

Aristóteles

Eudemo

Texto griego establecido, traducido y comentado por
Benjamín Ugalde



Índice

A Héctor Carvallo Castro
...in memoriam

Introducción

Bibliografía selecta

EUDEMO O SOBRE EL ALMA

Testimonios selectos de los diálogos

A. Testimonios

B. Fragmentos

Comentario

Concordancia de fragmentos

Apéndice

Créditos

Introducción

I. Posición del diálogo *Eudemo* en la obra de Aristóteles

Probablemente, ninguno de los textos aristotélicos que conforman nuestro llamado *Corpus Aristotelicum* fue publicado por el propio Aristóteles en vida, no al menos de la forma y en el orden en que nos han llegado. Sabemos que la recolección de sus escritos y su posterior edición estuvo a cargo del peripatético Andrónico de Rodas, a mediados del siglo I a. C. Aquella edición, sin embargo, no contenía la totalidad de las obras escritas por el filósofo. Existía en ese entonces un conjunto de textos que sí habían sido publicados en vida por el propio estagirita. Estos escritos suelen ser referidos por Aristóteles mismo en sus tratados como “escritos publicados” (ἐκδεδομένοι λόγοι) o “escritos exotéricos” (ἐξωτερικοὶ λόγοι).¹

Además de estas referencias hechas por el propio Aristóteles, en los comentaristas de los escritos del estagirita podemos encontrar una gran cantidad de pasajes en los que se señala la existencia de dichos textos. También los comentaristas los denominan “escritos exotéricos”, pero no pocas veces prefieren la expresión “dialógicos”, esto es, con forma de diálogos, en contraposición a los tratados del *Corpus*, que suelen ser llamados

“escritos acroamáticos” o “esotéricos”.² Por diversos motivos, aquellos textos dialógicos no llegaron hasta nosotros más que fragmentariamente por alusiones o referencias de terceros, y en algunas ocasiones como citas textuales. Es a partir de estos comentaristas desde donde podemos hoy, más de 2300 años después de la muerte de Aristóteles, intentar reconstruir y descubrir aquello que el estagirita expuso en su perdido escrito titulado *Eudemo*, el que en ocasiones es llamado también *Sobre el alma*.

La transmisión de los textos aristotélicos no ha sido —para nuestro infortunio— un asunto libre de escollos. A esto debemos agregar lo disímil, complejo y, algunas veces, casi contradictorio que parece ser el *Corpus*. Y todo ello sumado a la diversidad de las investigaciones presentes en él, cuestión que, a ratos, hace pensar en su obra como producto de una escuela más que en la de una sola persona.³ Sin embargo nadie podría negar hoy seriamente que, salvo pequeñas excepciones y algunas intercalaciones, la mayor parte del *Corpus* proviene de la pluma de nuestro filósofo. No obstante, una situación distinta se ha dado con aquellos textos aristotélicos que no han llegado a nuestras manos; aquellos escritos que sabemos que existieron y de los cuales sólo tenemos fragmentos por aquí y por allá. Estos escritos publicados en vida

¹ Así, por ejemplo, en *Poética* refiriéndose al diálogo *Sobre los poetas*: “... sobre esto se ha hablado suficientemente en los escritos publicados (ἐν τοῖς ἐκδεδομένοις λόγοις)” (1454b17-18); y en *Metafísica*, refiriéndose al escrito *Sobre las ideas*: “... esto ha sido repetido muchas veces también por los escritos exotéricos (ὑπὸ τῶν ἐξωτερικῶν λόγων)” (1076a26-29). En adelante, todas las traducciones son nuestras, salvo que se indique la versión española de la obra citada.

² Téngase en cuenta la observación de Elías en su comentario a las *Categorías*: “De los escritos sistemáticos existen, por una parte, los en primera persona, que también son llamados acroamáticos, y por otra, los dialógicos, que también son llamados exotéricos. Y así como los escritos en primera persona se oponen a los dialógicos, los acroamáticos se oponen a los exotéricos” (114.15, ed. Busse).

³ En esta línea, Josef Zürcher ha propuesto en su libro *Aristoteles' Werk und Geist* (Padernborn, 1952) que el *Corpus* fue escrito sólo en un mínimo porcentaje por Aristóteles y que el resto constituirían las investigaciones llevadas a cabo por Teofrasto en el Liceo.

por Aristóteles tenían la forma de diálogos, como el *Eudemo*, y algunos otros también la de simples tratados.

El escribir en forma de diálogo era probablemente uno de los ejercicios primordiales en la Academia de Platón. Aristóteles no quedó fuera de dicha práctica; él también escribió, haciendo imitación de su maestro, una serie de estos escritos entre los que podemos encontrar: *Grylos*, *Simposio*, *Sofista*, *Político*, etc.

Uno de los primeros especialistas en abordar el estudio de los fragmentos de Aristóteles, Valentin Rose,⁴ consideraba que prácticamente la totalidad de estos escritos eran apócrifos y que en ellos no había nada de aristotélicos⁵ —esto último, seguramente por el contenido marcadamente platónico de los fragmentos de los diálogos—. Por otra parte, otro gran estudioso de Aristóteles del siglo XIX, Jacob Bernays, pensaba que los diálogos aristotélicos eran auténticos, y les otorgaba un lugar dentro de la obra de Aristóteles; sin embargo, Bernays creía que los diálogos estaban en plena concordancia con el *Corpus* y que en ellos no había nada de platónico que no fuera ya aristotélico. Con posterioridad a las investigaciones del siglo XIX —principalmente debido al fundamental texto de Werner Jaeger: *Aristóteles*—, sabemos que aquellos grandes investigadores estaban probablemente equivocados, pues, ni puede sostenerse que la mayor parte de los diálogos son apócrifos, ni, como

veremos, puede decirse —con Bernays— que están en completa armonía con las ideas expresadas en el *Corpus*.

II. La evolución del pensamiento de Aristóteles

La teoría de la evolución del pensamiento de Aristóteles propuesta por Werner Jaeger es imprescindible para comprender el desarrollo de los estudios aristotélicos durante el siglo XX y hasta el día de hoy.⁶ Haremos a continuación una breve reseña de ella. Jaeger identifica ciertos estadios o etapas en el pensamiento del estagirita y los divide en tres períodos en los que el filósofo se va alejando progresivamente de las ideas de su maestro, Platón. En primer lugar, tenemos un primer período reconocidamente platónico, que se extiende desde el juvenil ingreso de Aristóteles a la Academia (368/7 a. C.) hasta la muerte de su maestro veinte años más tarde (348/7 a. C.). Este es el tiempo de la composición de sus primeros escritos filosóficos, los que como hemos visto tenían la forma de diálogos, siguiendo la tradición académica; entre éstos se encontraría el escrito *Eudemo* o *Sobre el alma*. El segundo período que distingue Jaeger es el que abarca los viajes realizados por nuestro filósofo, y se extiende desde su partida de Atenas (348/7 a. C.), luego de la muerte de Platón, pasando por Asos y Macedonia, donde fue tutor de Alejandro Magno, hasta su regreso al Ática (335/4 a. C.). Durante este tiempo, según Jaeger, Aristóteles compuso lo más contundente de toda su obra, gran parte de la *Metafísica*, de la *Ética nicomaquea*, de la *Política*, del *Órganon* y de la *Física*. Este es el momento de la crítica de las ideas platónicas, del surgimiento de los conceptos

⁴ Las dos obras fundamentales de Rose son: *Aristoteles pseudepigraphus* (Leipzig, 1863) y *Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta* (Leipzig, 1886).

⁵ Véase Werner Jaeger, *Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung* (Berlín, 1923). Traducción española de José Gaos, *Aristóteles, bases para la historia de su desarrollo intelectual* (México D. F., 1946), pp. 46 y ss.

⁶ Al respecto Pierre Aubenque ha señalado: “Puede decirse que, desde 1923, casi la totalidad de la literatura aristotélica es una respuesta a W. Jaeger”. *Le problème de l'être chez Aristote* (París, 1962), p. 2.

propia aristotélica. En el tercer y último de los períodos, que se extiende desde su regreso a Atenas (335/4 a. C.) hasta su muerte en Calcis (322 a. C.), Aristóteles se dedicó a la revisión de sus antiguas teorías, entre ellas la del primer motor; fundó y organizó el Liceo y se dedicó de lleno al estudio empírico de la naturaleza. Es aquí donde surge en su pensamiento algo completamente ajeno a las ideas platónicas, algo original y, hasta ese momento, prácticamente único en el mundo griego, un atisbo de lo que sería la ciencia del futuro: “Aristóteles se volvió a la investigación empírica de los detalles”.⁷

Esta teoría de Jaeger ha sido ampliamente discutida por los especialistas y ha encontrado entre ellos tanto defensores como detractores. No vamos a entrar aquí en una discusión detallada del asunto. Sin embargo, cabe apuntar que hay algo en lo que casi todos los intérpretes están de acuerdo: nadie que se interese hoy acerca de la filosofía aristotélica puede quedar ajeno a la teoría de Jaeger.

En este sentido, el texto del *Eudemo* puede ser leído y comprendido precisamente a la luz de la interpretación de Jaeger, pues el diálogo nos revelaría a un Aristóteles afirmando la inmortalidad del alma, tal como su maestro Platón, a diferencia de lo que sucede con el *De Anima*, en donde el alma es comprendida más bien en términos fisiológicos. Sin embargo, la importancia del *Eudemo* no radica sólo en ello, sino que también en lo que nos transmite respecto de la psicología aristotélica en general. Olof Gigon, aunque crítico de la teoría de Jaeger, es taxativo a la hora de emitir su juicio al respecto: “Sólo haremos justicia a la psicología de Aristóteles en general y a los libros

acerca del alma [es decir, al *De Anima*] si primero recurrimos al *Eudemo*”.⁸

III. El *Eudemo*, la fecha de su composición

El problema de datar la composición del *Eudemo* no es pues un asunto baladí. Si se trata de un texto temprano, entonces sería plenamente concordante con la tesis de Jaeger, pero si es de madurez, entonces no se ajustaría a los criterios establecidos por el filólogo alemán, para quien el *Eudemo* es un texto fundamental para entender la evolución del pensamiento de Aristóteles.

Nos parece pertinente hacer algunas apreciaciones al respecto. El *Eudemo* es uno de los escritos exotéricos más importantes debido a la cantidad y extensión de los fragmentos que nos han llegado de él y la relevancia de su contenido filosófico. Otros escritos perdidos importantes son el *De philosophia* y el *Protréptico*, una exhortación a la filosofía dedicada a Temisón, rey de Chipre.⁹ El diálogo *Eudemo* tenía como personaje central a Eudemo, también originario de Chipre y quien fuera amigo íntimo de Aristóteles¹⁰ durante su estadía en la Academia platónica. Sabemos que el estagirita escribió este diálogo como homenaje a la muerte de su amigo,¹¹ tal como Platón lo hizo a la muerte de Sócrates en el *Fedón*. A través de Cicerón (B1) y Plutarco (B2) sabemos que Eudemo murió en Siracusa luchando en favor de Dión, antiguo amigo de Platón, quien reclutó a algunos jóvenes idealistas para desarrollar su proyecto político

⁷ Jaeger, *Aristóteles*, p. 373.

⁸ Olof Gigon, *Aristoteles, Von der Seele* (München, 1983), p. 195.

⁹ Véase Ingemar Düring, *Aristotle's Protrepticus* (Göteborg, 1961).

¹⁰ Aristóteles, *Eudemo*, B1. Cicerón dice que Eudemo era “familiarum suum”, es decir, un amigo muy cercano.

¹¹ Véase *Eudemo*, B2.

en Siracusa, donde por entonces reinaba Dionisios II. Eudemo fue uno de aquellos jóvenes que pereció en la lucha. Estos acontecimientos ocurrieron en 354 a. C., unos años antes de la muerte de Platón (347 a. C.). Aristóteles, quien era ya en aquella época con casi 30 años algo así como un profesor ayudante en la Academia, se propuso homenajear en un escrito a su amigo. Si consideramos que Eudemo murió hacia el año 354 a. C., sería convincente pensar que Aristóteles escribió el diálogo al poco tiempo de enterarse de los hechos, bajo la impresión inmediata del desgraciado momento. El *Eudemo* dataría entonces del año 354/3 a. C. o quizá 352 a. C.

Sin embargo, hay un dato que nos llama a la cautela en esta datación, y es que Platón escribió el *Fedón*, como sabemos, en ningún caso inmediatamente ocurrida la muerte de Sócrates, sino largo tiempo después, como una rememoración del maestro. Es imposible, por tanto, dar una exacta cronología del *Eudemo* basados en este sólo hecho histórico. Ahora bien, la fecha de la composición del diálogo puede ser estimada de otra manera no puramente histórica, sino remitiéndose al contenido y forma de la obra. En cuanto al contenido del *Eudemo*, hay que decir que las opiniones vertidas en los fragmentos son de un claro origen platónico; asunto en el que están de acuerdo los intérpretes. Y en cuanto a la forma, el *Eudemo* es un diálogo entendido a la manera platónica, algo en lo que también están de acuerdo los eruditos. El *Eudemo* es, pues, por su contenido y su forma, aceptadamente de inspiración platónica.

En la teoría de Jaeger este diálogo tiene, como dijimos, un puesto importante como representante de la primera etapa del pensamiento de Aristóteles. Pero otro defensor de la teoría evolutiva, François Nuyens, también demostró con bastante detalle que el texto debía corresponder a la primera etapa

platónica de la psicología de Aristóteles;¹² por lo tanto, se trataría de un escrito de juventud de Aristóteles, lo que concuerda con la cronología antes admitida. Sin embargo, si como *terminus post quem* tenemos el año 354 a. C., cuando Aristóteles ya tenía casi 30 años, parece un tanto difícil pensar que el estagirita siguiera siendo a esa edad completamente platónico.

IV. La crítica de Düring

Por esta razón, Ingemar Düring, crítico de la teoría de Jaeger, ha propuesto una nueva comprensión de la obra aristotélica, en particular de los escritos exotéricos, en su libro *Aristoteles*.¹³ Para Düring los diálogos o escritos exotéricos no corresponden a una etapa juvenil y platónica de Aristóteles. Son escritos destinados —como su nombre lo dice— a un grupo ajeno a la filosofía, a la élite culta pero no inmiscuida en los asuntos filosóficos. Esto está en completo acuerdo con lo que nos dice Elías, uno de los comentaristas de Aristóteles.¹⁴ Y en esto no hay gran desacuerdo con Jaeger. Sin embargo, Düring sostiene que Aristóteles no exponía sus propios pensamientos filosóficos en estos escritos, sino que los redactaba a manera de ensayos que recogían las opiniones en boga —que por entonces eran evidentemente las

¹² François Nuyens, *L'Évolution de la Psychologie d'Aristote* (Louvain, 1948).

¹³ Ingemar Düring, *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens* (Heidelberg, 1966). Traducción española de Bernabé Navarro, *Aristoteles. Exposición e interpretación de su pensamiento* (México D. F., 1990).

¹⁴ Elías, *In Categorías*: “En los escritos generales que son los escritos dialógicos, también [llamados] exotéricos, [Aristóteles] habla claramente, pues se dirige a los que están fuera de la filosofía...” (‘Ἐν δὲ τοῖς καθόλου ἐν μὲν τοῖς διαλογικοῖς, τοῖς καὶ ἐξωτερικοῖς, σαφὴς ὡς πρὸς τοὺς ἔξω φιλοσοφίας διαλεγόμενος...’) (124.3, ed. Busse).

platónicas—. Es por esta razón que Düring tiende a “limpiar” los textos exotéricos de opiniones platónicas, y cuando las encuentra las atribuye al hecho de que eran obras con opiniones destinadas a un público vasto, pues en la base de su comprensión encontramos la idea de que entender el pensamiento aristotélico como un mero alejarse paulatinamente de las opiniones de Platón —como según él haría Jaeger— es una forma reduccionista de comprender la diferencia espiritual entre dos pensadores tan distintos en sus concepciones del mundo (*Weltanschauungen*), como Platón y Aristóteles.

Si bien es cierto que la teoría jaegeriana de la evolución del pensamiento de Aristóteles es, en muchos sentidos, precaria,¹⁵ no se puede dejar de reconocer que, aunque Jaeger no da una interpretación cabal de la filosofía aristotélica, abrió un camino de comprensión bastante plausible, pues, ¿cómo no sería natural que el joven Aristóteles, de diecisiete años, haya sido influido hasta tal punto por su maestro, que él mismo haya llegado a profesar ciertas ideas filosóficas en común con Platón; y que haya escrito, bajo tal influjo, un par de obras en el estilo en boga de su época; y que luego de un tiempo, una vez que ya había madurado sus propios pensamientos, haya rechazado ciertos aspectos fundamentales de la filosofía de su maestro? Por el contrario, parece un tanto forzado tratar a Aristóteles —siguiendo a Düring— como un filósofo totalmente extraño filosóficamente a su maestro. Düring parece querer salvar a Aristóteles del

peccatum philosophicum que significaría contradecirse en relación a lo afirmado con anterioridad.

Así pues, es claro que resulta muy problemático realizar una cronología del *Eudemo* sin basarse en ciertas conjeturas, pues la falta de información en torno a su composición es enorme. Sin embargo, es posible identificar entre los eruditos al menos tres asuntos fuera de discusión. Primero: Aristóteles escribió, no sabemos con precisión cuándo, un escrito en forma de diálogo titulado *Eudemo* o *Sobre el alma*. Segundo: el diálogo *Eudemo* —como muestran los fragmentos— contenía afirmaciones en torno al alma que ya habían sido sostenidas por Platón. Tercero: el *Eudemo* —de acuerdo con lo anterior— contiene una psicología distinta y al parecer menos elaborada que la del tratado *De Anima*. Estos tres hechos clave nos muestran que el *Eudemo* no es una obra tardía del pensamiento aristotélico, pues aquel lugar es ocupado —por razones que veremos a continuación— por el propio *De anima*.

V. El *Eudemo* y los orígenes del concepto de alma

Al igual que Platón en el *Fedón*, Aristóteles tampoco intenta descubrir en el *Eudemo* si el alma existe realmente o no —su existencia se da por hecho— sino que se investigan las características del alma, su naturaleza, sus cualidades. No es casual que digamos “sus cualidades”, pues Aristóteles mismo nos dice en el *Eudemo* que el alma es un *εἶδός τι*;¹⁶ es decir, una realidad por sí misma, una sustancia independiente; una *οὐσία*¹⁷ a la que corresponden ciertos atributos por naturaleza, ciertas cualidades, y que no necesita de otra cosa para ser sí misma. En

¹⁵ Uno de los problemas de la teoría de Jaeger es que concibe la filosofía de Aristóteles de un modo marcadamente *doxográfico*, como un conjunto de “opiniones”, como un pensamiento que pasa de “opiniones” platónicas a “opiniones” aristotélicas, lo que implica, en cierto sentido, un reduccionismo que no revela la compleja génesis y forma del pensamiento aristotélico.

¹⁶ *Eudemo*, B13.

¹⁷ *Eudemo*, B11.

el *Eudemo* el alma es independiente y autárquica respecto del cuerpo,¹⁸ y su naturaleza propia no se encuentra en este mundo, sino en el más allá,¹⁹ pues “aquí” el alma se encuentra en la prisión (*φρουρά*) que es el cuerpo.²⁰

“Alma” (*ψυχή*) es una de esas palabras complejas dentro del vocabulario filosófico —sólo alrededor del siglo VI a. C. el alma comienza a ser un concepto filosófico como tal—; su remoto origen remonta a los comienzos de la religión griega, de la que nuestro conocimiento es escaso, a pesar de los incontables estudios que se han hecho sobre ella. Erwin Rohde ha realizado, hace ya más de un siglo, una importante investigación sobre la genealogía y desarrollo del concepto del alma en la Grecia antigua en su libro *Psique*.²¹ Otro trabajo que toma como hilo conductor el tema de la teología y que a menudo toca el problema del alma es otra obra de Jaeger: *La teología de los primeros filósofos griegos*.²²

Veamos brevemente qué se pensó en torno a la *ψυχή* antes de que Platón y Aristóteles compusieran sus obras filosóficas. Remontándonos lo más atrás posible, llegamos naturalmente a Homero, el primer educador de Grecia. En *Iliada* XXIII, vv. 103-107, el poeta nos dice:

Ay, pues; sí, en verdad, uno es, aun en las casas de
Hades, / alma (*ψυχή*) e imagen (*εἶδωλον*); pero no

están allí del todo las mentes (*φρένες*). / Pues toda la
noche, del desventurado Patroclo / el alma se estuvo
sobre mí, llorando y doliéndose, / y me encargó cada
cosa, y, portentoso, era tal como él mismo (*αὐτῶ*).²³

Para Homero, el alma es aquella sombra que se presenta en la penuria y el sueño; es aquella parte de sí mismo que permanece luego de la muerte. Así como permanece un cadáver que yace en la tierra, permanece en otra parte, en el Hades, también una parte de cada uno, la sombra, la imagen, pero que no tiene del todo inteligencia, no tiene plena conciencia ni razón. El alma no es, pues, una sustancia autárquica. El alma de Patroclo no es “él mismo”, no es lo que lo constituye primordialmente, es más bien un “portento” que sea tal como “él mismo”.²⁴ En la religión tradicional griega el alma no pasa con la muerte a una vida mejor y más alta, no hay un retorno de ella a su naturaleza divina, a su naturaleza propia, como en el *Fedón*²⁵ y en el *Eudemo*.²⁶

Aproximadamente dos siglos más tarde, en los albores de la filosofía, Tales fue el primero de los filósofos en decir: “El alma es inmortal”.²⁷ Claro está, Tales no hablaba de la “inmortalidad” en la forma en que lo harán más tarde los pitagóricos y Platón, más bien se refiere a la inmortalidad de las fuerzas de la naturaleza.

¹⁸ Veremos a continuación la diferencia entre esta concepción y la del *De Anima*.

¹⁹ *Eudemo*, B6.

²⁰ Platón, *Fedón*, 62b.

²¹ Erwin Rohde, *Psique: la idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*. Traducción española de W. Roces (México D. F., 1948).

²² Werner Jaeger, *The Theology of the Early Greek Philosophers* (Oxford, 1947). Traducción española de José Gaos (México D. F., 1952).

²³ Homero, *Iliada*. Traducción española de Rubén Bonifaz Nuño (México D. F., 1996-1997).

²⁴ *Iliada* I, 3-5. Confróntese esto con lo que ocurre casi mil años más tarde en Plotino, quien, influido evidentemente por Platón, señala: “Lo primordial y el hombre mismo... es el alma” (*τὸ δὲ κυριώτατον καὶ αὐτὸς ὁ ἄνθρωπος... ἡ ψυχή αὐτός*), *Enéadas* IV, 7, 1.

²⁵ Platón, *Fedón*, 80b-d.

²⁶ *Eudemo*, B6.

²⁷ En Diógenes Laercio I, 24.

El alma es inmortal en tanto que forma parte de un poder de la naturaleza; Tales mismo señala que también la piedra magnética tiene un “alma”²⁸ y, en general, toda la naturaleza. Πάντα πλήρη θεῶν, “todo está lleno de dioses”, de misteriosas fuerzas.²⁹

Heráclito, por su parte, quien hace del “cosmos” (κόσμος) un “fuego siempre viviente” (πῦρ αἰζῶν),³⁰ señala la dependencia del alma en relación al fuego. Para él, el alma debe hacerse cada vez más “fogosa”, pues mientras más ígnea sea, estará más cerca de ser fuego puro; por eso nos dice: “para las almas es muerte volverse agua”.³¹ El alma, sin embargo, no permanece inmutable ni es inmortal, pues para el efesio el cosmos está regido por un eterno fluir, “todo fluye” (πάντα ῥεῖ), y el alma no puede escapar a este devenir universal.

Pero, como señalamos más arriba, no es sino hasta el siglo VI a. C., con el surgimiento de los misterios órficos y la filosofía pitagórica, que el alma se transforma en un gran “tema filosófico”. Ahora bien, lo interesante es que entre Homero y las teorías órfico-pitagóricas del alma se abre un abismo inextricable del que Tales y Heráclito forman sólo una parte. Nadie hasta ahora ha podido explicar satisfactoriamente la profunda distancia que existe entre estas concepciones del alma.³² Pitágoras afirmaba la preexistencia del alma y su inmortalidad, es decir, su “origen divino”.³³ El alma debe recorrer una serie de vidas; las almas pasan de unos cuerpos a otros. La metempsicosis está a la base de las ideas órfico-pitagóricas, y por eso prohibían a sus seguidores

el consumo de carne, pues en aquellos cuerpos de animales podían haber almas encerradas. El cuerpo es la prisión (φρουρά) del alma —de aquí toma Platón la idea de la prisión del *Fedón*, idea que en último caso influyó también a Aristóteles al escribir el *Eudemo*— en la que ella paga su castigo. La suerte del alma en la otra vida está en directa relación con el comportamiento del ser humano en ésta. El hombre comienza a hacerse responsable por la “salvación” o “perdición” de su alma. De esta forma, surge el mayor valor moral que Platón otorgará al alma en desmedro del cuerpo en el *Fedón*, y que también es expresado en el concepto socrático del “cuidado del alma” (ψυχῆς θεραπεία) en la *Apología*.³⁴

Platón es heredero de la tradición filosófica pitagórica en este punto.³⁵ Si bien Platón genera a través del mito y el razonamiento su propia teoría del alma,³⁶ su principio está en la valoración del alma como realidad superior separada (χωρίς) del cuerpo³⁷ y más digna de cuidado que éste; pues el alma pervive en una instancia mejor y más dichosa que ésta,³⁸ en la que habita presa de un cuerpo. Platón pensaba que el alma es lo más semejante a lo divino (θεῖος) e inmortal (ἀθάνατος), mientras que el cuerpo

²⁸ En Aristóteles, *De Anima*, 405a19.

²⁹ Aristóteles, *De Anima*, 411a7.

³⁰ B30 (ed. Diels – Kranz).

³¹ B36: ψυχῆσιν θάνατος ὕδωρ γενέσθαι...

³² Jaeger, *La teología de los primeros filósofos griegos*, p. 87.

³³ Rohde, *Psique*, p. 201.

³⁴ Platón, *Apología*, 29d y 30b. Véase también el análisis de este concepto en Jaeger, *Paideia*. Traducción española de Joaquín Xirau y Wenceslao Roces (México D. F., 1957), pp. 416 y ss.

³⁵ Con respecto a la influencia pitagórica en Platón, Aristóteles ya se percató de esto. Véase *Metafísica*, 987a29 y ss.

³⁶ El alma es tema de muchos pasajes de diversos diálogos de Platón (por ejemplo: *República*, *Timeo*, *Fedro*, *Fedón*, etc.) y no existe una teoría unitaria, sino más bien diversas apreciaciones del asunto. Nos referimos aquí principalmente al *Fedón*.

³⁷ Platón, *Fedón*, 64c.

³⁸ Platón, *Fedón*, 80d.

es lo más semejante a lo humano (*ἀνθρώπινος*) y lo mortal (*θνητός*).³⁹

Cuando Aristóteles escribió el *Eudemo* —ya sea por propia convicción, como diría Jaeger, ya por exponer opiniones de otros, como diría Düring—, estaba influido de manera casi exclusiva por esta concepción platónica del alma; nuestros fragmentos así lo atestiguan.⁴⁰ Y si ellos así lo muestran, es preciso que analicemos el punto fundamental: ¿qué posición ocupa el *Eudemo* dentro de la psicología aristotélica?

VI. El *Eudemo* y el *De Anima*

¿Qué relación existe entre los escritos *Eudemo* y *De Anima*? Este último es el texto que la mayoría de los intérpretes ha considerado contiene el corazón de la psicología aristotélica. Sin embargo, como hemos visto, el *Eudemo* presenta otros elementos que no concuerdan con la psicología *fisiologista* del *De Anima*.

Existe una gran distancia entre la concepción del alma del *De Anima* y las ideas expuestas en el *Eudemo*. No hay que olvidar que el *Eudemo* es un texto de consolación. En cambio un espíritu muy diferente alienta en las investigaciones del *De Anima*. En este sentido, podría decirse que el diálogo *Eudemo* es un escrito de carácter mítico (*μυθικός*), mientras que el *De Anima* es de carácter físico (*φυσικός*).

La célebre definición del alma que encontramos en el *De Anima* dice así: “El alma es, necesariamente, una sustancia en cuanto forma de un cuerpo natural que posee vida en potencia. Y la sustancia es entelequia. [...] Luego, el alma es entelequia primera de un cuerpo natural que posee vida en potencia. [...]”

³⁹ Platón, *Fedón*, 80b.

⁴⁰ Véase especialmente *Eudemo*, B1, B4, B6, B7 y B13.

Por lo que no es necesario investigar si el alma y el cuerpo son uno, como tampoco si lo son la cera y la figura”.⁴¹

El alma (*ψυχή*) es una parte constitutiva del animal (*ζῶον*) tanto como lo es el cuerpo (*σῶμα*); una en tanto forma (*εἶδος*), el otro en tanto materia (*ὑλη*). No hay posibilidad de que uno se encuentre sin el otro, pues no es posible que haya un cuerpo viviente sin alma, ni un alma sin un cuerpo viviente. No podemos ver la cera sin una figura (*σχημα*), ni podemos ver figura alguna si no hubiese cera que la compusiera. Esta es la teoría hilemorfista del alma que Aristóteles maduró hacia el final de su vida. No cabe preguntar ya por la inmortalidad del alma. Alma y cuerpo son uno, y esto no sólo en los seres humanos, sino en todos los cuerpos naturales, es decir, en todos los animales, pues, como es bien sabido, el análisis aristotélico no se queda sólo en los humanos.⁴² La psicología madura de Aristóteles es una psicología animal.

Sin embargo, el estagirita propone la inmortalidad de una parte en el ser humano, pero de una parte que le viene al hombre desde fuera,⁴³ y que luego de la muerte no guarda una conciencia individual ni está envuelta en el ciclo de la metempsicosis —como

⁴¹ *De Anima*, 412a19: ἀναγκαῖον ἄρα τὴν ψυχὴν οὐσίαν εἶναι ὡς εἶδος σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος. ἢ δ' οὐσία ἐντελέχεια. [412a27] διὸ ἡ ψυχὴ ἐστὶν ἐντελέχεια ἢ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος. [412b6] διὸ καὶ οὐ δεῖ ζητεῖν εἰ ἐν ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα, ὥσπερ οὐδὲ τὸν κηρὸν καὶ τὸ σχῆμα.

⁴² Aristóteles objeta esto mismo a sus contemporáneos. *De Anima*, 402b3: “Pues los que ahora hablan e investigan acerca del alma parecen analizar sólo la humana” (νῦν μὲν γὰρ οἱ λέγοντες καὶ ζητοῦντες περὶ ψυχῆς περὶ τῆς ἀνθρωπίνης μόνης εἰκόσιν ἐπισκοπεῖν).

⁴³ Aristóteles, *De Generatione Animalium*, 736b27-28: “Resta que sólo el intelecto se introduce desde fuera y que él sólo es divino” (λείπεται δὲ τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι καὶ θεῖον εἶναι μόνον).

pensaba Platón del alma—, sino que se esfuma a regiones desconocidas, “se une al todo” —si se nos permite usar aquí un lenguaje místico—. Esta parte en el hombre es el intelecto, el νοῦς.⁴⁴ Esta concepción aristotélica del intelecto, como parte perviviente del hombre luego de la muerte, está más cercana a la concepción del alma de Homero que a la de Pitágoras o Platón; pues como bien ha señalado Nuyens: “En el sistema aristotélico no hay lugar para la inmortalidad personal”.⁴⁵

Por el contrario, en el *Eudemo*, el alma es comprendida como una sustancia (οὐσία), como aquello que constituye esencialmente al hombre y que es autárquica respecto de lo demás. El cuerpo es visto como el lugar de exilio del alma, en contraste con el verdadero “hogar” del alma que está más allá de esta vida.⁴⁶ En el *De Anima*, el alma también es comprendida como sustancia (οὐσία), pero como una sustancia *en cuanto forma de un cuerpo natural* (ὡς εἶδος σώματος φυσικοῦ), es decir, no como una sustancia por sí misma ni autárquica, sino *en cuanto forma de un cuerpo natural*.

Aún más, en el *Eudemo* se considera el alma como una forma autónoma, como una Idea, como un εἶδος τι.⁴⁷ Jaeger ha remarcado que la ausencia de un genitivo en la frase εἶδος τι, muestra que el alma era considerada por Aristóteles como una realidad

independiente de toda relación material.⁴⁸ Esta comprensión del alma contrasta fuertemente con la ya enunciada fórmula del *De Anima*: “El alma es, necesariamente, una sustancia *en cuanto forma de un cuerpo natural* (ὡς εἶδος σώματος φυσικοῦ) que posee vida en potencia”. Aquí, el alma no es una forma por sí misma, autónoma, una *idea*, sino la forma de un cuerpo natural. De esta manera, Aristóteles reúne ambos conceptos; ya no tiene sentido hablar de un alma por sí sola como una simple forma o εἶδος, ni tampoco de un cuerpo natural por sí sólo sin más: εἶδος y ὕλη, forma y materia, están unidas inseparablemente. Esto es lo que Aristóteles todavía no descubría al escribir el *Eudemo*, pero que tenía muy presente cuando redactó el *De Anima*.

VII. La presente edición del texto del *Eudemo*

Hemos recopilado los fragmentos del *Eudemo* a partir de las distintas ediciones de los fragmentos de Aristóteles.⁴⁹ Hasta donde tenemos conocimiento, no existe una edición que recopile y analice sistemáticamente los fragmentos del *Eudemo*.⁵⁰ Felizmente, algo diferente ocurre con otros textos de nuestro

⁴⁴ *De Anima*, 430a23: “Pues sólo esto [scil. el intelecto] es lo inmortal y eterno” (τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ αἰδίου).

⁴⁵ Nuyens, *L'Évolution de la Psychologie d'Aristote*, p. 309: “Dans le système aristotélicien, il n'y a pas de place pour l'immortalité personnelle”.

⁴⁶ *Eudemo*, B1. Nótese, especialmente, las palabras “domum revertisse”, “volver a casa”.

⁴⁷ *Eudemo*, B13: “en el *Eudemo* —el diálogo sobre el alma escrito por él mismo [Aristóteles]— indica que el alma es una idea” (ἐν τῷ Εὐδήμῳ τῷ περὶ ψυχῆς αὐτῷ γεγραμμένῳ διαλόγῳ εἶδος τι ἀποφαίνεται τὴν ψυχὴν).

⁴⁸ Jaeger, *Aristóteles*, p. 59.

⁴⁹ A la ya mencionada edición de Rose, *Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta*, cabe añadir las ediciones de Richard Walzer, *Aristotelis Dialogorum Fragmenta* (Florencia, 1934); David Ross, *Aristotelis Fragmenta Selecta* (Oxford, 1955); y Olof Gigon, *Aristotelis Fragmenta* (Berlín, 1987).

⁵⁰ Existe, sin embargo, otra traducción española del *Eudemo* contenida en la traducción de fragmentos de Aristóteles de Álvaro Vallejo Campos, publicada por Editorial Gredos (Madrid, 2005).

filósofo que se encuentran en estado fragmentario, como el *Protréptico*, del cual sí poseemos una completa edición.⁵¹

En este sentido, Düring señaló, en su monumental obra *Aristóteles*, algunas noticias sobre el *Eudemo* que hasta hoy son válidas: “... [los fragmentos del *Eudemo*] jamás han sido investigados y utilizados sistemáticamente. La mejor orientación es la de Gigon, ‘Prolegomena to an Edition of the Eudemus’”.⁵² Gigon, realizó efectivamente la tarea monumental de recopilar todos los fragmentos de Aristóteles conocidos hasta hoy y los editó como volumen tercero de la edición de las obras completas de Aristóteles de la Academia de Berlín (edición de Bekker), remplazando a la ya centenaria edición de *Fragmenta* de Valentin Rose.⁵³

Hemos recurrido a todas estas ediciones, pues entre los filólogos no hay acuerdo sobre cuáles son los textos que deben incluirse y cuál es la extensión de los fragmentos del *Eudemo*. Podemos ver, reuniendo el criterio de todos los filólogos, que el cuerpo central de este diálogo se encuentra en los fragmentos B1, B2, B3, B4, B5, B7, B8, B9, B10, B11 y B13. Pero no hay acuerdo en B6, B12, B14, B15, B16, App.1, App.2 y App.3.

⁵¹ Ingemar Düring, *Aristotle's Protrepticus* (Göteborg, 1961).

⁵² Olof Gigon, “Prolegomena to an Edition of the Eudemus”, en Ingemar Düring (editor), *Aristotle and Plato in the mid-fourth century* (Göteborg, 1960), pp. 19-33.

⁵³ Sin embargo, la edición de Gigon no ha estado exenta de críticas. La relativamente reciente (2002) traducción alemana de los fragmentos históricos de Aristóteles está hecha sobre el texto establecido por Rose y no sobre el de Gigon, ya que, según el traductor, Martin Hose: “La nueva edición de los fragmentos publicada por Olof Gigon en 1987 no significa conceptualmente ningún progreso”, *Aristoteles, Die Historischen Fragmente* (Berlín, 2002), III, p. 128.

Debido a esto, hemos optado por los siguientes criterios filológicos: primero, hemos incluido en nuestra edición la totalidad de los fragmentos que han sido alguna vez atribuidos al *Eudemo*,⁵⁴ ya sea como *Fragmenta* (“B”), ya en el *Appendix* (“App.”). Segundo, hemos recurrido siempre al texto original desde el cual se recoge el fragmento. Por ejemplo, el fragmento B1 se encuentra en la obra de Cicerón *De Divinatione*; por lo que hemos tenido presente el texto mismo de Cicerón, además, claro está, de las ediciones de fragmentos de Aristóteles que ya hemos mencionado. Tercero, debido a la distinta extensión de los fragmentos en las diversas ediciones —aunque estas diferencias no son casi nunca sustanciales—, hemos dejado fuera lo que parece superfluo y que no se refiere específicamente al *Eudemo*.⁵⁵ Cuarto, bajo “A” hemos editado los dos *Testimonia* que acreditan directamente la existencia del *Eudemo*. Quinto, para hacer más comprensible los fragmentos hemos agregado un breve *Comentario* a cada uno de ellos.

VIII. La traducción

⁵⁴ Hemos excluido, sin embargo, tres fragmentos presentes en la edición de Rose, pues nos parece que no tienen relación alguna con el *Eudemo*; lo confirma el hecho de que ninguno de los filólogos del siglo XX (Walzer, Ross o Gigon) han incluido estos fragmentos en sus ediciones. En cualquier caso, los fragmentos no incluidos de la edición de Rose son: el fragmento 42 (Scholia, Olympiodori et al., *In Plat. Phaed.*, p. 111, p. 165, Finckh); el fragmento 47 (Plutarco, *De Musica*, c. 22); y el fragmento 48 (Olimpiodoro, *In Plat. Phaed.*, p. 22, Finckh).

⁵⁵ Los autores clásicos que citan el *Eudemo* muchas veces realizan una referencia que se encuentra inserta en el desarrollo de su propio razonamiento y no en un análisis del pensamiento de Aristóteles propiamente tal (por ejemplo, en B1).

La traducción del *Eudemo* no está exenta de dificultades, más aún si se considera que cada fragmento responde al estilo del escritor que lo cita, por lo que el léxico y la sintaxis puede variar mucho de un fragmento a otro. Sólo en raros casos podemos afirmar que la cita es directa.⁵⁶

La traducción ha buscado ser lo más apegada posible al original, pero sin forzar en extremo nuestra lengua. Hemos procurado poner entre corchetes cuadrados [] las palabras que no se encuentran explícitamente en el original, pero que son, a menudo, necesarias para la comprensión del fragmento. Hemos optado, además, por no sobrecargar el texto con notas al pie y hemos preferido hacer las indicaciones correspondientes sólo cuando parece estrictamente necesario.

Conocida es la complejidad de traducir y aún más de comprender algunos términos aristotélicos; entre ellos, los que más aparecen en nuestro texto son: νοῦς, νόησις, que traducimos por “intelecto” e “intelección”; εἶδος, εἶδη, que traducimos ya por “idea” o “ideas” —si se trata del término usado platónicamente—, ya por “forma” o “especie” si es en el uso propiamente aristotélico. En el caso de la palabra οὐσία, la vertemos por “sustancia”. Como se podrá apreciar, hemos adoptado formas “clásicas” de traducción sin aventurarnos en propias interpretaciones que podrían causar confusión. Por lo demás, al ser ésta una edición bilingüe, el texto griego está siempre a mano para una mejor comprensión del concepto.

⁵⁶ B7 y B8 parecen ser los únicos casos en que tenemos una cita directa.

Bibliografía selecta

FUENTES

- BEKKER, IMMANUEL. *Aristotelis Opera*. 5 vols. (Berlín, 1831-1870).
- GIGON, OLOF. *Aristotelis Fragmenta*. Vol. 3. (Berlín, 1987).
- HAYDUCK, MICHAEL, et al. *Commentaria in Aristotelem Graeca* (CAG). 23 vols. (Berlín, 1882-1909).
- ROSE, VALENTIN. *Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta* (Leipzig, 1886).
- ROSS, WILLIAM DAVID. *Aristotelis Fragmenta Selecta* (Oxford, 1955).
- WALZER, RICHARD. *Aristotelis Dialogorum Fragmenta* (Florenia, 1934).
- . *Greek into Arabic. Essays on Islamic Philosophy*. En *Oriental Studies*, vol. 1 (Londres, 1962).

FUENTES SECUNDARIAS Y TRADUCCIONES

- ARISTÓTELES. *Acerca del alma*. Trad. T. Calvo (Madrid, 1978).
- . *De Anima*. Ed. W. D. Ross (Oxford, 1956).
- . *De l'âme*. Trad. J. Tricot (París, 1965).
- . *De l'âme*. Ed. Jannone – Barbotin (París, 1966).
- . *De la génération des animaux*. Ed. P. Louis (París, 1961).
- . *De la génération et de la corruption*. Ed. Ch. Mugler (París, 1966).
- . *Ética a Nicómaco*. Trad. Araujo-Marías (Madrid, 1994).
- . *Fragmentos*. Trad. A. Vallejo Campos (Madrid, 2005).
- . *Las categorías*. Trad. H. Giannini – M. I. Flisfisch (Santiago, 1988).
- . *Metafísica*. Trad. T. Calvo (Madrid, 1994).
- . *Metaphysica*. Ed. Jaeger (Oxford, 1957).

- . *Metaphysik*. Trad. H. Bonitz; Ed. H. Carvallo y E. Grassi (München, 1966).
- . *Parva Naturalia*. Ed. Ross (Oxford, 1955. Reimpr. Sandpiper, 2001).
- . *Parva Naturalia*. Trad. J. Serrano (Madrid, 1993).
- . *Physique*. Ed. H. Carteron (París, 1961).
- . *Poétique*. Ed. J. Hardy (París, 1977).
- . *Protrepticus*. Ed. Düring (Göteborg, 1961).
- . *The Eudemian Ethics*. Trad. H. Rackham (Cambridge, 1952).
- . *The Works of Aristotle Translated into English*. Ed. W. D. Ross (Oxford, 1952).
- . *Von der Seele*. Trad. O. Gigon (München, 1983).
- . *Werke in deutscher Übersetzung. Band 20, Teil III "Die Historischen Fragmenten"*. Trad. M. Hose (Berlín, 2002).
- CICERÓN. *Scripta Quae Manserunt Omnia*. Ed. C. F. W. Müller (Leipzig, 1878).
- . *De la divination*. Trad. Ch. Appuhn (París, 1937).
- . *De la adivinación*. Trad. J. Pimentel Álvarez (México D. F., 1988).
- DIÓGENES LAERCIO. *Vitae Philosophorum*. Ed. C. G. Cobet (París, 1929).
- GARCÍA BACCA, JUAN DAVID. *Los presocráticos* (México D. F., 1996).
- HOMERO. *Iliada*. Trad. R. Bonifaz Nuño (México D. F., 1996-1997).
- OLIMPIODORO. *In Platonis Phaedonem Commentaria*. Ed. W. Norvin (Leipzig, 1913).
- . *Olympiodori Philosophi Scholia In Platonis Phaedonem*. Ed. C. E. Finckh (Heilbronn, 1847).
- PLATÓN. *Fedón*. Trad. C. García Gual (Madrid, 1986).
- . *Platonis Opera*. Ed. J. Burnet, et al. 5 vols. (Oxford, 1899– 1995).

- PLOTINO. *Ennéades*. Ed. E. Bréhier (París, reimp. 1964)
- PLUTARCO. *Lives*. Ed. B. Perrin (Cambridge, 1961).
- . *Moralia. Consolatio ad Apollonium*. Ed. F. C. Babbitt (Cambridge, 1962).
- . *Moralia. De Isis et Osiris*. Ed. F. C. Babbitt (Cambridge, 1962).
- . *Moralia. De Musica*. Ed. B. Einarson, Ph. De Lacy (Cambridge, 1967).
- . *Moralia. Quaestiones Convivales*. Ed. E. L. Minar (Cambridge, 1961).
- PROCLO. *Commentaire sur le Timée*. Trad. Festugière (París, 1968).
- . *Commentaire sur la République*. Trad. Festugière (París, 1970).
- . *In Platonis Rem Publicam Commentarii*. Ed. G. Kroll (Leipzig, 1901).
- . *In Platonis Timaeum Commentaria*. Ed. E. Diehl (Leipzig, 1906).

OBRAS GENERALES

- AUBENQUE, PIERRE. *Le problème de l'être chez Aristote* (París, 1962).
- BERNAYS, JACOB. *Die Dialoge des Aristoteles* (Berlín, 1863).
- CHROUST, ANTON-HERMANN. "Eudemus or On the Soul: A Lost Dialogue of Aristotle on the Immortality of the Soul", en *Mnemosyne*, Fourth Series, Vol. 19, Fasc. 1 pp. 17-30 (1966).
- . "The Psychology in Aristotle's Lost Dialogue *Eudemus* or *On the Soul*", en *Acta Classica* Vol. 9, pp. 49-62 (1966).
- DIELS, HERMANN y WALTER KRANZ. *Die Fragmente der Vorsokratiker* (Zürich-Berlín, 1964).
- DÜRING, INGEMAR. *Aristóteles. Exposición e interpretación de su pensamiento*. Trad. B. Navarro (México D. F., 1990).

—. (ed.). *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century* (Göteborg, 1960).

—. *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition* (Göteborg 1957).

JAEGER, WERNER. *Aristóteles, bases para la historia de su desarrollo intelectual*. Trad. J. Gaos (México D. F., 1946).

—. *La teología de los primeros filósofos griegos*. Trad. J. Gaos (México D. F., 1952).

—. *Paideia: los ideales de la cultura griega*. Trad. Xirau–Roces (México D. F., 1957).

NUYENS, FRANÇOIS. *L'évolution de la psychologie d'Aristote* (Lovaina, 1948).

ROHDE, ERWIN. *Psique: la idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*. Trad. W. Rocés (México D. F., 1948).

ROSS, DAVID. *Aristotle* (Londres, 1923).

ΕΥΔΗΜΟΣ Η ΠΕΡΙ ΨΥΧΗΣ

EUDEMO O SOBRE EL ALMA

Dialogorum testimonia selecta

Testimonios selectos de los diálogos

1

(Aristóteles, *Metaphysica* 1076a26-29)

...[σκεπτέον] ἔπειτα μετὰ ταῦτα χωρὶς περὶ τῶν ἰδεῶν αὐτῶν ἀπλῶς καὶ ὅσον νόμου χάριν· τεθρύληται γὰρ τὰ πολλὰ καὶ ὑπὸ τῶν ἐξωτερικῶν λόγων...

1

A continuación, hay que examinar por separado las *ideas* mismas, de manera sencilla y en la extensión acostumbrada; pues esto ha sido repetido muchas veces también en los escritos exotéricos.⁵⁷

2

(Aristóteles, *Ethica Eudemia* 1217b20-24)

Εἰ δὲ δεῖ συντόμως εἰπεῖν περὶ αὐτῶν, λέγομεν ὅτι πρῶτον μὲν τὸ εἶναι ἰδέαν μὴ μόνον ἀγαθοῦ ἀλλὰ καὶ ἄλλου ὅτουοῦν λέγεται λογικῶς καὶ κενῶς, ἐπέσκεπται δὲ πολλοῖς περὶ αὐτοῦ τρόποις καὶ ἐν τοῖς ἐξωτερικοῖς λόγοις καὶ ἐν τοῖς κατὰ φιλοσοφίαν.

2

⁵⁷ La referencia alude probablemente al diálogo *De Philosophia* y a los libros del *De Ideis*. Véase Werner Jaeger, *Aristotelis Metaphysica* (Oxford, 1957), p. 263.

Sin embargo, si es preciso hablar concisamente sobre esto, diremos, en primer lugar, que al hablar de la existencia de una idea —no sólo del bien, sino de cualquier otra— se habla abstracta y vacíamente. Pero esto ya ha sido analizado de muchas maneras, tanto en los escritos exotéricos como en los filosóficos.⁵⁸

3

(Aristóteles, *Poetica* 1454b15-18)

Ταῦτα δὴ διατηρεῖν, καὶ πρὸς τούτοις τὰ παρὰ τὰς ἐξ ἀνάγκης ἀκολουθούσας αἰσθήσεις τῇ ποιητικῇ· καὶ γὰρ κατ' αὐτὰς ἔστιν ἁμαρτάνειν πολλάκις· εἴρηται δὲ περὶ αὐτῶν ἐν τοῖς ἐκδεδομένοις λόγοις ἱκανῶς.

3

Esto es, pues, lo que hay que observar; y además de esto, lo que respecta a las sensaciones que por necesidad acompañan al arte poético. Pues muchas veces también se yerra por ellas. Pero sobre esto ya se ha hablado suficientemente en los escritos publicados.⁵⁹

4

(Cicerón, *De Finibus Bonorum et Malorum* V, 5,12)

⁵⁸ Aristóteles se refiere a sus escritos *De Ideis* y *De bono*. Cuando dice en los escritos “filosóficos” parece hacer alusión al libro A de la *Metafísica*.

⁵⁹ Esto es, en el diálogo *De Poetis*. Véase *Select Fragments. The Works of Aristotle Translated into English*. Vol. XII, ed. W. D. Ross (Oxford, 1952), p. 1.

...quia duo genera librorum sunt, unum populariter scriptum, quod ἐξωτερικόν appellabant, alterum limatius quod in commentariis reliquerunt.⁶⁰

4

Por tanto, hay dos géneros de libros, uno de ellos escrito de manera popular, al que llamaban “exotérico”, y otro más conciso que [Aristóteles y Teofrasto] dejaron entre sus notas.

5

(Amonio, *In Categorías* 6.25 - 7.4, ed. Busse [CAG⁶¹ v. IV, 4])

Καὶ λέγομεν ὅτι διαφερόντως ὁ φιλόσοφος ἐρμηνεύσας φαίνεται ἐν μὲν γὰρ τοῖς ἀκροαματικοῖς κατὰ μὲν τὰ νοήματα πυκνός ἐστι καὶ συνεστραμμένος καὶ ἀπορητικός, κατὰ δὲ τὴν φράσιν ἀπέρिटτος διὰ τὴν τῆς ἀληθείας εὕρεσιν τε καὶ σαφήνειαν, ἔστι δὲ καὶ ὅπη ὀνοματοθετῶν, εἰ δέοι· ἐν δέ γε τοῖς διαλογικοῖς, ἃ πρὸς τοὺς πολλοὺς αὐτῷ γέγραπται, καὶ ὄγκου φροντίζει τινος καὶ περιεργίας λέξεων καὶ μεταφορᾶς, καὶ πρὸς τὰ τῶν λεγόντων πρόσωπα μετασχηματίζει τὸ εἶδος τῆς λέξεως, καὶ ἀπλῶς ὅσα λόγου καλλωπίζειν οἶδεν ἰδεῖν.

5

Decimos que el filósofo⁶² parece expresarse de diferentes maneras. Esto pues en los escritos acroamáticos es denso, conciso

⁶⁰ Scil. Aristoteles et Theophrastus.

⁶¹ *Commentaria in Aristotelem Graeca*, 23 vols., Ed. Academia de Berlín (Berlín, 1882 – 1909).

⁶² Scil. Aristóteles.

y problemático en cuanto a los pensamientos, pero en cuanto al lenguaje es simple, a causa del descubrimiento de la verdad y la claridad, por lo que incluso, si es necesario, inventa palabras.⁶³ En cambio en los escritos dialógicos, que fueron escritos por él para el vulgo, procura una cierta amplitud, exactitud en las expresiones y las metáforas, y cambia la forma de su dicción según el aspecto de los personajes que hablan; y, en fin, utiliza cuanta forma de hermosear el discurso conoce.

6

(Simplicio, *In De Caelo* 288.31-289.2, ed. Heiberg [CAG v. VII])

Ἐγκύκλια δὲ καλεῖ⁶⁴ φιλοσοφήματα τὰ κατὰ τάξιν ἐξ ἀρχῆς τοῖς πολλοῖς προτιθέμενα, ἅπερ καὶ ἐξωτερικὰ καλεῖν εἰώθαμεν, ὥσπερ καὶ ἀκροαματικὰ καὶ συνταγματικὰ τὰ σπουδαιότερα· λέγει δὲ περὶ τούτου ἐν τοῖς *Περὶ φιλοσοφίας*.

6

[Aristóteles] llama “estudios filosóficos circunscritos”⁶⁵ a los expuestos al vulgo siguiendo un orden desde el principio; a los que también acostumbramos llamar exotéricos, así como a los más serios [llamamos] acroamáticos o sistemáticos. Habla acerca de esto en los escritos *Sobre la filosofía*.⁶⁶

⁶³ Literalmente: “pone nombres”.

⁶⁴ Scil. Ἀριστοτέλης.

⁶⁵ Entiéndase “reducidos”.

⁶⁶ Es decir, en el diálogo *De Philosophia*.

(Elías, *In Categorías* 114.15, ed. Busse [CAG v. XVIII, 1])

Τῶν δὲ συνταγματικῶν τὰ μὲν εἰσιν αὐτοπρόσωπα, ἃ καὶ ἀκροαματικὰ λέγονται, τὰ δὲ διαλογικά, ἃ καὶ ἐξωτερικὰ λέγονται. καὶ ὥς μὲν αὐτοπρόσωπα ἀντίκεινται τοῖς διαλογικοῖς, ὥς δὲ ἀκροαματικὰ ἀντίκεινται τοῖς ἐξωτερικοῖς· πάντας γὰρ ἀνθρώπους ὠφελεῖν βουλόμενος ὁ Ἀριστοτέλης ἔγραψε καὶ πρὸς τοὺς ἐπιτηδεῖους τῆς φιλοσοφίας ἐξ οἰκείου προσώπου... (22) ἔγραψε δὲ καὶ πρὸς τοὺς ἀνεπιτηδεῖους πρὸς φιλοσοφίαν τὰ διαλογικά. καὶ ἐν μὲν τοῖς ἀκροαματικοῖς ἅτε δὴ πρὸς ἄνδρας μέλλοντας φιλοσοφεῖν διαλεγόμενος <ἀναγκαστικοῖς, ἐν δὲ τοῖς διαλογικοῖς>⁶⁷ πιθανοῖς κέχρηται λόγοις... (124.3-5) Ἐν δὲ τοῖς καθόλου ἐν μὲν τοῖς διαλογικοῖς, τοῖς καὶ ἐξωτερικοῖς, σαφὴς ὥς πρὸς τοὺς ἐξω φιλοσοφίας διαλεγόμενος...

De los escritos sistemáticos hay, por una parte, los en primera persona, que también son llamados acroamáticos, y por otra, los dialógicos, que también son llamados exotéricos. Y así como los escritos en primera persona se oponen a los dialógicos, los acroamáticos se oponen a los exotéricos. Pues queriendo ser útil a todos los hombres, Aristóteles escribió de forma propia a los aventajados en filosofía [...], pero escribió también, para los no aventajados en filosofía, los escritos dialógicos. Además, en los escritos acroamáticos, en tanto habla a hombres preparados para filosofar, utiliza argumentos necesarios, mientras que en los escritos dialógicos utiliza argumentos meramente persuasivos [...]. En los escritos generales que son los escritos dialógicos,

también llamados exotéricos, Aristóteles habla claramente, pues se dirige a los que están fuera de la filosofía...

⁶⁷ Suppl. Busse.

A. Testimonia

A. Testimonios

1

(Diógenes Laercio V, 22. Índice de obras de Aristóteles n. 13)

Εὐδημος ἡ Περί ψυχῆς α'.

1

Eudemo o *Sobre el alma*, en un libro.

2

(Aegyptus, II [1921], p. 19, Norsa. – s. III, p. Chr.)

Μένων, Μενέξενος, Ἱππία β καὶ Εὐδημος, Τίμαιος, Πολιτικός,
Κράτυλος, Ἀλκιβιάδης, Φίληβος, Φαίδων, Λάχης κτλ.

2

Menón; Menéxeno; Hipias, en dos libros; *Eudemo; Timeo; Político;*
Crátilo; Alcibíades; Fedón; Laques, etc.

B. Fragmenta

B. Fragmentos

B1

(Cicerón, *De divinatione* I, 52-54, ed. Pease)

Sed veniamus nunc si placet⁶⁸ ad somnia philosophorum. (...) (53) Quid? singulari vir ingenio Aristoteles et paene divino ipsene errat an alios vult errare, cum scribit Eudemum Cyprium familiarem suum iter in Macedoniam facientem Pheras venisse, quae erat urbs in Thesalia tum admodum nobilis, ab Alexandro autem tyranno crudeli dominatu tenebatur. In eo igitur oppido ita graviter aegrum Eudemum fuisse ut omnes medici diffiderent; ei visum in quiete egregia facie iuvenem dicere fore ut perbrevis convalesceret paucisque diebus interituum Alexandrum tyrannum; ipsum autem Eudemum quinquennio post domum esse redituum. Atque ita quidem prima statim scribit Aristoteles consecuta et convaluisse Eudemum et ab uxoris fratribus interfectum Tyrannum; quinto autem anno exeunte, cum esset spes ex illo somnio in Cyprium illum ex Sicilia esse redituum proeliantem eum ad Syracusas occidisse; ex quo ita illud somnium esse interpretatum, ut, cum animus Eudemi e corpore excesserit, tum domum revertisse videatur.

B1

Pero pasemos ahora, si te parece, a los sueños de los filósofos. (...) ¿Qué? ¿Acaso yerra Aristóteles —un hombre de singular ingenio y casi divino—, o quiere que otros yerren? Pues escribe que el

⁶⁸ Scil. tibi.

chipriota Eudemo, un amigo íntimo suyo, haciendo camino a Macedonia llegó a Fera, que era una urbe muy distinguida por entonces en Tesalia, pero era sometida con cruel dominio por el tirano Alejandro. En aquella ciudad, Eudemo se enfermó gravemente y todos los médicos temían. En un sueño, una imagen de una joven de egregia presencia, le dijo que convalecería muy brevemente y que en pocos días habría de morir Alejandro el tirano, y que, por su parte, Eudemo mismo regresaría a casa cinco años más tarde. Y así, escribe Aristóteles, sucedió de inmediato lo primero: Eudemo se recuperó y el tirano fue asesinado por los hermanos de su esposa. Sin embargo, cuando ya se marchaba el quinto año, teniendo esperanzas por causa de aquel sueño de regresar desde Sicilia a Chipre, Eudemo fue asesinado mientras luchaba en Siracusa. Por lo que aquel sueño fue interpretado de este modo: al salir el alma de Eudemo de su cuerpo, entonces parece haber regresado a casa.

B2

(Plutarco, *Dion* 22.3, ed. Ziegler)

Συνέπραττον δὲ⁶⁹ καὶ τῶν πολιτικῶν πολλοὶ καὶ τῶν φιλοσόφων, ὃ τε Κύπριος Εὐδήμος, εἰς ὃν Ἀριστοτέλης ἀποθανόντα τὸν περὶ ψυχῆς διάλογον ἐποίησε, καὶ Τιμωνίδης ὁ Λευκάδιος.

B2

Ayudaron a Dión muchos de los políticos y de los filósofos, como el chipriota Eudemo —para quien, al morir, Aristóteles compuso el diálogo sobre el alma— y también Timónides de Leucadia.

⁶⁹ Scil. τῷ Δίῳ.

B3

(Temistio, *Paraphrasis in De anima* 106.29, ed. Heinze [CAG v. V, 3])

Καὶ οἱ λόγοι δὲ οὓς ἠρώτησε⁷⁰ περὶ ψυχῆς ἀθανασίας εἰς τὸν νοῦν ἀνάγονται σχεδόν τι οἱ πλείστοι καὶ ἐμβριθέστατοι· ὃ τε ἐκ τῆς αὐτοκινήσιας (ἐδείχθη γὰρ ὡς αὐτοκίνητος μόνος ὁ νοῦς, εἰ τὴν κίνησιν ἀντὶ τῆς ἐνεργείας νοοῖμεν), καὶ ὁ τὰς μαθήσεις ἀναμνήσεις εἶναι λαμβάνων, καὶ ὁ τὴν πρὸς τὸν θεὸν ὁμοιότητα <λέγων>⁷¹ καὶ τῶν ἄλλων δὲ τοὺς ἀξιοπιστοτέρους δοκοῦντας οὐ χαλεπῶς ἂν τις τῷ νῷ προσβιάσειεν, ὥσπερ γε καὶ τῶν ὑπ' αὐτοῦ Ἀριστοτέλους ἐξεργασμένων ἐν τῷ Εὐδήμῳ. ἐξ ὧν δῆλον ὅτι καὶ Πλάτων τὸν νοῦν ἀθάνατον μόνον ὑπολαμβάνει, τῆς ψυχῆς τι καὶ αὐτὸν <μέρος>⁷² ὄντα...

B3

Los argumentos que utilizó [Platón en el *Fedón*] acerca de la inmortalidad del alma, casi la mayoría y los más fuertes, remiten al intelecto; tanto el argumento del automovimiento⁷³ (pues se demostró que sólo el intelecto se mueve a sí mismo, si pensamos el movimiento en cuanto actividad), como el argumento que concibe los aprendizajes como recuerdos,⁷⁴ y como el que enuncia la semejanza [del alma] con lo divino;⁷⁵ y de los otros argumentos

⁷⁰ Scil. Plato, in *Phaedone*.

⁷¹ Suppl. Gigon.

⁷² Suppl. Gigon.

⁷³ Platón, *Fedro*, 245e.

⁷⁴ Platón, *Fedón*, 75a.

⁷⁵ Ibíd. 106d.

que parecen más dignos de fe no es difícil que alguno conduzca también al intelecto, como ocurre también con los que son desarrollados por el propio Aristóteles en el *Eudemo*; a partir de los cuales se sigue evidentemente que también Platón concibe que sólo el intelecto es inmortal, pues él mismo es también una parte del alma...

B4

(Elías, *In Categorías* 114.25, ed. Busse [CAG v. XVIII,1])

Κατασκευάζων⁷⁶ δὲ τὴν ἀθανασίαν τῆς ψυχῆς κὰν τοῖς ἀκροαματικοῖς δι' ἀναγκαστικῶν λόγων κατασκευάζει, ἐν δὲ τοῖς διαλογικοῖς διὰ πιθανῶν εἰκότως.⁷⁷ φησὶ γὰρ ἐν τοῖς περὶ ψυχῆς ἀκροαματικοῖς ὅτι ἡ ψυχὴ ἀφθαρτος. (...) (32) ἐν δὲ τοῖς διαλογικοῖς φησὶν οὕτως· ὅτι ἡ ψυχὴ ἀθάνατος, ἐπειδὴ αὐτοφυνῶς πάντες οἱ ἄνθρωποι καὶ σπένδομεν χοὰς τοῖς κατοικομένοις καὶ ὁμνυμεν κατ' αὐτῶν, οὐδεὶς δὲ τῷ μηδαμῇ μηδαμῶς ὄντι σπένδει ποτὲ ἢ ὁμνυσι κατ' αὐτοῦ. ὁ δὲ Ἀλέξανδρος ἄλλην διαφορὰν λέγει τῶν ἀκροαματικῶν πρὸς τὰ διαλογικά, ὅτι ἐν μὲν τοῖς ἀκροαματικοῖς τὰ δοκοῦντα αὐτῷ λέγει καὶ τὰ ἀληθῆ, ἐν δὲ τοῖς διαλογικοῖς τὰ ἄλλοις δοκοῦντα, τὰ ψευδῆ. (...) (115.10) τοῦτο δὲ εἶπεν ὁ Ἀλέξανδρος, ἐπειδὴ τὴν λογικὴν ψυχὴν βούλεται φθαρτὴν εἶναι, ὁ δὲ Ἀριστοτέλης ἐν τοῖς διαλογικοῖς μάλιστα δοκεῖ κηρύττειν τὴν ἀθανασίαν τῆς ψυχῆς· ἵνα οὖν μὴ σχῇ ἐλέγχοντα τὸν Ἀριστοτέλην, διὰ τοῦτο εἶπε τὴν τοιαύτην διαφορὰν.

B4

⁷⁶ Scil. Ἀριστοτέλης.

⁷⁷ εἰκότων Busse.

[Aristóteles] presenta el argumento de la inmortalidad del alma en los escritos acroamáticos a través de argumentos necesarios, en cambio, en los escritos dialógicos, como es razonable, a través de argumentos meramente persuasivos. En efecto, Aristóteles señala en los escritos acroamáticos sobre el alma que el alma es incorruptible. (...) Pero en los escritos dialógicos dice así: que el alma es inmortal, puesto que todos los hombres, por propia naturaleza, ofrecemos libaciones a los muertos y juramos por ellos; y nadie hace ofrendas jamás a lo que no existe nunca de ningún modo, o jura por aquello. Y Alejandro⁷⁸ expresa otra diferencia entre los escritos acroamáticos y los dialógicos: que mientras en los acroamáticos [Aristóteles] dice las opiniones propias y la verdad, en los dialógicos dice las opiniones de otros, la mentira. (...) Dijo esto Alejandro, pues quiere que el alma racional sea corruptible, pero Aristóteles en los escritos dialógicos parece proclamar máximamente la inmortalidad del alma. En efecto, para no refutar a Aristóteles, por eso expresó aquella diferencia.

B5

(Proclo, *In Timaeum* III, 323.16, ed. Diehl)

Τὴν ψυχὴν τῷ σώματι συνῆψεν⁷⁹ ἀμέσως, πάντα τὰ περὶ καθόδου ψυχῆς ὑπεκτεμῶν προβλήματα... (21) ἀλλ' οὐδὲ τὰ μετὰ τὴν ἔξοδον αὐτῆς ἐν τούτοις παραδώσει δείματα, τοὺς 'ποταμούς', τὸν 'Τάρταρον', τοὺς 'ἀγρίους ἐκείνους καὶ διαπύρους' δαίμονας, τοὺς 'ἄσπαλάθους', τὸ 'στόμιον', τὴν 'τρίοδον', τοὺς 'δικαστάς', περὶ ὧν ὅ τε ἐν Πολιτείᾳ καὶ ὁ ἐν Γοργία

⁷⁸ Alejandro de Afrodísia (*floruit circa* 200 d. C.), comentarista de Aristóteles.

⁷⁹ Scil. Πλάτων.

καὶ ὁ ἐν Φαίδωνι μῦθος ἀνεδίδαξε. τίς οὖν, φαίης ἄν, αἰτία τῆς τούτων παραλείψεως; ὅτι, φήσω, τὸ πρέπον διασώζει τῇ τοῦ διαλόγου προθέσει καὶ τῆς περὶ ψυχῆς θεωρίας ὅσον φυσικὸν ἐν τούτοις παραλαμβάνει, τὴν πρὸς τὸ σῶμα τῆς ψυχῆς ὁμιλίαν παραδιδούς. ὁ δὲ καὶ Ἀριστοτέλης ζηλώσας ἐν τῇ Περὶ ψυχῆς πραγματεία φυσικῶς αὐτὴν μεταχειριζόμενος οὔτε περὶ καθόδου ψυχῆς οὔτε περὶ λήξεων ἐμνημόνευσεν, ἀλλ' ἐν τοῖς διαλόγοις χωρὶς ἐπραγματεύσατο περὶ αὐτῶν καὶ τὸν προηγούμενον κατεβάλετο λόγον.

B5

[Platón] unió inmediatamente el alma al cuerpo, suprimiendo todos los problemas del camino de descenso del alma (...) y tampoco tratará aquí⁸⁰ los horrores que acompañan su éxodo: los “ríos”, el “Tártaro”, y “aquellos violentos espíritus enardecidos”, los “aspálatos”, el “orificio”, la “encrucijada” y los “jueces”; acerca de lo cual se expresaron mejor los mitos de *República*,⁸¹ *Gorgias*⁸² y *Fedón*.⁸³ ¿Cuál se diría, pues, es la causa de la omisión de estas cosas? Yo afirmaré que es porque Platón aborda fielmente lo que es apropiado a la exposición del diálogo, y porque concibe aquí la teoría del alma en lo que respecta a lo físico, pues trata la llegada del alma al cuerpo. En efecto, emulándolo, Aristóteles tampoco hace mención ni del camino de descenso ni de la suerte del alma, al tomarla físicamente en el tratado *De Anima*; pero en los diálogos se ocupa de cada uno de estos asuntos y se expresa sobre la cuestión precedente.

⁸⁰ Es decir, en el *Timeo* (43a).

⁸¹ Libro X, 615e, 616a, 621b.

⁸² 523e, 524a.

⁸³ 111d, 112a.

B6

(Proclo, *In Rempublicam* II, 349.13-26, ed. Kroll)

Λέγει δὲ καὶ ὁ δαιμόνιος Ἀριστοτέλης αἰτίαν, δι' ἣν ἐκείθεν μὲν ἰοῦσα ἡ ψυχὴ δεῦρο ἐπιλανθάνεται τῶν ἐκεῖ θεαμάτων, ἐντεῦθεν δὲ ἐξιοῦσα μέμνηται ἐκεῖ τῶν ἐνταῦθα παθημάτων· καὶ ἀποδεκτέον τοῦ λόγου. φησὶ γὰρ οὖν καὶ αὐτὸς ἐκ μὲν ὑγείας εἰς νόσον ὁδεύοντας λήθην ἴσχειν τινὰς καὶ αὐτῶν τῶν γραμμάτων ὧν ἐμεμαθήκεσαν, ἐκ νόσου δὲ εἰς ὑγίαν ἰόντα μηδένα πώποτε τοῦτο πάσχειν. εἰκέναι δὲ τὴν μὲν ἄνευ σώματος ζωὴν ταῖς ψυχαῖς κατὰ φύσιν οὔσαν ὑγείαν, τὴν δὲ ἐν σώμασιν, ὡς παρὰ φύσιν, νόσον. ζῆν γὰρ ἐκεῖ μὲν κατὰ φύσιν αὐτὰς, ἐνταῦθα δὲ παρὰ φύσιν. ὥστ' εἰκότως συμβαίνειν τὰς μὲν ἐκείθεν ἰούσας ἐπιλανθάνεσθαι τῶν ἐκεῖ, τὰς δὲ ἐντεῦθεν ἐκείσε τῶν ἐνταῦθα διαμνημονεύειν.

B6

Señala también el divino Aristóteles la causa por la que el alma, viniendo desde aquel lugar hasta aquí,⁸⁴ olvida las cosas vistas allá, pero yéndose de aquí recuerda allá lo experimentado en este lugar, y hay que admitir el argumento. En efecto, pues él mismo también dice que algunos, al pasar de la salud a la enfermedad, olvidan incluso las letras que habían aprendido, pero pasando de la enfermedad a la salud nadie ha sufrido esto nunca. Asimismo, es razonable que la vida sin cuerpo, como corresponde según su naturaleza a las almas, sea salud, y que la vida en el cuerpo, en

⁸⁴ Proclo se refiere a la llegada del alma desde el “ámbito inteligible” (lit. allá) al cuerpo, y luego, a su partida desde el “ámbito sensible” (lit. acá) al “más allá”.

tanto contra natura, sea enfermedad. Pues ellas viven allá según su naturaleza, pero aquí es contra natura. Así, resulta razonable que las almas que vienen de allá olviden las cosas de ese lugar, mientras que las que van desde aquí para allá recuerden las cosas de este lugar.

B7

(Plutarco, *Moralia, Consolatio ad Apollonium* 27.115 B-E)

Πολλοῖς γὰρ καὶ σοφοῖς ἀνδράσιν, ὥς φησι Κράντωρ, οὐ νῦν ἀλλὰ πάλαι κέκλανσται τὰνθρώπινα, τιμωρίαν ἡγουμένοις εἶναι τὸν βίον καὶ ἀρχὴν τὸ γενέσθαι ἄνθρωπον συμφορὰν τὴν μεγίστην· τοῦτο δὲ φησιν Ἀριστοτέλης καὶ τὸν Σειληνὸν συλληφθέντα τῷ Μίδα ἀποφύνασθαι. βέλτιον δ' αὐτὰς τὰς τοῦ φιλοσόφου λέξεις παραθέσθαι. φησὶ δὴ ἐν τῷ Εὐδήμῳ ἐπιγραφομένῳ ἢ περὶ ψυχῆς ταυτί· ‘διόπερ, ὦ κράτιστε πάντων καὶ μακαριστότατε, πρὸς τῷ μακαρίους καὶ εὐδαίμονας εἶναι τοὺς τετελευτηκότας νομίζειν καὶ τὸ ψεύσασσθαι τι κατ' αὐτῶν καὶ τὸ βλασφημεῖν οὐχ ὅσιον ὡς κατὰ βελτιόνων ἡγούμεθα καὶ κρείττονων ἤδη γεγονότων. καὶ ταῦθ' οὕτως ἀρχαῖα καὶ παλαιὰ διατελεῖ νενομισμένα παρ' ἡμῖν, ὥστε τὸ παράπαν οὐδεὶς οἶδεν οὔτε τοῦ χρόνου τὴν ἀρχὴν οὔτε τὸν θέντα πρῶτον, ἀλλὰ τὸν ἄπειρον αἰῶνα τυγχάνει διὰ τέλους οὕτω νενομισμένα. πρὸς δὲ δὴ τοῦτοις <τὸ>⁸⁵ διὰ στόματος ὃν τοῖς ἀνθρώποις ὁρᾷς ἐκ πολλῶν ἐτῶν περιφέρεται θρυλούμενοι· ‘Τί τοῦτ’;’ ἔφη. κάκεινος ὑπολαβὼν· ‘ὥς ἄρα μὴ γενέσθαι μὲν’, ἔφη, ‘ἄριστον πάντων, τὸ δὲ τεθνάναι τοῦ ζῆν ἔστι κρείττον. καὶ πολλοῖς οὕτω παρὰ τοῦ δαμονίου μεμαρτύρηται. τοῦτο μὲν ἐκείνῳ τῷ Μίδα λέγουσι δήπου μετὰ τὴν θήραν ὡς ἔλαβε τὸν Σειληνὸν διερωτῶντι καὶ πυνθανομένῳ τί ποτ' ἔστι τὸ βέλτιστον τοῖς

⁸⁵ Suppl. Kronenberg.

ἀνθρώποις καὶ τί τὸ πάντων αἰρετώτατον, τὸ μὲν πρῶτον οὐδὲν ἐθέλειν εἰπεῖν ἀλλὰ σιωπᾶν ἀρρήκτως· ἐπειδὴ δὲ ποτε μόλις πᾶσαν μηχανὴν μηχανώμενος προσηγάγετο φθέγγασθαί τι πρὸς αὐτόν, οὕτως ἀναγκαζόμενον εἰπεῖν· “δαίμονος ἐπιπόνου καὶ τύχης χαλεπῆς ἐφήμερον σπέρμα, τί με βιάζεσθε λέγειν ἃ ὑμῖν ἄρειον μὴ γινῶναι; μετ' ἀγνοίας γὰρ τῶν οἰκείων κακῶν ἀλυπότατος ὁ βίος. ἀνθρώποις δὲ πάνπαν οὐκ ἔστι γενέσθαι τὸ πάντων ἄριστον οὐδὲ μετασχεῖν τῆς τοῦ βελτίστου φύσεως· (ἄριστον γὰρ πᾶσι καὶ πάσαις τὸ μὴ γενέσθαι)· τὸ μέντοι μετὰ τοῦτο καὶ τὸ πρῶτον τῶν ἀνθρώπων ἀνυστῶν, δεύτερον δέ, τὸ γενομένους ἀποθανεῖν ὡς τάχιστα.” δῆλον οὖν <ὅτι>⁸⁶ ὡς οὔσης κρείττονος τῆς ἐν τῷ τεθνάναι διαγωγῆς ἢ τῆς ἐν τῷ ζῆν, οὕτως ἀπεφήνατο.

B7

Muchos y sabios hombres, como dice Crantor,⁸⁷ se han lamentado de los asuntos humanos, no sólo ahora sino también antiguamente, considerando que la vida es un castigo y que, de partida, el nacer humano es la desgracia más tremenda. Esto dice Aristóteles que expresó abiertamente también Sileno a Midas al ser capturado. Pero es mejor tener presentes las palabras mismas del filósofo, pues lo dice en aquel escrito intitulado *Eudemo* o *Sobre el alma*: “por eso, oh el más poderoso y dichoso de todos, consideramos que los muertos son dichosos y felices, y además que no es piadoso mentirles en algo y blasfemar, pues creemos que ya se han transformado en mejores y más poderosos. Estas costumbres que se conservan en nosotros son tan arcaicas y antiguas que nadie conoce del todo ni la época de su origen ni

⁸⁶ Suppl. Reiske.

⁸⁷ Filósofo académico (ca. 340 – 290 a. C.).

al que primero las instauró, sino que a través del incalculable tiempo, mediante las ceremonias, resultan ser costumbres. Además de esto, ves, que hay algo que está en boca de los hombres, y que se transmite repitiéndose hace muchos años”. “¿Y qué es aquello?”. Dijo. Y aquél tomando la palabra: “que ciertamente, dijo, no nacer es lo óptimo de entre todas las cosas, y además, que morir es preferible a vivir, y así a muchos ha sido atestiguado por la divinidad. Esto dicen ἐνόμισαν que sucedió a Midas, cuando atrapó a Sileno, con su búsqueda afanosa preguntándole e indagando qué es lo mejor que hay para los hombres y qué es lo más deseable. Aunque primero no quería decir nada, sino que callaba inquebrantablemente, luego, sin embargo, cuando le aplicó una tortura extrema, de mala gana lo condujo a decirle algo; forzado de esta manera dijo: ‘semilla efímera de un espíritu penoso y de una fortuna difícil, ¿por qué me presionas a decir las cosas que para vosotros es mejor no conocer? Pues la vida es mucho menos penosa con el desconocimiento de los propios males, y para los hombres nunca se produce lo óptimo de entre todas las cosas, ni tampoco participan de la naturaleza de lo mejor (pues lo óptimo para todos y todas es no haber nacido), y esto es ciertamente, por lo anterior, lo primero de entre las cosas posibles para los hombres; y lo segundo, una vez nacidos morir lo más rápidamente posible’. En efecto, es evidente que se expresó así pues consideraba que es mejor abocarse al morir que al vivir”.

B8

(Filopón, *In De Anima* 141.22, ed. Hayduck [CAG v. XV])

Μεμψιάμενος ὁ Ἀριστοτέλης κοινῶς τοὺς περὶ ψυχῆς ἅπαντας εἰπόντας ὅτι μηδὲν περὶ τοῦ δεχομένου αὐτὴν σώματος διελέχθησαν... (...) (30) ταῦτα οὖν εἰπὼν οἰκείως ἀκόλουθον

τούτοις περὶ ψυχῆς δόξαν συνάπτει. εἰς ταὐτὸ γάρ τινες ἀποβλέψαντες ὅτι οὐχ ὥς ἔτυχεν ἔχον τὸ σῶμα ψυχῆς μετέχει, ἀλλὰ δεῖται τοιαύσδε κράσεως, ὥσπερ καὶ ἡ ἀρμονία οὐχ ὥς ἔτυχε τῶν χορδῶν ἐχουσῶν γίνεται, ἀλλὰ δεῖ τοσησδε τάσεως, καὶ τὴν ψυχὴν ἀρμονίαν εἶναι τοῦ σώματος, καὶ πρὸς τὰς διαφόρους τοῦ σώματος ἀρμονίας τὰ διάφορα εἶδη τῶν ψυχῶν εἶναι. ταύτην οὖν ἐκτίθεται τὴν δόξαν καὶ διελέγει· καὶ τέως μὲν αὐτὴν τὴν δόξαν μόνην ἐν τούτοις ἱστορεῖ, μετ’ ὀλίγα δὲ καὶ τοὺς λόγους δι’ ὧν εἰς ταύτην ἐκείνοι τὴν δόξαν ὑπήχθησαν τίθησιν. ἤδη δὲ καὶ ἐν ἄλλοις πρὸς ταύτην ἀντίπειν τὴν δόξαν, λέγω δὴ ἐν τῷ Εὐδήμῳ τῷ διαλόγῳ. καὶ πρὸ αὐτοῦ ὁ Πλάτων ἐν τῷ Φαίδῳ πέντε τισὶ κέχρηται ἐπιχειρήμασι πρὸς ταύτην ἐνιστάμενος τὴν δόξαν. (...) (144.21) αὐταὶ μὲν οὖν αἱ πέντε ἐπιχειρήσεις αἱ Πλάτωνος. κέχρηται δὲ καὶ αὐτὸς ὁ Ἀριστοτέλης, ὡς ἤδη εἶπον, ἐν τῷ Εὐδήμῳ τῷ διαλόγῳ δύο ἐπιχειρήσεις ταύταις, μὴ μὲν οὕτως· ‘τῇ ἀρμονίᾳ’, φησὶν, ἔστι τι ἐναντίον, ἡ ἀναρμοστία, τῇ δὲ ψυχῇ οὐδὲν ἐναντίον· οὐκ ἄρα ἡ ψυχὴ ἀρμονία ἐστίν. εἴποι δ’ ἂν τις πρὸς τοῦτο ὅτι τῇ ἀρμονίᾳ ἐναντίον οὐκ ἔστι κυρίως, ἀλλὰ μᾶλλον στέρησις ἀόριστος· καὶ τῇ ψυχῇ δ’ ὡς εἶδει τινὲς οὐσῇ ἔστι τι ἀντικείμενον ἀόριστον, καὶ ὥσπερ ἐκεῖ φαμεν τὴν τοιάνδε ἀναρμοστίαν μεταβάλλειν εἰς τὴν ἀρμονίαν, οὕτω καὶ τὴν τοιάνδε στέρησιν μεταβάλλειν εἰς ψυχὴν· δεύτερον δέ· ‘τῇ ἀρμονίᾳ’, φησὶ, ‘τοῦ σώματος ἐναντίον ἐστὶν ἡ ἀναρμοστία τοῦ σώματος, ἀναρμοστία δὲ τοῦ ἐμφύχου σώματος νόσος καὶ ἀσθένεια καὶ αἰσχος, ὧν τὸ μὲν ἀσυμμετρία ἐστὶ τῶν στοιχείων ἡ νόσος, τὸ δὲ τῶν ὁμοιομερῶν ἡ ἀσθένεια, τὸ δὲ τῶν ὀργανικῶν τὸ αἰσχος. εἰ τοίνυν ἡ ἀναρμοστία νόσος καὶ ἀσθένεια καὶ αἰσχος, ἡ ἀρμονία ἄρα ὑγίεια καὶ ἰσχύς καὶ κάλλος. ψυχὴ δὲ οὐδὲν ἐστὶ τούτων, οὔτε ὑγίεια φημὶ οὔτε ἰσχύς οὔτε κάλλος· ψυχὴν γὰρ εἶχεν καὶ ὁ Θεραπίτης αἰσχιστος ὢν· οὐκ ἄρα ἐστὶν ἡ ψυχὴ ἀρμονία.’ καὶ ταῦτα μὲν ἐν ἐκείνοις· ἐνταῦθα δὲ τέσσαρσι κέχρηται ἐπιχειρήσεσιν ἀνασκευαστικαῖς τῆς δόξης

ταύτης, ὧν τὸ τρίτον ἐστὶ τὸ εἰρημένον ἐν τῷ Εὐδήμῳ δεύτερον. (...) (145.21) ἐν τοῖς ἐν κοινῷ, φησί,⁸⁸ λεγομένοις λόγοις. λέγοι δ' ἂν ἢ τὰς ἀγράφους αὐτοῦ συνουσίας πρὸς τοὺς εῑταίρους ἢ τὰ ἐξωτερικὰ συγγράμματα, ὧν εἰσι καὶ οἱ διάλογοι, ὡς⁸⁹ ὁ Εὐδημος, ἅπερ διὰ τοῦτο ἐξωτερικὰ κέκληται, ὅτι οὐ πρὸς τοὺς γνησίους ἀκροατὰς ἐγράφη, ἀλλ' εἰς τὴν κοινὴν καὶ τὴν τῶν πολλῶν ὠφέλειαν. (...) (147.6) ἄρμόζει δὲ μᾶλλον καθ' ὑγιείας λέγειν ἀρμονίαν, καὶ ὅλως τῶν σωματικῶν ἀρετῶν, ἢ κατὰ ψυχῆς. τοῦτο τρίτον ἐπιχείρημα· ἔστι δὲ τὸ δεύτερον τῶν ἐν τῷ Εὐδήμῳ. ὅτι δὲ ἀρμονία ἢ ὑγεία, ἔδειξεν ἐν ἐκείνοις ἐκ τοῦ ἐναντίου τῆς νόσου. εἵπομεν δὲ ἀνωτέρω τὴν ἀγωγὴν τοῦ συλλογισμοῦ.

B8

Aristóteles reprocha comúnmente, a todos los que han hablado del alma, el que nada se haya dicho acerca del cuerpo que la recibe. (...) En efecto, diciendo estas cosas es claro que se une como compañero a éstos con la opinión acerca del alma.⁹⁰ Pues algunos observaron lo mismo, que un cuerpo de cualquier tipo no participa de un alma, sino que hay necesidad de una constitución determinada, así como la armonía no resulta de cualquier tensión de las cuerdas, sino que es necesaria una tensión determinada; y por esto consideraron que el alma es la armonía del cuerpo, y que existían diferentes especies de almas para las diferentes armonías del cuerpo. En efecto, esta opinión expone Aristóteles y la refuta. Y durante un tiempo mantiene

⁸⁸ Scil. Συμμίας.

⁸⁹ ὡς Gigon. ὧν Hayduck.

⁹⁰ Filopón se refiere a los pitagóricos.

esta misma sola opinión en estos escritos,⁹¹ pero luego establece los argumentos por los que aquéllos han sido conducidos a esta opinión. Pero Aristóteles ya ha hablado contra esta opinión en otros lugares, quiero decir, por cierto, en el diálogo *Eudemo*. Y antes de él, Platón en el *Fedón*, oponiéndose a esta opinión, ha utilizado cinco tipos de argumentos. (...) Estos son, en efecto, los cinco argumentos de Platón. El propio Aristóteles utiliza, como ya dije, dos de estos argumentos en el diálogo *Eudemo*. El primero es de esta manera: “la desarmonía, dice, es algo contrario a la armonía, pero para el alma no hay nada contrario, luego, el alma no es una armonía. Pero alguien diría en contra de esto, que no existe un contrario legítimo a la armonía, sino que más bien existe una privación indefinida, y es algo opuesto indefinido al alma en tanto que ésta es una forma, y precisamente como allí decimos que una desarmonía tal se transforma en armonía, así también una privación tal se transforma en alma”. Y el segundo argumento: “la desarmonía del cuerpo, dice, es algo contrario a la armonía del cuerpo; y la desarmonía del cuerpo animado es la enfermedad, la debilidad y la deformidad, de las cuales la enfermedad es la asimetría de los elementos, la debilidad es la asimetría de las partes homogéneas y la deformidad es la asimetría de los miembros. Si así, pues, la desarmonía es enfermedad, debilidad y deformidad, por consiguiente la armonía es salud, fortaleza y belleza. Pero el alma no es ninguna de estas cosas, ni salud —digo— ni fortaleza, ni belleza. Pues Tersites también tendría alma aun siendo el más deforme. Luego, el alma no es una armonía”. Y esto señala en aquellos escritos.⁹² Pero aquí,⁹³ Aristóteles utiliza cuatro argumentos refutadores de esta

⁹¹ Es decir, en el *De Anima*.

⁹² Es decir, en el *Eudemo*.

⁹³ Es decir, en el *De Anima*.

opinión, de los que el tercero es el segundo dicho en el Eudemo. (...) En los discursos dichos en público, dice Simías, se habla o de las conversaciones no escritas del propio Aristóteles con sus discípulos o de los escritos exotéricos, de los que son también los diálogos como el Eudemo, y que precisamente por esto son llamados exotéricos, pues no los escribió para los discípulos fieles, sino para el público y para el provecho del vulgo. (...) “Pues conviene más decir que la salud es una armonía, y en general, de las virtudes del cuerpo, que decirlo del alma”.⁹⁴ Este es el tercer argumento, pero es el segundo de los del Eudemo. Que la armonía es salud, lo demostró Aristóteles en aquellos escritos⁹⁵ a partir de lo contrario de la enfermedad; lo dijimos más arriba según la conducción del silogismo.

B9

(Simplicio, *In De Anima* 53.1-4, ed. Hayduck [CAG v. XI])

Ἐν κοινῷ δὲ γινομένους λόγους τοὺς συμμέτρως καὶ τοῖς πολλοῖς ἡρωτημένους καλεῖ,⁹⁶ αἰνιττόμενος μὲν ἴσως καὶ τοὺς ἐν Φαίδωνι, λέγων δὲ καὶ τοὺς ὑπ’ αὐτοῦ ἐν τῷ διαλόγῳ τῷ Εὐδήμῳ γραφέντας ἐλεγκτικούς τῆς ἀρμονίας.

B9

Aristóteles llama “comedidos” y “para el vulgo” a los argumentos que se ponen en cuestión en público, aludiendo así tal vez a los argumentos del *Fedón*, pero también refiriéndose a los utilizados

⁹⁴ *De Anima*, 408a1-3.

⁹⁵ Es decir, en el *Eudemo*.

⁹⁶ Scil. Ἀριστοτέλης.

por él mismo en el diálogo *Eudemo*, los que refutan la teoría de la armonía.

B10

(Temistio, *Paraphrasis in De Anima* 24.13, ed. Heinze [CAG v. V, 3])

Καὶ ἄλλη δέ τις δόξα παραδέδοται περὶ ψυχῆς πιθανὴ μὲν οὐδεμιᾶς ἦσσαν τῶν λεγομένων, δεδωκυῖα δὲ εὐθύνας καὶ ἐξητασμένη καὶ ἐν τοῖς κοινοῖς λόγοις καὶ ἐν τοῖς ἰδίῳι· λέγουσι γὰρ τινες αὐτὴν ἀρμονίαν· καὶ γὰρ τὴν ἀρμονίαν κρᾶσιν καὶ σύνθεσιν ἐναντίων εἶναι καὶ τὸ σῶμα συγκεῖσθαι ἐξ ἐναντίων. τὴν οὖν τάναντία ταῦτα εἰς συμφωνίαν ἄγουσαν καὶ ἀρμόζουσαν, θερμὰ λέγω καὶ ψυχρὰ καὶ ὑγρὰ καὶ ξηρὰ καὶ σκληρὰ καὶ μαλακὰ καὶ ὄσαι ἄλλαι ἐναντιώσεις τῶν πρώτων σωμάτων, οὐδὲν ἄλλο εἶναι ἢ τὴν ψυχὴν, ὥσπερ καὶ ἡ τῶν φθόγγων ἀρμονία τὸ βαρὺ καὶ τὸ ὀξὺ συναρμόζει. πιθανότητα μὲν οὖν ὁ λόγος ἔχει, διελέγεσθαι δὲ πολλαχῇ καὶ ὑπ’ Ἀριστοτέλους καὶ ὑπὸ Πλάτωνος. καὶ γὰρ ὅτι τὸ μὲν πρῶτον τοῦ σώματος, τουτέστιν ἡ ψυχὴ, ἀρμονία δὲ ὕστερον, καὶ ὅτι τὸ μὲν ἄρχει καὶ ἐπιστατεῖ τῷ σώματι καὶ μάχεται πολλάκις, ἀρμονία δὲ οὐ μάχεται τοῖς ἡρμοσμένοις, καὶ ὅτι τὸ μᾶλλον καὶ ἥττον ἀρμονία μὲν δέχεται, ψυχὴ δὲ οὐ, καὶ ὥς ἀρμονία μὲν σωζομένη οὐ προσίεται ἀναρμοστίαν, ψυχὴ δὲ κακίαν προσίεται, καὶ ὅτι εἴπερ τοῦ σώματος ἡ ἀναρμοστία νόσος ἐστὶν ἢ αἰσχος ἢ ἀσθένεια, ἡ ἀρμονία τοῦ σώματος κάλλος ἂν εἴη καὶ ὑγίεια καὶ δύναμις ἀλλ’ οὐ ψυχὴ. ταῦτα μὲν ἅπαντα εἶρηται ὑπο τῶν φιλοσόφων ἐν ἄλλοις· (...) (25.23) ὅτι μὲν οὖν οἱ λέγοντες ἀρμονίαν τὴν ψυχὴν οὔτε ἐγγὺς ἄγαν, οὔτε πόρρω τῆς ἀληθείας βάλλειν ἂν δόξειαν, καὶ ἐκ τῶν νῦν εἰρημένων καὶ ἐκ τῶν ἐν ἄλλοις δηλόν ἐστι.

B10

Se ha presentado también otra opinión acerca del alma que no es menos persuasiva que las ya expuestas, ha rendido cuentas y ha sido examinada tanto en los escritos públicos como en los privados. Dicen algunos, en efecto, que el alma es una armonía, pues así como la armonía es mezcla y síntesis de los contrarios, así también el cuerpo está compuesto de contrarios. En efecto, aquello que estos contrarios dirigen hacia la sinfonía y armonizan —me refiero a lo caliente y lo frío, lo húmedo y lo seco, lo duro y lo blando, y a todas las otras contrariedades de los primeros cuerpos— no es otra cosa que el alma, así como la armonía de los sonidos armoniza lo grave y lo agudo. Claro está que el argumento es persuasivo, pero ha sido rebatido en muchas ocasiones por Aristóteles y por Platón. Pues ellos señalan que el alma es lo primero respecto del cuerpo, en cambio la armonía es lo último; y que lo primero manda y rige al cuerpo y muchas veces lucha con él, en cambio la armonía no lucha con las cosas que ya se han armonizado; y que la armonía obedece a lo mayor y a lo menor, en cambio el alma no; y que en tanto la armonía se mantiene no admite la desarmonía, en cambio el alma admite el vicio; y que si la desarmonía del cuerpo es la enfermedad, la deformidad o la debilidad, la armonía del cuerpo sería la belleza, la salud y la fuerza, pero no el alma. Esto es todo lo que ha sido dicho por los filósofos en otros lugares. (...) En efecto, es evidente —por lo señalado aquí y en otros lugares— que quienes dicen que el alma es una armonía no parecen llegar ni muy cerca ni permanecer muy lejos de la verdad.

B11

(Olimpiodoro, *In Phaedonem* 173.20, ed. Norvin)

Ὅτι ὁ Ἀριστοτέλης ἐν τῷ Εὐδήμῳ οὕτως ἐπιχειρεῖ τῇ ἁρμονίᾳ ἐναντίον ἐστὶν ἡ ἀναρμοστία· τῇ δὲ ψυχῇ οὐδὲν ἐναντίον· οὐσία γὰρ· καὶ τὸ συμπέρασμα δῆλον. ἔτι, εἰ ἀναρμοστία τῶν στοιχείων τοῦ ζῶου νόσος, ἡ ἁρμονία εἶη ἂν ὑγίεια, ἀλλ' οὐχὶ ψυχῇ. ὅτι ἐν τοῖς περὶ ψυχῆς οὕτως· ἡ ψυχὴ τοῦ ζῴου μία ἐκάστον· αἱ δὲ ἁρμονίαι πολλαί· καθ' ἕκαστον γὰρ μέρος· καὶ τὸ συμπέρασμα. ἡ ψυχὴ κινεῖ τὸ σῶμα· ἡ δὲ ἁρμονία κινεῖται, καὶ εἰ κατὰ συμβεβηκός· οὐκ ἄρα ψυχῇ. τὸ τρίτον ταῦτόν τῳ ἐν Εὐδήμῳ δευτέρῳ.

B11

En el *Eudemo* Aristóteles argumenta de esta manera: la desarmonía es algo contrario a la armonía, pero para el alma no hay ningún contrario, pues es una sustancia, por lo que la conclusión es evidente. Además, si la desarmonía de los órganos de un ser vivo es enfermedad, la armonía sería la salud, pero de ningún modo el alma. Y en los escritos acerca del alma⁹⁷ argumenta así: el alma de cada ser vivo es una, pero las armonías son muchas, pues hay una en relación a cada parte, por lo que la conclusión es evidente. El alma mueve al cuerpo, pero la armonía se mueve a sí misma, y si fuese por accidente,⁹⁸ no sería en ese caso alma. El tercer argumento es el mismo que el segundo en el *Eudemo*.

B12

(Sofonías, *In De Anima* 25.4, ed. Hayduck [CAG v. XXIII, 1])

⁹⁷ Es decir, en el *De Anima*.

⁹⁸ Es decir, si fuese por accidente que la armonía mueve al cuerpo.

Παραδέδοται δὲ καὶ ἄλλη τις δόξα περὶ ψυχῆς πιθανὴ μὲν πολλοῖς καὶ οὐδεμιᾷς ἦττον τῶν λεγομένων, φθάνει δὲ λόγους ὥσπερ εὐθύνας δεδωκυῖα, διὰ τῶν οἰκείων καὶ δεδημευμένων ἐληλεγμένη λόγων τῶν τε πρὸς Εὐδημον ἡμετέρων καὶ τῶν ἐν τῷ Φαίδωνι Πλάτωνος, οὐχ ἦττον δὲ καὶ νῦν εὐθυνηθήσεται· ἀρμονίαν γὰρ αὐτὴν τινες λέγουσιν.

B12

Se ha expuesto otra opinión acerca del alma, persuasiva para muchos y en nada más débil que ninguna de las que han sido expresadas; pero ya ha sido analizada y ha rendido cuentas; ha sido refutada a través de los argumentos privados y los que se han publicado, ya por los nuestros en relación al *Eudemo*, ya por los del *Fedón* de Platón; a pesar de ello, ahora será examinada. En efecto, algunos dicen que el alma es una armonía.

B13

(Simplicio, *In De Anima* 221.20, ed. Hayduck [CAG v. XI])

Ὁ μὲν οὖν Πλάτων καὶ ἐπὶ πάντων εἶωθεν ὁμωνύμως τὰ τε εἶδη καὶ τὰ κατ' αὐτὰ εἰδοποιούμενα προσαγορεύειν· ὁ δὲ Ἀριστοτέλης, ὅταν μὲν μεριστὸν τὸ εἰδοποιούμενον ᾗ, φυλάττεται τὴν ὁμωνυμίαν διὰ τὴν πολλὴν τοῦ μεριστοῦ πρὸς τὸ εἶδος ἀμέριστον ὃν ἀπόστασις, τὴν δὲ λογικὴν ψυχὴν ὡς μὴ μόνον ὀριζομένην ἀλλὰ καὶ ὅρον οὔσαν. μεταξὺ γὰρ ὡς τοῦ ἀμερίστου καὶ μεριστοῦ ἄμφω πως οὔσα, οὕτω καὶ τοῦ ὅρου καὶ τοῦ ὀριζομένου ἀμφότερον ἐμφαίνουσα, τὸ μὲν ὡς ἀνελιττομένη, τὸ δὲ διὰ τὴν αἰὲ κατὰ ὅρους μετάβασιν καὶ διὰ τὴν τῶν ἀνελιγμένων πάντων εἰς ἓν συναγωγὴν ὡς παρισυμένη τῷ ὀρίζοντι νῶ. καὶ διὰ τοῦτο καὶ ἐν τῷ Εὐδήμῳ τῷ περὶ ψυχῆς αὐτῷ γεγραμμένῳ διαλόγῳ εἰδὸς τι ἀποφαίνεται τὴν ψυχὴν,

καὶ ἐν τούτοις ἐπαινεῖ τοὺς τῶν εἰδῶν δεκτικὴν λέγοντας τὴν ψυχὴν, οὐχ ὅλην ἀλλὰ τὴν νοητικὴν ὡς τῶν ἀληθῶν δευτέρως εἰδῶν γνωριστικήν· τῷ γὰρ τῆς ψυχῆς κρείττονι νῶ τὰ ἀληθῆ εἶδη σύστοιχα.

B13

En efecto, Platón acostumbra designar con el mismo nombre, en toda ocasión, tanto a las ideas como a las cosas modeladas a partir de ellas. En cambio, cuando la cosa modelada es divisible, Aristóteles se cuida de la homonimia, debido a la gran distancia de la cosa divisible con la idea, que es indivisible; y plantea que el alma racional no sólo es delimitada, sino que también es un límite, estando ella así entre lo indivisible y lo divisible y siendo, de algún modo, de ambas formas. Así, pues, resulta que ella es parte, al mismo tiempo, del límite y de lo delimitado; de uno en tanto que es examinada, del otro debido al constante cambio de los límites y dada la conjunción de todo lo que se examina en relación a algo uno. De esta forma, el alma racional se asemeja al intelecto delimitante. Por esto, también en el *Eudemo* —el diálogo sobre el alma escrito por él mismo— indica que el alma es una idea, y aquí⁹⁹ alaba a los que dicen que el alma es receptora de ideas, pero no ella completa, sino sólo la parte intelectual en tanto que conoce las ideas de segundo rango de verdad, pues las ideas verdaderas corresponden al intelecto, que es más poderoso que el alma.

B14

(Plutarco, *Moralia*, *Quaestiones Convivales* 8, 733 C)

⁹⁹ Es decir, en el *De Anima*.

Τὴν δὲ Τίμωνος ἐν Κιλικίᾳ τηθῆν Ἀριστοτέλης ἰστόρηκε
φωλεύειν τοῦ ἔτους ἐκάστου δύο μῆνας, μηδενὶ πλὴν μόνῳ τῷ
ἀναπνεῖν ὅτι ζῇ διάδηλον οὖσαν.

B14

Aristóteles ha relatado que en Cilicia la abuela de Timón se
guarecía dos meses cada año, y que por nada, excepto por el
respirar, era evidente que aún vivía.

B15

(Plutarco, *Moralia*, *De Iside et Osiride* 382 D-E)

Ἡ δὲ τοῦ νοητοῦ καὶ εἰλικρινοῦς καὶ ἀπλοῦ νόησις ὥσπερ
ἀστραπὴ διαλάμβασα τῆς ψυχῆς ἅπαξ ποτὲ θιγεῖν καὶ προσιδεῖν
παρέσχε. διὸ καὶ Πλάτων καὶ Ἀριστοτέλης ἐποπτικὸν τοῦτο τὸ
μέρος τῆς φιλοσοφίας καλοῦσιν, καθ' ὅσον οἱ τὰ δόξαντα καὶ
μικτὰ καὶ παντοδαπὰ ταῦτα παραμειψάμενοι τῷ λόγῳ πρὸς τὸ
πρῶτον ἐκείνο καὶ ἀπλοῦν καὶ ἄνυλον ἐξάλλονται καὶ θιγόντες
ἀληθῶς τῆς περὶ αὐτὸ καθαρᾶς ἀληθείας οἷον ἐν τελέτῃ τέλος
ἔχειν φιλοσοφίας νομίζουσι.

B15

La intelección de lo inteligible, claro y simple, brillando a través
del alma como un relámpago permite, de una vez, tocar y ver.
Por esto, tanto Platón como Aristóteles llaman a esta parte de
la filosofía “iniciática”, en cuanto aquellos que se alejan de las
opiniones mezcladas y de toda clase se precipitan con la razón
sobre aquello que es primero, simple e inmaterial; y tocando
verdaderamente la pura verdad de aquello, consideran que en la
iniciación en los misterios se encuentra el fin de la filosofía.

B16

(Servio, *In Aeneadem* 6.448)

Nunc femina Caeneus— Caenis virgo fuit, quae a Neptuno
pro stupri praemio meruit sexus mutationem. fuit etiam
invulnerabilis. qui pugnando pro Lapithis contra Centauros
crebris ictibus fustium paulatim fixus in terra est, post mortem
tamen in sexum rediit, hoc autem dicto ostendit¹⁰⁰ Platonium
illud vel Aristotelicum, animam per μετεμψύχωσιν sexum
plerumque mutare.

B16

Ahora resulta que Ceneo es mujer. Cenea fue una joven que
recibió de Neptuno un cambio de sexo como recompensa por el
estupro, y además la hizo invulnerable. Luchando por los lapitas
contra los centauros fue hundido en la tierra lentamente con
numerosas estocadas de lanzas. Sin embargo, luego de la muerte
volvió a su sexo. Virgilio muestra, en verso, que es algo platónico
o aristotélico que el alma a menudo cambie de sexo a través de
la metempsicosis.

¹⁰⁰ Scil. Vergilius.

Comentario

B1

Para la mayoría de los intérpretes este fragmento, extraído del *De Divinatione* de Cicerón, forma parte de la introducción del desaparecido diálogo *Eudemo*.¹⁰¹

Es Quinto, el hermano de Cicerón, quien tiene la palabra en el fragmento. Se está argumentando en favor de la adivinación. Y como prueba de la existencia de la adivinación a través de los sueños, Quinto cita los de algunos filósofos. En primer lugar, se refiere al sueño de Sócrates que se nos transmite en *Critón* (44a), y luego, antes de pasar a Aristóteles y Eudemo, a los sueños de Jenofonte (en *Anábasis* 3, 1, 19.4, 3, 8).

La cita, o más bien la rememoración, del texto aristotélico es de segunda mano; esto significa que Cicerón no tenía a la vista el *Eudemo* al citar, sino un texto de Posidonio.¹⁰² No son las palabras mismas de Aristóteles, sino más bien una adaptación de lo que originalmente se relataba en la primera parte del diálogo. Quien haya sido el narrador en este diálogo es algo desconocido para nosotros, pero es probable que lo fuera el mismo Aristóteles, pues sabemos por el mismo Cicerón que Aristóteles era un personaje más en sus diálogos.¹⁰³

La narración del sueño de Eudemo era para Aristóteles la forma perfecta de iniciar el diálogo, pues introduce, de una sola vez, todos los asuntos centrales de los que tratará el *Eudemo*, esto

es: a) la preexistencia del alma; b) la naturaleza divina del alma; y c) la inmortalidad del alma. Todos estos temas se deducen de las palabras que son, a nuestro juicio, las más significativas del fragmento: *domum revertisse*. Eudemo no regresó en vida nunca “a casa”, *domum*, por lo que el sueño se interpretó como un “volver a casa”, pero de su alma. El hogar del alma no está, por lo tanto, aquí entre los mortales, sino en un lugar más allá de la muerte y, en tanto que es un regresar, *revertisse*, es también el lugar en donde el alma se encontraba antes de venir al exilio, a la prisión del cuerpo. La muerte es, pues, la liberación del alma. En la frase *domum revertisse* encontramos, por consiguiente, la antigua teoría platónica del alma expresada por Sócrates en el *Fedón*: el alma tiene una preexistencia y es inmortal, es decir, sobrevive a la muerte y vuelve a su lugar natural.¹⁰⁴ En el mundo el alma está en el exilio y sólo al morir el cuerpo ella regresa a casa.

Es interesante ver cómo la psicología aristotélica derivó más tarde, contrariamente a lo que sucede en el *Eudemo*, en un escepticismo respecto de la adivinación a través de los sueños, teoría que era, sin embargo, plenamente aceptada y validada por Aristóteles al escribir este diálogo. En el texto *De Divinatione per Somnum* de los *Parva Naturalia*, Aristóteles nos dice: “Así pues, es posible que algunos sueños sean signos y causas. Pero parece que la mayoría son coincidencias; principalmente todos los extraordinarios y aquellos de los que el principio no se encuentra en nosotros mismos, sino que tratan de combates navales y de sucesos lejanos”.¹⁰⁵ Esto nos indicaría, como

¹⁰¹ Véase Jaeger, *Aristóteles*, p. 52; Düring, *Aristóteles*, p. 865; Gigon, *Von der Seele*, p. 196.

¹⁰² Véase Gigon, *Aristotelis Fragmenta*, p. 223; Jaeger, *Aristóteles*, p. 189; Walzer, *Aristotelis Dialogorum Fragmenta*, p. 7.

¹⁰³ Cicerón, *Ep. ad Att.* 13, 19, 4.

¹⁰⁴ Platón, *Fedón*, 73a.

¹⁰⁵ Aristóteles, *De Divinatione*, 463a30–b3: οὕτω μὲν οὖν ἐνδέχεται τῶν ἐνυπνίων ἕνα καὶ σημεῖα καὶ αἶτια εἶναι. τὰ δὲ πολλὰ συμπτώμασι

han sugerido Jaeger y Nuyens, que Aristóteles pasó de hacer consideraciones mitológicas en algunos de sus primeros escritos a hacer consideraciones fisiológicas o científicas a medida que maduraba sus propias posiciones. Este sería un aspecto esencial de la evolución de su pensamiento.¹⁰⁶

B2

Este fragmento de Plutarco nos enseña que Eudemo ayudó a Dión en su empresa política y que Aristóteles le dedicó un diálogo acerca del alma. Plutarco no nos indica el nombre del diálogo y sólo se remite a llamarlo como “sobre el alma”, probablemente porque resulta evidente que se trata del *Eudemo*. Compárese esto con el testimonio de Diógenes Laercio (en A1), quien cita el diálogo *Eudemo*, como “*Sobre el alma*, en un libro” (Περὶ ψυχῆς α’).

B3

Este fragmento se encuentra en la paráfrasis y comentario de Temistio al *De Anima*. En este lugar, Temistio intenta conciliar a toda costa las doctrinas filosóficas de Platón y Aristóteles sobre el alma, y para esto, atribuye a Platón el argumento de la inmortalidad del intelecto o *νοῦς*, teoría que es expuesta por Aristóteles en el libro tercero del *De Anima*. Además, según este fragmento, habría una concordancia en este punto también entre el *Eudemo* y el *De Anima*. Los comentaristas modernos

ἔοικε, μάλιστα δὲ τὰ τε ὑπερβατὰ πάντα καὶ ὧν μὴ ἐν αὐτοῖς ἡ ἀρχή, ἀλλὰ περὶ ναυμαχίας καὶ τῶν πόρρω συμβαινόντων ἐστίν.

¹⁰⁶ Véase Jaeger, *Paideia*, p. 823; y Nuyens, *L'Évolution de la Psychologie d'Aristote*, p. 254, nota 102.

están de acuerdo en que Temistio está equivocado, y que la suya no pasa de ser una apreciación de interés personal motivada por el afán de armonizar las doctrinas de Platón y Aristóteles, sin tener mayor sustento.¹⁰⁷ Además, es muy probable que el *Eudemo* estuviera perdido para cuando Temistio compuso su obra (siglo IV d. C.). Por lo tanto, Temistio comete dos errores: primero, atribuye a Platón la teoría de la inmortalidad limitada al *νοῦς*, lo que evidentemente es un error de acuerdo con lo expuesto en el *Fedón*; y segundo, atribuye al *Eudemo* esta misma doctrina, la que sabemos es más bien propia del *De Anima*.

B4

Respecto de este fragmento, lo primero que debemos precisar es que Elías está confundiendo la incorruptibilidad del *νοῦς* (intelecto) de la que habla Aristóteles en el *De Anima*, con la “inmortalidad del alma”. Pues, cuando Elías se refiere a los “escritos acroamáticos sobre el alma”, se refiere a un pasaje del *De Anima* en donde Aristóteles señala que el *νοῦς* parece no estar sujeto a corrupción,¹⁰⁸ pero en ese lugar no utiliza la palabra “alma”, *ψυχή*, como le atribuye Elías, sino que se limita a hablar del intelecto. Esta indistinción entre *ψυχή* y *νοῦς* en la que incurre Elías había sido criticada por el mismo Aristóteles refiriéndose a Demócrito. Para el Estagirita estos son dos conceptos distintos.¹⁰⁹ La *ψυχή*, como vimos más arriba, es “entelequia primera de un cuerpo natural que posee vida en potencia”, en cambio el *νοῦς* es “una potencia relativa a la

¹⁰⁷ Véase Gigon, “Prolegomena to an Edition of the Eudemus”, p. 23; y Nuyens, *L'Évolution de la Psychologie d'Aristote*, pp. 126-127.

¹⁰⁸ En *De Anima*, 408b18 y ss.

¹⁰⁹ Véase Nuyens, *L'Évolution de la Psychologie d'Aristote*, p. 89, nota 23.

verdad”, una *δύναμις περὶ τὴν ἀλήθειαν*, como dice Aristóteles al refutar a Demócrito: “[Demócrito] no considera el intelecto como una potencia relativa a la verdad, sino que dice que el alma y el intelecto son lo mismo”.¹¹⁰ Elías comete el mismo error en este fragmento al no distinguir entre intelecto y alma.

Por otra parte, este fragmento es el primero que nos dice claramente que en los diálogos —refiriéndose con seguridad al *Eudemo*— Aristóteles argumentaba en favor de la inmortalidad del alma, y que en ellos se valía del argumento del *consensus gentium et temporum*, argumento que hace hincapié en la inmortalidad del alma dado el cierto consenso religioso de los humanos a lo largo del tiempo, como lo atestiguan las costumbres religiosas, y en especial, las referentes al cuidado y respeto brindado a los muertos. Un argumento similar se presenta más abajo en B7. Este argumento más tarde se volvió muy popular; Plotino también utiliza un argumento similar al probar la inmortalidad del alma en sus *Enéadas*.¹¹¹

La segunda parte de este fragmento, en donde se trata de la opinión de Alejandro de Afrodisia, resulta muy interesante pues nos muestra que los comentaristas aristotélicos ya tenían problemas para relacionar los diálogos con los tratados del *Corpus*; tanto es así que Alejandro llega a manifestar que, en estos últimos, Aristóteles dice “la verdad”, mientras que en los diálogos, en tanto expone opiniones de otros, “miente”. Elías censura correctamente a Alejandro por esta apreciación.¹¹²

¹¹⁰ *De Anima*, 404a30-31: οὐ δὲ χρήται τῷ νῷ ὡς δυνάμει τὴν περὶ τὴν ἀλήθειαν, ἀλλὰ ταὐτὸ λέγει ψυχὴν καὶ νοῦν. Véase Nuyens, *L'Évolution de la Psychologie d'Aristote*, p. 269.

¹¹¹ Plotino, *Enéadas* IV, 7, 15.

¹¹² Véase Nuyens, *L'Évolution de la Psychologie d'Aristote*, p. 89, n. 23.

Al igual que en el fragmento anterior, no se hace aquí referencia directa al *Eudemo*, sino que se plantea simplemente: “Aristóteles dice en los diálogos...”. Sin embargo, debemos suponer que, dado que el tema en cuestión es el tema del alma, el lugar privilegiado para tal discusión tiene que haber sido el diálogo *Eudemo*.

Proclo nos informa acerca de dos asuntos fundamentales en este fragmento en que se analiza el *Timeo* de Platón. Primero, nos dice que Aristóteles imita a Platón en el *De Anima*, pues tal como Platón en el *Timeo*, considera allí al alma sólo en cuanto a su aspecto físico (*φυσικῶς*); no hay allí ninguna explicación “sobrenatural”. Y en segundo lugar, Proclo nos comunica que Aristóteles en sus diálogos (esto es, en el *Eudemo*) trata especialmente esos temas “mitológicos” en torno del alma. Esto nos permite deducir que el *Eudemo* contenía al menos un mito que narraba la “suerte” del alma en ausencia del cuerpo, a la manera platónica.¹¹³

Este fragmento adolece del mismo problema que B4 y B5; no hay aquí una mención directa del *Eudemo*, pero siguiendo el criterio establecido más arriba, en el comentario a B5, podemos suponer razonablemente que este fragmento también pertenece al *Eudemo*.

Este fragmento es palmariamente de origen platónico, pues la argumentación está del todo basada en la teoría de la “anámnesis” (*ἀνάμνησις*) expuesta por Platón en *Menón* en combinación con lo señalado por él mismo en *Fedón*. Si Aristóteles, como afirma

¹¹³ Véase Gigon, “Prolegomena to an Edition of the Eudemus”, p. 24.

Proclo, sostuvo alguna vez estos planteamientos, no cabría duda de que Jaeger estaría en lo cierto en afirmar una primera etapa decididamente platónica en su teoría de la evolución del pensamiento de Aristóteles.¹¹⁴

Al respecto, hay tres puntos claves en este fragmento. Primero, se recurre a la teoría platónica de la anámnesis, teoría que concibe el conocimiento como producto del “recuerdo” del alma de lo vivido en su vida anterior en el ámbito inteligible, en el *noeton topon* de las ideas.¹¹⁵ Segundo, se sigue de lo anterior, que Aristóteles debió aceptar y aprobar en algún momento la teoría platónica de las ideas.¹¹⁶ Y tercero, el fragmento concluye explicando la muerte como un retorno del alma a su naturaleza propia (*κατὰ φύσιν*), de manera semejante a como ocurre en el fragmento B1.¹¹⁷

Si bien las implicancias de los argumentos de este fragmento nos llevan a pensar en un Aristóteles extremadamente platonizante, Düring nos pone en guardia y argumenta que es Proclo, la fuente de este fragmento, quien en realidad pone énfasis en este punto por conveniencia con sus propios argumentos, siendo injusto así con el propio Aristóteles y llevándonos con ello a confusión.¹¹⁸

B7

¹¹⁴ Véase Jaeger, *Aristóteles*, p. 66.

¹¹⁵ Ibid.

¹¹⁶ Véase Nuyens, *L'Évolution de la Psychologie d'Aristote*, p. 85; y Aristóteles, *Acerca del alma*, Introducción General, p. 14, trad. Tomás Calvo Martínez.

¹¹⁷ Véase Gigon, “Prolegomena to an Edition of the Eudemus”, p. 25.

¹¹⁸ Véase Düring, *Aristóteles*, pp. 860-863.

Este fragmento de Plutarco pretende ser una cita textual del *Eudemo*, sin embargo, no es seguro de que así sea. O. Gigon ha señalado que existen argumentos de peso —como el hecho de que la cita comience y termine abruptamente, sumado a diversos elementos de tipo formales— que nos permiten dudar de la autenticidad de la cita literal, y más bien se trataría de una adaptación del texto original del *Eudemo*.¹¹⁹

Nos encontramos en este fragmento nuevamente —como lo indicamos en el comentario a B4— con el argumento del *consensus gentium et temporum*, que apela a las tradiciones y a las opiniones comunes para justificar las creencias religiosas. Jaeger ha hecho un interesante paralelo entre esta argumentación y el tipo de argumentación lógica que Aristóteles desarrolló con posterioridad, en la cual las *éndoxa* (ἐνδοξα) tienen un valor decisivo en tanto opiniones sostenidas por el “sentido común”.¹²⁰

Además de lo anterior, se enuncia en este fragmento un conocido proverbio de la sabiduría popular griega que funciona como hilo conductor del razonamiento, y que dice que es mejor no nacer, y si se nace, morir lo más rápidamente posible. Esta concepción “pesimista” por sí sola no significa ningún argumento en favor de la inmortalidad del alma y su superioridad. Sin embargo, al considerar el no nacer —como indica Jaeger aludiendo al *Filebo*— como un “no entrar en el ciclo de la generación” toma pleno valor, pues en ese caso se considera que el alma no entra en el devenir ni en el caos de la generación, sino que se mantiene inmutable en el ámbito de las ideas, en su lugar natural.¹²¹ Y por esta razón, morir rápidamente es mucho mejor que vivir, pues mientras antes el alma contemple nuevamente

¹¹⁹ Véase Gigon, “Prolegomena to an Edition of the Eudemus”, p. 26.

¹²⁰ Jaeger, *Aristóteles*, pp. 61-62.

¹²¹ Jaeger, *Aristóteles*, pp. 62-63.

las ideas es mejor para ella y más propio de su naturaleza. He ahí otro posible argumento en favor de la preexistencia y de la inmortalidad del alma en el *Eudemo*.

B8

Este es el primero de una serie de fragmentos centrales en el *Eudemo* que tratan el problema del alma considerada como una armonía, teoría de origen pitagórico. En las ediciones de Walzer y Ross estos fragmentos están recogidos conjuntamente bajo el número 7, sin embargo nosotros, siguiendo a Gigon, hemos optado por mantenerlos separados. De este modo, los fragmentos donde se toca el tema del alma-armonía son B8, B9, B10, B11 y B12.

En el caso de B8 tenemos que, en primer lugar, se analiza el problema general del alma considerada como una armonía; y luego se relaciona el pensamiento de Platón —del cual se citan los argumentos contra la teoría del alma-armonía que encontramos en *Fedón*—¹²² con los argumentos que utiliza Aristóteles en el *Eudemo*, los que pasan a ser analizados por separado a continuación.

El primer argumento dice así: “la desarmonía es algo contrario a la armonía, pero para el alma no hay nada contrario, luego, el alma no es una armonía”. La frase más interesante de este silogismo es aquella que dice “para el alma no hay nada contrario”, el alma no tiene contrario alguno. Mas, ¿qué quiere decir Aristóteles con esto? ¿Qué teoría hay tras este pensamiento sobre el alma? ¿Por qué el alma no podría tener un contrario como la armonía tiene a la desarmonía? Jaeger ha propuesto, de acuerdo con su teoría evolutiva —y Nuyens lo sigue en este

¹²² Platón, *Fedón*, 92a - 94b.

punto—,¹²³ que tras esta frase está la concepción platónica del alma que plantea que ésta es una sustancia (*οὐσία*) o idea (*εἶδος*) por sí misma, y que, por tanto, no puede tener contrario alguno,¹²⁴ pues como el propio Aristóteles señala en otro lugar: “corresponde también a las sustancias el que nada les sea contrario”.¹²⁵

El segundo argumento del *Eudemo* contra la teoría del alma-armonía se basa en la consideración de la desarmonía del cuerpo como enfermedad, debilidad y deformidad o fealdad. Por el contrario —argumenta Aristóteles— en ese caso la armonía del cuerpo sería salud, fortaleza y belleza, pero el alma no es ninguna de estas cosas; luego, ella no puede ser una armonía. Jaeger ha planteado que este segundo argumento es también de origen platónico, pues está tomado de la teoría platónica de las virtudes del cuerpo expuesta en la *República*.¹²⁶ El *Eudemo* sería así, nuevamente, un refugio de teorías platónicas sobre el alma, incluso en lo referido a estos argumentos contra la teoría pitagórica del alma-armonía.

B9

En este breve fragmento se relaciona, una vez más, el *Eudemo* con el *Fedón*. Y de acuerdo con lo que señala aquí Simplicio, ambos textos habrían contenido argumentos “populares”, o exotéricos, respecto del problema pitagórico del alma considerada como una armonía.

¹²³ Nuyens, *L'Évolution de la Psychologie d'Aristote*, p. 88.

¹²⁴ Jaeger, *Aristóteles*, p. 54.

¹²⁵ *Categorías*, 3b24: ὑπάρχει δὲ ταῖς οὐσίαις καὶ τὸ μηδὲν αὐταῖς ἐναντίον εἶναι.

¹²⁶ Jaeger, *Aristóteles*, pp. 56-57.

B10

Temistio nos comunica en este fragmento una serie de cinco razonamientos que, según él, esgrimían Platón y Aristóteles contra la teoría del alma-armonía, teoría que, como hemos visto, propone que el alma es la armonía de los contrarios que componen el cuerpo. En el fragmento no se alude directamente al *Eudemo*, pero podemos suponer que algunos de estos argumentos se encontrarían en él. Los cinco razonamientos son los siguientes: a) el alma es lo primero respecto del cuerpo, en cambio la armonía es lo último; b) el alma manda y rige al cuerpo y muchas veces lucha con él, en cambio la armonía no lucha con las cosas que ya se han armonizado; c) la armonía obedece a lo mayor y a lo menor, en cambio el alma no; d) en tanto la armonía se mantiene no admite la desarmonía, en cambio el alma admite el vicio; e) si la desarmonía del cuerpo es la enfermedad, la deformidad o la debilidad, la armonía del cuerpo sería la belleza, la salud y la fuerza, pero no el alma.

La estrecha relación entre los razonamientos de Platón y Aristóteles parece irrefutable, tanto así que Temistio los cita conjuntamente sin hacer distinción entre los de uno y otro (o apuntando, tal vez, a que tanto Platón como Aristóteles sostuvieron los mismos cinco argumentos, lo que parece menos plausible). El argumento “c” es seguramente uno de los más interesantes si lo relacionamos con otros escritos. En *Categorías*, Aristóteles señala: “La sustancia parece no obedecer a lo mayor y a lo menor”;¹²⁷ de ello podría deducirse que Aristóteles considera que el alma es una sustancia, al menos en este fragmento, pues

¹²⁷ *Categorías*, 3b33: δοκεῖ δὲ ἡ οὐσία μὴ ἐπιδέχασθαι τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἥττον.

ella no obedece a una variación de grado; ella tiene un carácter ontológico superior. Como ya hemos visto, esta comprensión del alma como sustancia autárquica (οὐσία) es probablemente de origen platónico y no concordaría con la comprensión del alma que encontramos en el *De Anima*.

B11

En este fragmento encontramos nuevamente la comprensión platónica del alma como una sustancia. Olimpiodoro señala que en el *Eudemo* Aristóteles exponía que el alma no es una armonía pues “la desarmonía es algo contrario a la armonía, pero para el alma no hay ningún contrario, pues es una sustancia”. Jaeger explica el origen platónico de esta definición a partir de los problemas lógicos que ella contiene: “La afirmación de que hay una *petitio principii* en esta formulación es cierta [...] La *petitio* se remonta a Platón mismo, como hemos mostrado, pues exactamente lo mismo se sobreentiende en el *Fedón*. El carácter dogmático de la prueba salta aún más claramente a la vista en Plotino, al decir simplemente: ‘el alma es una sustancia, pero la armonía no lo es’”.¹²⁸

B12

Nuevamente, al igual que en los fragmentos anteriores, se pone aquí en relación al *Eudemo* con el *Fedón* a través de su refutación de la teoría del alma-armonía. Este fragmento concluye la serie B8 – B12 dedicada al asunto.

¹²⁸ Plotino, *Enéadas* IV, 7, 8: τὸ μὲν [scil. ψυχῇ] οὐσία, ἡ δὲ ἁρμονία οὐκ οὐσία. Véase Jaeger, *Aristóteles*, p. 58.

B13

Aristóteles en el *Eudemo* muestra que el alma es un εἶδος. Hemos traducido εἶδος por “idea”, adoptando, de alguna forma, la interpretación de Jaeger. En efecto, juzgamos que en el *Eudemo* —al estar influenciado por el pensamiento platónico— Aristóteles concebía el alma como una entidad por sí misma y separada de toda relación corporal, pues, como vimos en B1, el alma en el cuerpo está en el exilio y sólo al morir éste ella regresa a casa (*domum revertisse*). Por este motivo, consideramos más apropiado el uso del término platónico “idea” como traducción de εἶδος y no los tradicionales “aspecto” o “forma”. Jaeger explica la diferencia entre esta concepción del alma como “una idea” (εἶδος τι) del *Eudemo* y la concepción del alma como “la forma de un cuerpo físico” (εἶδος σώματος φυσικοῦ) del *De Anima*, así: “Lo que distingue a la primera idea del alma mantenida por Aristóteles es el hecho de que el alma no es aún la forma ‘de algo’, sino forma en sí (aún no εἶδος τινός, sino εἶδος τι), Idea o algo de la naturaleza de la Idea. Así se nos dice expresamente, y ahora es posible por primera vez entenderlo realmente”.¹²⁹

Sin embargo, la interpretación de este pasaje no es unánime. Bernays consideró —antes que Jaeger— que la expresión εἶδος τι estaba en concordancia con lo expuesto en el *De Anima*, y que, por lo tanto, no encerraba ninguna acepción platónica.¹³⁰ Un siglo después de Bernays —y después de Jaeger—, Gigon reconoció

¹²⁹ Jaeger, *Aristóteles*, p. 59.

¹³⁰ Jacob Bernays, *Die Dialoge des Aristoteles* (Berlín, 1863), p. 25: “La expresión [εἶδος τι] significa probablemente lo mismo que en el escrito *De Anima* (3, 4, 429a15) es designado mediante la fórmula δεκτικὸν τοῦ εἶδους καὶ δυνάμει τοιοῦτον ἀλλὰ μὴ τοῦτο [ha de poder recibir la forma y ser en potencia como ella, pero sin ser ella misma]”.

que la concepción del alma como εἶδος τι es contradictoria con la concepción del alma como ἐντελέχεια del *De Anima*; sin embargo, le restó importancia a este hecho en beneficio de un punto de vista más general.¹³¹

B14

Este fragmento sólo se encuentra en la edición de Rose y en la de Ross; los demás editores lo excluyen. Al igual que en B15 y B16 no tenemos aquí una cita textual del *Eudemo*; sólo se cree que estos fragmentos pueden tener alguna relación con dicho diálogo.

B15

Este fragmento es atribuido al diálogo *Eudemo* solamente por la edición de Ross, el resto de los editores lo excluyen. La afirmación “en la iniciación en los misterios se encuentra el fin de la filosofía” revelaría —si confiamos en este testimonio de Plutarco— el aspecto místico que uniría, en un comienzo, las filosofías de Platón y Aristóteles.¹³² Esta interpretación sería concordante, además, con la tesis evolutiva de Jaeger. Este fragmento nos presentaría un primer Aristóteles apegado a las formas del platonismo, lo que reafirmaría la idea de que el *Eudemo* es un texto temprano en la producción intelectual del estagirita.

¹³¹ Véase Gigon, “Prolegomena to an Edition of the *Eudemus*”, p. 27: “Nuestro fragmento [B13] está, por lo tanto, en desacuerdo con algunas partes del *De Anima*, pero no con el tratado en su conjunto en la forma en que nos ha llegado”.

¹³² Véase Düring, *Aristóteles*, p. 26.

Al igual que el anterior, este fragmento sólo se encuentra en la edición de Ross. La última frase de este fragmento, “Virgilio muestra, en verso, que es algo platónico o aristotélico que el alma a menudo cambie de sexo a través de la metempsicosis”, de ser cierta y no una mera conjetura o error, sería bastante decisiva para la tesis que afirma la existencia de un Aristóteles platonizante en su primera etapa, especialmente en lo relativo a su concepción del alma.

Concordancia de fragmentos

Rose = *Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta* (Leipzig, 1886).
Walzer = *Aristotelis dialogorum fragmenta* (Florencia, 1934).
Ross = *Aristotelis fragmenta selecta* (Oxford, 1955).
Gigon = *Aristotelis fragmenta* (Berlín, 1987).

Esta edición	Rose	Walzer	Ross	Gigon
1	37	1 (p. 7)	1 (p. 16)	56
2	37	1 (p. 8)	1 (p. 16)	57
3	38	2 (p. 8)	2 (p. 17)	58
4	39	3 (p. 9)	3 (p. 17)	61
5	40	4 (p. 10)	4 (p. 17)	66
6	41	5 (p. 11)	5 (p. 18)	-
7	44	6 (p. 12)	6 (p. 18)	65
8	45	7 (p. 14)	7 (p. 19)	59
9	45	7 (p. 17)	7 (p. 21)	60
10	45	7 (p. 18)	7 (p. 21)	63
11	45	7 (p. 19)	7 (p. 21)	62
12	-	7 (p. 19)	7 (p. 22)	-
13	46	8 (p. 19)	8 (p. 22)	64
14	43	-	9 (p. 22)	-
15	-	-	10 (p. 23)	-
16	-	-	12 (p. 23)	-

Appendix

Apéndice

App. 1

(Al-Kindi, Cod. *Taimuriyya Falsafa*, n. 55)

Aristotle¹³³ tells of the Greek king whose soul was caught up in ecstasy, and who for many days remained neither alive nor dead. When he came to himself, he told the bystanders of various things in the invisible world, and related what he had seen—souls, forms, and angels; he gave the proofs of this by fortelling to all his acquaintances how long each of them would live. All he had said was put to the proof, and no one exceeded the span of life that he had assigned. He prophesied, too, that after a year a chasm would open in the country of Elis, and after two years

¹³³ He aquí la traducción italiana de Walzer: “Aristotele racconta il fatto di quel re greco la cui anima fu rapita in estasi e che per molti giorni restò nè vivo nè morto. Quando tornò in sè, istruì la gente intorno alle varie cose del mondo invisibile (o: alle varie specie della scienza dell’invisibile?) e raccontò quello che aveva veduto, anime, forme e angeli; e diede le prove di ciò (ossia della verità delle sue affermazioni) predicando a tutti quanti i suoi famigliari quanto avrebbe vissuto ciascuno di essi. Fattosi l’esperimento di tutto quanto aveva detto, nessuno oltrepassò la misura di vita che egli gli aveva assegnata. Predisse inoltre che si sarebbe aperto un baratro nel paese degli Elei dopo un anno e che vi sarebbe stata un’inondazione in un altro luogo dopo due anni: e ogni cosa avvenne secondo egli aveva detto. — Aristotele afferma che la ragione di ciò è che la sua anima apprese quella scienza appunto perchè era stata prossima ad abbandonare il corpo e si era in un certo modo separata da esso, e per questo aveva veduto ciò. Quanto maggiori meraviglie del mondo superiore del ‘regno’ avrebbe dunque vedute, se avesse realmente abbandonato il corpo”.

a flood would occur in another place; and everything happened as he had said. Aristotle asserts that the reason of this was that his soul had acquired this knowledge just because it had been near to leaving his body and had been in a certain way separated from it, and so had seen what it had seen. How much greater marvels of the upper world of the kingdom would it have seen, then, if it had really left his body!

App. 1

Aristóteles¹³⁴ cuenta la historia del rey griego cuya alma fue atrapada por el éxtasis y que permaneció por muchos días ni vivo ni muerto. Cuando aquél volvió en sí, contó a los presentes acerca de varias cosas del mundo invisible, y relató lo que había visto: almas, formas y ángeles; dio pruebas de esto prediciendo a todos sus conocidos cuán largo viviría cada uno de ellos. Todo lo que había dicho fue puesto a prueba, y ninguno excedió la extensión de vida que él le había asignado. Profetizó, además, que después de un año un abismo se abriría en el país de Elis, y que después de dos años una inundación ocurriría en otro lugar; y todo ocurrió como él había dicho. Aristóteles afirma que la

¹³⁴ Este fragmento y el siguiente (*App. 2*) fueron descubiertos por R. Walzer (ver R. Walzer, *Oriental Studies, Greek into Arabic*, pp. 38 y ss.) tiempo después de haber publicado su *Aristotelis dialogorum fragmenta*. La traducción italiana del original árabe, en su primera traducción conocida, fue publicada por Walzer el año 1937 en *Studi Italiani di Filologia Classica NS* (vol. 14, pp. 127 y ss.) con el título de *Un Frammento Nuovo di Aristotele*. Este fragmento es presentado por Ross, al igual que el siguiente (*App. 2*), bajo el número 11 del *Eudemo* en su *Aristotelis fragmenta selecta* (p. 23). Sin embargo, estos fragmentos sólo se encuentran en su traducción inglesa (*Select Fragments*, p. 23) y no en el original árabe.

razón de esto fue que su alma había adquirido este conocimiento sólo porque había estado cerca de dejar su cuerpo y, en cierta forma, separada de él, y así había visto lo que había visto. ¡Cuántas mayores maravillas del mundo supraterráneo del reino habría visto si hubiese abandonado realmente su cuerpo!

App. 2

(Al-Kindi, cod. *Aya Sofia* 4832, fol. 34)

Aristotle¹³⁵ asserts of the soul that it is a simple substance whose actions are manifested in bodies.

App. 2

Aristóteles afirma del alma que es una sustancia simple cuyas acciones se manifiestan en los cuerpos.

App. 3

(Clemente de Alejandría, *Stromata* VI, 6, 53)

Ἰσίδωρος δὲ ὁ Βασιλείδου υἱὸς ἅμα καὶ μαθητῆς ἐν τῷ πρώτῳ τῶν τοῦ προφήτου Παρχῶρ ἐξηγητικῶν καὶ αὐτὸς κατὰ λέξιν γράφει ‘φασὶ δὲ καὶ οἱ Ἀττικοὶ μεμνηνῆσθαι τινὰ Σωκράτει παρεπομένον δαίμονος αὐτῷ, καὶ Ἀριστοτέλης δαίμοσι κεχρηῆσθαι πάντας ἀνθρώπους λέγει συνομαρτοῦσιν αὐτοῖς παρὰ τὸν χρόνον τῆς ἐνσωματώσεως, προφητικὸν τοῦτο μάθημα λαβὼν καὶ καταθέμενος εἰς τὰ ἐαυτοῦ βιβλία, μὴ ὁμολογήσας ὅθεν ὑφείλετο τὸν λόγον τοῦτον’.

¹³⁵ He aquí la traducción italiana de Walzer (véase App. 1, nota 2): “Aristotele dice dell’ anima che essa sia una sostanza semplice le cui azioni si manifestano nei corpi”.

App. 3

Isidoro,¹³⁶ hijo y, al mismo tiempo, aprendiz de Basílides, en el primero de los libros exegéticos del profeta Parcor escribe él mismo, literalmente: “Los atenienses dicen que a Sócrates un espíritu que le acompañaba le revelaba algunas cosas; Aristóteles también dice que todos los hombres poseen espíritus que los acompañan hasta el momento de su encarnación; y tomando Aristóteles esta enseñanza profética la pone en sus libros no reconociendo de dónde tomó este pensamiento”.

¹³⁶ Este fragmento es incluido por Emil Heitz entre los fragmentos del *Eudemo* en su *Fragmenta Aristotelis* (París, 1886). Argumentó a favor de esto también Nuyens (*L’Évolution de la Psychologie d’Aristote*, p. 89). Sin embargo, a pesar de lo anterior, Rose, Walzer, Ross y Gigon ubican este fragmento entre los del escrito aristotélico *De Pythagoreis*.

CRÉDITOS

EUDEMO
Aristóteles
(Colección Traducciones)

Primera edición: septiembre de 2020

© Benjamín Ugalde, por la introducción, traducción y comentarios, 2020
© Ediciones Democracia y Libertad, 2020

Derecho de autor número de inscripción 2020-A-4737
ISBN 978-956-09494-5-5

Ediciones Democracia y Libertad
<http://www.democraciaylibertad.cl>

Edición y diseño: J×N

Imagen de portada: *Aristóteles*. Grabado de P. Fidanza a partir de una imagen de Rafael Sanzio. Derechos de Wellcome Collection