

# LECTURA PLOTINIANA DEL PASAJE *TIMEO* 49 D5-E2

María Gabriela Casnati  
Universidad de Buenos Aires

## Abstract

In *Timaeus* 49 d-e Plato refers to the construction of the physical world and the appropriate ways to name the *phainomena*. Concerning these lines – considered “A much misread passage in Plato’s *Timaeus*” by H. Cherniss- is notable the interpretative disagreement between scholars. In this paper I will review the main exegetical lines adopted by specialists since the last century and, on this basis, try to determine which could have been the reading assumed by Plotinus on this subject when in some passages of his *Enneads* seems to remit to this section of the *Timaeus*. Key words: Plato, Plotinus, *Timaeus*, *phainomena*, *toûto*, *tò toioûton*

## Resumen

En *Timeo* 49 d-e Platón aborda la construcción del mundo físico y los modos adecuados para referirse a los fenómenos. Respecto de estas líneas – consideradas “A much misread passage in Plato’s *Timaeus*” por H. Cherniss- es notable el desacuerdo que impera entre los estudiosos. En este trabajo retomaré las principales líneas exegéticas adoptadas por los especialistas desde el siglo pasado y, sobre esa base, intentaré determinar cuál pudo haber sido la lectura asumida por Plotino sobre el tema cuando en algunos pasajes de sus *Enéadas* parece remitir a esta sección del *Timeo*. Palabras clave: Platón, Plotino, *Timeo*, *phainomena*, *toûto*, *tò toioûton*.

---

Recibido:10-06-10. Aceptado: 15-07-10.

Tópicos 38 (2010),

## Introducción

En *Timeo* 47c-53c Platón presenta un análisis detallado del *status* metafísico de los particulares. Allí habla de la construcción del mundo físico, de los modos lícitos –o no– para referirnos a los fenómenos y aborda las dos causas –Necesidad e Inteligencia– que gobiernan el universo. Dentro de esa sección del diálogo, pocos pasajes del *corpus* han merecido tanta atención por parte de los estudiosos como las líneas que van de 49a6 a 50b5, donde Platón introduce un problema cuya solución requiere la postulación de un “receptáculo”. El filósofo se expresa allí en un griego compuesto de estructuras particularmente complejas y frecuentemente ambiguas. La prueba de que Platón era consciente de las dificultades del tema tratado la encontramos en sus mismas palabras. Así, nos advierte que “el discurso parece estar obligado a intentar aclarar con palabras una especie difícil y vaga” (49a3-4), de un modo tal que “deberíamos hablar con mayor propiedad acerca de él [el tercer género o receptáculo], lo que no es fácil, especialmente porque hay que comenzar con las dificultades preliminares” (49a7-b1); e insiste unas líneas más adelante: “Mas tengo que intentar expresamente [decir algo] de manera más clara todavía acerca de eso” (50a4-5).<sup>1</sup>

Sumergidos en esta problemática que con absoluta razón Cherniss ha titulado en su clásico trabajo de 1954 como “A Much Misread Passage in Plato’s *Timaeus*” consideraremos, en una primera sección del trabajo, las propuestas de lectura más relevantes que han surgido específicamente en torno al pasaje 49d-e y que clasificaremos en dos grandes grupos interpretativos (I). Como mostraremos a continuación, nuestro interés al retomar estas líneas del *corpus* tan arduas y ampliamente estudiadas no es aportar elementos en favor de ninguna interpretación existente ni proponer una nueva, sino reexaminarlas con el propósito de determinar cuál puede haber sido la lectura que asumió Plotino sobre este tema cuando en algunos pasajes de sus *Enéadas*<sup>2</sup> podría estar remitiendo a esta sección del *Timeo* (II). Finalmente (III) presentaremos algunas conclusiones.

### I

Como bien señala D. Zeyl en su influyente artículo de 1975,<sup>3</sup> los comentaristas del pasaje *Timeo* 49a-50b concuerdan en que allí Platón intenta mostrar

<sup>1</sup> En el presente trabajo se utilizará la traducción de *Timeo* de Francisco Lisi para Gredos (Madrid, 2000), salvo expresa indicación de alguna modificación.

<sup>2</sup> *En.* V 5 6 7-26; VI 6 13 54-57.

<sup>3</sup> Cf. Zeyl (1975:125).

que aquello que constituye el mundo físico (los *phainomena*) se encuentra en permanente cambio (como se argumenta respecto de los elementos en *Tim.* 49b7-c7) y que esto requiere una modificación en las expresiones que utilizamos para referirnos a ello.<sup>4</sup> Ahora bien, las aguas se dividen entre los estudiosos al intentar 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. Esto conduce, en última instancia, a pronunciarse respecto del *status* de los particulares: ¿son ellos<sup>5</sup> quienes, en constante flujo, carecen de cualquier tipo de determinación? ¿O debemos pensar, más bien, que lo que está en permanente cambio no son los particulares y que estos exhiben en cada ocasión, más bien, una naturaleza determinada? ¿Qué pretende descubrirnos Platón sobre la naturaleza de los *phainomena* con estas disquisiciones lingüísticas, en medio de un argumento al servicio de revelar la existencia del receptáculo? A continuación reconstruiremos las dos grandes corrientes que, siguiendo la terminología de A. Silverman,<sup>6</sup> denominaremos *lectura tradicionalista* y *lectura reconstructivista*. En ellas, aunque con ciertos matices y diferencias internas, se han alineado los principales estudiosos de este pasaje de profunda e indiscutida relevancia filosófica.

Dentro de la *tradicción*, el primer hito a mencionar en el siglo XX es el comentario que hace Taylor del pasaje en cuestión donde interpreta que Platón, haciendo referencia a los *phainomena*, esto es, a los constitutivos del mundo físico, propone un modo nuevo para referirse a ellos. Siendo heraclíteo respecto de la transformación cíclica de los cuerpos, *Timeo* advierte que nada de lo que se convierte permanentemente en otra cosa debe ser denominado un “esto” (τοῦτο) sino siempre “lo que posee tal cualidad” (τοιοῦτον). En este sentido, no deben utilizarse para hacer referencia a lo que siempre cambia de carácter (γυγνόμενον) palabras que puedan sugerir cierta permanencia de la que ello carece, como sustantivos o pronombres que resulten equivalentes.<sup>7</sup> En esta interpretación, τοῦτο y τοιοῦτον de 49d5-e2 tienen una función predicativa que debería traducirse –volcando la versión de Taylor al castellano– del siguiente modo: “Cuando veamos cualquier cosa volviéndose otra diferente, por ejemplo el fuego, debemos en cada caso llamar al fuego no ‘esto’ sino ‘de cierta cualidad (this-like)’, y de nuevo no debemos llamar al agua ‘esto’ sino ‘de cierta cuali-

<sup>4</sup>Para un desarrollo más extenso y en el mismo sentido, cf. también el artículo anterior en el tiempo- de Mills (1968:153).

<sup>5</sup>En este caso, Platón se refiere en la línea 49b1 a los elementos y al cambio elemental como “dificultades preliminares” (προαπορηθήναι).

<sup>6</sup>Cf. Silverman (1992:88-89).

<sup>7</sup>Cf. Taylor (1962, 1ª edic. 1928:316).

dad (*this-like*)”.<sup>8</sup> Y en el mismo sentido tenemos que leer las líneas que siguen, donde Platón enfatiza que “ni tampoco debemos usar la expresión ‘esto’ para ninguna de las supuestas cosas que creemos estar indicando cuando nos referimos a ellas con las palabras τὸδε y τοῦτο, como si alguna de ellas poseyera algún ser permanente”.<sup>9</sup>

Con su traducción, Taylor pretende reflejar la intención platónica de estas líneas que no sería otra que señalar que en nuestra vida ordinaria nos referimos como “esto” o “aquello” a lo que el lenguaje común llama “cosas” (por ejemplo, piedras), pero que esos términos sólo son utilizados apropiadamente cuando refieren a un τι, a algo sustancial y permanente. De modo que Timeo estaría denunciando un abuso del lenguaje: cuando nombramos como un “esto” a algo que se nos aparece, creemos estar señalando un τι, algo permanente, sin darnos cuenta de que se trata de una apariencia, esto es, de un γιγνόμενον (*gignómenon*) que de ningún modo podría ser βέβαιον (*bébaion*).

En sintonía con esta interpretación, aparece en 1937 la traducción y comentario de F. Cornford,<sup>10</sup> quien considera que agua, fuego, etc., no son elementos permanentes e irreducibles, no son “cosas” con una naturaleza constante, sino cualidades o apariencias transientes en el receptáculo. De modo que al fuego, agua y demás, se les niega el *status* de elementos o cosas permanentes con un

---

<sup>8</sup>Taylor (1962) traduce del siguiente modo: “Whenever we see anything becoming different, fire for instance, we must in every case call fire not ‘this’ but ‘this-like’, and again must not call water ‘this’ but ‘this-like’”

ἀει’ ὁ καθορώμεν ἄλλοτε ἄλλη γιγνόμενον, ὡς πῦρ, μὴ τοῦτο ἀλλὰ τὸ τοιοῦτον ἐκάστοτε προσαγορεύειν πῦρ, μηδὲ ὕδωρ τοῦτο ἀλλὰ τὸ τοιοῦτον ἀεὶ (49d4-7).

<sup>9</sup>Taylor (1962) traduce: “nor yet must we use the expression ‘this’ of any of the supposed *things* we fancy we are indicating when we point them out by the use of the words τὸδε and τοῦτο as though any of them had any permanent being”.

μηδε’ ἄλλο ποτὲ μηδὲν ὡς τινα ἔχον βεβαιότητα, ὅσα δεικνύντες τῷ ῥήματι τῷ τὸδε καὶ τοῦτο προσχρώμενοι δηλοῦν ἡγούμεθα τι (49d7-e2).

<sup>10</sup>Cf. Cornford (1937:178-81). Transcribo la traducción del pasaje que nos ocupa: “Since, then, in this way no one of these things ever makes its appearance as the *same* thing, which of them can we steadfastly affirm to be *this* -whatever it may be- and not something else, without blushing for ourselves? (...) Whenever we observe a thing perpetually changing -fire, for example- in every case we should speak of fire, not as ‘this’, but as ‘what is of such and such a quality’, nor of water as ‘this’, but always as ‘what is of such and such a quality’; nor must we speak of anything else as having some permanence, among all the things we indicate by the expressions ‘this’ or ‘that’, imagining we are pointing out some definite thing. (...) In fact, we must give the name ‘fire’ to that which is at all times of such and such a quality”.

carácter inalterable, e incluso Platón admite el cambio cualitativo sin una sustancia que subyazca o un sustrato permanente. Explica Cornford que lo que Platón afirma en este pasaje es que “fuego” es propiamente sólo un nombre para cierta combinación de cualidades, que aparece y desaparece y está en constante variación. Sin embargo, estos grupos de cualidades, aunque en perpetuo cambio, son suficientemente semejantes como para poder ser designados por nombres. Lo que no hay que perder de vista es que, al referirnos al fuego, no seríamos estrictos si dijéramos “este (fuego), esta (cosa)” porque semejante frase sugeriría la existencia de algo -algún tipo de sustrato- que preservaría una identidad constante, y es por eso que se indica que debe denominárselo “lo que es de determinada cualidad”. En rigor, sólo el receptáculo puede ser llamado “esto”, porque tiene ser permanente y su naturaleza no cambia; el resto son cualidades cambiantes, que aparecen y desaparecen en él.

De modo que, brevemente, ambos autores 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 Harold Cherniss en su conocido artículo “A Much Misread Passage in Plato’s *Timaeus* (*Timaeus* 49c7-50b5)” publicado en 1954. Sostiene el autor que es un error creer que en el pasaje que nos ocupa Platón está indicando con qué nombre o clase de nombre deben ser llamadas 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.<sup>11</sup> 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.

Consecuentemente, en su traducción Cherniss refleja que τοῦτο y τὸ τοιοῦτον no expresan predicativamente una distinción entre dos modos de descripción de un mismo objeto,<sup>12</sup> sino más bien son dos sujetos que en el

<sup>11</sup>Cf. Cherniss (1954:122).

<sup>12</sup>Traduce Cherniss: “What we ever see coming to be at different times in different places, for example fire, not to say ‘this is fire’ but ‘what on any occasion is such and such is fire’ nor ‘this is water’ but ‘what is always such and such is water’ nor ever ‘<this>’, as

texto mencionan a dos objetos distintos: por un lado, con τοῦτο Platón se estaría refiriendo a lo que Cherniss llama *fases del flujo fenoménico* o *fenómenos transientes*, mientras que el τὸ τοιοῦτον estaría apuntando a aquellas diferentes características iguales a sí mismas que entran y salen del receptáculo y son semejanzas de las Formas.<sup>13</sup> De modo que los diferentes nombres como “agua”, “fuego”, τοῦτο, que ingenua e impropriamente aplicamos a los fenómenos, denominan en realidad en cada caso a lo que es siempre idéntico, a todas y cada una de sus apariciones. Y si en algún momento alguien pretende distinguir una fase del flujo fenoménico de otra llamándola *esto* (τοῦτο) lo que hace en realidad es señalar al receptáculo que sí es permanente, sin cambio y carente de características; el *en donde* constantemente ocurren las manifestaciones pasajeras e indeterminadas de las características -copias de las Formas- que sí son siempre idénticas a sí mismas en cada una de sus apariciones (τὸ τοιοῦτον).

Esta segunda interpretación inaugurada por Cherniss –que hemos denominado *constructivista*- marcó un hito y sigue suscitando entre los estudiosos la necesidad de refinar los argumentos tanto sea para defenderla cuanto para criticarla. En oposición a la lectura de Cherniss, se destacan principalmente los trabajos de N. Gulley (1960), D. Zeyl (1975) y R. Mohr (1980), quienes coinciden en poner en evidencia lo que consideran inconsistencias de la posición chernisseana respecto del texto platónico y argumentan soluciones en línea con el *tradicionalismo*. En este sentido, Gulley estudia con cuidado el intento de Cherniss de proponer una lectura del pasaje 49d-e según la cual “esto” y “aquello” no deban aplicarse a los fenómenos. Al asumir que *toûto* y *tò toioûton* no señalan una distinción entre dos modos diferentes de descripción (uno correcto y otro incorrecto) de un mismo objeto sino más bien entre dos objetos diferentes, Cherniss puede afirmar que lo que está diciendo Platón es que “fuego”, “agua”, “tierra”, no deben aplicarse a lo que referimos con τοῦτο y τόδε, esto es, a fenómenos pasajeros, sino a algo más, es decir, a las características siempre iguales que entran y abandonan el receptáculo.<sup>14</sup> De este modo Cherniss se aleja de quienes encuentran en el pasaje una reformulación platónica de vocabulario para referirse a los γινόμενα y afirma, más bien, que para los casos en que aplicamos los predicados “fuego”, “agua”, “tierra”, etc., a esta (τόδε) o aquella (τοῦτο) fase del proceso fenoménico, la indicación no es que solamente

---

if it had some permanence, 'is some other' of the things that we think we are designating as something when by way of pointing we use the term 'this' or 'that'" (49d4-e4).

<sup>13</sup>Cf Cherniss (1954:128-9).

<sup>14</sup>Cf. Gulley (1960:56-7).

no debemos designar a un fenómeno como *esto* o *aquello*, sino directamente que a los fenómenos no hay que nombrarlos tampoco como *fuego*, *agua*, etc.<sup>15</sup>

Si bien Gulley considera ingeniosa esta propuesta de lectura y reconoce que no hay ninguna imposibilidad gramatical para sostenerla, sin embargo formula acertadamente al menos dos objeciones a la interpretación chernisseana del pasaje en cuestión. En primer lugar, recuerda que unas pocas líneas antes, en 49a7-c7, Platón dejó claro que el fuego y las cosas con él asociadas (agua, tierra y aire) son fenómenos en constante cambio y transformación, lo cual hace bastante implausible entender las líneas siguientes como una indicación de no aplicar dichos términos (fuego, agua, etc.) a los fenómenos en continuo cambio.<sup>16</sup> La segunda crítica, por su parte, se funda en una frase que aparece a continuación del pasaje examinado. En 49e7-50a2, al contrastar los fenómenos y el receptáculo, Platón dice que “Sólo aquello en lo que continuamente aparece cada uno de ellos<sup>17</sup> al nacer y en lo que nuevamente desaparece, debe ser nombrado por medio de ‘esto’ y ‘eso’”.

Concretamente, lo que llama la atención de Gulley es que en 50a1-2 y en un contexto que no deja dudas en cuanto a su significado, Platón repite la expresión “debe ser nombrado por medio de ‘esto’ y ‘eso’” (τῷ τε τοῦτο καὶ τῷ τόδε προσχωμένους ὀνόματι) que ya aparecía apenas unas líneas antes, en 49e1 (τῷ ῥήματι τῷ τόδε καὶ τοῦτο προσχωόμενοι), con la única diferencia del término ῥήματι en lugar de ὀνόματι. Resultaría inconcebible -señala acertadamente el autor- suponer que Platón repite una frase de un modo casi exacto y con diferencia de unas pocas líneas, pero atribuyendo en cada caso un significado totalmente diferente al τοῦτο y τόδε. Y aunque el mismo Cherniss en su comentario a las líneas 50a1-2<sup>18</sup> también interpreta que allí se sostiene que sólo el receptáculo debe ser designado con los términos “esto” y “eso”, esto es, ambos términos sólo pueden aplicarse al receptáculo, no parece sentir por ello comprometida su interpretación general del pasaje que nos ocupa.<sup>19</sup>

Otro estudioso que se inclina por la línea tradicionalista y argumenta en contra de la interpretación de Cherniss es Donald J. Zeyl, quien en su artículo “Plato and Talk of a World in Flux: *Timaeus* 49a6-50b5” publicado en 1975 analiza acabadamente el pasaje en cuestión. Y encuentra que lo que hace allí Pla-

<sup>15</sup>Cf. Gulley (1960:58-59), Cherniss (1954:118).

<sup>16</sup>Cf. Gulley (1960:59).

<sup>17</sup>Se refiere a los fenómenos pasajeros o transientes que se vienen discutiendo, que rehúyen la aseveración de ‘eso’ y ‘esto’ porque carecen de permanencia.

<sup>18</sup>Cf. Cherniss (1954:124 n.15).

<sup>19</sup>Para un desarrollo detallado de esta crítica y de la interpretación chernisseana, cf. Gulley (1960:59-61).

tón es brindar respuesta a una dificultad, a saber, la de referirse a los fenómenos que siempre cambian (representados por lo que podríamos llamar *elementos*, aunque Platón no utilice el término) por sus nombres habituales (“agua”, “fuego”) y distinguirlos entre sí, pero con el aval de un discurso fiable y sólido. En las líneas 49c7-50b5 aparece -según este autor- la solución a esta cuestión: cuando nos referimos a un fenómeno dado con, por ejemplo, el término “fuego”, no debemos pensar que nos estamos refiriendo a lo que es τοῦτο, sino más bien lo que es τὸ τοιοῦτον. Esta sería la condición lógica que establece Platón en este pasaje y que justificaría -para Zeyl- que nos reframamos a los fenómenos cambiantes por medio de sus nombres habituales. Y esto puede darse porque mientras τοῦτο describe a algo como una entidad por derecho propio, como un sujeto que permanece siempre el mismo a pesar de sufrir modificaciones, cosa que por supuesto no sucede en el mundo fenoménico, el τὸ τοιοῦτον describe a sus referentes como *atributos* de otra cosa.<sup>20</sup>

En resumen, Platón justificaría que llamemos “fuego” a un cierto fenómeno cambiante a partir del nuevo rol lógico que propone para estos términos, que no es otro que el de enfocar a un atributo recurrente de otra cosa. En este sentido, referirse a los fenómenos con estos términos sería elaborar un discurso fiable y sólido en tanto construcción de referencias nominales de los fenómenos como descripciones adjetivas de un sujeto más básico y permanente que no es otro que el receptáculo, único que puede ser designado genuinamente como τοῦτο.

Por último y siempre en esta línea de oposición a Cherniss, relevaremos como ya adelantamos la propuesta interpretativa de Richard D. Mohr quien, desde su propia perspectiva, también plantea lo que considera la dificultad inicial: sugiere que el problema que interesa aquí a Platón es cómo puede distinguirse, por ejemplo, la tierra del agua o del fuego, y encuentra que es para poder identificar el agua, el fuego y demás, que Platón completa su construcción del universo agregando un tercer género, el receptáculo. Lo que resalta Mohr, al igual que vimos en Zeyl, es que de lo que se trata es de encontrar -tal como se sostiene en 49b2-5- un discurso confiable y estable para referirnos a los fenómenos. Pero es original al señalar que en el pasaje aparecen distinguidos, aunque no separados, dos aspectos: los fenómenos en tanto flujo universal y los fenómenos en tanto imágenes de las Ideas. En el primer sentido, es cierto que agua o fuego no pueden identificarse en tanto constituyen clases distintas; pero, en tanto imágenes de las Formas que son realidades estables, los fenómenos son sujetos de la predicación τοιοῦτον, de un discurso que es tan estable como lo

<sup>20</sup>Cf. Zeyl (1975:128-30, 146-47).

es su objeto, como ya bien se señalaba en el proemio (*Timeo* 29b-c). En pocas palabras, lo que se discute en el pasaje no es para Mohr cómo individualizar a los fenómenos (como habría hecho Zeyl) ni tampoco se intenta dirimir cuándo el agua deja de ser agua para convertirse en aire; sino más bien el problema que se aborda es el de poder identificarlos y nombrarlos con un discurso apropiado apelando a su característica de ser imágenes de las Formas.<sup>21</sup>

Frente a estos tres autores que con sus diferencias y originalidades siguen la línea tradicionalista, surgieron alternativamente voces de crítica en trabajos fuertemente alineados con la interpretación fundada por Cherniss, de los cuales mencionaremos -por considerarlos especialmente relevantes- los de Lee (1967), Mills (1968) y Silverman (1992). Aunque reconociéndose seguidor en líneas generales del análisis de Cherniss, Lee dedica todo el apartado II de su trabajo,<sup>22</sup> a criticarlo tanto a él como a Gulley. Haciendo un gran esfuerzo por echar luz sobre el tema<sup>23</sup> desarrolla minuciosamente las tesis de sus adversarios y aporta su lectura original que se basa en mostrar que los tres ejemplos que propone Platón de -para decirlo de un modo lo menos comprometido posible con ninguna posición- “aquello que no puede ser denominado de determinada manera” pueden leerse en paralelo. Tanto el fuego (d4-6), como el agua (d6-7), como el tercer caso -definitivamente más complejo y oscuro- que generaliza sobre cualquier otro asunto en las líneas d7-ss., representan para Lee lo que deviene siempre, aquello que no puede ser denominado “fuego” o “agua” o “tóδε” o “τοῦτο”; los cuales son interpretados por el autor como términos predicados, pero no como cosas.<sup>24</sup>

<sup>21</sup> Cf. Mohr (1980:139-40, 142, 144).

<sup>22</sup> Cf. Lee (1967:12-20).

<sup>23</sup> En este sentido, es clarificador el esquema que traza del pasaje cuando analiza las líneas 49d4-e7 y señala (p. 4) que Platón comienza por dar dos ejemplos (fuego y agua) que exhiben una forma tripartita: μή X ἀλλὰ Y προσαγορεύειν Z. Y explica a continuación (nota 9): “Literally: ‘not X but Y to call Z’. But the main source of the controversy over our passage is that this scheme is ambiguous as between ‘do not call Z (by the name) ‘X’, but call it ‘Y’” (Gulley, Cornford, et. al.), and ‘do not call X (by the name) ‘Z’, but call Y (by that name).’ (So Cherniss, and the present reading)”.

<sup>24</sup> Esta interpretación queda plasmada en la correspondiente traducción de las líneas 49d4-e7 (cf. p. 5): “As for that which we always see coming to be in different ways at different times [i.e. perpetually changing] -take, for example, fire- we must not refer to *that*, but instead to what is of such-and-such-a-nature on every occasion, as ‘fire’” (ejemplo 1); “neither <should we refer the term> ‘water’ to *that*, but instead to what is always of such-and-such-a-nature” (ejemplo 2); “neither <should we ever refer to that> -as though it had any permanence- by any other <of the terms> which we believe to

En este sentido, debemos renunciar a nuestro modo habitual de hablar (y pensar) sobre el mundo<sup>25</sup> y aplicar los términos mencionados -e.g. “fuego”- a τὸ τοιοῦτον, a lo que no cambia y es en cada ocasión de determinada naturaleza, a lo que Lee llama formas recurrentes u ocurrencias de caracteres estables y determinados.<sup>26</sup> Estas distinciones semánticas recién mencionadas son para Lee sólo una exposición preliminar de la teoría metafísica platónica del devenir fenoménico. Según el autor, este complejo pasaje deja traslucir la necesidad de la función del receptáculo: si el mundo fenoménico dado a la percepción es pensado como la ocurrencia de caracteres y no de sustancias o cosas permanentes, entonces tiene que haber algún sujeto (no fenoménico) al cual estos caracteres pertenezcan. De este modo -concluye- esta reducción (semántica) de los elementos, de cosas a propiedades o caracteres, que opera Platón en 49b-e, hace necesario el rol del receptáculo.

Por su parte, K. W. Mills también considera la interpretación de Cherniss superior a las demás,<sup>27</sup> aunque se diferencia de él tanto como de Lee en un punto importante. Ya señalamos 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; y Lee, por su parte, habla de formas recurrentes u ocurrencias de caracteres estables y determinados. En este sentido, Mills mismo plantea un problema de esta interpretación (que, por cierto, ya había sido formulado por Gulley como una objeción a esta posición) y es que de este modo se reconocen 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.<sup>28</sup> Frente a esto, la originalidad de Mills radica en sostener que al hablar de τὸ τοιοῦτον Platón se está refiriendo a Formas y no a copias de Formas.<sup>29</sup>

---

have some definite meaning, as we point, and make use of the terms 'this' and 'that' – for it *slips away* [sc. that which we point at does] and does not remain to be denoted as 'this' or 'that' or any other of the terms which would indict these things of being stable- but, instead of calling *them* each of these things, that such-and-suchness constantly recurring alike in each case and in all together ought to be so called”.

<sup>25</sup> Cf. Lee (1967:3 n. 7).

<sup>26</sup> Cf. Lee (1967:26-27).

<sup>27</sup> Cf. Mills (1968:153).

<sup>28</sup> Ver también 48e, 49a, 52a.

<sup>29</sup> Cf. Mills (1968:154); para su traducción del pasaje cf. pp. 154-55.

Pero de este modo Mills se enfrenta a otro problema, ya que sostener que son las Formas “lo que entra y lo que sale” del receptáculo, entra en conflicto con *Timeo* 50c1-6 donde Platón no deja lugar a dudas cuando afirma que “(La naturaleza que recibe todos los cuerpos) recibe siempre todo sin adoptar en lo más mínimo ninguna forma semejante a nada de lo que entra en ella, dado que por naturaleza subyace a todo como una masa que, por ser cambiada y conformada por lo que entra, parece diversa en diversas ocasiones; **y tanto lo que ingresa como lo que sale son siempre imitaciones de los seres, impresos a partir de ellos de una manera difícil de concebir y admirable** que investigaremos más adelante”. En el mismo sentido leemos en 52a1-3 que “La especie inmutable (...) ni admite en sí nada proveniente de otro lado ni ella misma marcha hacia otro lugar”. E incluso, en el complejo argumento que Platón despliega unas pocas líneas después (52c1-d5), quedan claramente distinguidas las Formas de sus copias (μιμήματα) y son estas últimas -y no las Formas mismas- lo que entra y sale del receptáculo.

El modo que encuentra Mills de salvar esta dificultad es sugerir que “Platón, en efecto, asimila el modo en que las Formas son recibidas por el espacio con el modo en que las personas se reflejan en espejos”.<sup>30</sup> Seguir esta analogía nos llevaría a interpretar que, así como en realidad las personas mismas no entran en los espejos (como sí lo hacen sus reflejos), tampoco las Formas en sí mismas entran en el receptáculo. Con este razonamiento Mills niega a estos reflejos el ser cosas por derecho propio (como sí lo son el espejo y la cosa reflejada) ya que -señala- de otro modo sería imposible que el espejo permaneciera inalterado frente a los distintos reflejos que entran y salen de él.<sup>31</sup> Por nuestra parte pensamos que, aun sin tomar en consideración el hecho de que en todo este pasaje Platón no hace mención alguna de espejos ni reflejos, esta ingeniosa salida propuesta por Mills encierra un serio problema. Ya que, como bien nota Zeyl,<sup>32</sup> de esta línea de razonamiento resultaría que Platón sostiene una ontología compuesta solamente por dos instancias, a saber, las Formas (que incluyen a sus imágenes) y el receptáculo. Pero recordemos que Platón había enumerado tres elementos diferentes (Formas, imitaciones de las Formas y Receptáculo)<sup>33</sup>

<sup>30</sup> Cf. Mills (1968:159). Como mostraremos más adelante, esta metáfora del espejo es ampliamente explotada por Plotino.

<sup>31</sup> Cf. Mills (1968:159-160).

<sup>32</sup> Cf. Zeyl (1975:135).

<sup>33</sup> Cabe señalar que si bien es cierto que Platón menciona las imitaciones de las cosas, en tres ocasiones en que recapitula su discurso resalta que hay tres instancias y las que menciona son el ser, el devenir y el receptáculo (cf. *Tim.* 50d, 52a y 52d). Este tema será retomado más adelante.

con lo cual, claramente, el filósofo sí traza una distinción ontológica entre las Formas y sus imitaciones: ambas son diferenciadas como dos de los tres εἶδη antes mencionados.

Por último dentro de esta misma línea que se reconoce deudora de la interpretación de Cherniss, mencionaremos el enriquecedor trabajo de A. Silverman (1992). Frente a la *tradición* que ofrece un nuevo modo de referirse al fenómeno pasajero *fuego* y a los *reconstructivistas* que ofrecen un nuevo referente para ese mismo término, Silverman rechaza que Platón pretenda aquí plantear cuál sea la mejor o más apropiada manera de hablar y considera -más bien- que su interés es principalmente ontológico.<sup>34</sup> Haciendo foco en la cuestión metafísica, Silverman sostiene que la disputa entre ambas interpretaciones no se funda en formulaciones diferentes de tipo lingüístico, sino que más bien ambas lecturas ofrecen explicaciones radicalmente distintas acerca de la naturaleza de los fenómenos pasajeros. En este sentido, reconstruye el esquema de entidades propuesto por ambas líneas del siguiente modo: mientras que la tradición piensa que en nuestro pasaje se estipulan tres elementos independientes (Formas, fenómenos y Receptáculo), para los reconstructivistas -entre los que se alinea el autor- hay Formas y fenómenos, dado que los fenómenos serían analizables en dos constitutivos: el receptáculo más lo que ha dado en llamarse características autoidénticas y recurrentes.<sup>35</sup>

Más allá de esta estrategia agrupadora presentada por Silverman para escapar a la acusación hecha a los reconstructivistas de agregar ilícitamente entidades ontológicas, es interesante su análisis de los fenómenos en términos de dos elementos primitivos: una región del receptáculo y formas-copia o propiedades recurrentes. Según el autor, si no podemos referirnos a los fenómenos particulares es porque ellos son afecciones aparentes del receptáculo. Y son aparentes porque el receptáculo no es afectado o alterado en modo alguno por la entrada o salida de los atributos recurrentes. Más allá de estas afecciones aparentes del receptáculo, no hay ningún particular que sea sujeto de las propiedades. Prueba de ello es que cada vez que intentamos aislar a un particular para describirlo, siempre nos enfrentamos con la propiedad recurrente pero nunca alcanzamos al particular en sí mismo.<sup>36</sup> En este sentido, lo que hace que una disposición dada de atributos sea fuego, no es otra cosa -sostiene Silverman- que la presencia de la forma-copia de Fuego (en el receptáculo). Esta falta de independencia de los particulares respecto de las Formas -concluye el autor- determina el flujo cons-

---

<sup>34</sup>Cf. Silverman (1992:90).

<sup>35</sup>Cf. Silverman (1992:92).

<sup>36</sup>Cf. Silverman (1992:94-5).

tante: el mundo físico está en flujo porque es un mundo de devenir, un mundo que debe su existencia a las Formas (de las cuales derivan sus propiedades) y al receptáculo (en el cual ocurren estas formas-copia que son sus propiedades).

Podemos resumir de un modo general lo tratado hasta aquí diciendo que para una línea interpretativa -que hemos denominado *tradicionalista*- el pasaje de *Timeo* 49 d-e pretende establecer cómo usar de un modo satisfactorio ciertos términos, como por ejemplo “fuego”, para referirnos a los fenómenos que siempre cambian. Por su parte, para quienes hemos denominado *reconstructivistas*, el problema de este pasaje es encontrar qué clase de cosas brinda una referencia adecuada para ciertos términos como “fuego” o “aire”. Este abordaje diferente del pasaje lleva a que los primeros no consideren una solución válida entender que aquí se está prohibiendo el uso de estos términos (“fuego”, “aire”) para nombrar a los fenómenos sino más bien para referirse a algo más. Esto es lo que propuso por primera vez Cherniss, para quien Platón está negando que términos como “fuego”, “aire”, etc. puedan aplicarse apropiadamente a los fenómenos que aparecen en el receptáculo; más bien, lo que se propone es que dichos términos se apliquen a τὸ τοιοῦτον. Para Cherniss, cuando Platón habla de τὸ τοιοῦτον tenemos que entender que se está refiriendo a las copias de las Formas, con lo cual se estarían reconociendo cuatro instancias: las Formas, el receptáculo, las apariciones fenoménicas y las copias de las Formas.

Esta consecuencia hace que los tradicionalistas acusen a los reconstructivistas de introducir este cuarto elemento dentro de la economía del universo platónico: aquellas copias de las Formas a las que Cherniss llamó “características idénticas a sí mismas” y Lee denominó “caracteres recurrentes, estables y determinados”. El problema de esta interpretación es que puebla a la ontología platónica de cuatro y no de tres constitutivos básicos, como el mismo Platón autoriza en *Timeo* 48e-49a y 52a. Justamente, quien reconoce la fuerza de esta objeción y aun así pretende seguir alineado tras Cherniss es K. W. Mills, quien sostiene que cuando Platón habla de τὸ τοιοῦτον no se refiere a copias de Formas sino directamente a las Formas. Esta solución implica otro problema, ya que -como bien señala Zeyl<sup>37</sup>- serían entonces las Formas mismas las que entran y salen del receptáculo, lo cual entra en conflicto con lo que el propio Platón sostiene en 50c1-6.

Por nuestra parte, nos interesa resaltar que a nuestro criterio toda esta diversidad de interpretaciones intenta dar respuesta al problema básico y fundamental de determinar cuál es -al menos en este pasaje- el *status* de los particulares. Platón analiza el caso de agua, aire, tierra y fuego -lo más básico dentro de lo

---

<sup>37</sup>Cf. Zeyl (1975:134-5).

corpóreo- y señala que si el agua al evaporarse se transforma en aire y, en general, ninguno de estos elementos se manifiesta nunca de la misma manera, no podría afirmarse que cada uno de ellos es uno y no otro (49b7-c7). El problema es, como bien señala D. Miller,<sup>38</sup> que no podemos decir que un elemento particular que vemos es, por ejemplo, “fuego”, porque podría en realidad ser cualquiera de los otros elementos o, en tanto podría ser cualquiera de ellos, es todos ellos.

Creemos que con este planteo del cambio elemental, Platón está cuestionando qué puede ser aquello que mantiene su identidad a través de los cambios, esto es, cuál es el sustrato que permanece siempre el mismo y que nos permite aplicar los nombres con corrección. Y si bien es cierto que al tratar el cambio cualitativo Platón nos remite a una explicación en la que de algún modo ciertas imágenes o copias de las Formas inmutables se manifiestan en un espacio carente de determinaciones, de ningún modo es claro cuál es la consistencia de esos fenómenos particulares fruto de la conjunción entre Formas que son siempre las mismas, un receptáculo capaz de recibir todas las cualificaciones a costa de carecer él mismo de ellas y las Formas-copia que son casos particulares de las propiedades mismas constituidas por las Formas.

En este sentido, es posible encontrar en Platón rasgos heraclíteos y afirmar -con los reconstructivistas- que los fenómenos particulares no son estrictamente hablando objetos, sino que más bien “debemos identificar y describir a los fenómenos particulares por medio de las propiedades o factores que figuran en su construcción”.<sup>39</sup> Siguiendo esta línea, los particulares no serían otra cosa que cambiantes configuraciones de cualidades de las Formas afectando (sólo aparentemente, ya que el receptáculo no puede ser alterado) un sustrato de pura indeterminación, y su flujo continuo impediría siquiera pensar o hablar de ellos, ya que el mero hecho de nombrarlos implicaría conferirles cierta estabilidad de la que carecen. Por otro lado, los tradicionalistas, que no están dispuestos a aceptar estas consecuencias, argumentan que a partir de 49 c7 y ss. es lícito inferir que para Platón los particulares son entidades independientes, que son más que sus propiedades, y a las cuales podemos referirnos como τὸ τοιοῦτον porque ostentan suficiente estabilidad para ser nombradas. Dentro de esta última corriente podemos alinear el trabajo de Dana Miller, quien estudia en detalle la significación del receptáculo en el *Timeo*.<sup>40</sup>

---

<sup>38</sup>Cf. Miller (2003:75).

<sup>39</sup>Cf. Silverman (1992:89).

<sup>40</sup>Miller (2003).

Este autor retoma el problema del cambio elemental señalando que cuando percibimos, por ejemplo, agua, lo que en realidad percibimos es un cambio continuo entre lo que podríamos denominar “llegar a ser” agua y “dejar de ser” agua.<sup>41</sup> Lo que ocurre -continúa Miller- es que por medio de la percepción nosotros aislamos un estadio de este proceso y llamamos a algo “agua” refiriéndonos a la Forma de agua hacia la cual se dirige todo este proceso. Pero -como explica Platón- este procedimiento no se ajusta a un modo estricto de hablar, ya que en rigor no podemos decir que el objeto de nuestra percepción es esto más bien que lo otro (49d1-4). Sin embargo, para Miller la verdadera encrucijada de este pasaje no radica en esta falta de precisión al hablar, sino en el hecho de que aun hablando de este modo impreciso lo que decimos no es totalmente equivocado. ¿Cómo puede ser esto así? Miller lo explica apelando a lo que considera la enseñanza de este pasaje: aunque no nos demos cuenta, cuando decimos “esto es agua” nos estamos refiriendo a *algo* que está más allá del proceso de cambio que vemos, y este *algo* es el referente de la expresión “esto”. En este sentido puede decirse que nuestro discurso no es incorrecto, aunque hay que reconocer que no terminamos de entender a qué se refieren nuestras palabras.

Lo que dice Platón aquí es que la afirmación “Esto (τοῦτο) es agua” se expresa más correctamente como “Esto llega a ser agua” (que se corresponde con la fórmula “x llega a ser F”). Y en este pasaje lo que se pretende señalar es que lo que a nosotros se nos aparece como, por ejemplo, agua, se corresponde con el “llegar a ser F”, mientras que el “x” -que escapa a nuestra atención- no se refiere a lo que vemos sino a “aquello en lo cual” ocurre el proceso de llegar a ser y esto no es otra cosa que el receptáculo. Para decirlo brevemente, Miller entiende que en este pasaje -y seguramente con vistas a probar la existencia de un tercer género- Platón distingue dos tipos de entidades donde nuestro

---

<sup>41</sup> Esta inestabilidad que caracteriza al flujo fenoménico de la realidad sensible es reconocida en su reciente trabajo por Ferrari (2008:14), quien señala que esta inestabilidad no consiente ninguna forma de fijación lingüística (es decir, el uso de términos como *esto*, *eso*, etc.) que presuponga algún tipo de sustancialización del referente objetivo. Los elementos primarios (agua, aire, tierra y fuego) no representan entidades estables sino determinaciones cualitativas (τοιούτων) pertenecientes al tercer género, esto es, al receptáculo universal. Este aspecto -prosigue Ferrari- vuelve a aparecer de modo bastante explícito en dos pasajes (51b y 52d), donde Platón explica que el fuego y el agua -a los cuales estaríamos tentados de considerar como entidades autónomas- no son en realidad más que secciones espacio-temporales circunscriptas del receptáculo. En este sentido es importante resaltar que, para Timeo, los cuerpos físicos son cualidades del receptáculo, lo cual significa que la ontología de lo sensible se perfila como una *ontología cualitativa* y no sustancial.

lenguaje ordinario sólo encuentra una; esto es, distingue “(i) aquello que, (ii) llega a ser <F>”, donde nosotros sólo vemos “aquello que llega a ser <F>”. De este modo queda establecido el receptáculo (τοῦτο) como un género diferente de aquello que deviene continuamente y que, si bien nombramos por ejemplo como “fuego”, deberíamos con más propiedad mencionar como “este estado de cosas cambiante” (τὸ τοιοῦτον).<sup>42</sup>

## II

Hemos analizado hasta aquí las principales interpretaciones que históricamente se han hecho del pasaje que nos ocupa, tratando de relevar las principales objeciones que se han cruzado los distintos autores. Como ya adelantamos, lo que nos proponemos ahora es considerar cuál pudo haber sido el significado que asumió Plotino al desarrollar su exégesis de estos pasajes. Pero primero, veamos cómo lo había leído Alcinoo en los capítulos 8, 9 y 11 del *Didaskalikós* cuando se refiere –respectivamente- a la materia, las formas y la incorporeidad de las cualidades. Es destacable que al emprender el estudio de los primeros principios, Alcinoo proponga un procedimiento (examinar, primero, la naturaleza del mundo, y finalmente el origen y naturaleza del hombre) similar al detallado en *Timeo* 27a5-6, lo que pone en evidencia el lugar privilegiado que el texto de Platón ocupará en su exposición.

Al presentar la doctrina platónica de la materia (*hyle*), Alcinoo da una explicación sensiblemente cercana a *Timeo* 49a-52d si bien, por supuesto, el término ὕλη no aparece en Platón sino que es usado por primera vez como vocablo técnico por Aristóteles.<sup>43</sup> Al caracterizarla, Alcinoo emplea tres adjetivos *amorphos*, *apoiós* y *aneidos* (sin figura, sin cualidad y sin forma) que, creemos, hacen justicia a la descripción platónica del receptáculo. Sin embargo, sólo la primera de dichas expresiones (*amorphos*) es platónica (50d7), mientras que la segunda (*apoiós*) es estoica y la tercera (*aneidos*) es utilizada de un modo aproximado (de hecho, habla de *aeidos kai amorphon*) por Aristóteles al describir en *De Caelo* el receptáculo platónico.<sup>44</sup> Incluso, la comparación de la materia con el aceite sin fragancia utilizado para elaborar perfumes (*Didaskalikós* 8) nos remite a *Timeo* 50d-e.

Es especialmente significativo para nuestro análisis la consideración que hace Alcinoo de la materia al final de este capítulo 8, cuando en consonancia

---

<sup>42</sup>Cf. Miller (2003:79-88).

<sup>43</sup>Cf. Dillon (2002:89-91).

<sup>44</sup>*De Caelo* III 8 306b17.

con la analogía de los perfumes señala que a ella, como recibe todo, le conviene no participar de la naturaleza de ninguna forma sino ser sin cualidad y sin forma con el fin de ser receptáculo de las formas. Y siendo de ese modo –afirma- *la materia no es ni corpórea ni incorpórea, sino que es potencialmente corpórea*, del mismo modo que entendemos al bronce como potencialmente una estatua ya que una vez que recibe la forma será una estatua. Esta descripción de la materia como no siendo ni un cuerpo ni tampoco incorpórea, sino potencialmente cuerpo (*dunamei soma*) parece –como señala Dillon- un desarrollo posterior de la tradición platónica (pensemos en Apuleyo o Calcidio) derivado sin ninguna duda del tratamiento aristotélico de la materia.<sup>45</sup>

Creemos que es a partir de esta última caracterización que tenemos que rastrear cómo Alcinoo pudo haber leído los particulares en el *Timeo*. Si bien no fundamenta su explicación, él acepta sin dificultad que el receptáculo platónico es aquello carente de determinaciones en donde –y sin dar mayores argumentos de cómo esto sucede- la materia se informa y se corporiza. Es en el capítulo 11 donde aborda la cuestión de la incorporeidad de las cualidades y, adoptando conceptos y distinciones aristotélicas, diferencia entre sujeto (*hypokeimenon*) y accidente (*symbebekos*) y afirma que todo cuerpo es un sujeto, mientras que las cualidades son atributos que están en un sujeto. Es a partir de estos elementos que tenemos que reconstruir la concepción de Alcinoo respecto de los particulares. Si la materia-receptáculo permanece por naturaleza impasible y sin ser afectada por las cualidades (que son formas en la materia), el problema es cómo las formas pueden estar presentes en la materia y de ese modo –pensemos en la analogía del bronce- modelar un cuerpo. Alcinoo, si bien a nuestro entender no resuelve la cuestión, se aproxima a ella aludiendo a la participación: hay sujetos potencialmente aptos de ser informados y eso es lo corpóreo.

Valga nuestro breve paso por Alcinoo como un antecedente de ontología medio-platónica e investiguemos ahora, finalmente, según cuál de las interpretaciones antes desarrolladas pudo haber leído Plotino el pasaje del *Timeo* que nos ocupa. En lo que sigue, trataré de mostrar que la posición implícita en la exégesis plotiniana es la *tradicionalista* y que sería muy difícil que el filósofo hubiera justificado la posición *reconstructivista*. Para ello me concentraré especialmente en algunos pasajes en que Plotino se ocupa del receptáculo y la materia (dentro de *Enéadas* II 4 y III 6) para procurar, a continuación, confrontar las indicaciones metafísicas allí obtenidas con los pasajes en que trata la

---

<sup>45</sup>Cf. Dillon (2002:92), quien también cita en el *corpus aristotelicum* el ejemplo del bronce y la estatua.

cuestión de los nombres en forma paralela al *Timeo* (*En.* V 5 6 7-26 y VI 6 13 54-57).

Una buena forma de comenzar esta tarea es recordar una característica sumamente importante que señala Plotino respecto la materia y que es su impasibilidad. A demostrar esto dedica la *Enéada* III 6 6-19, donde la materia –último grado de la realidad existente- se describe como incorpórea e impasible. Así, comienza el capítulo 10 enunciando una hipótesis que es exactamente la antítesis de su posición:

Además, si la materia (ὕλη) es afectada, debe recibir algo de la afección, bien sea la afección misma, bien sea una disposición distinta (ἑτέρως) de la que tenía antes de que penetrara en ella la afección. Por consiguiente, al sobrevenirle una nueva cualidad a continuación de aquélla, el sujeto receptivo ya no será la materia, sino una materia de cierta cualidad. Y si también esta cualidad se retira después de haber dejado un rastro de sí misma como resultado de su acción, el sustrato se modificará más aún. Y así, prosiguiendo de ese modo, el sustrato se convertirá en otra cosa distinta de la materia, en un sustrato polifacético y multiforme. Así que tampoco será ya ‘omnirreceptivo’ al convertirse en obstáculo para las muchas cosas que tratan de entrar, con lo que la materia deja ya de ser permanente y no será, por lo tanto, impedecida. Así que si tiene que haber materia, como la había desde el principio, entonces debe ser siempre ella misma y la misma, de suerte que decir que la materia se modifica equivale a renunciar a preservarla como materia.<sup>46</sup> (III 6 10 1-13).

Como puede verse en el pasaje, de la hipótesis que abre este capítulo (si la materia es afectada, εἰ πάσχει ἢ ὕλη) Plotino deriva una serie de conclusiones, en todas las cuales lo que enfatiza es la alteración: si la materia es afectada recibirá una disposición distinta (l. 2), ya no será materia sino materia cualificada (l. 4-5), si la cualidad se retira el sustrato se modificará y se convertirá en otra cosa, en un sustrato polifacético y multiforme (πολύτροπον καὶ πολυειδέες). Ahora bien, a continuación señala que ninguna de estas derivaciones es compatible con una materia omnirreceptiva (πανδεχέες), permanente y que no admite destrucción, que son justamente las notas con las que Platón describe al receptáculo en *Timeo* 51a7-b2 y 52a8-b1:

---

<sup>46</sup>Para las *Enéadas* se utilizará la traducción J. Igal para Gredos salvo indicación en contrario.

Si afirmamos, contrariamente, que (la madre y receptáculo de lo visible) es una especie invisible, amorfa, que admite todo (πανδέχης) (...), no nos equivocaremos.

Además, hay un tercer género eterno, el del espacio, que no admite destrucción (φθορὰν οὐ προσδεχόμενον), que proporciona una sede a todo lo que posee un origen.

De modo que, al expresar su hipótesis y desechar las consecuencias que se desprenden de ella, Plotino se interesa en establecer una descripción de la materia,<sup>47</sup> correspondiente a la caracterización platónica del tercer género del *Timeo*, como algo enteramente sin cualificación y, en este sentido, dirige sus argumentos –como señala Fleet– contra cualquiera que pretenda ubicar a la materia por encima de aquello completamente carente de cualidades.<sup>48</sup> Y a tal punto esto es así, que Plotino niega a la materia sensible hasta la posibilidad de ser espacialmente extensa. En los capítulos 16 a 18 (siempre dentro de *En. III* 6) discute la cuestión de la magnitud (μέγεθος) y muestra que no es ni materia en sí misma ni una cualidad inherente a la materia, sino una más de “las cosas que entran” (τὰ εἰσιόντα). Leemos en el comienzo del capítulo 16:

Una determinada razón se acerca a la materia y, agrandándola tanto cuanto quiere la razón misma, la hace de cierta magnitud revisitando por sí misma de magnitud a quien de suyo no es – quiere decir que tampoco se hace- magnitud. De lo contrario, esa cierta magnitud que hay sobre la materia se identificaría con la cierta magnitud. Si se le quita, pues, esta forma, el sustrato deja de ser y de parecer de cierta magnitud.

En estas primeras líneas Plotino establece su posición: la materia no es extensa, sino que cualquier extensión (grandeza, en este caso) acaece a la materia en virtud de la Forma. Pero esto tampoco debe hacernos pensar que la materia,

---

<sup>47</sup>Como señala Fleet (1995:164), la descripción plotiniana de la materia sensible se corresponde con la descripción platónica del tercer género y en este sentido establecemos una relación entre ambos conceptos si bien es cierto que Platón no utiliza ὕλη con el sentido técnico de materia. En este sentido, el mismo Aristóteles parece sugerir (*Física* IV 2 209b11 y 210a1-2) que el receptáculo del *Timeo* había sido asimilado a ὕλη en estadios tempranos, posiblemente incluso dentro de la Academia.

<sup>48</sup>Cf. Fleet (1995:196) quien considera que este pasaje constituye una amplificación de *Timeo* 50d4-e5.

al recibir cierta extensión de la Forma, se hace magnitud: la materia no se identifica con la magnitud, “porque una cosa es ser magnitud y otra estar dotado de magnitud” (II 4 8 11-12). Por eso agrega que, si se quitara la Forma, la materia no tendría siquiera la apariencia de tamaño alguno.<sup>49</sup> Y continúa el desarrollo de este argumento tan anti-intuitivo recurriendo a ejemplos específicos que nos resultan especialmente interesantes:

Ahora bien, supongamos que lo que se hace de cierta magnitud fuera un hombre o un caballo y que, junto con el caballo, viniera sobre él la magnitud del caballo: en ese caso, una vez desaparecido el caballo, desaparece también su magnitud. Y si alguno dijera que el caballo se origina sobre una masa particular de cierta magnitud y de un tamaño determinado, y que (desaparecido el caballo), queda la magnitud, le responderemos que lo que queda allá no es la magnitud del caballo, sino la magnitud de la masa.

Comienza con el caso de cuerpos vivos: un hombre o un caballo particular comprende una cantidad de cualidades reunidas en la materia, siendo la magnitud una de ellas. Cuando el caballo desaparece, desaparecen con él todas sus propiedades, incluyendo su magnitud. Con este ejemplo Plotino insiste en afirmar que la materia es carente de propiedades (incluyendo la magnitud) y que todas ellas se obtienen por medio de la Forma. Y prosigue considerando el caso de los elementos:

Sin embargo, si esa masa (ὄγκος) es fuego o tierra, entonces, desaparecido el fuego (o la tierra), desaparece la magnitud del fuego o la de la tierra. Por consiguiente, la materia no puede participar ni de la figura ni de la magnitud; si no, no podría convertirse de

---

<sup>49</sup> Sin pretender dar cuenta de qué sea la sustancia sensible para Plotino, es importante recordar los pasajes de *Enéadas* VI 3, 8, 1-3 y VI 3, 10, 14 donde se establece que el objeto sensible no es un ser simple (ὄν ἁπλῶς), sino un *aisthetón ón* (αἰσθητόν ὄν), captable perceptualmente. Por lo tanto su existencia aparente es una reunión de cosas accesibles a la percepción (VI 3, 10, 15-16). En este sentido, si lo sensible careciera de tamaño (*megéthous*) o de cualquier cualidad (*poiótetos*), es decir, si no fuera sustancia cualificada, dejaría de ser perceptible. Es justamente la materia aquello a lo que adienen las cualidades y –como leemos en VI 3, 8, 12-23– todas ellas juntas compactadas en una materia son una única sustancia, mientras que tomadas cada una separadamente serán una cualidad, otra cantidad, o bien muchas cualidades”.

fuego en otra cosa, sino que se convertiría en no-fuego sin dejar de ser fuego. Porque aun ahora que la materia se ha hecho, al parecer, del mismo tamaño que este universo, si dejara de existir el cielo y todas las cosas que hay en su interior, desaparecería también de la materia, junto con todas las cosas, toda magnitud y, junto con ella, claro está, las otras: las cualidades, y la materia quedaría reducida a lo que era sin salvaguardar nada de cuanto anteriormente existía en ella de ese modo.

Como puede verse, Plotino indica que aun en el caso de los elementos (aquí menciona fuego y tierra, los mismos utilizados por el Demiurgo en *Tim.* 31 b3 para iniciar la construcción del universo) el tamaño inhiere en ellos y, cuando desaparecen, desaparece el tamaño junto con ellos. Como bien señala Fleet en su comentario a este pasaje, no se sugiere que al desaparecer un elemento quede atrás una especie de vacío desprovisto de cualidades pero medible. Más bien, la premisa supuesta es que no hay posibilidad de vacío y que entonces el cambio elemental sucede tal como vimos que lo describe Platón en *Tim.* 49 b, siendo el cosmos siempre un *plenum*.<sup>50</sup> En las oscuras líneas que siguen (“la materia no puede participar ni de la figura ni de la magnitud; si no, no podría convertirse de fuego en otra cosa, sino que se convertiría en no-fuego sin dejar de ser fuego”) parece advertirse una reacción de Plotino contra un oponente que planteara la posibilidad de que existiera algún tipo de sustrato que retuviera la magnitud a través del cambio. A lo cual Plotino responde que si existiera algún tipo de masa o sustrato que permaneciera y conservara la cualidad de la magnitud del fuego que lo ocupaba aun cuando el fuego se hubiera retirado, entonces no podría existir el cambio elemental ya que esa masa, en lugar de convertirse en otro elemento, se convertiría en no-fuego (ya que el fuego se habría retirado) pero siendo a su vez fuego (ya que aun conservaría la cualidad *magnitud* del fuego). De modo que, también en el caso de los elementos, la masa al desaparecer se lleva consigo la magnitud.

Leyendo en consonancia ambos grupos de ejemplos (hombre y caballo, por un lado, fuego y tierra, por el otro), vemos que la argumentación de Plotino muestra que la materia no se encuentra en los hombres o caballos particulares, pero tampoco en el nivel más básico de los elementos. Aunque hay un *sustrato* (o *masa*, como lo menciona Plotino) que es sujeto de las propiedades de las Formas, no es él el sujeto último ya que eso mismo es cualificado por la magnitud (en tanto cualidad propia de la Forma y no inherente a la materia). Por último, Plotino aplica este mismo argumento al cosmos en su conjunto: así como al

<sup>50</sup>Cf. Fleet (1995:257-8).

desaparecer el caballo o el fuego desaparece junto con ellos su magnitud, así también si desapareciera el cielo y todo su contenido (esto es, podemos pensar, el mundo sensible), desaparecería también su magnitud junto con las demás cualidades.

Hemos reseñado brevemente hasta aquí cómo para Plotino la materia permanece impasible e inafectada por las múltiples cualidades que recibe, negándosele incluso hasta la posibilidad de la extensión. En este sentido, podemos pensar que Plotino reorganiza la investigación y reconoce que el verdadero problema no es cómo las Formas entran en la materia (ya que estrictamente hablando no pueden entrar dado que no la afectan intrínsecamente), sino más bien cómo es que las Formas pueden estar en la materia, afectándose entre sí, pero sin modificarla:

El problema aquel de cómo la materia participa en las formas, no consiste en lo que la mayoría de nuestros predecesores creyeron: cómo entran en ella, sino más bien, cómo están en ella. Porque parece realmente sorprendente cómo estando esas formas presentes a ella, permanece idéntica siendo impasible a ellas, y más cuando las formas mismas que entran en ella son afectadas unas por otras. (*En.* III 6 11 6-9).

Ahora bien, desde esta perspectiva, ¿cómo tendríamos que entender entonces a los particulares sensibles? Si Plotino –siempre preocupado por ser fiel a Platón– se alinea tras la ontología del *Timeo* y defiende la existencia de una materia indestructible e impasible y de Formas que permanecen siempre las mismas, ¿cómo explicar los particulares, siempre cambiantes y poseedores de las cualidades de las Formas, sin que ninguna de las instancias abandone su naturaleza? Esto es, ¿cómo es posible que las Formas cualifiquen la materia para que resulten los particulares pero sin modificarla? Creo que la respuesta a esta pregunta echará luz sobre lo que nos proponemos elucidar, esto es, cómo pudo haber leído Plotino el pasaje de *Timeo* 49 d-e en cuanto al *status* de los particulares y a la posibilidad de nombrarlos. Es justamente en *En.* III 6 7 donde Plotino reconoce la naturaleza elusiva de la materia:

Pero, si ella (la materia) no es ni alma, ni inteligencia, ni vida, ni forma, ni razón, ni límite pues es ilimitación, ni potencia (δύναμις), ¿qué es, pues, lo que ella produce (B)?, sino que escapa a todo esto, no sería correcto atribuirle la denominación de ‘ser’. Por el contrario, sería más plausible (εἰκότως) (C) llamarla ‘no ser’ (A), pero no en el mismo sentido en que el movimiento

es no ser y el reposo es no ser, sino verdadero no ser; ella es imagen y apariencia de la masa corpórea (εἶδωλον καὶ φάντασμα ὄγκου) (D), es aspiración a la existencia, inmóvil sin estar en reposo, invisible por sí misma, escapa a quien desea verla y se muestra cuando no se la está mirando: aun aguzando la mirada no puede vérsela (E). Presenta siempre sobre sí misma apariencias contrarias: pequeño y grande, menos y más, deficiente y superabundante; es una imagen que no permanece y que tampoco puede huir, porque no tiene el poder de hacerlo.<sup>51</sup> (*En.* III 6 7 8-19).

Interesa resaltar algunos aspectos de este pasaje:

(A) Plotino diferencia la materia del Ser y concluye que es más bien verdadero no-ente;

(B) la materia no tiene poder para producir nada;

(C) no podemos designar a la materia de un modo más firme que el que se señala aquí (en el mismo sentido, recordemos que en el *Timeo* el receptáculo sólo puede aprehenderse por un razonamiento bastardo (52b1-2));

(D) como señala Fleet, es muy posible que Plotino esté haciéndose eco aquí del vocabulario de *Timeo* 52c, donde Platón, refiriéndose a “lo que entra” (τὰ εἰσιόντα), dice de una imagen que “ni siquiera le pertenece aquello mismo en lo que deviene, sino que esto continuamente lleva una representación de alguna otra cosa”. La materia es meramente una imagen y fantasma de lo que está en el nivel más bajo del Ser, pero ella no puede compartir nada de ese Ser;<sup>52</sup>

(E) en estas líneas Fleet vuelve a insistir en una posible referencia a *Timeo* donde la materia es estable en tanto no puede ser otra cosa que ella misma, esto es, jamás se aparta de su propia condición (50b6), pero al mismo tiempo es inestable en tanto que, carente de toda determinación, parece diversa en cada ocasión por obra de las cosas que entran en ella (50c3) y se manifiesta ante nuestros ojos variadísima en su aspecto (52e1). También en 51a7 el receptáculo se describe como una especie invisible (ἀνόρατον εἶδος τι).<sup>53</sup>

Ahora bien, Plotino retomará unas líneas más adelante esta caracterización de la materia en tanto imagen y fantasma al intentar explicar las cosas del mundo sensible y afirmará que:

<sup>51</sup> Traducción María Isabel Santa Cruz.

<sup>52</sup> Cf. Fleet (1995:171).

<sup>53</sup> Cf. Fleet (1995:172).

De ahí que aun las cosas que parecen originarse en ella (la materia), son juguetes, simulacros reflejados sin arte en un simulacro, del mismo modo que, en un espejo, lo que está situado en una parte se refleja en otra. Está llenándose, al parecer, y, sin embargo, no tiene nada; no obstante, parece ser todas las cosas. (III, 6, 7, 23-28).

De modo que el mundo sensible no tiene más realidad, estabilidad ni consistencia que las que tiene un conjunto de cualidades reunidas en un reflejo; la realidad sensible no es más que una imagen dentro de esa otra imagen que es la materia. Y con esto hemos llegado por fin al punto que queríamos investigar, que es cómo pudo haber leído Plotino —concediéndole su voluntad de fidelidad al maestro, pero al mismo tiempo concientes de la imposibilidad de despojarse conceptualmente de sus propias elaboraciones— la caracterización que hace Platón en *Timeo* de los particulares. Creemos que Plotino se alinea con el Platón del *Timeo* respecto del *status* de los seres sensibles si entendemos que en dicho diálogo el receptáculo (al modo de la materia de Plotino) es el espacio que —desprovisto él mismo de cualquier cualificación— se erige como condición de posibilidad de la aparición de cualidades. Y los individuos sensibles no son otra cosa que agregados de cualidades en el espacio, que dependen absolutamente —en tanto imágenes— a la vez del espacio y de las formas inteligibles de las cuales son sólo precarios reflejos.<sup>54</sup> Ahora bien, resulta evidente lo anti-intuitivo

---

<sup>54</sup>Hemos señalado, entonces, que la sustancia sensible es presentada como un conglomerado de materia más cualidades, pero excedería el propósito de este trabajo tratar el complejo problema de la categoría de cualidad tal como aparece presentado en *Enéadas* II 6. Al respecto, véase de Santa Cruz, M. I. (2004), donde la autora muestra que para entender el planteo de Plotino hay que abandonar la distinción aristotélica entre cualidades sustanciales y accidentales ya que, en lo inteligible, todo es sustancia, mientras que en lo sensible la cualidad es un accidente. Por otra parte, si el objeto sensible es un conglomerado de cualidades que se coagulan sobre una materia y la “recortan”, la quiddidad del objeto estaría dada por el *lógos* (es decir, el principio formativo racional) que encierra en sí las cualidades constitutivas de lo sensible, si bien en él esas “cualidades” son “actos”. De modo que la estructura de lo sensible sólo puede explicarse por referencia al *lógos* que es su causa, ya que las cualidades que aparecen en lo sensible son imágenes del *lógos* y de sus actos, que son así los arquetipos inteligibles (pp. 295-6). Este planteo le permite a Plotino —concluye la autora— presentar de un modo general y provisorio al objeto sensible como un compuesto de materia y forma inmanente (utilizando la teoría aristotélica de la sustancia de *Metafísica* VII) sin renunciar a sus convicciones platónicas según las cuales los objetos sensibles no son más que entidades derivadas, meras imágenes de las verdaderas realidades inteligibles. Y esta conciliación es posible porque

de este planteo ontológico, donde el mundo que nos rodea está constituido por copias visibles de Formas, y no son más que conjuntos de cualidades que parecen afectar a la materia, pero en realidad no lo hacen (ni podrían hacerlo) ya que estas copias son débiles y no tienen ninguna potencia.

Este problema no es nuevo, ya que el mismo Platón había reconocido que el modo en que las cosas siempre existentes imprimen en el receptáculo las imitaciones es difícil de expresar y asombroso (50c6). De modo que Plotino, para poder lidiar con esta cuestión, explota al máximo la analogía del espejo según la cual a) la Forma representa el original, b) la copia de la Forma es la imagen reflejada y c) la materia es el espejo. Justamente las primeras líneas del capítulo 14 se valen de este ejemplo para insistir, por un lado, en que la “presencia” de la Forma en el particular deja a la Forma sin afectar y, por otro, en que la materia es necesaria a la vez que impasible:

-¿Pues qué? ¿Es que si no hubiera materia, no habría venido a la existencia cosa alguna?

-No, como tampoco habría imagen si no hubiera espejo o algún otro medio parecido, porque lo que por naturaleza se origina en otra cosa, no puede originarse si no existe esta otra cosa. En esto consiste, en efecto, la naturaleza de una imagen: en existir en otra cosa. Porque si los Seres activos emitiesen algo real, esto existiría aun sin existir en otra cosa; pero como aquéllos se quedan allá, por eso es preciso –supuesto que aquéllos han de reflejarse en otra cosa- que exista esta otra cosa que proporcione una sede al Ser. (*En.* III 6 14 1-7).

De modo que, según Plotino, así como no puede haber imagen alguna sin que exista un espejo que la refleje, del mismo modo nada puede llegar a la existencia sin la materia. Así queda establecido que la materia es una condición necesaria del mundo sensible y que Formas, copias y materia son tres instancias ontológicas separadas que no pueden mezclarse entre sí sin poner en riesgo la impasibilidad de la materia (siguiendo la analogía, podemos pensar que las copias no “entran” en la materia más que como las imágenes “entran” en el espejo y que, en ese sentido, ninguna de las dos tiene existencia propia real).<sup>55</sup> Ahora

---

la forma inmanente es para Plotino “un conglomerado de cualidades, cuyas causas –es decir, la verdadera forma- está en los principios racionales, los *lógoi* que están en el alma y que constituyen los actos de ésta” (p. 301).

<sup>55</sup>Miller (2003:102-3) propone revisar este pasaje del discurso de *Timeo* ya que sostiene que las líneas 50c5-ss. se encuentran contaminadas por una glosa marginal. Esta

bien, podemos vislumbrar tras esta argumentación plotiniana los elementos del *Timeo* que están siendo reunidos y reelaborados.<sup>56</sup> Recordemos que en 52c, después de enumerar y describir los tres géneros, Platón afirma que “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”. Como señala Fleet,<sup>57</sup> desde el comienzo del segundo relato sobre el universo, hay dos aspectos del receptáculo que Platón destaca enfáticamente. Uno es su carácter necesario:

- En aquel momento, no diferenciamos una tercera clase porque consideramos que estas dos iban a ser suficientes. Ahora, sin embargo, el discurso parece estar obligado a intentar aclarar con palabras una especie difícil y vaga (el receptáculo) (49a);
- 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 (52b);
- Una imagen tiene que surgir en alguna otra cosa (52c).

Por otro lado, Platón también resalta que el receptáculo es el lugar de todo devenir:

- Sobre todas (las características), (debemos suponer que tiene) la siguiente: la de ser un receptáculo de toda generación (49a);
- El mismo razonamiento vale también para la naturaleza que recibe todos los cuerpos. Debemos decir que es siempre idéntica a sí misma, pues no cambia para nada sus propiedades (50b);

---

corrupción del texto lleva al autor a formular una conjetura que cambia nuestra lectura de la línea c5. Lo que nos interesa señalar es que, si Miller tiene razón en su propuesta de lectura, el texto original platónico -tal como lo leyó Alcinoos, quien utiliza el término τύπος para referirse a la materia y al ἔκμαγεῖον pero no a las “imágenes de las Ideas”- sería diferente al que habría recibido Plotino.

<sup>56</sup>Hay, sin embargo, una diferencia importante en la concepción de ambos filósofos respecto de la materia. Como bien señala Narbonne (1993:226-7) la materia es concebida por Plotino como una limitación del principio, un insulto a su potencia, fuente del mal y de la dispersión espacial. Por el contrario, la χώρα de Platón no es algo que limite al principio (o a la efectividad de las Formas inteligibles) sino más bien aquello gracias a lo cual puede ejercer su potencia; es aquello que en cierta medida contribuye a su eficacia. De cualquier modo -y “de manera sintomática”, como reconoce el autor en la p. 225 del mismo trabajo- las diferencias en la representación del mundo sensible respecto de Platón han dejado pocas huellas en la exégesis plotiniana.

<sup>57</sup>Cf. Fleet (1995:234).

- Es necesario que se encuentre exento de todas las formas lo que ha de tomar todas las especies en sí mismo (50e);
- Además, hay un tercer género eterno, el del espacio, que no admite destrucción, que proporciona una sede a todo lo que posee un origen(52a-b).

Ahora bien, volviendo a la analogía del espejo, el mismo Plotino advierte que no debe llevarse al extremo ya que tiene sus limitaciones: el espejo posee un grado de ser que está negado a la materia.<sup>58</sup> Leemos en el capítulo 13:

Si quitaras los seres de este mundo, en ningún momento aparecería ninguna de las cosas que ahora se reflejan en lo sensible. Pues bien, aquí, el espejo mismo es perceptible a la vista porque él mismo es una forma; pero allá, como el espejo no es ninguna forma, él mismo no es perceptible a la vista; porque si lo fuera, él mismo no debiera ser visto antes por sí mismo. (...) Por eso, pues, no nos fiamos, o nos fiamos menos, de que las imágenes reflejadas en los espejos sean reales, porque se ve el espejo en que están y él mismo es permanente mientras que aquéllas desaparecen. En la materia, en cambio, a ella misma no se la ve ni conteniendo imágenes ni sin ellas. Pero si fuera posible que las imágenes de que se llenan los espejos fuesen permanentes y que no se viesen los espejos mismos, no desconfiaríamos de que las imágenes reflejadas en ellos fueran reales. Si, pues, en los espejos hay algo real, concedamos que también en la materia sean reales las cosas sensibles; pero si las imágenes que se reflejan en los espejos no son reales, sino que aparentan serlo, hemos de reconocer que también allá aparentarán serlo las que se reflejan sobre la materia y atribuiremos la causa de esta apariencia a la realidad de los Seres, realidad de la que los Seres participan siempre realmente, pero de la que

---

<sup>58</sup>Respecto de esta analogía, cabe señalar que Platón no emplea espejos ni imágenes para comparar el receptáculo y sus contenidos. En *En.* III 6 14 25 Plotino utiliza otra analogía –en este caso acústica– según la cual el sonido original corresponde a la Forma, el eco a la copia y la superficie lisa y plana en que rebota el sonido a la materia. En este sentido la ilusión es creer que el eco es el sonido real, tal como imaginamos erróneamente que los objetos vistos en el mundo sensible son realidades (tal como leemos en el símil de la caverna en *República* VII). Y si bien, como decíamos, en *Timeo* Platón no recurre a espejos ni a imágenes para explicar, sí encontramos en *República* VI 509 e1-ss. reflejos de objetos sensibles en el agua como ejemplos de los objetos propios de la *eikasía*.

los no-seres no participan realmente, dado que éstos no deben ser tales como serían si existiesen por sí mismos sin que existiera lo realmente real. (En. III 6 13 37-55).

Plotino traza dos distinciones importantes: primero, entre el espejo que es permanente y las imágenes reflejadas que desaparecen; segundo, entre el espejo visible y la materia que no lo es. Esta última diferencia -advierte Plotino- puede confundirnos y hacernos pensar que los “reflejos” de la materia tienen mayor realidad que las imágenes del espejo. Pero si estamos alerta a esto, podemos retomar la analogía y seguir argumentando a partir de ella. De modo que si aceptamos la premisa según la cual “en los espejos hay algo real”, estaremos forzados a admitir que también aquello que percibimos en la materia tiene alguna clase de existencia. En cambio, si negamos la hipótesis y suponemos más bien que los reflejos son meras apariencias, también los reflejos en la materia no serán más que apariencias de realidad.

¿Debemos, pues, admitir o no la hipótesis? Si bien Plotino no se pronuncia claramente, podemos reconstruir su pensamiento a partir de la analogía y afirmar que –al menos en un sentido propio- ni las imágenes reflejadas en el espejo ni en la materia son reales, ya que a lo único a lo que podemos atribuir realidad (dentro del planteo de este capítulo) es a las Formas-modelos. Sin embargo, estas Formas, desde el punto de vista de su rol causal, son artífices de estas apariencias en la materia y, en ese sentido, creo que no podemos más que reconocer a los objetos del mundo sensible (esto es, a los reflejos en la materia) cierta realidad. Esto nos lleva a pensar, entonces, que los seres del mundo sensible, si bien no tienen un ser pleno, sí tienen algún tipo de ser. Para aclarar este punto, conviene acudir al capítulo 6 donde Plotino, para explicar cómo es posible que la materia no tenga ser real y no sea sujeto de afecciones, se refiere a la naturaleza del Ser. Y dice en las líneas 30-33:

Si, pues, el Ente (τὸ ὄν) es de tal condición, síguese forzosamente que él mismo ni es cuerpo alguno ni es sustrato de los cuerpos, mientras que el ser de éstos consiste en ser no-entes. (III 6 6 30-33).

Aquí Plotino niega que el Ser sea cuerpo o lo que subyace a los cuerpos, los cuales sí tienen algún tipo de ser (su ser consiste en no-ser) que es negado a la materia. Por eso concluye que los cuerpos y el sustrato no comparten el ser pleno del Ser, pero sin embargo no les niega algún tipo de ser (aunque no se dice aquí qué tipo de ser tienen). Como especula Fleet, si les hubiera querido negar todo tipo de ser no hubiera empleado la construcción τὸ εἶναι τὸ μὴ οὖσιν

εἶναι, sino más bien hubiera dicho, por ejemplo, μηδαμῶς οὔσι (completos no seres), o μὴ οὔσι (no seres), o μὴ πάντῃ οὔσι (totales no seres).<sup>59</sup>

Plotino continúa el capítulo reconociendo que el sentido común nos lleva a pensar que los cuerpos (montañas, rocas y tierra sólida) y la materia subyacente es lo que realmente tiene ser. En este sentido, agrega:

Efectivamente, los cuerpos muertos son también más desagradables al chocar y ocasionan trompazos violentos y quebrantos, mientras que los animados, como participan del ser, cuanto más participan del ser, tanto más agradables son a sus vecinos. Ahora bien, veámos que el movimiento es como una vida existente en los cuerpos, y, como guarda semejanza con ésta, por eso es más pujante en los seres que tienen menos cuerpo por razón de que la deficiencia en ser hace que la cosa deficitaria sea más cuerpo.

A propósito de esta argumentación no nos ocuparemos de la descripción de la composición de los cuerpos, sino que sólo nos interesa resaltar que ellos (y en este contexto parece estar refiriéndose a los cuatro elementos) contienen en sí la capacidad del movimiento y esto es una especie de vida para ellos. Este movimiento –aclara Plotino– es ejercido en menor grado por la tierra y en mayor grado por el fuego. Y agrega:

Y lo que ha llegado al grado máximo de cuerpo, como ha llegado al grado máximo de no-ser, no tiene fuerzas para reunificarse. Son, pues otros los cuerpos que se causan ruina unos a otros si los golpes son pesados y violentos. En cambio, si un cuerpo débil choca con otro débil, es fuerte contra él y es un no-ente chocando con un no-ente. (*En.* III 6 6 60-64).

Ese movimiento que mencionamos antes permite que los cuerpos –débiles no-entes– puedan tener alguna clase de poder de destrucción mutua. El grado de movilidad en algo corpóreo es indicador de su grado de ser; contrariamente, su inercia es signo de su no-ser. Con lo cual estaría implícito que, dado que ningún objeto sensible es pura tierra (que tiene el menor ser posible), entonces todos los objetos sensibles poseen algún grado de ser. Esto es, los cuerpos del mundo sensible *son* de algún modo.

Recapitemos lo dicho hasta aquí. Plotino argumenta extensamente que la materia sensible –último grado de la realidad existente– es incorpórea e impasible; esto es necesario para que sea omnirreceptiva, permanente y para que no

<sup>59</sup>Cf. Fleet (1995:155-6).

admira destrucción (notas con las que Platón describe al receptáculo en *Tímeo* 51a7 y 52a8-b1). La materia tampoco es para Plotino, como vimos, un sustrato extenso que pueda permanecer al retirarse un objeto; y la magnitud no es ni materia en sí misma ni una cualidad inherente a la materia sino, más bien, una más de “las cosas que entran” en el receptáculo con las Formas. Todas estas afirmaciones nos condujeron al problema de cómo es posible que las Formas pueden estar en la materia, causando el particular, pero sin modificarla. O, desde otra perspectiva, cuál puede ser el *status* ontológico del particular que es resultado de “lo que entra” en el receptáculo pero sin alterarlo.

Encontramos que para poder dar respuesta a esta cuestión, Plotino explota al máximo la analogía del espejo, para concluir que la realidad sensible no es estable ni sustancial, sino que se presenta como un conjunto de cualidades sin consistencia: una imagen o, más precisamente, una imagen dentro de esa otra imagen que es la materia (εἰδωλα ἐν εἰδώλω, III 6 7 24). Esto nos condujo, por último, a la pregunta de si esas imágenes tenían —o no— algún tipo de ser; cuestión que respondimos afirmativamente en base a algunas referencias al capítulo 6 de la *Enéada* III 6.

La suma de todos estos elementos nos inclina a suponer que Plotino tuvo que haber leído *Tímeo* 49a-50b desde la perspectiva que al comienzo de este trabajo dimos en llamar *tradicionalista*, según la cual —recordemos— en dicho pasaje se pretende establecer cómo utilizar de un modo satisfactorio ciertos términos (como por ejemplo “fuego”) para referirnos a los fenómenos que siempre cambian, pero que sin embargo tienen la estabilidad suficiente para ser nombrados. Plotino, por su parte, recupera esta indicación platónica según la cual la unidad del objeto sensible es esencialmente puesta en duda<sup>60</sup> y, fiel a su maestro, se hace presa de las mismas dificultades que él e intenta brindar una explicación. La representación plotiniana del mundo sensible se alinea tras una interpretación del *Tímeo* en la que el mundo físico ya no está compuesto por una multiplicidad de individuos ontológicamente distintos a las propiedades que exhiben;<sup>61</sup> más bien, la *χώρα* o espacio, carente en sí de propiedades, es condición para la aparición de las propiedades y los individuos sensibles no son más que agregados de cualidades en el espacio, dependientes absolutamente, en tanto imágenes, a la vez del espacio y de las Formas inteligibles de las cuales ellos

---

<sup>60</sup>Un planteo similar encontramos en otro diálogo post-madurez, *Teeteto* 157b-c, si bien allí no es transparente si esta posición es la sostenida por el filósofo o, más bien, aquello que pretende refutar.

<sup>61</sup>Pensemos por ejemplo en *Fedón* 103 c-e donde los particulares sensibles exhiben cualidades puestas e, incluso, atributos esenciales.

son precarios reflejos.<sup>62</sup> En este sentido, vimos que Plotino parece reconciliado con esta idea de que el mundo sensible jamás nos entrega nada estable. Sin embargo, el mundo sensible –en tanto imagen- no puede ser privado de toda realidad sin renunciar a su pretensión de ser reflejo de lo inteligible. En otras palabras, como bien nota Narbonne, negar a los seres sensibles toda realidad implicaría privar a los seres inteligibles de su función primera de modelos y arquetipos, y nos llevaría a dudar de su poder y hasta de su existencia misma.<sup>63</sup>

Ahora bien, de esta materia que es impasible e inalterable, Plotino también sostiene que permanece por fuerza (εἰ δὲ ἀνάγκη μένει, III 6 13 5), tal como en *Timeo* 50 b 7-8 Platón afirmaba que la naturaleza que acoge todos los cuerpos –es decir, el receptáculo- “es siempre idéntica a sí misma”. Por ser impasible, además, la materia participa sin participar en el sentido de que las Formas no pueden afectarla al entrar en ella. En este último punto Plotino parece estar retomando y asumiendo la complejidad expuesta en *Timeo* cuando se afirma que el receptáculo participa de lo inteligible de una manera que ocasiona la mayor perplejidad y dificultad de comprensión, y que lo más correcto sería declarar que la porción de ella que se halla inflamada parece en cada caso fuego, la porción que se ha licuado parece agua, y del mismo modo tierra o aire en la medida en que puede recibir las imitaciones de las cosas (51a8-b9).

Por último, nos interesa señalar especialmente que Plotino no da lugar a ningún tipo de ambigüedad al distinguir a la materia no solamente de los seres reales sino también de sus copias sensibles. Leemos, por ejemplo:

La materia no sólo no es receptiva de los Seres, sino que además, caso de que exista alguna copia de esos Seres, tampoco participa en ésta con objeto de apropiársela.<sup>64</sup> Porque así es como será totalmente ‘otra’. Si no, si se apropiara de alguna forma transformándose con ella en otra cosa, dejaría de ser ‘otra’ y de ser el ‘sitio’ de todas las cosas y el ‘receptáculo’ de todas sin excepción. Pero no; debe mantenerse la misma cuando aquéllas entran e impasible cuando salen para que siempre haya algo que entre en ella y algo que salga de ella. Así que lo que entra, entra como fantasma y como algo no verdadero en algo verdadero. (III 6 13 25-33).

<sup>62</sup>Cf. Narbonne (1993:212-214).

<sup>63</sup>Cf. Narbonne (1993:223).

<sup>64</sup>En paralelo con *Timeo* 50 b 8-c2.

Como se ve con claridad en este pasaje y en los que hemos ido comentando a lo largo del trabajo, Plotino hace un esfuerzo tanto por explicar los problemas que va relevando en su lectura del *Timeo* (y que el mismo Platón reconoce), como también por demostrar la necesidad y solidez de sus argumentos. Y en ningún momento, al dar su explicación del mundo sensible, parece dudar ni tener dificultades en aceptar una ontología que distingue un ser real, una materia que oficia de lugar para los cambios permaneciendo ella misma inalterada y, en fin, un mundo sensible que copia lo real. Como hemos intentado mostrar, esto se vuelve evidente si pensamos en la analogía del espejo a la que Plotino recurre reiteradamente. Entendemos que en este punto lo que hace Plotino no es otra cosa que retomar y apearse con naturalidad al texto del *Timeo*, donde –como ya señalamos– Platón formula explícitamente la existencia de tres géneros en su nuevo punto de partida para hablar del universo: un modelo inteligible y existente siempre del mismo modo, otro que siempre cambia y visible que es imitación del modelo y, por último, un receptáculo de toda generación.<sup>65</sup>

Creemos que todos estos elementos nos permiten afirmar que Plotino interpreta el *Timeo* desde una posición *tradicionalista* ya que, en su afán por ser fiel a su maestro, se ajusta al texto platónico y se muestra ansioso por reestablecer la triple distinción ontológica así como por confirmar a cada parte su *status* propio.<sup>66</sup> En este sentido, consideramos altamente improbable que Plotino hubiera podido estar de acuerdo con el reconstructivismo y reconocer –como ya señalamos, con las variantes propias de cada autor– cuatro tipos de entidades (Formas, receptáculo, copias de las Formas y apariciones fenoménicas). Más bien, Plotino encuentra tres y en este punto sigue fielmente lo que señala claramente Platón cuando propone introducir el receptáculo como un tercer elemento adicional a la división bipartita e insuficiente de 27d-28a.

De modo que en este punto Plotino se ciñe al planteo ontológico platónico del *Timeo* y ambos parecen coincidir en que el mundo sensible no es otra cosa que un conjunto de propiedades en un espacio carente de ellas pero, a

---

<sup>65</sup> *Tim.* 48e-49a.

<sup>66</sup> Como señala Fleet (1995:223-4), posiblemente el objetivo de Plotino haya sido oponerse a aquellos platónicos que dentro de la Academia intentaron conciliar la tripartición del *Timeo* (Formas, contenidos y receptáculo) con la explicación dualista tal como aparecía en el *Filebo*. En ese sentido, descartaban la distinción timeaica entre el receptáculo y sus contenidos, e identificaban la materia con los contenidos atribuyéndole a ella algunas de las características de esos contenidos. Contra este vicio interpretativo argumenta Plotino, esforzándose por mostrar que hay que distinguir tres y sólo tres entidades, y devolviendo a cada una lo que él considera es la función propia que le corresponde tal y como indicó su maestro.

su vez, condición de posibilidad de la aparición de todas las propiedades. Y estos agregados de cualidades que constituyen el mundo sensible dependen absolutamente –en tanto imágenes- tanto de la materia en que aparecen como de las Formas a las que se asemejan.

Ahora bien, recordemos que la interpretación tradicionalista reconoce a estos individuos particulares así formulados –contra los reconstructivistas, para quienes su flujo continuo impediría siquiera pensar o hablar de ellos- cierta entidad y la estabilidad suficientes como para poder ser nombrados: al menos, podemos referirnos a ellos como *tò toioûton*. Y también en este punto creemos que Plotino coincidiría con los tradicionalistas, ya que –como señalamos antes- necesita reconocer algún tipo de realidad a las entidades sensibles. De otro modo y en relación con su esquema tripartito, la hipótesis misma de las Formas perdería todo interés, ya que los seres inteligibles se verían privados de su función causal de modelos y arquetipos y, en ese sentido perderían su poder.<sup>67</sup>

Hemos ofrecido en lo anterior los motivos que nos llevan a sostener que Plotino hace una lectura tradicionalista de *Timeo* 49a-50b. Resta por último analizar, desde esta perspectiva, dos pasajes en que Plotino indica específicamente cómo utilizar el lenguaje para denominar ciertas entidades. Si bien allí no menciona a Platón ni mucho menos al *Timeo*, creemos que dichos pasajes son más fáciles de entender en relación con la problemática ya discutida.

Nos referiremos en primer lugar a *En. V* 5 6 7-26:

A aquel (lo Uno), por el contrario, no podemos concebirlo como un ‘esto’: no sería, entonces, principio, sino sólo aquello que puede caracterizarse como un ‘esto’. Si todas las cosas han tenido nacimiento, ¿cuál de ellas podrías decir que es aquel? Como no es ninguna de esas cosas, sólo te restará decir que él está más allá de ellas. Pero como esas cosas son los seres y el ser, él está, por lo tanto, más allá del ser. ‘Más allá del ser’ no designa, sin embargo, un ‘esto’ –pues no se trata de una afirmación- ni expresa tampoco su nombre, sino que apunta tan sólo a negar que él sea un ‘esto’. (...) Quien desea contemplar lo que está más allá de lo inteligible, llegará a contemplarlo cuando haya dejado atrás todo lo inteligible; gracias a lo inteligible sabe que lo Uno es, pero ‘tal’ como él es lo advierte sólo dejando atrás lo inteligible. Al decir ‘tal’, empero, se quiere dar a entender que él no es precisamente

<sup>67</sup>Cf. el agudo tratamiento de Narbonne (1993:222-3), para quien negar toda realidad a los entes sensibles nos llevaría a dudar, incluso, de la existencia de las Formas.

tal o cual cosa; porque para ser ‘tal’ tendría previamente que ser ‘algo’. Aturdidos como estamos, no hallamos el modo de expresarnos y hablamos sobre lo inefable y le asignamos nombres, en nuestro afán de entendernos como nos sea posible.<sup>68</sup>

En relación con el tema que nos ocupa, sólo resaltaremos que en este pasaje Plotino parecería estar indicando que en el ámbito trascendente las palabras tienen un uso limitado y son empleadas sin ninguna exactitud ya que hablan de lo inefable. En realidad, al Uno no le conviene ningún nombre, ni siquiera el de “Uno”, pero es necesario denominarlo de alguna manera aunque más no sea con el fin de hablar entre nosotros. Por lo que entra en juego la *vía negativa*: si decimos del Uno que es “esto”, entonces será más de uno; lo cual es imposible porque es Principio. Es decir, el Uno no es ninguna de las cosas de las cuales él es principio. De modo que, en rigor, respecto del Uno sólo podemos decir que está “más allá del Ser”. Ahora bien, estas indicaciones que tenemos que tener en cuenta para hablar sobre el mundo trascendente, esto es, sobre el Uno, no son aplicables para referirnos al mundo material. Como parece indicarse en VI 6 13 54-57, las cosas dentro del Todo son nombrables y son “estos”:

Y el término ‘esto’ (τοῦτο) no es un término vacío: denota una realidad designada por su propio nombre, una cosa presente: sustancia o algún otro ser. Así que ‘esto’ no significa algo vacío, ni es una impresión de la mente sobre algo inexistente, antes bien hay una realidad subyacente. Es como si uno pronunciara el nombre propio de la cosa misma.

Sin pretender agotar el sentido de este importante pasaje,<sup>69</sup> una primera lectura indicaría que el “esto” se aplica a la cosa misma y constituye su nombre propio.<sup>70</sup> Si esto es así, Plotino se estaría alejando del *Timeo*, donde –como vimos– Platón reserva el uso del pronombre demostrativo para designar al receptáculo de los reflejos de las Formas y –podemos pensar también– a las Formas inteligibles, que son en sí, inmutables y eternas y que podríamos designar con los términos “esto” (τοῦτο) o “aquello” (τόδε).<sup>71</sup> Creemos encontrar en

<sup>68</sup> Traducción María Isabel Santa Cruz.

<sup>69</sup> Cf. Narbonne (1999:33) quien reconoce no encontrar otro pasaje en las *Enéadas* donde sean fijados tan abiertamente la concreitud, la substancialidad, la existencia identificable y en algún sentido exhibible, y el carácter cóscico y de sustrato de lo Uno.

<sup>70</sup> Cf. también *En.* VI 6 12 17-ss.

<sup>71</sup> Cf. Brisson (1994:194-5).

esta disidencia una muestra de la originalidad de Plotino frente a las tesis platonónicas, ya que podemos pensar que estaría reaccionando frente a lo que se le presenta como un excesivo escepticismo de su maestro respecto del valor demostrativo del lenguaje en el mundo físico y eso lo lleva a reformular la cuestión. En este sentido, reservaría la vía negativa para referirse a lo más perfecto, a lo trascendente, lo que le permite que dicho ámbito no pueda confundirse con la realidad material, con la esfera de la existencia, que con toda propiedad y sin sombras de escepticismo puede ser nombrada de modo positivo.<sup>72</sup>

Consideramos que este alejamiento respecto de Platón señala en Plotino una actitud más positiva respecto del ámbito sensible, cuya realidad puede ser expresada por nombres que exhiben de algún modo las características de las cosas. Este paso plotiniano lo incluye aún más en la interpretación de la *tradicción*, ya que estos particulares –aunque no se les pueda negar, como vimos, su carácter de imágenes mutables– presentan la estabilidad suficiente para poder ser nombrados.

### III

En estas páginas hemos querido mostrar, a propósito del tan discutido y estudiado pasaje de *Timeo* 49d5-e2, que expedirse respecto de la problemática que allí se genera conlleva la identificación de diferentes planteos ontológicos en dicho diálogo. Esto es, el conflicto trasciende lo que podría ser una mera indicación metodológica por parte del filósofo acerca del modo más apropiado de nombrar los fenómenos y pretende, más bien, arribar a la “especie difícil y oscura” (49a7) del receptáculo. De modo tal que cuando Platón –al discutir el cambio elemental– dice que no debemos llamar al fuego *τοῦτο* sino *τὸ τοιοῦτον*, en modo alguno podemos pensar que allí está recomendando un cambio en nuestro modo de referirnos a las cosas sino, más bien, está señalando algo sobre la naturaleza del fuego. En este sentido decimos que el planteo de fondo no es otro que determinar el *status* de los particulares sensibles.

Creemos que es este conflicto más profundo el que subyace a la discusión entre tradicionalistas y revisionistas, y que explica –a nuestro modo de ver– el largo debate que comenzó a principios del siglo XX y aún está en boga entre los especialistas. Como adelantamos, nuestro objetivo no fue en este trabajo expedirnos en favor de una u otra interpretación –empresa tal vez allanada en parte

---

<sup>72</sup>Para un desarrollo de los dos modos de utilización del lenguaje en Plotino y de la confianza en la capacidad humana de manipular la realidad a través de los nombres, cf. Mortley (2000:118-23).

al lector a través del relevamiento de problemas y soluciones que pretendimos identificar respecto de ambos grupos-, sino que más bien nos propusimos pensar contrafácticamente en cuál de las posiciones se alinearía hoy Plotino. Dicho de otro modo, intentamos indagar a partir de su exégesis cuál fue la lectura que naturalmente le sugirió el pasaje.

Con este objetivo en mente, indagamos en la representación plotiniana del mundo sensible para dar con una materia privada de toda propiedad, incluso de la extensión espacial, imperturbable e indigente a un punto tal que no pudimos representárnosla más que analógicamente –tal como propone Plotino- como un espejo, como el lugar en el cual las realidades sensibles se nos revelan. En este sentido y a pesar de alguna diferencia que señalamos, encontramos que el *status* que concede Plotino a los seres sensibles es muy próximo al descrito por Platón en el *Tímeo*: Plotino se muestra fiel a su maestro en tanto admite que el mundo sensible no nos ofrece nada de estable pero, de todos modos, es posible percibir en él entes particulares en tanto copias o reflejos de lo inteligible. En este punto, analizamos pasajes de las *Enéadas* en que Plotino reconoce cierta estabilidad –aunque problemática- a lo sensible, lo que nos inclinó a acercarlo a la tradición.

El otro elemento que nos impulsó en la misma dirección fue el hecho de que –como pretendimos mostrar- Plotino es muy riguroso a la hora de reconstruir a Platón y de reconocer entidades ontológicas: hay individuos particulares en tanto conjuntos de propiedades (los reflejos de la analogía), una materia en sí misma impasible (espejo), y las Formas inteligibles a las cuales lo sensible se asemejan (originales). No nos pareció posible que Plotino aceptara como un cuarto elemento lo que los distintos autores han dado en llamar “características idénticas a sí mismas” (Cherniss) o “caracteres recurrentes, estables y determinados” (Lee), y que en ello pudiera fundarse una lectura diferente del pasaje. A continuación, la lectura del capítulo 6 de la *Enéada* III 6 nos condujo a pensar que los seres del mundo sensible sí tienen algún tipo de ser, tal como afirma la tradición.

Finalmente, con todos estos elementos inclinándonos respecto de la línea interpretativa asumida por Plotino, procedimos al análisis de los dos pasajes de las *Enéadas* donde se discute el alcance denotativo del  $\tau\omicron\upsilon\tau\omicron$ . En este sentido no surgió ningún conflicto con la posición que habíamos adoptado, sino que encontramos un desplazamiento operado por Plotino en el uso de los términos. Acuerda con su maestro respecto de la mutabilidad y transformación en el mundo sensible; sin embargo, no considera que esto implique que la realidad material no pueda ser nombrada de modo positivo. Más bien –y acá puede apreciarse su originalidad- reserva la vía negativa para referirse a lo más perfecto, a

lo trascendente, que de este modo queda preservado de cualquier confusión respecto de la esfera de la existencia.

Creemos que estos elementos son suficientes para justificar nuestra hipótesis. En breve, consideramos haber mostrado que el *status* que confiere Plotino a los seres sensible es muy próximo al que encontramos en la descripción platónica de *Timeo* 49a-50b desde la perspectiva de la tradición. Y que hasta en sus desplazamientos doctrinales Plotino se muestra fiel a su maestro: mantiene a la vez que el mundo sensible no nos ofrece nada inalterable, pero que es posible a pesar de todo reconocer en él entidades con una cierta estabilidad (aunque problemática) que permite que puedan ser nombradas.

## Bibliografía

### A) Ediciones, traducciones, comentarios

BURNET, I., (ed.), (1900-1907): *Platonis Opera*, Oxford.

CORNFORD, F. (1937): *Plato's cosmology (Timaeus)*, transl. and comm., London: Routledge and Kegan Paul Ltd.

DILLON, J. (2002): *ALCINOUS, The handbook of Platonism*, Transl. Whith an Intr. and Comm. Oxford: Clarendon Press.

FLEET, B. (1995): PLOTINUS, *Ennead III.6, On the Impassivity of the Bodiless*, whith a translation and commentary by--, Oxford: Clarendon Press.

LISI, F. (1992): PLATÓN, *Diálogos VI, Timeo*, intr., trad. y notas, Madrid: Gredos.

NARBONNE, J-M. (1993): PLOTIN, *Les deux matières [Ennéade II, 4 (12)]*, intr., texte grec, trad. et comm. précédé d'un essai sur la problématique Plotinienne par--, Paris: Vrin.

PLOTINO (1982-1988): *Enéadas*, intr., trad. y notas de J. Igal, 3 vol. Madrid: Gredos.

— (2007): *Textos esenciales*, Estudio preliminar, trad. y notas M. I. Santa Cruz, Buenos Aires: Colihue.

— (1923-38): *Ennéades*, éd. et trad. par E. Bréhier, Paris: Les Belles Lettres, 7 vols.

TAYLOR, A.E. (1962, 1<sup>o</sup> edición 1928): *A Commentary on Plato's Timaeus*, Oxford: Clarendon Press.

WHITTAKER, J. (1990): ALCINOOS, *Enseignement des doctrines de Platon*, intr., texte établi et comm., traduit par P. LOUIS, Paris: Les Belles Lettres.

## **B) Bibliografía secundaria**

BRISSON, L. (1974): *Le Même et l'Autre dans la structure ontologique du Timée de Platon*, Paris (2da edic. aumentada: Academia, Sankt Augustin, 1994).

CHERNISS, H. (1954): «A much misread passage of the *Timaeus* (*Timaeus* 49c7-50b5)», *American Journal of Philology*, Vol. LXXV, 2, pp. 113-130.

FERRARI, F. (2008): «La *chora* nel *Timeo* di Platone. Riflessioni su 'materia' e 'spazio' nell' ontologia del mondo fenomenico», *Quaestio* 7/2007, pp. 3-23.

GULLEY, N. (1960): «The Interpretation of Plato, *Timaeus* 49 D-E», *The American Journal of Philology*, Vol. 81, pp. 53-64.

LEE, E. N. (1967): «On Plato's *Timaeus*, 49D4-E7», *The American Journal of Philology*, Vol. 88, N° 1, pp. 1-28.

MILLER, D. R. (2003): *The Third Kind in Plato's Timaeus*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

MILLS, K. W. (1968): «Some Aspects of Plato's Theory of Forms: *Timaeus* 49 c ff.», *Phronesis*, Vol. 13, N° 2, pp. 145-170.

MOHR, R. D. (1980): «Image, Flux, and Space in Plato's *Timaeus*», *Phoenix*, Vol. 34, N° 2, pp. 138-152.

MORTLEY, R. (2000): «Plotin: les noms, les êtres et le *Timée*», en FATTAL, M., *Études sur Plotin*, Paris: L'Harmattan, pp. 113-127.

SANTA CRUZ, M. I.: «Sustancia y cualidad : Plotino frente a Aristóteles », en Santa Cruz, M. I., Marcos, G. .E y Di Camillo, S. G. (compiladoras) (2004), *Diálogo con los griegos. Estudios sobre Platón, Aristóteles y Plotino*, Buenos Aires: Colihue, pp. 285-303.

SILVERMAN, A. (1992): «Timaeon Particulars», *The Classical Quarterly*, New Series, Vol. 42, N° 1, pp. 87-113.

ZEYL, D. J. (1975): « Plato and Talk of a World in Flux: *Timaeus* 49a6-50b5», *Harvard Studies in Classical Philology*, Vol. 79, pp. 125-148.

