

Índice

Introducción	11
Bibliografía selecta	33
EUDEMO O SOBRE EL ALMA	39
Testimonios selectos de los diálogos	41
A. Testimonios	49
B. Fragmentos	51
Comentario	75
Concordancia de fragmentos	91
Apéndice	93

A Héctor Carvalho Castro
...in memoriam

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

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.

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

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.

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 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

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.

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*,

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.

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 propiamente aristotélicos. 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 interiorice 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:

⁷ Jaeger, *Aristóteles*, p. 373.

“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

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 “familiarem suum”, es decir, un amigo muy cercano.

¹¹ Véase *Eudemo*, B2.

Siracusa luchando en favor de Dión, antiguo amigo de Platón, quien reclutó a algunos jóvenes idealistas para desarrollar su proyecto político 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 conmemoración 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 elite 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

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, *Aristóteles. 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, σαφῆς ὡς πρὸς τοὺς ἕξω φιλοσοφίας διαλεγόμενος...) (124.3, ed. Busse).

filosóficos en estos escritos, sino que los redactaba a manera de ensayos que recogían las opiniones en boga —que por entonces eran evidentemente las 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?

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.

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

¹⁶ *Eudemo*, B13.

οὐσία¹⁷ a la que corresponden ciertos atributos por naturaleza, ciertas cualidades, y que no necesita de otra cosa para ser sí misma. En 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

¹⁷ *Eudemo*, B11.

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).

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, portento, 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

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.

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. 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 ἀεζῶν),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

²⁷ En Diógenes Laercio I, 24.

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

²⁹ Aristóteles, *De Anima*, 411a7.

³⁰ B30 (ed. Diels – Kranz).

³¹ B36: ψυχῆσιν θάνατος ὕδωρ γενέσθαι...

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

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

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 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*.

unitaria, sino más bien diversas apreciaciones del asunto. Nos referimos aquí principalmente al *Fedón*.

³⁷ Platón, *Fedón*, 64c.

³⁸ Platón, *Fedón*, 80d.

³⁹ Platón, *Fedón*, 80b.

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

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. [...] 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 (*σχῆμα*), 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

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

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 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

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 εὐόκασιν 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*).

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

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”.

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 descubriría al escribir el *Eudemo*, pero que tenía muy presente cuando redactó el *De Anima*.

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.

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 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

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).

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.

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.

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,

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.

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).

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

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.

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).

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

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.

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* (Floren-
cia, 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 (Santia-
go, 1988).

- ARISTÓTELES. *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* (Louvain, 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).

