consideró inadecuado –en el contexto de la *Física* que trabajamos– el tratamiento platónico del lugar en términos de materia, de extensión espacial o de “lo grande y pequeño”, aunque no deja

⁷⁰ Y aquí nos referimos tanto a la Forma como al receptáculo. Dado que ambos son invisibles y no aprehensibles por la sensación, estables y siempre existentes, ninguno de ellos admite corrupción.

⁷¹ Surge aquí otra sagaz crítica aristotélica: si el receptáculo, eterno y autosubsistente, proporciona a la copia el “en donde” adherir su modo de ser a la existencia; y, además, también las Formas que actúan como modelo son inmutables, podríamos preguntarnos cómo y a partir de qué surge la generación (*Física* 209b). En el mismo sentido, en el tratado *De Generatione et Corruptione*, 335b, refiriéndose a la teoría de las Ideas del Fedón, se preguntaba por qué, siendo las Formas causas, su actividad generadora es intermitente en lugar de perpetua y continua. Aristóteles considera más científica la posición de quienes explican la generación a partir de la materia y originada por ella. Sin embargo –según la óptica aristotélica– tampoco la materia puede por sí sola dar cuenta del cambio, ya que ella posee solamente la capacidad (δύναμις) pasiva de ser movida; será necesario recurrir a una explicación en términos de materia y de forma. A propósito de esta crítica, cf. Cornford, F., o.c., pp. 196-7.

de reconocerlo como el único intento serio por parte de un filósofo anterior a él por trascender la mera y obvia afirmación de la existencia del espacio e intentar un tratamiento esencial de la cuestión. Encontramos también que Aristóteles utiliza tanto términos diferentes a los empleados por su maestro, como los mismos pero resignificados a partir de sus propios desarrollos teóricos. Esto motivó el análisis de aquellos pasajes pertinentes del *Timeo* que nos permitieran evaluar si las interpretaciones e inferencias críticas presentadas por Aristóteles podrían ser consideradas justas y legítimas –o no– respecto de lo dicho por su maestro.

Dimos cuenta de varios rasgos comunes que acercan el receptáculo del *Timeo* con la materia y el espacio aristotélicos, que avalarían la asociación que opera Aristóteles entre ambos: tanto el receptáculo como la materia prima son en algún sentido no-ser (recordemos que de la *ὑποδοχή* no podemos decir que sea algo, aunque era antes que los cielos y existirá siempre de modo invariable), ambos son inteligibles, infinitos y están atravesados por la potencialidad. De hecho, Platón utiliza en el *Timeo* el término *χώρα* como uno de los nombres del receptáculo, el tercero de los tres géneros necesarios para dar cuenta de los *φαινόμενα*, también llamado *ὑποδοχή*, *πανδεχής* y *τιθήνη*. La analogía del oro y la caracterización del receptáculo como un molde o matriz (*ἐκμαγεῖον*) aportan metáforas de corte material que alientan la interpretación aristotélica, aunque Platón señala la naturaleza oscura y difícil del tema e insiste en que la naturaleza que recibe todos los cuerpos no se aparta jamás de su propia *δύναμις*, esto es, de su propia condición o capacidad natural de recibir todos los cuerpos, pero sin por ello experimentar cambios cualitativos por causa de las cosas que recibe. En este sentido, el receptáculo –y en esto se aparta de la analogía del oro– no posee características propias antes de que las imágenes entren en él. Este tercer género es, en suma, una naturaleza que, para poder recibir en sí las imitaciones de las cosas siempre existentes, debe estar ella misma desprovista de toda forma.

En tanto caracterizado como aquello permanente que es condición necesaria del cambio de lo generado, hay que reconocer que el receptáculo desempeña una función análoga a la *ὕλη* en el marco del planteo aristotélico de la *Física*. Pero, a partir del análisis realizado, consideramos que no es conveniente extender la semejanza más allá, dado que, en el esquema del *Timeo*, Platón no se plantea como necesaria la existencia de un sustrato material para el cambio. Por su parte Aristóteles, agudo intérprete de su maestro, claramente identificó tanto la falta de claridad explicativa en la introducción del

tercer género en el *Timeo* como también las semejanzas entre el planteo allí desarrollado y su propio esquema al intentar dar cuenta de la permanencia en el cambio. Seguramente esto alentó al Estagirita a tratar de hacer coincidir ambos planteos y así interpretar la afirmación platónica de que el receptáculo es *χώρα* siempre existente (*τὸ τῆς χώρας ἀεί*, 52a8) en el sentido de que todo lo que existe debe estar en algún lugar y ocupar algún espacio, encuadrándolo dentro de sus desarrollos de la *Física* IV. Pero, creemos, el resultado del intento fuerza los textos y distorsiona sutilmente el planteo ya que la *χώρα* no necesariamente es para Platón un sustrato material y la expresión podría entenderse en el sentido de que estar en algo diferente de sí es privativo de lo generado y, en este sentido, el lugar y el espacio serían categorías solo aplicables a lo generado y no a las realidades eternas como, en este caso, el receptáculo descrito por Platón.