

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA

Estudios con Reconocimiento de Validez Oficial por Decreto Presidencial
Del 3 de abril de 1981



LA VERDAD
NOS HARÁ LIBRES

UNIVERSIDAD
IBEROAMERICANA

CIUDAD DE MÉXICO ®

“MITO, PROFECÍA y MUERTE EN EL EUDEMO DE ARISTÓTELES”

TESIS

Que para obtener el grado de

MAESTRO EN FILOSOFÍA

P r e s e n t a

FRANCISCO JAVIER ATHIÉ MORALES

Directora:

Dra. Lucero González Suárez

Lectores:

Dr. Fernando Álvarez Ortega

Dr. Carlos Mendiola Mejía

Ciudad de México, 2018

A

Lucy

y

Patricio

ÍNDICE

Introducción	i
I Mito.....	10
1 Definición.....	11
1.1 El <i>Aedo</i>	14
1.2 El Rapsoda	15
1.3 Escucha	16
1.3.1 Poesía.....	16
1.3.2 Religión	17
1.3.3 Filosofía.....	17
1.4 Cultos surgidos de los Mitos.....	18
1.5 Orfismo, una definición	21
1.6 Orfismo, corrientes de interpretación.....	22
1.6.1 Orfismo y sus documentos: Papiro de Derveni y <i>Lamellae</i>	23
1.6.2 Orfismo y sus características	24
1.6.3 Origen	25
1.6.4 Rituales	25
1.6.5 ¿Por qué la pureza?.....	26
1.7 Recapitulación I	27
II ALMA	30
2 El Alma en el Mundo Homérico	30
2.1 Inmortalidad del Alma. ¿mito órfico o pitagórico?.....	31
2.1.1 Diferencia entre órficos y pitagóricos.....	33
2.2 Los Diálogos “ <i>Pery Psyche</i> ”: <i>Fedón</i> y <i>Eudemo</i>	35
2.2.1 ¿Cuándo fue escrito el diálogo aristotélico conocido como el <i>Eudemo</i> ?.....	36
2.2.2 ¿Es el <i>Eudemo</i> una muestra de platonismo temprano de Aristóteles?.....	37
2.2.3 De la forma en el <i>Eudemo</i> y el <i>Fedón</i>	39
2.3 De la Inmortalidad del Alma en <i>Eudemo</i> y <i>Fedón</i> : Argumento de la Armonía.....	45
2.3.1 Debate sobre primer argumento aristotélico del “Alma como Armonía”	47

2.3.2 Debate sobre segundo argumento aristotélico del “Alma como Armonía”	50
2.4 El Diálogo <i>Eudemo</i> y su relación con <i>De Anima</i>	52
2.5 Recapitulación II	54
III PROFECÍA	57
3 Ritual	58
3.1 Ritual Profético	60
3.2 <i>Maniké</i>	61
3.3 Argumento de la Reminiscencia	62
3.3.1 Debate sobre argumento de la “Reminiscencia”	63
3.4 Voz Profética	66
3.5 Profecía en <i>Eudemo</i>	67
3.6 Leyendo entre líneas	70
3.7 <i>Eudemo</i> y los <i>Parva Naturalia</i>	71
3.8 Recapitulación III	73
IV SÔMA PHYSIKON ORGANIKON	75
4 El Alma y su Cuerpo Instrumental	75
4.1 Interpretación tradicional <i>De Anima</i> II 1-2	77
4.2 Interpretación A.P. Bos <i>De Anima</i> II 1-2	79
4.2.1 Afirmaciones Anteriores	80
4.2.1.1 Cuerpo Natural	81
4.2.2 Afirmaciones Posteriores	83
4.2.2.1 <i>PNEUMA</i>	85
4.2.2.2 Hileformismo	88
4.3 Recapitulación IV	91
V MUERTE	93
5 <i>Theorein</i>	93
5.1 <i>Sôma Sema</i>	95
5.2 Generación y Corrupción	98
5.3 Aristóteles Poeta	101

5.3.1 <i>La Canción de Hermias</i>	103
5.3.2 <i>Eudemo y La Canción de Hermias</i>	105
5.4 Recapitulación V.....	109
VI CONCLUSIÓN	111
VII EPÍLOGO	113
BIBLIOGRAFÍA.....	121

INTRODUCCIÓN

La discusión acerca del supuesto platonismo del *Eudemo* o *Peri Psyché*¹, surgió prácticamente desde el momento en que el diálogo fue leído por Aristóteles frente a los atenienses, circa 352 a.C.

Para el mundo filosófico de Atenas, el diálogo *Eudemo*, escrito por Aristóteles, presentaba temas en común con los expuestos en el *Fedón*², escrito por Platón años antes, y que se pueden resumir así: el alma y su inmortalidad; el cuerpo humano enfermo gravemente, o cercano a la muerte, puede “ver” eventos futuros y, la muerte, que, al ser comprendida como sentido último de la vida, conduce a un “regreso a casa”.

La idea de la inmortalidad del alma es una aportación conceptual de la cultura griega al Occidente. En los mitos encontramos por primera vez, plasmada en el *hieros logos*³ homérico, la dualidad cuerpo/alma que se disuelve a causa de la muerte. Para Homero, cuando acontece la disolución del vínculo entre *sôma* (cuerpo) y *psyché* (alma), la *psyché*, confinada al Hades, “es como si no existiera”.⁴ Las narraciones míticas, a través del rito, dieron paso a ideas religiosas en donde la *psyché* se consideraba inmortal, por lo que su presencia en el mundo se consideraba un destierro que, en el caso de los órficos, se buscaba remediar a través de la pureza del cuerpo, “para permitir que el alma retornase a la sociedad de los dioses”.⁵ En el caso de los pitagóricos, se añadió la *metempsychosis*, idea importante por ser “antecedente directo de la idea de la naturaleza divina del alma, o espíritu, expuesta por Platón y Aristóteles”.⁶

El hecho de que los temas del alma se presenten en el *Eudemo* en forma de “diálogo”, es decir, a la manera platónica por excelencia, reforzó la opinión, entre legos y filósofos atenienses, de que la obra de Aristóteles, no era más que el trabajo de un pupilo avanzado que,

¹ Que significa *Sobre el Alma*

² Platón, *Fedón* (Madrid: Tecnos, 2014), 64a-67e. Haciendo una paráfrasis del argumento que expone Platón en el *Fedón*, a través de Sócrates, se concluye de todas las consideraciones presentadas a los que lo acompañan, que los verdaderos filósofos deben pensar y conversar acerca del hecho, indudable para él, de que la obtención de la verdad no es posible sino después de la muerte, porque sólo entonces se ve libre el alma de la carga del cuerpo.

³ Palabra sagrada.

⁴ Erwin Rhode, *Psiqué. La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos* (México: F.C.E., 1948), 28.

⁵ A.E. Taylor, *Sócrates* (México: F.C.E., 2004), 136.

⁶ Werner Jaeger, *La Teología de los primeros filósofos griegos* (México: F.C.E., 1952), 88-91.

eventualmente, escaparía de la sombra del maestro inmenso. Esta opinión ha perdurado dado que, los diálogos aristotélicos, llegaron a nosotros en forma fragmentaria, por lo que es complicado afirmar si alguna opinión expresada en ellos, es un punto de vista exclusivo de Aristóteles o corresponde, como veremos a lo largo de este texto, al estudioso de turno⁷.

Debido a lo anterior, a lo largo de la historia se han ido formando bandos adscritos a dos tendencias que parecen irreconciliables: De un lado se ubican los defensores del *Eudemo*, que ven a este texto como parte del pensamiento original de Aristóteles; por el otro, están los defensores de un platonismo aristotélico que plantea que el *Eudemo o Sobre el Alma*, es un diálogo escrito por un pupilo avanzado todavía sujeto a la tutela del fundador de la Academia. Esta disputa, latente durante 2,500 años, ha involucrado a nombres tan ilustres como Cicerón y Plutarco entre los latinos; Proclo y Juan Filipono entre los neo-platónicos, llegando, en la Antigüedad, hasta los traductores árabes como Al-Kindi. En el siglo xx, la controversia cobró inusitada fuerza gracias al trabajo de dos estudiosos que dedicaron su vida a la obra del filósofo de Estagira: Werner Jaeger, autor de *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual* de 1923 e Ingemar Düring, autor de *Aristóteles. Exposición e interpretación de su pensamiento* publicado en 1966.

Werner Jaeger dice en su libro que el *Eudemo* fue escrito para inmortalizar la memoria del amigo muerto, es decir que es un diálogo con el que Aristóteles buscaba encontrar consuelo a su pérdida, afirmación con la que Jaeger, se adscribe a la idea de los latinos que veían a este texto como *consollatio*. El estudioso alemán también escribe que, en el diálogo aristotélico, se postula la inmortalidad del alma toda y no sólo la del *nous* y que, con base en la doctrina de Platón, el Estagirita expone la continuidad de la conciencia en tres fases de existencia: pre-existencia, vida terrestre y vida después de la muerte. Por último, apoyado en su teoría genética del desarrollo por etapas de Aristóteles, Jaeger concluye que las ideas expuestas en el *Eudemo*, están basadas en el *Fedón*.

Ingemar Düring, por su parte, sostiene firmemente que, en esta obra, así como en otras escritas anteriormente como los *Tópicos* o la *Física*, Aristóteles se mostró como un pensador independiente, aunque acepta que los temas que se tocan en el diálogo *Eudemo* son, en efecto, de índole platónica, ya que el alma del hombre, la transmigración de la misma y los mitos

⁷ Cfr. Ingemar Düring, *Aristóteles* (México: UNAM, 2010), 860. Notas 11 y 12.

órficos formaban parte de la discusión en la Antigua Grecia, etapa en la cual, como es bien sabido, la autoridad en ese terreno era Platón. A pesar de ello, Düring afirma que, tanto en los diálogos como en los escritos doctrinales, Aristóteles mantuvo siempre su propia perspectiva filosófica.

Además de los gigantes Jaeger y Düring, hay otros estudiosos importantes que forman parte de mi investigación. Entre ellos destaca el Professor Emeritus A. P. Bos⁸, quien, a partir del año 1989, con la publicación de su obra *Cosmic and Meta-Cosmic Theology in Aristotle's Dialogues*, se convirtió en una de las autoridades contemporáneas en lo que respecta al asunto que nos ocupa. En *Cosmic and Meta-Cosmic*, Bos analiza los puntos de vista de Werner Jaeger e Ingemar Düring antes de llegar a sus propias conclusiones. El libro del pensador holandés inicia expresando su acuerdo con Jaeger y Düring acerca de que, en el *Eudemo*, se tratan asuntos que se podrían llamar “platónicos”, y lo entrecorriente, porque el insigne maestro holandés le achaca al alemán Jaeger la expresión. A partir de ahí, A. P. Bos introduce su punto de vista, fundamentado sobre todo en la incorporación de elementos míticos, dejados de lado tanto por Jaeger como por Düring. De acuerdo con Bos, los mitos son elemento esencial para comprender al *Eudemo* y al *Fedón*, dado que, en ambas obras, hay un sueño profético y una revelación y, tanto uno como otro diálogo, asumen la inmortalidad del alma, aunque desde perspectivas diferentes.

Esta controversia en torno al platonismo del *Eudemo*, que ha durado 2,500 años, continúa vigente gracias a la aparición de elementos que añaden nuevas evidencias, ya sean en favor de platonistas o de aristotélicos. Mi aportación, surgida de la investigación presente, se desprende de un documento que no ha sido considerado hasta hoy por los que me antecedieron en el asunto, quizás porque no estuvo disponible para ellos. Se trata del llamado “Papiro de Derveni”

En el año de 1962 se descubrió en Grecia, en el camino de Tesalónica a Kavala, un rollo carbonizado, cuya existencia data de finales del siglo V a.C. o principios del siglo IV a.C. El papiro encontrado, que es el manuscrito más antiguo de Occidente, contiene una alegoría y

⁸ Holandés nacido en 1943 que recientemente se retiró de la cátedra de filosofía antigua y patristica en la Vrije Universiteit de Amsterdam, donde obtuvo el doctorado. A lo largo de su carrera, Bos ha traducido, al holandés, a Plotino, Diógenes Laertes, así como una considerable cantidad de tratados de Aristóteles.

una explicación racional de un poema órfico⁹. En el texto, que combina mito, religión, poesía y filosofía, se cita a Heráclito y el autor parece estar familiarizado con las teorías planteadas por Anaxágoras¹⁰.

Este descubrimiento permite aventurar dos lecturas que, en mi opinión, vienen al caso en lo que se refiere al tema de esta investigación. La primera, nos refiere a la situación geográfica y a la datación del texto. El papiro fue encontrado en lo que antiguamente se conocía como Macedonia. La fecha de escritura del documento se sitúa en la época anterior al nacimiento de Aristóteles. Esta información nos hace saber que la discusión, en donde se mezclaban asuntos míticos, religiosos y filosóficos expresados en lenguaje poético, era cosa establecida entre los habitantes de la zona al menos a partir del s.v a.C.

La segunda lectura posible -siendo la información de los estudiosos de la papirología extremadamente confiable- es que, procediendo de familia de médicos y científicos macedónicos, poseedores de una biblioteca, es probable que el Estagirita tuviera noticia y contacto con materiales similares a este papiro en donde ya se plantea el mito órfico junto con una explicación racional. Esto habría sucedido antes de que Aristóteles llegara a la Academia.

Asumiendo este hecho como probable, la hipótesis que propongo en esta investigación es que, en el *Eudemo*, Aristóteles no tenía la intención de glosar o comentar el *Fedón*, sino desarrollar los temas desde una perspectiva crítica, tanto a nivel filosófico como político. En el prólogo del Libro I de su texto clásico, Diógenes Laercio alega con furia que la filosofía no pudo provenir de los bárbaros macedónicos. Se refiere a ellos escribiendo: “los que atribuyen su invención a los bárbaros citan a Orfeo Tracio, diciendo que fue filósofo y muy antiguo” para después de manera fulminante, acusarlos de mentirosos¹¹. Por supuesto no es mi intención decir que la Filosofía procede de los tracios, pero se puede arriesgar la hipótesis, gracias a la evidencia del mencionado papiro, de que en Macedonia los mitos y los ritos caminaron de la mano con la filosofía durante largos períodos.

⁹ Hasta hoy se han rescatado 26 columnas de texto; de cada una de ellas, se pueden leer las 10-12 primeras líneas.

¹⁰ Gábor Betegh, *The Derveni Papyrus* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 279.

¹¹ Cfr. Diógenes Laercio, *Lives of Eminent Philosophers* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1958), I VII. Para sostener el dicho, Diógenes Laercio escribe que por un lado los macedonios aseguran que Orfeo Tracio murió despedazado por las mujeres y después cita el epitafio inscrito en una tumba en Macedonia que dice: “Aquí dieron las Musas sepultura/ al tracio Orfeo con su lira de oro. / Zeus, que reina en tronos celestiales/ con flecha ardiente le quitó la vida”.

La consecuencia de esto, apunto yo, es que Aristóteles, dado su origen familiar y macedónico, al llegar a Atenas tenía un aparato crítico complejo que le permitió, por un lado, aprender de Platón y los demás filósofos de la Academia; por otro, mantener una constante distancia crítica en lo que respecta a la forma de entender, trabajar e incorporar los mitos en los diálogos, con respecto al ilustre maestro.

Considerando lo anterior, en el primer capítulo (“Mito”) de la presente investigación, se parte de la *Iliada* para proponer una definición de mito acorde al horizonte del presente texto. Esto con el propósito de mostrar la relación fundamental entre el mito y la filosofía, y la manera en que dicha relación, impregnada de poesía y religión, desemboca en el *Eudemo* y el *Fedón*.

Por ser el mito de la inmortalidad del alma un tema central de ambos diálogos, el segundo capítulo (“Alma”) contrasta las propuestas filosóficas de Platón y Aristóteles. Los argumentos de este apartado están delimitados por lo que se podría llamar la primera metafísica de Aristóteles, es decir la de la *ousia* enmarcada en *Categorías*. En el caso de Platón, la argumentación se limitará a la revisión de los conceptos “grados” y “participación” enmarcados en la teoría de las Formas. El capítulo busca aproximarse a la pregunta ¿es el alma sustancia constitutiva del ser humano, o sustancia espiritual pre-existente a la materia?

El tercer apartado (“Profecía”), explora la capacidad de “ver” eventos futuros, potencia que tanto Platón como Aristóteles proponen, en *Eudemo* y *Fedón*, como propia del alma. A lo largo del capítulo se muestra también, que todos los estudiosos modernos del tema que ocupa esta investigación, han dejado de lado lo referente a la profecía, a excepción de A. P. Bos, quien lo asume debido al relativamente reciente cambio de perspectiva en la filosofía, con respecto a las formas “no racionales” de intelección. Estas vertientes desembocan, por un lado, en la crítica filosófica de Aristóteles a la *anamnesis* que propone Platón, y por la otra, en mi opinión de que el Estagirita empleó a la “profecía de Eudemo” como plataforma para criticar la acción política de Platón en Siracusa. Por último, recurriré al trabajo aristotélico intitulado *Parva Naturalia*, en lo que concierne específicamente al texto *De la Adivinación durante el Dormir*, para mostrar la forma en que el Estagirita discutía, desde puntos de vista diferentes, planteamientos acerca de la profecía que él había expuesto anteriormente tanto en el *Eudemo*

como en *De Anima*¹². La finalidad, es explorar si las ideas “Acerca del Alma” expresadas por Aristóteles en el *Eudemo*, se encuentran a lo largo de sus otros trabajos o no.

En el cuarto capítulo, (“*Soma Physikon Organikon*”), se plantea la respuesta positiva a la continuidad en el pensamiento de Aristóteles. El punto de partida es la interpretación alternativa, propuesta por A. P. Bos, a la definición aristotélica de “alma”. En esta propuesta, Bos establece una conexión conceptual del *Eudemo*, *De Anima* y *Parva Naturalia* con el resto de la obra del Estagirita, proponiendo la existencia de un “cuerpo instrumental del alma” que contradice, al mismo tiempo, la definición tradicional que, a partir del *De Anima*, se tiene del hilemorfismo aristotélico.

El deceso visto como “regreso a casa”, tema del quinto capítulo (“Muerte”) es un asunto órfico y pitagórico. En este apartado, se contrasta la perspectiva órfico-macedónica del Estagirita con la perspectiva de “iniciado pitagórico” tardío de Platón. Para apoyar mi punto de vista, añado a las citas del *Eudemo* y *Fedón*, el poema “La Canción de Hermias” escrito por Aristóteles como homenaje póstumo al soberano de Atarneo, llamado Hermias, con el cual emparentó al casarse con una joven muy cercana al soberano¹³. La referencia a dicho poema tiene por fin mostrar que Aristóteles, como pensador, utilizaba todas las herramientas del lenguaje para proponer sus conceptos. Esto fue, en mi opinión, resultado de influencia directa del Maestro con el que compartió al menos quince años de su vida filosófica, sin olvidar que, con respecto a este asunto, las perspectivas de ambos frente a dramaturgia y poesía, también difirieron.¹⁴ En este capítulo final doy respuesta a la pregunta toral de mi trabajo: ¿es el diálogo *Eudemo* de Aristóteles una muestra de platonismo temprano?

¹² Olof Gigon, “Prolegomena to an edition of the Eudemus”, en *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century*, Düring y Owen., eds. (Göteborg: Elanders Boktryckeri Aktiebolag 1960), 20. Gigon afirma que el *Eudemo* es el único trabajo exotérico en el que se encuentra un paralelismo extremo con obras consignadas en el *Corpus*, refiriéndose al *De Anima* y *Parva Naturalia*.

¹³ Aristóteles, *Fragmentos* (Madrid: Gredos, 2005), 470-471. En la nota 3 se apunta que no se puede asegurar si fue una hermana o una sobrina de Hermias.

¹⁴ Düring, *Aristóteles*, 259. “La relación de la filosofía con la poesía la juzga Aristóteles de otra manera que Platón (concluyendo que) el arte poético es más filosófico que la historiografía, pues la obra del poeta es fruto de la reflexión sobre las grandes cuestiones de la vida humana, mientras que el historiador expone un acontecimiento”.

Considerando que esta pregunta¹⁵, base de mi texto, demanda una respuesta afirmativa o negativa, decidí emplear para mi interpretación, la corriente hermenéutica que, en su calidad de método, fundamenta la interpretación que constituye la base de las Ciencias Humanas. Esta corriente hermenéutica, cuyos precursores fueron Schleiermacher y Dilthey, ofrece normas que permiten distinguir interpretaciones correctas de las erróneas y está basada en *intentio auctoris*.

Comprendo que, frente a corrientes más contemporáneas, como la fenomenológica de Heidegger y Gadamer; la triple *mimesis* de Ricoeur o, la analógica de Beuchot, mi perspectiva hermenéutica puede parecer simplista. Sin embargo, pienso que una aproximación dialógica como la de Schleiermacher, se adecua a la pregunta objeto de este trabajo. Schleiermacher afirma que, en un diálogo, una cosa es formular algo para expresarlo y otra entender lo que se está diciendo y, que comprender, es una cuestión dialógica. Tenemos al que “habla”, quien construye frases que expresan un significado, y al “escucha” que adivina el significado de lo que se dijo. Así, Hermenéutica, de acuerdo a Schleiermacher, es el arte de escuchar.¹⁶

El principio sobre el que se sostiene este proceso es el círculo hermenéutico, en el cual operan la parte y el todo, es decir que al entender cada parte se entiende el todo y viceversa. La comprensión es una operación referencial; entendemos algo al compararlo con algo que conocemos de antemano. Lo que entendemos se organiza en unidades sistemáticas, o círculos, hechos de partes. El círculo, como un todo, define a la parte individual y las partes forman el círculo. Una frase, por ejemplo, es una unidad. Entendemos el significado de una palabra al verla en referencia con la totalidad de la frase; y recíprocamente el significado de la frase en su totalidad depende del significado de cada palabra. A través de una interacción dialéctica entre el todo y la

¹⁵ Cfr. Richard Palmer, *¿Qué es la Hermenéutica? Teoría de la interpretación en Schleiermacher, Dilthey, Heidegger y Gadamer* (Madrid: Arco/Libros, 2002), 43, en donde Palmer propone que la interpretación está basada en la pregunta con la que el intérprete se aproxima al asunto.

¹⁶ Richard Palmer, *Hermeneutics. Interpretation in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer* (Evanston: Northwestern University Press, Kindle Edition, 1969), posición k1510. La traducción es mía.

parte, cada uno cobra sentido; la comprensión es circular. Debido a que, dentro de este círculo, se presenta el significado, se le llama “círculo hermenéutico”.¹⁷

Dilthey retoma a Schleiermacher, eliminando el psicologismo de la propuesta de este último, con el objetivo de “comprender desde la vida misma”.¹⁸ Dilthey busca desarrollar métodos de validez para las expresiones de la vida interna. El punto de partida es la experiencia concreta y no la especulación. En *El problema de la historia*, Dilthey dice que “el hombre se conoce sólo en la historia y no mediante introspección”¹⁹, de lo que se desprende que la historia es una serie de visiones del mundo, y no tenemos estándares fijos de juicio para ver la superioridad de un punto de vista sobre el otro.²⁰ En palabras de Dilthey: “explicamos a la naturaleza, al hombre hay que entenderlo”.²¹ De esta manera nos está diciendo que la experiencia de vida interna del ser humano no puede ser entendida desde las categorías científicas.

Después de plantearme el círculo hermenéutico de Schleiermacher, la fórmula “experiencia-expresión-comprensión de Dilthey y siguiendo la idea de “lo general por las partes y viceversa”, el método que decidí emplear para este texto es el siguiente: Tomar los temas generales (Mito; Profecía; Muerte) y adjudicar uno o varios de los fragmentos del *Eudemo* al compilador original. Después se tomaron las posiciones de Jaeger y de Düring para contrastarlas. Una vez teniendo la perspectiva de aristotélicos (Düring) y platónicos (Jaeger), añadí el punto de vista contemporáneo de A.P. Bos y sumé, a título personal, las posibles implicaciones de los elementos sociales, filosóficos y políticos por los que atravesaban Atenas y la Academia, circa 352 a.C., aportando, también, cuando fue pertinente, una interpretación de la posible intención de Aristóteles al leer en público su diálogo. Esto último, basado en mi experiencia profesional en las artes escénicas. Todo ello con la finalidad de responder a la pregunta que dio origen a esta investigación, aventurando a lo largo de mi texto, una explicación diferente y, hasta donde he podido investigar inédita, a los motivos filosóficos y

¹⁷ Palmer, *Hermeneutics*, k1510.

¹⁸ Palmer, *Hermeneutics*, k1768.

¹⁹ Wilhelm Dilthey, *El Mundo Histórico* (México: F.C.E., 1ª Ed. Electrónica 2014), posición k6160.

²⁰ Palmer, *Hermeneutics*, k2020

²¹ Dilthey *apud* Palmer, *Hermeneutics*, k1978.

personales que pudieron haber inspirado la escritura del diálogo *Eudemo o Sobre el Alma*²². Así, a la manera del círculo hermenéutico, se puede penetrar en las discusiones que han dado forma a este texto, en cuyo epílogo se explora la actualidad²³ del milenar debate surgido de la pregunta: ¿*Eudemo* de Aristóteles, platonismo temprano?

²² Esta afirmación se basa en el hecho, ya anotado líneas arriba, de que el “Papiro de Derveni” no estuvo a la disposición de los estudiosos hasta muy recientemente, aunado a la incorporación de mi experiencia profesional que aporta un punto de vista diferente a los ya propuestos por especialistas en la materia.

²³ Mauricio Beuchot y Fernando Álvarez Ortega, *Actualidad de lo pasado, Algunas teorías filosóficas clásicas y su vigencia en el presente* (México: UIA, 2012), 9. “Tenemos ejemplos de doctrinas filosóficas, por ejemplo, de Aristóteles y Santo Tomás que responderían muy bien a muchas interrogantes de nuestros tiempos a condición de que las tratemos de ver sin prejuicios e imaginar creativamente su aplicación actual”.

I. MITO

La expresión “del *mito* al *logos*”, acuñada por el filólogo alemán Wilhelm Nestle, se ha utilizado para señalar el abandono de creencias irracionales y primitivas en favor de una forma racional de pensamiento. Yo opino, sin embargo, que en los filósofos griegos encontramos un continuum, entre el mito y las ideas filosóficas²⁴.

Se puede ejemplificar lo anterior con el *Fedón* de Platón, en donde la leyenda de Androgeo da paso a la discusión sobre el mito de la inmortalidad del alma, así como en la discusión sobre el asunto de la inutilidad de la existencia, entre Midas y Sileno en el *Eudemo* de Aristóteles. En ambos diálogos, encontramos que: 1) la frontera entre las ideas filosóficas y lo mítico se borran, sobreponen, nutren, a tal grado que el elemento mitológico se convierte en una plataforma para ilustrar, ampliar, confirmar o contradecir a la discusión de ideas propiamente filosóficas; 2) en otras ocasiones se recurre a la autoridad que la fuente mítica proporciona, para dar mayor peso a un argumento, como en el caso de Aristóteles en el mencionado *Eudemo*. Aquí, como profundizaremos más adelante, el Estagirita se apoya en la fealdad de *Tersites*, personaje de la *Iliada*, para negar las *formas* defendidas por Platón en el propio *Fedón* y, 3) la oralidad, fundamental en el caso de las narraciones míticas, es también importante para el *Eudemo* y el *Fedón*, considerando que, en su origen, fueron diálogos creados para ser escuchados por el público.

De esta manera, la relación entre mito y diálogo filosófico se establece tanto en un nivel dramático, a partir de estructurar argumentos desde los personajes, así como en el hecho de que el propio argumento dependa incluso del sonido, acento y modulación de la voz de quien lo lee a los demás, es decir de la interpretación, al contrario de aquella argumentación que se plasma para ser leída en silencio ya que, en este último caso, el sentido se vuelca exclusivamente en la página.

²⁴ Kathryn Morgan, *Myth and Philosophy from the presocratics to Plato* (Cambridge: Cambridge University Press, Kindle Edition, 2000), posición k638-642. “Se podría decir que la inclusión de elementos mitológicos en el discurso filosófico, apunta a subordinar el mundo del mito al mundo filosófico, asumiendo al mismo tiempo que, el mito no puede ser totalmente absorbido o excluido, si la filosofía quiere tener coherencia como una forma comprensible del discurso”. La traducción es mía.

1. Definición

Existen innumerables conceptos de *MITO*²⁵. En consecuencia, es necesario analizar los elementos que en mi opinión son fundamentales para proponer una definición aplicable dentro del horizonte del presente texto, que permita reconocer la relación entre mito y diálogo filosófico.

Sabemos que los mitos son narraciones, en forma de poesía o prosa que, al ser orales, requieren para existir de la presencia de un narrador y de un público. Sin “escuchas”, lo que hoy llamamos audiencia, no existe la narración mítica. El “escucha” es el elemento esencial ya que un mito no se difunde sin narrador. Un narrador no existe sin audiencia, pero habiendo audiencia se puede iniciar el proceso de “escucha”: *uno habla-los demás oyen*.

En el caso griego, los mitos son composiciones poéticas que tienen por tema la interacción de seres “superiores”, como Zeus y los dioses menores del Olimpo, semidioses y héroes, con los humanos, es decir que, de una manera u otra, nos refieren a lo que acontece fuera del ámbito de lo cotidiano. Esta interacción era narrada por los *aedos*²⁶, entre los que destaca Homero por ser aquel a quien la tradición adjudica la creación de la *Iliada*. Pero, pienso yo, es perfectamente posible atribuirle la creación de la obra a la musa, dado que no hay ningún testimonio cierto de que él, Homero, fuera el que la concibió. También se podría atribuir la obra a las leyendas transmitidas a través de la antigua tradición *egea*²⁷, caso que cae bajo la denominación “autor anónimo”. En ese sentido, se puede decir que el *aedo* Homero no es propiamente el autor de los mitos contenidos en la *Iliada*²⁸ ya que fueron transmitidos a lo largo del tiempo, de “escucha” en “escucha” y en una determinada cultura. Este proceso

²⁵ Para ejemplificar la vastedad de estudios acerca del concepto *MITO* bastará con referirse a los cuatro volúmenes de la monumental enciclopedia “*Historia de las Creencias y las ideas Religiosas*” de Mircea Eliade, a “*La Rama Dorada: Estudio de Magia y Religión*”, obra de gran envergadura de James G. Frazer, o al estudio de mitología comparada de Joseph Campbell titulado “*El Héroe de las Mil Caras*”.

²⁶ Martín Ruipérez Sánchez, *Antología de la “Iliada” y la “Odisea”* (Madrid: Fundación Pastor de Estudios Clásicos, 2000), 9 y ss. Los *aedos* se acompañaban por un instrumento de cuerda y eran inspirados por la Musa o por Apolo.

²⁷ Cfr., Ruipérez, *Antología de la “Iliada” y la “Odisea”*, 23. Homero vivió en el siglo viii a.c. sin embargo en la *Iliada* se encuentran descripciones de objetos, como el escudo de Áyax *hecho con siete pieles de buey y que cubre al cuerpo tres veces*, cuyo origen y uso datan de Micenas en el siglo xv a.c.

²⁸ Cfr., Émile Mireux, *La Vida Cotidiana en Tiempos de Homero* (Buenos Aires: Librería Hachette, 1962), 7-9.

colectivo culminó cuando la narración encontró circa el s.viii a.c. su forma definitiva, convirtiéndose entonces en mito fundacional²⁹.

¿Por qué “fundacional”?

Porque el mito narra los orígenes de las cosas, nos dice qué son y por qué están allí. En esto consiste la verdad del mito. Por su parte, la verdad del diálogo consiste, recurriendo a la conocida formulación de Aristóteles, en la adecuación o correspondencia entre la proposición y aquello a lo que se refiere.

La palabra “fundacional” nos remite, entonces, a aquello que está en el origen, y en consecuencia nos lleva al concepto de “fundamento” cuyo significado por variado e impreciso es necesario aclarar. Heidegger en su texto *De la Esencia del Fundamento* lo refiere, a través de la *Metafísica* de Aristóteles, a la palabra *arjé* y nos dice que:

Ésta pone de relieve las modificaciones de lo que solemos llamar “fundamento” (*Grund*): fundamento del qué -es, de lo que-es, y del ser-verdad surgiendo de esta triple división de principios una cuádruple partición de las *aition* (“causas”).³⁰

La metafísica se ocupa de pensar al ser del ente en dos sentidos:

Por un lado, considera al ser del ente como la facticidad en su más llana indeterminación que, al carecer de diferencias se conserva como homogeneidad unitaria en términos valorativos; mientras que, por otro lado, lo considera como aquella unidad cuyo valor máximo hace de él algo que está por encima en cuanto a jerarquía e importancia.³¹

Así, la fundamentación de los entes se da a través de recurrir a algo más que también tiene la estructura de un ente. El mito funda. La filosofía fundamenta, da razones y pide

²⁹ Cfr. Ruiperez, *Antología de la “Ilíada” y la “Odisea”*, 34-35 para una discusión acerca del proceso colectivo de creación de la *Ilíada*.

³⁰ Martin Heidegger, *Ser, Verdad y Fundamento* (Caracas: Monte Ávila, 1968), 4.

³¹ Lucero González, “Del concepto onto-teológico de Dios a la comprensión fenomenológica de lo divino”, *Revista de Filosofía Universidad Iberoamericana* 131 (julio-diciembre 2011): 121-134.

explicaciones. El mito además de ser fundacional, tiene calidad de paradigma³² ya que, en el proceso colectivo de narrarse, va estableciendo las formas ejemplares que forman el espíritu de un pueblo.

Para que un acontecimiento devenga memoria colectiva requiere de las siguientes condiciones:

- a) Que salga de lo cotidiano, es decir que cumpla un criterio de *singularidad*.
- b) Que tenga significación positiva dentro del marco del sistema de valores reconocidos por la comunidad, es decir, que pueda servir de *ejemplo*.³³

Para ilustrar estas condiciones, recurriré a describir sucintamente los acontecimientos narrados en el Canto X vv. 272-298 de la *Iliada*. Me concentraré en el momento en que los troyanos, liderados por Héctor, están incendiando los barcos de los griegos de Agamenón. Esta escena es vista con desesperación por los dioses, impotentes ante la orden de Zeus de no intervenir, so pena de expulsión del Olimpo. Fuera de sí, Agamenón imprecas a Zeus y argumenta que el hecho de haber aceptado los sacrificios obliga al dios, al menos, a ayudar a los griegos a huir sin ser esclavizados por los troyanos. Zeus, conmovido por el razonamiento, envía un águila que sostiene en sus garras a un ciervo recién nacido. El águila deja caer al ciervo exactamente donde se encuentra el altar que los griegos le han dedicado.

Podemos ver que esta situación es un hecho que cumple la primera parte de la condición a): La guerra de Troya y la imprecación a Zeus, son acontecimientos que salen de lo cotidiano ¿Por qué?

1.- La cercanía de la derrota en la Guerra de Troya fue un hecho de tal magnitud para la memoria griega, que no sólo se convirtió en parte de las narraciones épicas pasadas de generación en generación³⁴, sino que formó la base de lo que hoy conocemos como poesía homérica.

³² Platón, *Político* (Madrid: Gredos Diálogos Vol. V), 277e-278e. Paradigma en el sentido que Platón le da en *Político*, donde describe: el proceso de aprendizaje del niño al comenzar a reconocer las letras; el arte de tejer y el aprendizaje de la gramática.

³³ Luc Brisson, *Platón, las palabras y los mitos* (Madrid: Abada, 2005), 32.

³⁴ Ruiperez, *Antología de la "Iliada" y la "Odisea"*, 15-17. Gracias a Heinrich Schliemann se ha datado la Guerra de Troya, narrada en la *Iliada*, en el año 1250 a.c.

2.- Agamenón, en su desesperación, no recurre a un *hiereus*³⁵ para proponer el sacrificio a Zeus, sino que, aun siendo rey, lo hace personalmente.

3.- Estos dos momentos dan paso a la *singularidad*, es decir al águila que siendo uno de los animales que representan a Zeus, deja caer al ciervo en el lugar del sacrificio.

Aquí termino el recuento de este momento: Agamenón ve en la caída del ciervo un signo de apoyo por parte Zeus, arenga de nuevo a sus nobles guerreros y juntos terminan salvando el día.

Lo anterior nos lleva a b): Al soltar el águila al ciervo, Agamenón entiende que es Zeus el que le está respondiendo afirmativamente. Para él, la comunicación con el ser superior se ha establecido y puede a su vez transmitir a los demás la buena nueva porque todos *comparten el sistema de creencias religiosas* y, en consecuencia, todos reciben, a través del rey, el mismo mensaje. Al mismo tiempo, los guerreros toman la conducta de Agamenón como *ejemplo* a seguir ante la desgracia, ya que, frente al mayor peligro, ofrece un sacrificio a los dioses, costumbre que mantendrán los griegos a través de los siglos.

Basándome en los argumentos planteados en los párrafos anteriores, limitaré la descripción de mito para el presente texto a lo siguiente: *es una narración fundacional y paradigmática, que funciona como depósito de la memoria colectiva, que no tiene autor propiamente dicho y que únicamente se escucha.*

1.1 El Aedo

La narrativa mítica se escucha de los labios del *aedo* y posee rasgos de singularidad y ejemplaridad. En ella no encontramos a nadie que reclame la autoría del mito. ¿A qué me refiero? Como mencionamos líneas arriba, en el primer verso de la *Iliada*, *canta Musa la cólera de Aquiles*, no es Homero quien canta sino la *Musa*. Sin la inspiración divina, el *aedo* sería un mero narrador de leyendas.

³⁵ Émile Mireux, *La Vida Cotidiana en Tiempos de Homero*, 83. Es la palabra que, en el vocabulario homérico, designa al que transmite el sacrificio a la divinidad.

El mito es la palabra humana en la que se escucha, en forma de canto, el eco de una sabiduría derivada del contacto con lo divino, canto cuyo valor de verdad surge del hecho de que la voz del poeta no le es propia, sino que recuerda a los demás, el encuentro entre los dioses y los hombres.

El *aedo* es el conservador de las reglas de la prosodia sagrada³⁶ a través del canto. Este canto, además, se acompañaba con un instrumento musical de cuerdas parecido a la lira, elemento fundamental en el mito de Orfeo. Aquí surge una pregunta: ¿por qué voz y lira?

Pensemos al *aedo* solicitando con voz potente: *canta musa la cólera de Aquiles*. El silencio se extiende entre los escuchas. La pausa se alarga hasta volverse insostenible. Todos esperan a que la inspiración tome posesión de aquel que la invoca. Inesperadamente, *Apolo*, dios de la música, desciende sobre el *aedo*, quien desliza lentamente sus dedos por las cuerdas de la lira. Se escucha la *armonía* de las notas. El mito se va encarnando en este individuo que momentos antes era un simple mortal. Cuando el hombre, que imploró la presencia de la musa empieza la narración, todos atestiguan el sonido de su voz como si fuera la de la misma *Calíope* y la armoniosa música surgiendo de la lira, como la del dios *Orfeo*, transmutadas, voz y lira, en prueba material que conjura frente a los presentes las imágenes míticas surgidas a partir de la mezcla *armoniosa* de ambos elementos.

1.2 El Rapsoda.

Los *aedos* de la época de la *Ilíada* obedecían a una vocación de esencia religiosa. El caso de la *Odisea*³⁷, escrita posteriormente, plantea una situación diferente. Los investigadores, en el siglo xx, llegaron a la siguiente conclusión: esta obra apareció en una época en donde la inclinación religiosa del *aedo* se debilitó, dando paso a la laicización de los textos.³⁸ Esto llevó al surgimiento de los rapsodas³⁹, quienes, dejando a un lado la lira, se ayudaban por un bastón para marcar el ritmo, mientras narraban los “himnos” compuestos por igual en honor a dioses

³⁶ Mireux, *La Vida Cotidiana en Tiempos de Homero*, 99.

³⁷ Máximo Brioso Sánchez, *El Aedo en la Odisea* (Sevilla: Estudios Clásicos, Tomo 2, No 87, Universidad de Sevilla, 1984), 137-140.

³⁸ Mireux, *La Vida Cotidiana en Tiempos de Homero*, 100.

³⁹ Ruiperez, *Antología de la “Ilíada” y la “Odisea”*, 14. Para ver las diferencias entre aedos y rapsodas, compárense las ilustraciones en esta página.

y a héroes. Entre ellos, el rapsoda más conocido por nosotros es Hesíodo, quien, según propio testimonio, fue a Calis a participar en un concurso de himnos en honor a Anfidamo⁴⁰ después de haber recibido el bastón.⁴¹

El caso de Hesíodo permite aclarar la noción de “autor”. Mientras los llamados himnos cantados por los *aedos* son de naturaleza mítico-anónima, Hesíodo es el *rapsoda* creador indiscutido de *Los Trabajos y los Días* quien, ante una religiosidad debilitada, ya no requiere de inspiración divina sino que depende de su propia capacidad poética.

1.3 Escucha

Los mitos tienen una importancia fundamental, ya que éstos se encuentran como base de la poesía, de la religión y de la filosofía griegas. Estas tres formas culturales fueron llevadas a un alto nivel a partir del siglo viii a.c., hasta llegar a la decadencia en el siglo ii a.c. con la dominación romana. Uno de los rasgos comunes de estas tres vertientes caudalosas surgidas del mito, es que demandaban al oído como órgano fundamental en la construcción de sentido. Ya en el fragmento DK50, Heráclito nos dice: “Tras haber oído al *logos*, y no a mí, es sabido convenir en que todas las cosas son una”, es decir, que la escucha de la palabra sagrada “revela la verdad que antes estaba oculta”.⁴²

1.3.1 Poesía

En lo que concierne al mito, el propio narrador forma, como ya dijimos, parte de la cadena de “escuchas” que han recibido esa historia. El mito es poesía religiosa dado que es el eco de un decir originario que provino de los dioses. El que habla es el vínculo entre lo divino y lo humano. Vínculo que se da en forma de canto, como se encuentra en el multicitado primer verso de *La Iliada*. Verso que es construido a partir de palabras bisílabas, largas, cortas o en

⁴⁰ Mireux, *La Vida Cotidiana en Tiempos de Homero*, 101. Estratega y líder guerrero de los eleos.

⁴¹ Ruiperez, *Antología de la “Iliada” y la “Odisea”*, 14.

⁴² Lucero González Suárez, “Angustia y fe teologal en Kierkegaard y San Juan de la Cruz”, *Veritas*, N° 28 (marzo, 2013), 173-190. 182

combinación, llamados hexámetros que es la forma del *hieros logos*⁴³ Con el paso del tiempo, esta musicalidad llevaría a desarrollar obras laicas en verso recitado tan notables, como la obra de Píndaro⁴⁴ y posteriormente la gran tragedia griega de Esquilo, Sófocles y Eurípides.

1.3.2 Religión.

Anotamos líneas arriba que, en el caso de los mitos, siempre se trata de narraciones que se desarrollan entre el aquí y el allí; entre la esfera humana y la divina. La narración mítica corresponde no a una categoría *literaria sino religiosa*.⁴⁵ Lo que expresa, no surge de la creatividad poética humana sino del contacto con la sabiduría divina, que al revelarse a los hombres, da sentido y propósito a la realidad.

1.3.3 Filosofía

También en filosofía encontramos la necesidad de señalar al oído como esencial para el conocimiento. Platón nos dice, en *República*⁴⁶, que es el más *pathetikos* de los sentidos, pero Plutarco, en el capítulo *Como Escuchar* de su *Moralia*, nos dice que “tiene más lazos con la razón que con las pasiones”. Aristóteles, por su parte, nos dice en *Metafísica*⁴⁷ que “preferimos la vista a los demás sentidos” pero que “la capacidad de aprender se encuentra en todos aquellos que reúnen a la memoria, el sentido del oído”.

En Platón encontramos la relación entre “habla” y “escucha”, como la forma más acabada de su pensamiento filosófico. En los “diálogos” se ilustra la diferencia entre el escuchar *pathetikos* del mito o la poesía, en donde se espera ser instruido y/o emocionado, y la escucha *logikos* de la filosofía, que nos lleva a buscar, conjuntamente, con el otro, el fundamento de la realidad. En el *Fedón*, por ejemplo, Sócrates le dice a Cebes a propósito de los textos en verso que ha escrito sobre las fábulas de Esopo y el himno a Apolo “...yo también

⁴³ “Palabra Sagrada”

⁴⁴ Píndaro *apud* Camus, *El Mito de Sísifo* (Madrid: Alianza Editorial, 1985), 5. “Oh alma mía, no aspire a la vida inmortal, pero agota el campo de lo posible”.

⁴⁵ Josef Pieper, *Los Mitos Platónicos* (Barcelona: Herder, 1998), 19-20.

⁴⁶ Platón, *Diálogos IV República* (Madrid: Gredos, 1988) 397a-399c.

⁴⁷ Aristóteles, *Metafísica* (Madrid: Gredos, 1988), 98a-98b.

hablo de oídas sobre esas cosas”⁴⁸, refiriéndose, tanto a *escuchar mitos*, de una manera instructiva y emocional, como a *examinarlos*, de modo racional.

1.4. Cultos surgidos de los Mitos.

Para entender la importancia que para el *Eudemo* y el *Fedón* tuvieron los mitos provenientes del orfismo y el pitagorismo, es necesario especificar las características de estos cultos religiosos griegos, frente a otros de indudable importancia como los ritos de Eleusis y los de Baco. De acuerdo a Ugo Bianchi, quien reunió filólogos, arqueólogos, epigrafistas, orientalistas e historiadores para proponer sus hipótesis⁴⁹, hay tres tipos de “cultos míticos”. Para establecer una tipología, hay que recordar el hexámetro clásico que encabeza todo poema órfico iniciático: *Hablaré a quienes es lícito. Cerrad la puerta, profano.*⁵⁰

- A) El misterio como tal, que comprende una estructura de iniciación de larga duración cuyo modelo más refinado son los ritos de *Eleusis*. Estos se basan en el mito de *Deméter* y su hija *Perséfone*, quien desapareció en las profundidades de la tierra raptada por *Hades*. Después de largas negociaciones entre los dioses, *Deméter* acepta que su hija se case con *Hades* a cambio de que ella pase la mitad del año con ella y la mitad con *Hades*. El mito es una simbolización clara de los ciclos agrícolas de vida y muerte.

La iniciación constaba de nueve etapas, al final de las cuales se pretendía lograr que los iniciados se identificaran con la angustia de *Deméter* por la pérdida de su hija y la sensación de volver a nacer al recuperarla. Es decir, Los iniciados pasaban una experiencia cercana a la muerte cuyo objetivo era el renacimiento.

⁴⁸ Platón, *Fedón*, 60d-61d

⁴⁹ Giovanni Casadio y Patricia Johnston, eds., *Mystics Cults in Magna Graecia* (Austin TX: University of Texas Press, Kindle Edition, 2009), posición k257-275. A esta tipología se llegó después de tres conferencias. La primera en 1978 en Roma sobre el tema de los cultos de lo “Mitraico”. La segunda en 1979, sobre la soteriología de los cultos en el Imperio Romano, y la tercera, de 2002, llevada a cabo en la ciudad de Cumas, Italia, lugar de la primera colonia griega establecida en la península itálica.

⁵⁰ Cf., Alberto Bernabé Pajares, “La fórmula órfica *Cerrad la puerta profanos*. Del profano religioso al profano en la materia”. *Revista Universidad Complutense de Madrid, Ilu* 1, (1996) 13-37.

El proceso daba inicio con una limpieza del cuerpo a través de una dieta estricta y la prohibición de beber vino. Las primeras jornadas se llevaban a cabo durante el día. Estas llegaban a su fin, dando paso a vigilias y ensoñaciones nocturnas durante las cuales se permitía al aspirante la entrada al templo de Deméter. Ahí se llevaban a cabo ceremonias donde se decían cosas (*logomena*); se representaban cosas (*dromena*) y se veían cosas (*deykymena*). El momento cumbre de esta etapa llegaba cuando los iniciados, cubiertos por un velo, se sentaban aislados en el interior del templo, sin haber probado alimento, pasando horas en silencio, buscando identificarse con el sufrimiento y la angustia de una madre por la pérdida de su hija. Cuando se lograba obtener la visión, es decir, cuando participaban de la experiencia de muerte, recibían la bebida iniciática llamada *kykeon*⁵¹, para provocar la sensación de nacimiento que, al regresarlos a la vida, se convertía en el momento de adopción por parte de la *Madre Deméter*. Era, por así decirlo, el retorno del alma sufriente a su origen amoroso. La última jornada se dedicaba a beber en honor y memoria de los muertos, terminando todo el proceso iniciático con la llamada *Epistrophe*, o regreso a la vida ordinaria.⁵²

- B) El culto místico en donde no hay iniciados, sino una comunión extática o entusiástica con la divinidad, producto de un frenesí báquico. Este es el caso del culto a Dionisio, de cuyo origen mítico existen varias versiones, aunque siempre manteniendo su calidad de hijo de Zeus. En este caso encontramos dos formas de celebración: una en donde participaba todo el pueblo de Atenas y otra en la que intervenían sólo aquellos que solicitaban expresamente ser parte del ritual. El amplio rango que cubrían estas ceremonias permitía que, por medios como la danza, el canto, el vino, o con ceremonias más complejas en donde se incluían rituales falocéntricos, el individuo dejara de ser él mismo, para sentirse libre por un tiempo. La posibilidad de participar estaba al alcance de esclavos y ciudadanos comunes, ricos y pobres, hombres y mujeres e incluso en las fiestas diurnas los niños participaban bebiendo pequeñas cantidades de vino. Durante estos festivales y ceremonias, la gente podía “dejarse ir” hacia una alteración profunda de la personalidad cuyo objetivo era el éxtasis. Este

⁵¹ Mara Keller, “The Ritual Path of Initiation into the Eleusinian Misteries”, *OCHRE Journal of Women’s Spirituality*, 2009, 36. Bebida caliente hecha de cebada, y menta-poleo cuya textura se asemeja a la leche materna.

⁵² Keller, “The Ritual Path of Initiation into the Eleusyan Misteries”, 28-42. La traducción es mía.

éxtasis podía presentarse como: i) un momento de disociación mental producto del exceso de emociones durante el ritual; ii) como sensación de posesión del sujeto por parte del propio Dionisio; iii) como trance hipnótico, que daba paso a la visión profética y, iv) como catalepsia, que conducía a la experiencia de muerte y renacimiento, con la posibilidad de contar, al regresar a la comunidad, las percepciones y conocimientos adquiridos en espíritu.⁵³

- C) El “misteriosófico”, que ofrece una antropología junto con una escatología en donde se encuentran propuestas prácticas de reunión individual con la divinidad, siendo ésta la forma primitiva y original del orfismo. En este caso, los elementos son una forma de *sophia*, es decir, de lectura, doctrina, conocimiento y *gnosis*, para llegar a la iluminación.⁵⁴

No obstante que una rígida división de los misterios en estas tres clases parece forzada, dado el problema histórico que plantea la interconexión geográfica y cultural del origen de cada mito, el uso de esta clasificación sirve para subrayar la peculiaridad de la tercera categoría. ¿Cuál es esa peculiaridad? Que a diferencia de los ritos de *Eleusis* y de los *Dionisiacos*, el orfismo no busca sólo la visión emocional o el delirio momentáneo -que ciertamente puede llegar a provocar- sino una práctica constante y cotidiana que trascienda al éxtasis, para llegar a una forma de existencia producto de la internalización del rito. Internalización que inicia con la interacción entre el oficiante y los iniciados en relación a los textos ya que ambos tienen acceso a ellos.

El orfismo parece haber sido una forma de religión misionera sin santuario específico, que giraba en torno a la idea de la inmortalidad del alma. Proponía un *ethos* específico, al establecer una relación entre iniciación y conducta moral cuya resultante sería la liberación de lo divino en el hombre, es decir, de su alma. Los órficos creían que la composición híbrida del humano aspiraba a la liberación y a la trascendencia. El orfismo mantenía la idea de la inmortalidad del alma del individuo iniciado a través del esfuerzo espiritual. Esta creencia lo separaba de la religión oficial de la *polis* según la cual, los dioses olímpicos inmortales y la fatalidad de la *Moirá* pre-determinaban el destino individual.

⁵³ Ioan Couliano, *Experiencias del Éxtasis* (Barcelona: Paidós, 1994), 25.

⁵⁴ Casadio y Johnston, *Mystic Cults in Magna Graecia*, k265.

En el orfismo surge una nueva forma de relacionarse con el mito, en donde no sólo se escucha el relato fundacional que habla de Orfeo, sino que los iniciados participan en la lectura comunitaria. Eso significa que ya no sólo se “escucha” al texto, sino que se “habla” el texto, asunto que, pienso yo, se da por primera vez en la historia de las religiones en Grecia.

Antes de ahondar en la relación de la “escucha” y la “voz” me concentraré un poco más en los orígenes y formas del orfismo. El objetivo es establecer lo que, creo yo, es la vital importancia de lo *órfico* frente a lo que eventualmente se convertiría en la primera forma clásica escrita de la filosofía: el diálogo.

1.5 Orfismo, una definición

Me parece necesario plantear una definición de *orfismo* que sea lo suficientemente amplia como para incluir todas las características descritas hasta aquí, sin importar que la referencia a lo “órfico” incluya la aceptación o rechazo de dichas prácticas. La definición está tomada del *Metzler Lexikon Philosophie*:

Representada por la figura de Orfeo, es una corriente religiosa de carácter místico-dionisiaco que en el año 600 a.c. emigró de Tracia a Grecia. En su centro encontramos una Teogonía y una Antropogonía que plantean que, para que las almas se liberen de su vagabundeo en el mundo corpóreo, requieren de purificación y abstinencia sexual de los devotos quienes, a cambio, recibirán una vida dichosa en el más allá. Los no creyentes serán castigados.⁵⁵

⁵⁵ Peter Precht y Franz-Peter Burkard, *Metzler Lexikon Philosophie* (Stuttgart: J.B. Metzler, 2008), 435. La traducción es mía.

1.6 Orfismo, corrientes de interpretación

Existen al menos tres corrientes contemporáneas de interpretación en lo que respecta al orfismo y su correspondiente adjetivo: “órfico”.⁵⁶

- A) La primera, que fue desarrollada a finales del siglo xix y principios del xx fue establecida en el año 1922 por Otto Kern. Esta corriente busca conectar al orfismo directamente con un mito, elemento fundacional, y a los ritos correspondientes.

Esos ritos se basan en una mitología: la de Dionisio, hijo de Zeus y de Perséfone, que fue devorado por los Titanes, salvo el corazón, que fue dado a Zeus por Atenea. Destruídos los Titanes por los rayos de Zeus, emergieron de sus cenizas los hombres, cuya existencia aloja dentro de sí el mal de los Titanes y el bien de Dionisios quien nació de nuevo del corazón tragado por Zeus.⁵⁷

- B) La segunda corriente que surgió en la misma época liderada por U. von Wilamowitz Mollendorf. Éste propuso descartar el orfismo por considerarlo *vulgar y marginal* frente a la cumbre de racionalidad representada por la Grecia Clásica.⁵⁸

- C) La tercera, que se empezó a desarrollar en los años ochentas, por Walter Burkert entre otros, busca redefinir el orfismo a través de los elementos materiales que se tienen disponibles y que consisten, básicamente, en los papiros descubiertos a lo largo de los siglos, siendo el más reciente e importante el Papiro de Derveni, considerado hoy el manuscrito más antiguo de occidente encontrado en el año 1962; y las llamadas *lamellae órficas*.⁵⁹

⁵⁶ Radcliffe G. Edmonds III, *Redefining Ancient Orphism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013). Para un estudio completo del desarrollo de los estudios sobre lo órfico desde la antigüedad se puede consultar la Parte I punto 2 titulada “*Orphism through the ages: A history of scholarship*”, 11- 70.

⁵⁷ José Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía* (Barcelona: Ariel, 2009), 2650.

⁵⁸ Francesc Casadesús Bordoy, “Orfeo y Orfismo en Platón”, *Revista de la Universitat de les Illes Balears TAULA quadern de pensament* (Nº 27-28, 1997) 61-73.

⁵⁹ Edmonds III, *Redefining Ancient Orphism: A study in Greek Religion*, 60-67.

1.6.1 Orfismo y sus documentos: Papiro de Derveni y *Lamellae*

En el mencionado año de 1962 se encontró en Derveni, un pequeño poblado de Grecia cerca de Tesalónica, un documento en forma de papiro cuyo estilo principalmente jónico de escritura, fue datado circa 450-420 a.c. Esto significa que fue escrito, probablemente, cuando Sócrates aun vivía.

El escrito es el comentario de un poema de Orfeo, que contiene discusiones de tipo cosmológico-teológico. Elucidar la identidad del autor del papiro no es motivo de éste trabajo. Sin embargo es importante anotar que se le ha atribuido a un poeta por parte de Richard Janko⁶⁰; a un hombre religioso según Kyriakos Tsantsanoglu⁶¹ y a un filósofo en la tradición de Heráclito, de acuerdo a la opinión de Dirk Obbink⁶².

Este documento, considerado hoy el texto escrito más antiguo del occidente, prueba en mi opinión que la convergencia de mito, poesía, religión y filosofía se mantuvo hasta bien entrado el s. iv, época de esplendor de la Academia, ya que, de acuerdo con un extenso artículo de Janko, el propio material físico del papiro ha sido datado alrededor del 350 a.c.. Es decir, que fue copiado en esos años, de un documento cuyo original tendría al menos cien años de antigüedad.⁶³ La existencia del papiro prueba que la discusión de lo órfico se daba en círculos filosóficos, ya que el texto se dirige a quienes tienen una clara preparación en asuntos cosmológico-teológicos. El texto cita, por un lado, a Heráclito y a filósofos anónimos de la *physis*; por otro, un poema de Orfeo y los rituales asociados al mismo.

El segundo elemento material que se considera hoy importante en el estudio del orfismo son las *lamellae* o laminillas de oro cuya dimensión no rebasa los 45 x 27mm. Dichos objetos contienen instrucciones precisas sobre el comportamiento que debe seguir el alma del iniciado órfico una vez llegado al sitio donde se encuentran los guardianes del Hades. Estos artefactos se colocaban en la lengua del difunto para que tuviera presente las palabras correctas, de tal

⁶⁰ Cfr. Richard Janko, "The Derveni Papyrus: an interim text", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 141, 2002, 1-62.

⁶¹ Cfr. Kyriakos Tsantsanoglu, "The first columns of the Derveni Papyrus and their Religious Significance" en *Studies on the Derveni Papyrus* editado por André Laks and Glenn Most, Oxford: Oxford University Press 1997, 93-128.

⁶² Cfr. Dirk Obbink, "Cosmology as Initiation versus the Critique of Orphic Mysteries", en *Studies on the Derveni Papyrus* editado por André Laks and Glenn Most, Oxford: Oxford University Press 1997, 39-54.

⁶³ Richard Janko, "Reconstructing (again) the opening of the Derveni Papyrus", *Classical Philology* 96, (2001), 1-32.

manera que los Guardianes le permitieran beber del lago de la Memoria en lugar de obligarlo a perderse en las aguas del Olvido.⁶⁴

Para el presente trabajo es muy importante distinguir entre la degradación en el tiempo de los elementos exegéticos y rituales del orfismo, y los elementos doctrinales, que tuvieron un largo desarrollo al pasar por los pitagóricos y desembocar en el propio Platón⁶⁵. Por ello, en lugar de entrar en una polémica entre las diversas interpretaciones, tomaré una posición *holística*⁶⁶, de tal manera que haré referencia a una de las tres posiciones, o combinaciones de ellas, dependiendo del contexto en el que me esté refiriendo al orfismo. Habrá puntos en que la relación entre el argumento filosófico y el mito órfico apuntará a A) como mito y ritos fundacionales; otros en donde la denuncia del filósofo a la charlatanería nos referirá a B) como corriente religiosa vulgar y marginal; y en otros utilizaremos C) como punto de apoyo, ya que ésta última interpretación se basa en elementos materiales que, como dijimos, tenemos hoy a la mano, lo que nos permitirá hacer referencias concretas a lo largo de la argumentación.

1.6.2 Orfismo y sus características

Los estudios más recientes del tema han llegado a la conclusión de que, a diferencia de los que proponen un mito y un texto únicos como fundamento de lo órfico -idea muy extendida entre los estudiosos a finales del s.xix y principios del s.xx- la realidad del concepto es mucho más difusa y variada.

Hoy día se trabaja con la idea de que lo órfico, después de una primera etapa iniciática, se convirtió en un grupo de actividades religiosas dirigidas por oficiantes viajeros que eran solicitados por diversos individuos, e incluso ciudades, para encontrar soluciones extraordinarias a sus preocupaciones acerca de la vida después de la muerte.

⁶⁴ Ted Jenner, "The Gold Leaf from Petelia", *Ka Mate Ora: a New Zealand Journal of poetry and poetics* 11, (march 2012): 44-50.

⁶⁵ Casadesús, "Orfeo y Orfismo en Platón", 73. "De este modo, si se divide el orfismo en dos aspectos, el exegético y el doctrinal, se pone de manifiesto que Platón rechazó el primero ironizando sobre las interpretaciones etimológicas de los órficos...en cambio fue mucho más receptivo con algunas creencias doctrinales órficas...hasta el punto que un concepto como la inmortalidad del alma hubiera pasado desapercibido si no hubiera sido desarrollado por Platón".

⁶⁶Jan Smuts, *Holism and Evolution* (London: Mac Millan and Co, LTD, 1926), 362. "Holismo es la tendencia a constituir sistemas que en muchos aspectos son superiores y más complejos que la suma de las partes",

Lo anterior ha llevado a la conclusión de que más que ser una doctrina coherente y homogénea, el orfismo derivó en una colección de textos tomados de fuentes diversas, cuyo punto en común era el más allá y que se fueron adaptando a las necesidades de congregaciones específicas.⁶⁷

1.6.3 Origen.

Como nos dice I. M. Linforth en su texto *The Arts of Orpheus*⁶⁸, el nombre de Orfeo evoca en nosotros varios significados:

A) Puede ser el héroe de la música embrujadora de los Argonautas que utiliza su lira para superar y opacar el canto de las sirenas.

B) El poeta cuyas palabras son citadas por dos fuentes irreprochables: El Papiro de Derveni y los *Himnos Órficos*, mencionados por Platón en *Leyes* 715e.

C) El creador de rituales y misterios (*teletai*).

Me gustaría detenerme en el punto C) por un momento.

1.6.4 Rituales.

Citando el manido latinazgo *prior in tempore, potior in iure*⁶⁹ y a pesar de que el foco principal de este trabajo es el *Eudemo* de Aristóteles, es necesario recurrir a obras de Platón, que hacen referencia al orfismo, para poder establecer el terreno en donde se ha de llevar a cabo la comparación entre *Eudemo* y *Fedón*. Será a partir de ahí, que procederé a dar respuesta a la interrogante de si, el diálogo aristotélico, es o no la expresión de un platonismo temprano del Estagirita.

Habiendo hecho esa primera aclaración, es necesario hacer una segunda. Es evidente que los órficos que conoció Platón en persona, no son los que existieron en el momento

⁶⁷ Edmonds III, *Redefining Ancient Orphism*, 8.

⁶⁸ Ivan. M. Linforth, *The Arts of Orpheus* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1941), 38.

⁶⁹ Primero en el tiempo, mejor en el derecho.

fundacional del rito. Platón establece, en opinión de Bernabé, una clara diferencia entre quienes “vivían una vida de ascesis y purificación [conservando la doctrina] y los ramplones y acomodaticios que usan lo órfico como una forma de ganarse la vida”.⁷⁰ Así en el *Fedón*, nos dice Platón acerca de los primeros:

Por el contrario, la verdadera realidad tal vez sea una purificación de todas las cosas...es muy posible que quienes nos instituyeron los misterios no hayan sido hombres mediocres y que, al contrario, hayan estado en lo cierto al decir desde antiguo, de un modo enigmático, que quien llega profano y sin iniciar al Hades yacerá en el fango, mientras que el que llega ahí purificado e iniciado, habitará con los dioses.⁷¹

Estos rituales estaban encaminados a lograr la pureza del individuo, al contrario del éxtasis momentáneo que se buscaba en otro tipo de creencias de la época⁷². La razón aparece clara en la cita líneas arriba de Platón: “...quien llega profano y sin iniciar al Hades, yacerá en el fango...”

Como ya se dijo, las prácticas órficas se sostenían en una gran diversidad de textos. Sin embargo, se encuentran elementos comunes en las fuentes que tenemos a nuestra disposición. Siempre encontraremos que el objetivo esencial era llegar a la pureza para lo cual se exigía del individuo un ascetismo, en el que se pregonaba el no derramamiento de sangre, es decir la no-violencia y en consecuencia el vegetarianismo; se pedía también participar en ritos donde se proclamaba la doctrina, la renuncia al sexo y el no tocar el cuerpo de los muertos.

1.6.5 ¿Por qué la pureza?

El origen del orfismo se fundamenta en la idea del paso de la vida a la muerte. Las prácticas y los textos se dirigen inexorablemente al momento en que el individuo “deja de ser” en este

⁷⁰ Cfr. Alberto Bernabé, *Platón y Orfismo* (Madrid: Abada Editores, 2011), 63 para una discusión amplia acerca de los modos de ser de estos “ramplones”

⁷¹ Platón, *Fedón*, 69c.

⁷² Como por ejemplo los rituales dionisiacos descritos en 1.4.B del presente texto.

mundo El terror natural del humano hacia ese evento inevitable, el arribo al Hades oscuro y ominoso, permitió el desarrollo de una forma de iniciación que prometía un camino seguro hacia el Otro Mundo. Esta promesa estaba sustentada en una serie de rituales y textos que guiaban al adepto hacia una vida de purificación, habida cuenta que siguiera una serie de reglas claras, sencillas y opuestas a las costumbres habituales en lo que conocemos como la Antigua Grecia: ser vegetariano, en oposición a una alimentación que proponía comer carne y tomar vino mañana, tarde y noche; no derramar sangre, en una época en donde las guerras eran constantes y el llamado a las armas era algo que se consideraba parte del deber normal del ciudadano; asistir a lecturas de la doctrina, no sólo como “escucha” sino como “habla” lo que presuponía un nivel de educación por encima del promedio; la renuncia al sexo en momentos en que la poligamia y la pederastía eran moneda corriente; llevar una vida centrada en el más allá y, al mismo tiempo, no tocar a los muertos, lo que conlleva no poder dar el último beso o la última caricia al que se amaba en el momento que fallecía. Esto último tenía también el efecto práctico de descalificar como posibles iniciados a ciudadanos dedicados a una serie de actividades importantes y necesarias: los médicos⁷³, los militares, los enterradores, las plañideras, etc., todos ellos en constante contacto con el cuerpo de los difuntos.

Como se puede leer, los preceptos órficos requerían de un esfuerzo y dedicación que no parecen sencillos aún hoy día, después de 2,500 años. Sin embargo, la recompensa a ese esfuerzo era lo suficientemente importante para el griego como para someterse a las restricciones mencionadas, ya que ofrecía evitar el miedo y confusión que presuponía el viaje hacia el Hades y que, en consecuencia, el iniciado llegara, gracias a instrucciones precisas, al lugar de los benditos para que se diera el reposo eterno del alma.⁷⁴

1.7 Recapitulación I

A lo largo de este primer capítulo, he intentado mostrar que la expresión “del mito al logos” acuñada por William Nestle, eliminó del proceso de construcción del conocimiento filosófico un elemento que en mi opinión resulta fundamental: la religión. Esta triada, mito, religión

⁷³ La familia de Aristóteles venía de un ilustrísimo linaje de médicos, asunto biográfico de importancia, como se verá más adelante.

⁷⁴ Casadio y Johnston eds., *Mystic Cults in Magna Graecia*, k3091-3157.

filosofía, permite vislumbrar la manera como la oralidad poética fue esencial para los habitantes de la Hélade. Se podría apuntar, junto con Jaeger, a la filosofía griega “como el proceso de racionalización de la concepción religiosa contenida en el hieros logos del mito”⁷⁵

El mito se propone, desde el horizonte de esta investigación, como “una narración fundacional y paradigmática, que funciona como depósito de memoria colectiva, que no tiene autor propiamente dicho y que únicamente se escucha”.

El lenguaje del mito se distingue por el hexámetro dactílico, que es la piedra angular de los poemas épicos. No se puede dejar de lado que, sin ser religiosa, la forma mítica es oral y por carecer de autor propiamente dicho, inspirada por la divinidad, lo que condujo al surgimiento del *hieros logos*, o sea la palabra propiamente sagrada de las religiones de los antiguos griegos. De entre las diversas religiones, la órfica presentó una característica que la distinguió del resto: la posibilidad de interrogar al hierofante estableciendo un diálogo entre aquel que tiene el conocimiento y el que desea superar la ignorancia para acceder a la calidad de iniciado. Esta forma inicial del diálogo, produjo un culto cercano a la filosofía, representado por Pitágoras y su grupo de seguidores en el cual se ve con mayor claridad la unión del mito, la religión y la filosofía. Hay que recordar que las enseñanzas pitagóricas fueron enseñanzas orales del propio filósofo a los jóvenes de Crotona.

En lo que respecta a las pruebas documentales que nos refieren a esta interrelación, en el Papiro de Derveni tenemos al *aedo*, al *hierofante* y al *filósofo* como posibles autores. Dicho documento es un escrito, en donde la mezcla de discusiones cosmológico- teológicas, permite afirmar contundentemente que aún en el siglo iv a.c. -época de esplendor de la Academia platónica- continuaba vigente la conexión entre estas tres formas del pensamiento helénico. Relación que culminó en la primera forma clásica de la filosofía: el diálogo.

Entre los mitos que subsistieron en los diálogos, se distingue el del *Alma* que, como hemos visto, aparece en la *Iliada*, se vuelve asunto central, tanto en el orfismo⁷⁶ como en el pitagorismo y llega a fijarse para la filosofía en varios diálogos de Platón, destacando entre ellos el llamado *Fedón*. No es de extrañar que en el *Eudemo*, una de las obras dialogales de

⁷⁵ Werner Jaeger, *PAIDEIA. Los ideales de la cultura griega* (México, F.C.E., 1962), 173.

⁷⁶ Jaeger, *PAIDEIA. Los ideales de la cultura griega*, 206. “Mediante el concepto del alma de Heráclito, la religión órfica se elevó a un estadio más alto”.

Aristóteles, el discípulo aventajado de Platón, lidie con el mismo asunto. Así podemos afirmar que esta discusión tiene una muy larga carrera en el pensamiento griego. En el siguiente capítulo exploraré la forma en que se argumenta el asunto del Alma en el *Fedón* y el *Eudemo* y nos adentraremos en la pregunta motivo del presente texto. ¿*Eudemo*, platonismo temprano de Aristóteles, o no?

II ALMA

En el presente apartado se analizará el desarrollo del concepto “Alma” en la antigua Hélade a partir de la poesía mítica de Homero, pasando por los rituales del orfismo y el pensamiento pitagórico, para desembocar en Platón y su idea de la inmortalidad, plasmada, como ya se ha dicho, en el *Fedón*. El propósito es mostrar cómo el concepto platónico acerca del alma (*peri psyche*), fue influenciado tanto por la poesía mítica como por ideas religiosas y explicar, también, cómo y por qué dicho concepto fue discutido por Aristóteles en el *Eudemo*.

2. El Alma en el Mundo Homérico.

Homero nos dice que la *psyche* es la sombra de la persona muerta . En la *Iliada* Canto I vv, 3-5 encontramos que las almas de los héroes, es decir sus *sombras*, fueron precipitadas en el Hades mientras *ellos mismos* se volvieron pasto de los perros y de las aves de rapiña.⁷⁷

Tomando este pasaje como punto de partida para la reflexión, es necesario subrayar que la *psyche* del Hades, el *eidolon*, es un doble fantasmal del individuo que ha fallecido. En la *Iliada* Canto XXIII v. 65, el *eidolón* de Patroclo se le aparece a Aquiles en sueños “semejante en un todo tanto por su estatura y hermosos ojos como por las vestiduras que llevaba”.

A partir de las palabras: *estatura*, *hermosos ojos* y *vestiduras*, se desprende que al hablar de *psyche*, Homero nos refiere a algo material, aunque pudiera ser intangible como el aire. De manera que aun pudiendo haber una vaga concepción religiosa en lo que respecta al Alma y su destino *post mortem*, no se puede atribuir al mundo homérico una concepción ni espiritual ni mística⁷⁸.

También encontramos en Homero la clara separación entre la *psyche*, que es el “soplo” o “aliento de vida”, y el *thymos* o visceras, involucradas en acciones afectivas o volitivas.⁷⁹

El hombre según la concepción homérica tiene una
doble existencia: la de su corporeidad perceptible:

⁷⁷ Werner Jaeger, *La Teología de los Primeros Filósofos Griegos* (México: F.C.E., 1952), 225 nota 4.

⁷⁸ *Supra* 1.4 en donde se describe como la forma mística y/o espiritual de concebir el alma surgió en el mundo helénico con la aparición de las religiones místicas.

⁷⁹ Jaeger, *La Teología de los Primeros Filósofos Griegos*, 78.

thymos y la de su imagen invisible: *eidolon*, que cobra vida propia y libre solamente después de la muerte.⁸⁰

Ésta concepción es relevante para el presente texto, ya que se encuentra, a mi parecer, en la base de la controversia entre los que, como Aristóteles, mantienen la unidad de cuerpo y alma, y los que, como Platón, sostienen la idea de la dualidad.⁸¹ Desde las ideas del Estagirita entendemos por Alma el principio que da razón de la vida, en el entendido de que es solidaria con el cuerpo como expresión de sus potencias mientras que en Platón, es “algo que tiene existencia propia e independiente y que al morir el cuerpo se separa para llevar por su cuenta una vida aparte”⁸²

2.1 Inmortalidad del Alma: ¿mito órfico o pitagórico?

Es en el siglo vi a.c., donde encontramos, por primera vez, la creencia en la divinidad y el destino trascendental del Alma, a partir del surgimiento del orfismo: “la teoría órfica del alma es un antecedente directo de la idea de la naturaleza divina del alma o espíritu”.⁸³

En la misma época surgen en la península itálica los pitagóricos, quienes también mantenían la idea de la inmortalidad del alma y cuyas creencias: “expresan pensamientos explícitos sobre la muerte y constituyen una sistemática interpretación racionalizadora del mito”.⁸⁴

En ambos grupos, órficos y pitagóricos, los testimonios de la presencia de filósofos que serían después estudiados por Platón y Aristóteles, permite establecer que todavía en el siglo vi a.c., las creencias religiosas e ideas filosóficas con respecto a la inmortalidad del alma, se encontraban íntimamente entrelazadas. Para profundizar al respecto recurriré a Heráclito, llamado el *Oscuro*, y a Pitágoras dado que formaron parte de las tradiciones mencionadas: el *Oscuro*, en la órfica y Pitágoras como el fundador del grupo que lleva su nombre. Se sabe que

⁸⁰ Antonio Gómez Robledo, *Platón: Los Seis Grandes Temas de su Filosofía* (México: F.C.E., 1982), 304.

⁸¹ Cfr. Gómez Robledo, *Platón, los Seis Grandes Temas de su Filosofía*, 302 y ss. para una amplia discusión al respecto entre los filólogos Erwin Rhodes y Theodor Gomperz.

⁸² Gómez Robledo *Platón, Los Seis Grandes Temas de su Filosofía*, 306.

⁸³ Jaeger, *La Teología de los Primeros Filósofos Griegos*, 91.

⁸⁴ G.S.Kirk, J.E. Raven y M. Schofield, *Los Filósofos Presocráticos II* (Madrid: Gredos, 2010), 35.

históricamente coincidieron al menos entre los años 500 y 475 a.C, siendo éste último aceptado como el año de la muerte de ambos.

¿Por qué es importante Heráclito? En el primer capítulo del presente texto hicimos mención del “Papiro de Derveni”. En ese documento, que, como dijimos, ha sido atribuido sin lugar a dudas a los órficos, se citan expresamente los fragmentos DK3: “[Respecto al tamaño del sol: es] un pie de ancho” y DK94: “El sol no rebasará sus medidas; pues en tal caso las Erinias, ministras de Diké, lo descubrirán”, atribuyéndolos por nombre al propio Heráclito.

La cita aparece en la Columna IV, líneas 5-10 del papiro:

[Por el contrario] Heráclito [invocando] creencias comunes, molesta a las mentes particulares, él que dijo, hablando como el autor de historias [sagradas]: “De acuerdo a la naturaleza de su circunferencia, el sol tiene un pie de ancho, no excediendo [en tamaño] los límites propios [de su ancho. De otra manera] las Erinias [asistentes de Diké] lo descubrirán” [para evitar que exceda su propio tamaño].⁸⁵

En esta cita encontramos que el autor del papiro compara el habla de Heráclito con la de “el autor de historias [sagradas]” que en este contexto no puede ser otro que Orfeo, y siendo Orfeo el referente poético griego por excelencia, se puede deducir que el “habla” de Heráclito une los conceptos filosóficos con la forma poética.⁸⁶

En la Columna XX líneas 7-9 del citado papiro, volvemos a encontrar la vital relación órfica entre “habla” y “escucha”: “Se van después de haber llevado a cabo los rituales, antes de haber obtenido el conocimiento y sin haber preguntado”.⁸⁷

Claramente nos está diciendo el autor que los rituales se llevan a cabo en voz alta, a través de la recitación del *hieros logos*, y que, aquellos con deseo de obtener el conocimiento,

⁸⁵ Gábor Betegh, *The Derveni Papyrus: Cosmology, Theology and Interpretation* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 11. La traducción es mía tomada de la versión en inglés de Betegh.

⁸⁶ Serge Muraviev, *Héraclite d'Éphèse. La reconstruction. A. Le livre "Les Muses" ou "De la Nature"*, (Sankt Augustin, Köln: Academia Verlag, 2011).

⁸⁷ Betegh, *The Derveni Papyrus*, 43.

deberán por fuerza permanecer al término de la celebración y preguntar, con la finalidad de profundizar en el texto que han escuchado.

Poniéndose en el lugar de un adepto, uno se podría preguntar en el caso de la Columna IV, qué significa el sol de que habla Heráclito en la cita correspondiente. Recurriendo a Betegh como nuestro imaginario interlocutor/Hierofante, vemos que él, en su texto, propone al sol de Heráclito como elemento de conexión entre asuntos religiosos y cosmológicos⁸⁸, ya que para aceptar la idea de que el alma sobrevive al cuerpo, es necesario tener una idea acerca del sitio a donde va el alma una vez muerto el cuerpo. La organización del cosmos se vuelve fundamental para aceptar la vida después de la muerte ya que a partir de la pregunta ¿de qué está hecho el Mundo? se busca encontrar una respuesta a la multiplicidad de eventos que forman el universo dado que *parece haber hondamente enraizado en la mente humana una tendencia a buscar...algo que persista a través del cambio.*⁸⁹

Es decir que, en el caso de los órficos, el Alma aspira a lo eterno en el Hades, asemejándose al universo, mientras que el cuerpo, organizado de acuerdo a principios mundanos, sufre la descomposición propia de lo terrestre. Así dichos preceptos escatológicos requieren determinados conceptos cosmológicos y, en consecuencia, dicha cosmología puede explicar la escatología a la que hace referencia.⁹⁰

De esta manera se cumpliría, de acuerdo a la Columna XX, el proceso de conocimiento para los órficos que, como apuntamos en 1.5, creían en la inmortalidad del Alma. El orfismo, vuelvo a repetir, implicaba una forma de vida cuya meta estaba más allá de los límites prácticos y en donde se lograba obtener conocimiento a través del ejercicio de escuchar y preguntar.

2.1.1 Diferencia entre órficos y pitagóricos.

A lo largo de doscientos años, la Filosofía intentó revocar el mito y expulsar a la Poesía. Pero ambos encontraron sitio en los fragmentos heracliteanos, como se puede leer en la Columna

⁸⁸ Betegh, *The Derveni Papyrus*, 345.

⁸⁹ William Guthrie, *Los Filósofos Griegos* (México: F.C.E., 2014), 33.

⁹⁰ Betegh, *The Derveni Papyrus*, 33.

IV de Derveni, donde el autor escribe: “él que dijo, hablando como el autor de historias sagradas...” refiriéndose, vuelvo a repetir, a Heráclito, como epígono de Orfeo.

Pitágoras, a su vez, se considera entre los filósofos presocráticos el *más receptivo de las doctrinas órficas*.⁹¹ También sabemos que los pitagóricos constituían una hermandad religiosa cuya doctrina se consideraba secreta.⁹²

Heráclito en DK40 señala, entre otros, a Pitágoras:

El conocimiento excesivo no enseña a tener inteligencia; pues de lo contrario, hubiera enseñado a Hesíodo, a Pitágoras, e incluso a Jenófanes y Hecateo.

Creo que las diferencias entre ambos filósofos se pueden explicar por, al menos, tres motivos:

- a) Social: Heráclito, hombre solitario y de escasos medios, participaba, como órfico, en ceremonias a las que se invitaban a nuevos adeptos, mientras que Pitágoras funda un grupo religioso sectario cuyos seguidores, poseedores de riqueza, alcanzaron gran influencia política y que obedecían el dogma (*acusmatas*) del Maestro.⁹³
- b) Filosófico: En ambos es importante el concepto de *Harmonia*. Para Heráclito es un concepto dinámico. El Oscuro propone el arco y la lira como ejemplo, lo cual nos refiere, por un lado, a Orfeo; por otro, a la tensión entre ambos, lo que da como resultado el *tertium comparationis* o “ensamblaje” que los jónicos llamaban “harmonía”.⁹⁴ En el caso de Pitágoras, el concepto de *Harmonía* surge de la aplicación de la teoría de los números a la música, asunto que para los italianos meridionales tenía el significado general de “concordancia”.
- c) Escatológico: Para Heráclito, el Alma existe en “ensamblaje” con el cuerpo de acuerdo a su concepto de *armonía de contrarios*. Lo que significa que a un cuerpo corresponde

⁹¹ Gómez Robledo, *Platón: Los Seis Grandes Temas de su Filosofía*, 317.

⁹² Guthrie, *Los Filósofos Griegos*, 44.

⁹³ Kirk, Raven y Schofield, *Los Filósofos Presocráticos I*, 18-23.

⁹⁴ Jaeger, *La Teología de los Primeros Filósofos Griegos*, 121.

un Alma, cuyo destino inmortal se forja a partir del cumplimiento del *Logos*⁹⁵. Para Pitágoras, se da la *metempsychosis*, scontecimiento basado en la triple constitución del ser humano: espíritu, alma y cuerpo que implica el traspaso de ciertos elementos psíquicos de un cuerpo a otro⁹⁶. Asimismo postula el de Samos la *transmigración*, que implica el viaje del espíritu a lo largo de diversas formas de vida, ya sean humanas o animales, cumpliendo ciclos sucesivos de perfeccionamiento.⁹⁷

A pesar de las diferencias, se puede concluir que, tanto para órficos como para pitagóricos, la *Inmortalidad del Alma* fue un concepto central dentro de su cuerpo de creencias.

2.2 Los diálogos “*Peri Psyche*”⁹⁸: *Fedón* y *Eudemo*

El hecho de que los diálogos creados por los filósofos de la Academia fueran concebidos para ser leídos en público, me refiere a lo que llamo “filosofía pre-textual”, definida ésta como la que, escrita o no escrita, se concibe para ser escuchada.

Merece destacarse que la metafísica del propio Platón está profundamente imbuida de ideas que reconocemos (aunque él no lo confiesa) como pitagóricas. El *Fedón* recrea con elocuencia una mezcla, auténticamente pitagórica, de enseñanza escatológica sobre el destino del alma con una prescripción ética y religiosa.⁹⁹

En esta cita del texto de los *Filósofos Presocráticos* se plantea que Platón recibió una influencia directa de los pitagóricos, producto de sus estancias en Sicilia. Hay que recordar que antes del primer viaje a Siracusa, escribió los diálogos en donde la figura de Sócrates

⁹⁵ Jaeger, *La Teología de los Primeros Filósofos*, 114. “Pero aun cuando este *logos* sea primariamente la palabra del propio Heráclito, no es simplemente su palabra...sino una palabra que expresa una eterna verdad y realidad y por consiguiente eterna ella misma”. En Heráclito DK89 leemos: *Los despiertos tienen uno y el mismo cosmos* entendiendo por “despiertos” como aquellos que entienden el *logos* y “dormidos” a los que no lo comprenden.

⁹⁶ Podría decirse literalmente que es un “traspaso del alma”

⁹⁷ Kirk, Raven y Schofield, *Los Filósofos Presocráticos I*, 38.

⁹⁸ “Acerca del Alma”

⁹⁹ Kirk, Raven y Schofield, *Los Filósofos Presocráticos*, 6.

domina los argumentos. Esto se podría denominar como una etapa pre-pitagórica. El *Fedón*,¹⁰⁰ diálogo que se convirtió en texto canónico de la Academia, fue escrito entre el primer y el segundo viaje a Sicilia. Esta etapa, que se podría denominar intermedia, se caracteriza por la influencia pitagórica y la aparición de personajes que presentan objeciones a los argumentos de Sócrates. Es necesario reconocer que las opiniones acerca del momento de escritura del *Fedón* varían ampliamente. En todo, caso lo más probable que se haya escrito antes del 384 a.c., fecha del nacimiento de Aristóteles.

2.2.1 ¿Cuándo fue escrito el diálogo aristotélico conocido como el *Eudemo*?

Los hechos que inspiraron la obra, se dieron en Siracusa, ciudad-estado griega situada en la costa oriental de Sicilia, circa 353 a.C., cuando Dion, sucesor de Dionisio el joven, fue asesinado por su amigo ateniense Calipo, quien se apoderó del trono durante un año, al fin del cual, los seguidores de Dion, entre los que se encontraba Eudemo de Chipre, intentaron recobrar el poder. Plutarco cuenta que Eudemo pudo haber muerto en el transcurso de esta batalla.¹⁰¹ Si el recuento de Plutarco¹⁰² fuera cierto, se podría decir que el *Eudemo fue* escrito en el año 352 a.C. También existe un reporte de Cicerón¹⁰³ que sitúa la muerte de Eudemo de Chipre en 354 a.C., en el transcurso de las batallas que se dieron inmediatamente después de la muerte de Dion. Por lo tanto, el hecho no habría sucedido en el momento de la toma del poder por parte de Dion, ni con motivo de la expulsión de Calipo del poder, sino en el momento de la ascensión al poder de este último, es decir, en el 354 a.C.¹⁰⁴

Asumiendo que las fechas del recuento en los párrafos anteriores sean correctas, podemos considerar que las noticias sobre estos eventos llegaron a la Academia circa 352 a.C. Lo que confirmaría que los hechos narrados impulsaron a Aristóteles a escribir el *Eudemo* en ese mismo año.

¹⁰⁰Cfr. Frederick, Copleston, *Historia de la Filosofía I* (Barcelona: Ariel, 2011), 125-129. Para una discusión amplia a este respecto.

¹⁰¹ A.H. Chroust, "Eudemus or On the Soul: A lost Dialogue of Aristotle on the Immortality of the Soul", *Mnemosyne*, 1966, 17-30.

¹⁰² Cfr. Plutarco, *Vidas Paralelas* (Madrid: Gredos, 2016) *Dion* 58; Diódoro *xvi* 36.

¹⁰³ Cfr. Cicerón, *Cartas II De Divinatione ad Brutum I* (Madrid: Gredos, 2001) 25, 53

¹⁰⁴ Chroust, "Eudemus or On the Soul", 19.

2.2.2 ¿Es el *Eudemo* una muestra de platonismo temprano de Aristóteles?

Esta pregunta es motivo central a lo largo del presente trabajo. Lo primero que hay que tener en cuenta son las ya mencionadas fechas de creación del *Fedón* (circa 384 a.C.) y del *Eudemo* (circa 352 a.C.). Lo segundo es la influencia enorme que Platón ejerció sobre la Filosofía durante el siglo iv a.C. y, en consecuencia, el indudable el efecto que debe haber tenido el maestro sobre el Estagirita. Sin embargo, antes de abordar ambas cuestiones, hay un detalle biográfico que me parece relevante destacar.

Aristóteles llegó a la Academia a los 17 años¹⁰⁵, poco después de que Platón emprendiera su segundo viaje a Sicilia. En consecuencia, era Eudoxo de Cnido, matemático, astrónomo, médico y geógrafo, amén de filósofo, el escolarca encargado de dirigir las lecciones, mismo quien se convirtió, *de facto*, en el mentor del recién llegado descendiente de médicos macedonios, tanto por parte de padre como por parte de madre.¹⁰⁶ Pienso que esto, dió espacio al recién llegado para adquirir una independencia intelectual con respecto al fundador que de otra manera hubiera sido casi imposible de lograr.

¿Por qué sostengo lo anterior? El ingreso de Aristóteles a la Academia coincidió con la presencia del ya mencionado Eudoxo de Cnido, hombre de alrededor de treinta años, que fungía como el director y era el personaje mas influyente debido a sus conocimientos en matemáticas, astronomía y geografía. El carácter de la institución cambió *debido a la llegada de los discípulos de Eudoxo, mas interesados en las matemáticas de su tiempo que en los estudios que se habían impartido tradicionalmente en la Academia.*¹⁰⁷

Basado en mi experiencia personal, los primeros años del recién ingresado a una institución educativa son fundamentales. En esa etapa se cimentan las relaciones más sólidas

¹⁰⁵ Diogenes Laercio, *Lives of Eminent Philosophers I*, (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1958), V, 9.

¹⁰⁶ Laercio, *Lives of Eminent Philosophers II*, VIII, 1. No es difícil imaginar que la buena relación entre ellos se facilitó por ese hecho familiar de Aristóteles. Diógenes Laercio nos dice, que Eudoxo, no sólo era médico, sino que favorecía el trato con ellos, especialmente con Teomedonte, quien lo auxilió durante en sus estudios en la Academia.

¹⁰⁷ Düring, *Aristóteles*, 23.

con mentores, compañeros, amigos y rivales. Es importante anotar que el primer encuentro entre Aristóteles y Platón no se daría, sino tres años después.¹⁰⁸

De este breve esbozo biográfico podemos deducir algunas características de la relación que sostuvieron ambos filósofos. En primer lugar hay que recordar que Aristóteles fue, y es conocido como el *Estagirita*. Como oriundo de Estagira, en Macedonia, siempre se le consideró un extranjero obligado a pagar impuestos especiales, impedido para adquirir propiedades, sin acceso a la calidad de ciudadano y cuyo aspecto diferente, atraía la atención:

Entonces se levantó un hombre joven de la Academia de Platón, agudo de ingenio, bien peinado, con elegante barba y lindas sandalias, simétricamente atadas; su vestido era impecable y se apoyaba en un bastón; mas bien un extranjero que un coterráneo, me parece a mí y nos hablaba con solemnidad.¹⁰⁹

En segundo lugar había en Atenas dos posiciones frente a Macedonia: la elite intelectual era panhelénica y, en consecuencia, pro-macedonia. La cúpula política era, por la mayor parte, antimacedónica.¹¹⁰ Esta división se daba también en el interior de la Academia, donde encontramos a Dion y Calipo como amigos del círculo ateniense protegidos de Platón, y a Eudemo de Chipre y al propio Aristóteles como amigos en el grupo de los intelectuales extranjeros protegidos de Eudoxo. Esta situación se reflejó más tarde en el enfrentamiento político acaecido en Siracusa, en donde la muerte de Eudemo de Chipre a manos de las huestes de Calipo, inspiró la creación del *Eudemo*. Pienso que la susodicha división entre estudiantes, llevó al Estagirita a plantear en su dialogo una doble estrategia: por un lado, disentir en el plano filosófico de las ideas de Platón acerca del Alma; por otro, hacer una velada, aunque emocional, denuncia política de la muerte de su amigo.¹¹¹

En lo que respecta a la relación personal de Aristóteles con Platón, hay que recordar que el fundador de la Academia era cuarenta y cinco años mayor que el Estagirita, por lo que es factible pensar que, a su segundo regreso de Sicilia en el año 365 a.c., el ilustre maestro no

¹⁰⁸ Düring, *Aristóteles*, 27.

¹⁰⁹ Düring, *Aristóteles*, 22.

¹¹⁰ Düring, *Aristóteles*, 30.

¹¹¹ Esta hipótesis se desarrolla en el capítulo III, "Profecía", del presente texto.

haya prestado de inmediato atención al joven discípulo. En mi opinión, es mas probable que haya sido en el transcurso de los siguientes cuatro años, cuando Platón empezó a tomar nota de las dotes del alumno. Sin embargo, esto fue interrumpido por el tercer viaje a Sicilia, evento que, vuelvo a insistir, desencadenaría los sucesos que provocaron la muerte de Eudemo. Es después de este último viaje, realizado alrededor del 360 a.c., que encontramos textos en donde se dice que Aristóteles empezó a dictar lecciones en la Academia.¹¹²

Que el Estagirita haya impartido lecciones, incluso durante la ausencia de Platón, refuerza la hipótesis, ya explorada en este texto, de una etapa inicial del desarrollo filosófico de Aristóteles lejos de la influencia directa del maestro y que, en consecuencia, en el plano puramente intelectual, el de Estagira ingresó a la Academia en el momento en que Eudoxo introdujo nuevas ideas y Platón, transformado por sus viajes, decidió convocar a pensadores importantes como el médico Filistión¹¹³ para que se incorporaran a las discusiones, dado que *estaban ligados por su común interés en las investigaciones científicas pero no, como en las escuelas helenísticas, por adherirse a los mismos puntos de vista*. Esto impulsó al Estagirita a disentir en múltiples ocasiones con Platón, quien *estuvo dispuesto a prestar oído a las objeciones del joven discípulo*.¹¹⁴

2.2.3. De la forma en el *Eudemo* y el *Fedón*.

Continuando con la respuesta a la pregunta que encabeza el apartado 2.2.2, quisiera analizar la forma del texto y encontrar los temas comunes que se presentan tanto en el *Eudemo* como en el *Fedón*, y de estos con el orfismo y el pitagorismo, ya que, como veremos, ambos diálogos se entrecruzan con dichas creencias.

Algunos autores, el más célebre de los cuales es Werner Jaeger, sostienen que el *Eudemo* “no puede haber sido muy distintos del *Fedón* o del *Gorgias*”. Para apoyar esta

¹¹² Ingemar Düring, *Aristotle in the Ancient bibliographical Tradition* (Göteborg: Elanders Boktryckeri Aktiebolag, 1957), 250. La traducción es mía.

¹¹³ Düring, *Aristóteles*, 24 Nota 20. “Filistión probablemente estimuló a Aristóteles a desarrollar su doctrina de la correspondencia de las cualidades fundamentales con los cuatro elementos”.

¹¹⁴ Düring, *Aristóteles*, 27.

afirmación, Jaeger nos remite al fragmento 44 de Rose³ afirmando que en el *Eudemo*, Aristóteles mantiene la técnica socrática de preguntas y respuestas.¹¹⁵

A continuación citaré unas líneas de dicho fragmento:

Estas viejas y antiguas creencias han estado vigentes entre nosotros tanto tiempo que nadie conoce en absoluto su origen ni quien las estableció sino que hemos creído en ellas desde tiempos inmemoriales. Además de ello, ya ves lo que está en boca de los hombres y se viene repitiendo desde hace muchos años. “¿A qué te refieres?” dijo él. Y aquel le respondió: “Que no haber nacido es lo mejor de todo y que haber muerto es mejor que vivir”.¹¹⁶

Esta líneas aristotélicas corresponden perfectamente a la descripción que Laercio nos da del diálogo platónico: “es un *logos* sobre la muerte”, que tiene *erotetic* y *apocritic*.¹¹⁷

Comparemos ahora con una cita del *Fedón*:

EQUÉCRATES.- Estuviste tú, Fedón, con Sócrates el día aquel en el que bebió el veneno en la cárcel, o se lo has oído contar a otro?

FEDÓN.- Estuve yo personalmente Equécrates.

EQUÉCRATES.- ¿Y qué es lo que dijo antes de morir?.¹¹⁸

Si seguimos la estructura que señala Laercio, encontramos que la forma dialógica de preguntas y respuestas de este fragmento del *Fedón* se corresponde a la del *Eudemo*. Hay que recordar que Platón fue el primer filósofo en usar la dialéctica en forma dialógica para

¹¹⁵ Jaeger, *Aristóteles*, 41 y nota 6..

¹¹⁶ Aristóteles, *Fragmentos*, (Madrid: Gredos, 2005), Fragmento 6 (Rose³: 44; Ross 6; GIGON, 65) PLUTARCO, *Mor. (Consolación a Apolonio)*, 115b-e, 105.

¹¹⁷ Laercio. *Lives of Eminent Philosophers*, III 25. Y también en: Aristóteles, *Fragmentos*, Fragmento 4 (Rose³; Ross, 4; Gigon, 66), 102. En donde Proclo, en su comentario al *Timeo* 338c de Platón dice: *De la misma manera Aristóteles...en los diálogos trató estas cuestiones separadamente refiriéndose al tema platónico del destino del alma.*

¹¹⁸ Platón, *Fedón*, 57a.

analizar, argumentar y destruir tesis incorrectas.¹¹⁹ Así, del hecho que nos marca al Estagirita como pupilo de la Academia durante trece años, se puede desprender que, las primeras herramientas lógicas que utilizó para analizar, argumentar, exponer y enjuiciar sus primeras ideas y las de los otros filósofos, incluido Platón, fueron el diálogo y la dialéctica a la manera instituida por su maestro. La garantía de que el texto aristotélico corresponde realmente a la forma dialogal es una cita de J. Filópono que nos dice: *...Aristóteles ya había criticado esta doctrina [del alma] en otra obra, me refiero al diálogo Eudemo, y antes de él, Platón en el Fedón...*¹²⁰

Un segundo elemento formal a considerar en ambas obras, es la referencia a mitos. Retomemos el mencionado fragmento 6 del *Eudemo*.

Esto fue, sin duda, lo que le ocurrió al famoso Midas¹²¹, que, según cuentan capturó a Sileno¹²² y, después de haberlo apresado, lo interrogó...Midas consiguió a duras penas que se dirigiera a él, Sileno se vio obligado a decirle así: “¿Semilla efímera de penoso espíritu y suerte desgraciada, por qué me obligáis a decir lo que para vosotros es mejor no saber?”.¹²³

En el *Fedón* leemos:

FEDÓN: Hubo con él una coincidencia: el día del juicio dio la casualidad de que estaba con la guirnalda puesta en la popa del navío que envían los atenienses a Delos¹²⁴.

¹¹⁹ Dimitri Nikulin, *Dialectic and Dialogue* (Stanford: Stanford University Press, Kindle Edition, 2010) posición k122-159.

¹²⁰ Aristóteles, *Fragmentos*, 7a (Rose³, 45^a; Ross, 7^a; Gigon, 59) J. Filópono, Com. del tratado aristotélico “Acerca del Alma” 141, 22. 106.

¹²¹ El mito de Midas (*Schol.* a Ar. *Pl.*287. Ovid. *Met.* 9, 85 ss.): Midas era un rey de Frigia que le hizo un favor al dios Dionisio a cambio del cual éste le concedió el don que le solicitó: convertir en oro cuanto tocara.

¹²² Jennifer March, *Dictionary of Classical Mythology* (Oxford: Oxbow Books, 2014). En la mitología griega, Sileno era un viejo, gordo y raro sátiro, dios menor de la embriaguez.

¹²³ Aristóteles, *Fragmentos*, 105.

¹²⁴ Jenofonte, *Memorabilia* IV, viii, 2, donde Jenofonte dice que el ajusticiamiento de Sócrates se produjo treinta días después del juicio, porque tenían lugar las fiestas Delias en ese mes.

EQUÉCRATES.- Y ese navío, ¿qué es?

FEDÓN.- La nave en la que, según dicen los atenienses, llevó Teseo un día a Creta a aquellas siete parejas, y no sólo las salvó, sino que también él quedó a salvo.¹²⁵

Al analizar tales pasajes del *Fedón* y del *Eudemo*, volvemos a encontrar que ambos filósofos hacen referencias a mitos para reforzar su posición sobre el problema de la Inmortalidad del Alma. Sabemos que en Platón, el mito puede tener no una sino varias funciones dado que lo utiliza de manera distinta para fines distintos¹²⁶. Estoy consciente de que la mezcla de *mythos* y *logos* en Platón es extremadamente fluida y que su uso del mito no se mueve en el terreno de una categoría universal, es decir, en sus palabras: no hay modelo. Sin embargo creo que se pueden proponer, aunque de manera esquemática dada la complejidad del tema, tres clases de uso del vocabulario mítico en Platón:¹²⁷

- 1) Uso tradicional de acuerdo a los mitos narrados por los poetas.
- 2) Uso educacional que buscan incidir en asuntos sociales.
- 3) Uso filosófico, unido al análisis lógico.

A lo largo del primer capítulo del presente texto, se desarrolló la siguiente definición de “Mito”: “i) Narración paradigmática que funciona como ii) depósito de la memoria colectiva, que iii) únicamente se escucha y que iv) no tiene autor propiamente dicho”. A continuación se analizan los elementos de nuestra definición para saber si es aplicable, o no, al uso que del mito hacen Platón y Aristóteles en los diálogos motivo del presente trabajo.

- i) Narración paradigmática.-Encontramos que en ambos hay ejemplaridad y aprendizaje con respecto a la muerte. En el caso del *Fedón*, la de Sócrates; en el caso del *Eudemo*, la de Eudemo de Chipre.

¹²⁵ Platón, *Fedón*, 58a. y March, *Dictionary of Classical Mythology*, 34. Androgeo impuso a los atenienses, como castigo por el asesinato de su padre Minos, la pena de enviar cada nueve años, siete parejas de jóvenes para que los devorara el Minotauro. En el tercer viaje, Teseo mato al monstruo y pudo salir del laberinto gracias al hilo tejido por Ariadna.

¹²⁶ Cfr. Morgan, *Myth and Philosophy*, capítulos 6,7 y 8 para una amplia bibliografía y discusión del tema.

¹²⁷ Morgan, *Myth and Philosophy*, k2472-2487.

- ii) Memoria colectiva.- En el *Fedón* se rememora la injusticia del proceso llevado a cabo contra Sócrates en Atenas; en el *Eudemo* la injusticia por la traición cometida contra Eudemo de Chipre en Siracusa.
- iii) Escucha.- Ambos trabajos, como diálogos, fueron realizados para ser leídos en la plaza pública. No fue sino después de haber sido presentados, que se les trasladó a la palabra escrita para ser consultados.
- iv) Sin autor.- En el caso de los diálogos, conocemos perfectamente a los célebres autores: Platón y Aristóteles. Y sin embargo hay notables diferencias en la forma de aproximarse al asunto. En el caso del *Fedón*, como en anteriores “diálogos socráticos”, Platón se presenta como una mezcla de *aedo* y *rápsoda*, dependiendo de las circunstancias, dado que nunca deja claro quién es el personaje que expresa sus ideas, aunque sí tenemos claro el nombre del autor de la obra.

En el caso de Aristóteles, no sólo sabemos quién es el autor responsable de las expresiones vertidas, sino que, como veremos más adelante, se esfuerza en poner una huella personal, acento y físico incluidos, para dejar claro cuál es su punto de vista filosófico, qué ideas filosóficas está rebatiendo, y cuál es el método que está empleando para hacerlo.

Pienso que esta diferencia entre Platón a Aristóteles, uno con la vista al pasado y otro anclado en el presente, me permite afirmar la divergencia entre uno y otro en lo que concierne a la incorporación del mito dentro su trabajo.

Ahora bien, considerando que estamos hablando del *Eudemo* y del *Fedón* como diálogos filosóficos, encontramos, retomando a Morgan, la mezcla de 1): uso tradicional y 3): uso filosófico y lógico. En consecuencia, en lo que resta de este capítulo, me concentraré en dicha combinación para esclarecer el empleo del mito por parte de ambos filósofos.

- a) En el caso del *Fedón*, el mito es empleado para apoyar los argumentos que Sócrates propone recurriendo a la autoridad de temas que vienen de antiguo. Por ejemplo, el mito escatológico del alma en el Hades, que trata de la salvación a través de la bondad y la sabiduría: “Pues vase el alma al Hades sin llevar consigo otro equipaje que su educación y crianza, cosas que según se dice, son las que más ayudan o dañan al finado

desde el comienzo mismo de su viaje hacia allá”.¹²⁸ En mi opinión, esa estrategia permite a Platón “mitologizar” la muerte de Sócrates. Si retomamos la descripción de mito que propuse en el capítulo I, que demanda lo paradigmático y lo fundacional, veremos que Platón propuso en los diálogos que nos hablan de la muerte de Sócrates, *Critón*, *Fedón*, *Apoloología* entre otros, la muerte de éste como un paradigma de comportamiento frente a la condena injusta, como ejemplo del respeto a la vida ateniense y del aprendizaje que el filósofo debe tener, durante su vida, para considerar a la muerte como el fin último de la existencia. Estos tres elementos paradigmáticos permitieron que la figura de Sócrates, se convirtiera en elemento fundacional de lo que hoy conocemos como la filosofía griega, que, a partir de él, se dividió en tres períodos: los presocráticos, la filosofía clásica y la helenística, siendo la presencia mítica de Sócrates, el centro de dicha división

- b) Por el lado del *Eudemo*, no se puede dejar de lado la necesidad que el joven Aristóteles tenía de atrapar y entretener a los “escuchas” a los que, como extranjero, se enfrentaba. Hay que recordar que un texto se consideraba “publicado” cuando había sido leído en público. Por lo general esa lectura era asignada a un esclavo denominado *anagnostés*. Esa costumbre fue rota por Aristóteles quien, a diferencia de los demás filósofos, leía en público sus propias obras. Esta situación anómala hizo que Platón, con su usual ironía, lo apodara “el lector”.¹²⁹ Pienso que en ese punto, el discípulo encontró una manera de superar al maestro sin que éste se molestara. En este caso, el mito se usa como un recurso retórico. En el Fragmento 6¹³⁰ del *Eudemo*, se narra el encuentro entre Midas y Sileno, quien es un borracho viejo y gordo. Escuchemos por un momento en la plaza pública, al treintañero macedonio frente a los civilizados atenienses, imitando con voz chillona y aguardentosa al fauno borracho: “Semilla efímera de penoso espíritu y suerte desgraciada, ¿por qué me obligáis a decir lo que para vosotros es mejor no saber?”. Mas allá de la profundidad y seriedad de las palabras, se pueden escuchar las reacciones de aprobación de los asistentes identificados con las copiosas libaciones de Sileno. De esta manera, Aristóteles se introduce como autor y filósofo

¹²⁸ Platón, *Fedón*, 107d.

¹²⁹ Düring, *Aristóteles*, 28.

¹³⁰ Aristóteles, *Fragmentos*, 6 (Rose³, 44; Ross, 6; Gigon, 65), 104.

abriendo la puerta para desarrollar argumentos que, utilizando a la figura de Eudemo de Chipre y su propia voz, le permiten emplear las herramientas de la lógica para contradecir los argumentos platónicos.

El empleo de la “voz”¹³¹ es un elemento fundamental para despertar la atención de los otros. Más allá de la necesidad de entretenerlos y/o divertirlos, existe el imperativo de convencerlos a través del sutil hilado de la razón filosófica, expresada a través del sonido de las palabras, del estilo de dicción, del propio tono. Aristóteles, al emplear el diálogo como medio de expresión, muestra que, en ocasiones, no le basta al filósofo argumentar sino que requiere persuadir. Ahora bien, lo que hace al Estagirita filósofo y no un retórico, en sentido degradado, es que para él, *un discurso con el cual uno quiere persuadir a sus oyentes tiene como finalidad producir una decisión*¹³², decisión que permita acercarse a la verdad. El argumento que se presenta en un tratado escrito, apela a lo racional, exigiendo un conocimiento equivalente de aquel al que se le propone, mientras que en el diálogo filosófico, se apela a la psicología y a la ética del oyente. “El orador tiene que pensar también que los hombres que pertenecen por nacimiento, riqueza o poder a una capa social superior, reaccionan muy diversamente que hombres de posición social inferior” plantea Aristóteles en *Retórica* II 12-17.¹³³ En el diálogo “no es la sonoridad sino la manifestación del pensar lo que constituye la esencia de la palabra exterior humana, por cuanto a través suyo se hace patente lo que antes de su emisión permanecía oculto”.¹³⁴

2.3 De la Inmortalidad del Alma en *Eudemo* y *Fedón*: Argumento de la Armonía.

Como se mencionó al referirnos tanto a Heráclito como a Pitágoras, *armonía* es uno de los conceptos filosóficos empleados en la Grecia antigua para discutir la inmortalidad del alma. Platón lo retoma en el *Fedón*, tanto en la objeción de Simmias 85e-86d como en la respuesta de Sócrates 92a-95a. Aristóteles, a su vez, lo examina en el *Eudemo*:

¹³¹ Cfr. Simón Noriega-Olmos, *Aristotle's Psychology of Signification*, Capítulo 1, en el que el autor discute de manera amplia las cuestiones referentes al “sonido vocalizado” como oposición al vocablo “voz”

¹³² Aristóteles, *Retórica* (Madrid: Alianza, 2014), 1319b 20.

¹³³ Aristóteles *apud* Düring, *Aristóteles*, 214.

¹³⁴ *Supra* 1.3.

Aristóteles ya había criticado esta doctrina en otra obra, me refiero al diálogo *Eudemo*, y antes de él Platón en el *Fedón* se sirvió de cinco argumentos para oponerse a ella...¹³⁵

El argumento de Platón en *Fedón* 92a-95a se puede dividir de la manera siguiente:

- 1) Si aprender es recordar y el alma pre-existe al cuerpo, entonces el alma debe ser algo más que la armonía del cuerpo.
- 2) Aquello que es más armónico tiene más armonía que lo que es menos armónico. Pero el alma no es más o menos que otra alma. Por lo tanto, el alma no es idéntica a la armonía.
- 3) Si el alma es armonía entonces la virtud y el vicio son condiciones de armonía y desarmonía del alma. En consecuencia, mientras más virtuosa o viciosa el alma, ésta será más o menos armoniosa. Pero el alma no puede ser más o menos armoniosa, es decir más o menos alma. En consecuencia, el alma no es armonía.
- 4) Si el alma fuera armonía no admitiría la desarmonía que proviene de la maldad y, en consecuencia, todas serían buenas. Lo cual no es cierto.
- 5) El alma se opone a los apetitos del cuerpo y, si la armonía es lo que actúa de acuerdo con aquello que la produce, el alma no puede ser la armonía del cuerpo.

A continuación, se discuten los dos argumentos de Aristóteles presentados por Filópono en el Fragmento 7a del *Eudemo*.

¹³⁵ Aristóteles, *Fragmentos*, 7a (Rose³, 45^a; Ross, 7^a; Gigon, 59) J. Filópono, *Com. del tratado aristotélico "Acerca del Alma"* 141, 3 y 142,6. 106.

2.3.1 Debate sobre primer argumento aristotélico del “Alma como Armonía”

En este primer argumento, Aristóteles recurre al principio que dice que *pertenece a la sustancia primera el no tener contrario* plasmado en su doctrina de las *Categorías*¹³⁶, y lo presenta así en el *Eudemo*:

- 1) “Hay algo contrario a la armonía que es la desarmonía, pero no hay nada contrario al alma, por lo tanto el alma no es una armonía”.¹³⁷

Al examinar este punto, Jaeger nos dice que *Aristóteles presupone el importante hecho de que la identidad de los objetos depende de la identidad de sus atributos*. El atributo, que en este caso sería el contrario de “alma” y “armonía”, que son los conceptos a examinar, sólo puede atribuirse a la armonía pero no al alma. Así, escribe Jaeger, *Aristóteles formula su silogismo de un modo simple y tajante*, y al comparar con los argumentos del *Fedón*, afirma que “*la modificación de la prueba por Aristóteles...no es más que una nueva formulación del argumento de Platón*”.¹³⁸

En lo que respecta a este punto, Ingemar Düring escribe que Aristóteles, en la anteriormente citada *Categorías* 3b24, *aduce como contra-argumento que el alma es una “ousía”, es decir algo que no puede tener contrario*.¹³⁹ En el mismo texto afirma el Estagirita: *Ousía, la así llamada con más propiedad, más propiamente y en más alto grado, es aquella que ni se dice de un sujeto (kath’ hypokeméinou), ni está en un sujeto (en hypokeiméno)*.¹⁴⁰

Sabemos que el término sujeto o *hypokeimenon* corresponde tanto al sujeto lógico de la predicación como al sustrato físico de las determinaciones, por lo que “esta noción se caracteriza en términos puramente formales como aquello de lo que algo *se dice* y en lo que

¹³⁶ Aristóteles, *Categorías* (Buenos Aires, Losada, 2009), 3b 24-30.

¹³⁷ Aristóteles, *Fragmentos*, 7a (Rose³; 45^a; Ross, 7^a; Gigon, 59) J. FILOPONO, *Com. del tratado aristotélico “Acerca del Alma”* 144, 21-145,9. 107.

¹³⁸ Cfr. Jaeger, *Aristóteles*, 53-55

¹³⁹ Düring, *Aristóteles*, 863. Hay que destacar que en esta discusión sobre la *ousía*, Düring se concentra únicamente en *Categorías*. Es decir, en lo que se podría denominar la “primera metafísica” de Aristóteles, buscando con rigor metodológico, creo yo, emplear argumentos que el joven Estagirita habría sostenido en la época de la escritura del *Eudemo*. El asunto de la *ousía*-como sabemos-tendría amplio recorrido en el desarrollo de la obra aristotélica hasta llegar a la completa maduración filosófica en la monumental *Metafísica*. Debido a ello me ceñiré al método empleado por Düring.

¹⁴⁰ Aristóteles, *Categorías*, 2a11-13.

algo *se encuentra*”¹⁴¹ Ahora bien, si en el nivel ontológico se llama *ousía* a lo que no está en el sujeto, y en el lógico a lo que no se dice, podemos concluir con Aristóteles que el individuo es ontológicamente la *prote ousía* porque para *ser* no precisa de algo más, sino que se constituye en aquello en lo que inhiere las determinaciones accidentales; mientras que en el nivel lógico, la *prote ousía* constituye el núcleo de toda posible predicación.¹⁴²

De lo anterior se desprende la idea de que en *Categorías*, para Aristóteles *ousía* es estrictamente individual. En los siguientes renglones lo confirma:

Entidades secundarias se dicen de aquellas especies a las cuales pertenecen las entidades que se dicen primariamente, tanto esas especies, como los géneros de esas especies. Por ejemplo, el hombre particular pertenece a la especie hombre, y el género de esa especie es animal. Secundarias entonces se denominan estas entidades como (el) hombre y (el) animal.¹⁴³

Como ya se comentó líneas arriba, Aristóteles mantiene que del individuo *no se dice*, es decir, que a partir de él no hay predicación. Ya que “decirse de algo” implica relación de un término con otro que necesariamente, por extensión, está contenido en el primero. Por el contrario, como se lee en la cita, la especie “hombre” se dice del individuo *hombre* del mismo modo que el género “animal” se dice tanto del individuo *hombre* como de la especie “hombre”. Por lo tanto, “...la prioridad de la [*ousía*] sustancia individual, dentro del modelo ontológico de las *Categorías*, está asociada al reconocimiento del criterio de contraposición con entidades excluidas del ámbito substancial”.¹⁴⁴ Si el individuo es la *prote-ousía*, ello se debe a que es el núcleo de la predicación. De modo que de él mismo no se dice o se predica de nada, pero es de él de quien se predica.

En mi opinión, de lo anterior se concluye que el “Alma” es *ousía*, es decir que es una realidad individual que no requiere de algo más para *ser*, ya que las realidades individuales no

¹⁴¹ Aristóteles, *Categorías*, 58, nota 6.

¹⁴² Lucero González Suárez, “Sobre los sentidos de la *Ousía* en las *Categorías* y la *Metafísica* de Aristóteles”, (apuntes del curso “Filosofías Antigua”, FES Acatlán UNAM, 2017), 10.

¹⁴³ Aristóteles, *Categorías*, 2a15-19.

¹⁴⁴ Cfr. Fabián Mié, “La prioridad de la sustancia en la primera metafísica de Aristóteles”, *CRÍTICA*. Vol 35, No 103 (abril 2003), 87. También se puede consultar 83-120 para una amplia discusión.

se dicen ni dependen ontológicamente de nada más. Este punto es muy importante para entender la diferencia fundamental que tiene Aristóteles con la concepción de Platón, quien no admite al “Alma” como algo individual, sino como una entidad que participa de la Forma eterna de una manera ontológicamente degradada.

Para el fundador de la Academia, la realidad es una dualidad integrada por el mundo sensible (mutable y contingente en donde el conocimiento científico es imposible) y el mundo de las “substancias incorruptibles”. *Esa filosofía de las formas, en consecuencia, no podrá explicar ya la vida de los entes naturales.*¹⁴⁵

En su argumento del *Fedón*, Platón nos presenta al cuerpo como tumba provisional del Alma. Más allá de la dualidad cuerpo-alma, plantea la posibilidad de la re-encarnación de un alma en varios cuerpos, mientras que Aristóteles plantea ya desde el *Eudemo* la existencia del Alma única en relación individual con el cuerpo.

“Mas si cada cosa singular se identifica con su entidad y la identidad se identifica con la esencia, de ello se sigue que cada cosa es su esencia...La entidad natural individual es su *eidos*...El *eidos* es primero en relación al individuo”.¹⁴⁶

De esta manera volvemos a encontrar la ya mencionada divergencia¹⁴⁷ entre la visión unificadora aristotélica, en donde las formas de las entidades no tienen realidad independiente, y la dualidad platónica, cuya realidad combina el mundo sensible y el mundo incorruptible de las Ideas. Lo que me lleva a decir que, admitiendo que tanto el *Eudemo* como el *Fedón* tienen en común el argumento de la *Armonía*, estoy de acuerdo con Düring cuando dice enfáticamente: *es un extravío concebir el Diálogo aristotélico como una imitación del Fedón.*¹⁴⁸

Considerando ambas posiciones, la de Jaeger y la de Düring, soy de la idea de que hay un elemento que ambos dejan de lado y que es de la mayor importancia discutir. Aristóteles reduce los conceptos del más y el menos de la argumentación platónica a una operación silogística, empleando el atributo de lo *contrario* como elemento esencial. Ésta operación

¹⁴⁵ Teresa Oñate, *Para leer la Metafísica de Aristóteles en el Siglo XXI* (Madrid: Dykinson, 2001), 154.

¹⁴⁶ González, “Apuntes”, 12.

¹⁴⁷ *Supra* 2

¹⁴⁸ Düring, *Aristóteles*, 864.

lógica no parece despertar, en ninguno de los dos autores mencionados, un verdadero interés. De hecho, un tercer autor, Olof Gigon, escribe en su *Prolegomena to an edition of the Eudemus: hubiera sido más importante saber en qué parte del diálogo y en qué contexto fue discutido el asunto que tener información acerca de los argumentos mismos*.¹⁴⁹

Pienso que estos respetados estudiosos, al no considerar importante el novedoso enfoque metodológico del Estagirita, pierden de vista que Aristóteles consigue dos objetivos fundamentales: por un lado concentra la discusión del argumento “alma como armonía” haciéndolo mucho más claro a través de un silogismo; por otra parte, plantea que el alma, como *ousía*, no puede tener contrario ni grados, mientras que como degradación ontológica de *forma platónica* sí.

En consecuencia, Aristóteles no confirma el argumento de Platón, como dice Jaeger, pues no está expresando lo mismo de otra manera; ni es sólo algo que tengan en común ambos diálogos, como dice Düring. Mucho menos la argumentación expuesta es un asunto de menor importancia, como nos dice Gigon. Lo propuesto por Aristóteles es una clara refutación del argumento desarrollado en el *Fedón*. Ésta opinión encuentra apoyo en Olimpiodoro:

Aristóteles en el *Eudemo* argumenta de la siguiente forma: la desarmonía es contraria a la armonía, pero no hay nada que sea contrario al alma porque ésta es entidad.¹⁵⁰

2.3.2 Debate sobre segundo argumento aristotélico del “Alma como Armonía”

El segundo argumento que esgrime Aristóteles en el *Eudemo* para poner en tela de juicio la propuesta platónica acerca del *alma como armonía* es el siguiente:

La desarmonía del cuerpo es contraria a la armonía del cuerpo, pero la desarmonía de un cuerpo animado es la enfermedad, la debilidad y la fealdad; de éstas la

¹⁴⁹ Düring y Owen, *Aristotle and Plato in the Mid- Fourth Century*, 26.

¹⁵⁰ Aristóteles, *Fragmentos*, Fragmento7e (Rose³, 45d; Ross 7d; Gigon, 62) OLIMPIODORO, Com. del *Fedón* de Platón 173, 20. 111.

enfermedad es una falta de proporción de los elementos, la debilidad lo es de las partes homeómeras¹⁵¹, y la fealdad es una falta de proporción debido a los órganos. Así pues, si la desarmonía es enfermedad, debilidad y fealdad, la armonía será, en consecuencia, salud, fuerza y belleza, pero el alma no es ninguna de estas cosas, es decir, no es salud, ni fuerza ni belleza. Pues también Tersites¹⁵², aunque era feísimo, tenía alma. Por lo tanto, no es armonía.¹⁵³

De acuerdo con Jaeger, Aristóteles sigue en este Fragmento del *Eudemo* la doctrina platónica de las virtudes del alma y del cuerpo. También afirma Jaeger que esta doctrina es extraña a los tratados aristotélicos ya que responde más al espíritu de la matemática pitagórica que a las ideas desarrolladas en los trabajos del Estagirita, informándonos además, que, según Platón, el justo estado ético del alma sólo es un caso especial de la ley cósmica de acuerdo a como la desarrolla en el *Filebo*.¹⁵⁴ Con estos tres argumentos, el estudioso alemán busca reforzar su planteamiento de que el joven Aristóteles, en la época de la escritura del *Eudemo*, estaba deslumbrado por la filosofía de Platón y que no se liberó de su influencia sino hasta el año de la muerte de su maestro en 347 a.c.¹⁵⁵

Chroust dice que aun siendo técnicamente diferente este argumento aristotélico al de Platón, la afirmación de que el alma, siendo substancia, no tiene contrario, contiene una *petitio principii* cuyo origen, en todo caso, procede de la dialéctica del *Fedón* en donde, según él, se encuentra también la presuposición de que el alma es una substancia independiente.¹⁵⁶

En este segundo caso, habría que pensar que Aristóteles utiliza una estrategia discursiva más cercana a Platón para volver a sostener el mismo punto que en su primer argumento. Al

¹⁵¹ Partículas infinitesimales de las que se compone la realidad según Anaxágoras.

¹⁵² Personaje de la *Iliada*. Homero lo describe en el Libro II verso 211 como el hombre *más feo que vino a Troya*

¹⁵³ Aristóteles, *Fragmentos*, Fragmento 7^a (Rose³, 45^a; Ross, 7^a; Gigon, 59), J FILIPONO, *Opus cit.*, 144, 21-145, 9. 108.

¹⁵⁴ Jaeger, *Aristóteles*, 57.

¹⁵⁵ Cfr. A.P. Bos *The Soul and its Instrumental Body* (Leiden: Brill, 2003), 13-17. Para un análisis completo de la teoría del desarrollo “genético” de la filosofía aristotélica.

¹⁵⁶ Chroust, “The Psychology in Aristotle’s Lost Dialogue *Eudemus* or *On the Soul*” *Acta Classica* 9 (1966): 57-58.

decir que “el alma no es ni salud ni fuerza ni belleza” e introducir a la figura mítica de Tersites y su fealdad, lo que está proponiendo de nuevo es que pensemos el alma como *prote ousia*, de acuerdo a lo propuesto en *Categorías*, y no como una *substancia ideal* platónica. Para sostener esa diferencia, Aristóteles emplea los términos “salud, fuerza y belleza” en su forma ontológica degradada para rematar con la “fealdad” de Tersites diciéndonos implícitamente que la idea “Belleza” como la idea “Alma” de Platón pueden tener grados y contrarios pero que el alma como *ousía* no puede tenerlos. Es decir que la belleza, fuerza, salud o fealdad de Tersites no determina la existencia ni la calidad del “alma” ya que ésta *es*, independientemente de cualquier otra consideración de formas. En consecuencia, la interpretación de Jaeger y Chroust vuelve a perder de vista que la intención de Aristóteles no es discutir sobre el concepto de armonía *per se*, sino que el Estagirita usa el argumento clásico de “alma como armonía” para refutar los de su maestro.

Gigon comenta en su *Prolegomena* que debió haber existido alguna circunstancia particular que llevó a Aristóteles a retomar de nuevo la discusión del alma como armonía muchos años después de haber sido discutida por Platón en el *Fedón*.¹⁵⁷

Pienso que mi planteamiento ayuda a esclarecer, al menos en parte, este punto. Aristóteles, a sus treinta años, se siente con fuerza filosófica suficiente para exponer en público una argumentación que contradice a su maestro. Aún el propio Jaeger, constreñido a su hipótesis del “joven Aristóteles platónico”¹⁵⁸, se ve forzado a admitir que el Estagirita, en el *Eudemo*, era completamente independiente de Platón en la esfera de la lógica y la metodología.¹⁵⁹

2.4 El Diálogo *Eudemo* y su relación con *De Anima*

Ya sea que se refiera sólo al *Eudemo* y al *Fedón* como nos dice Simplicio¹⁶⁰; a una larga polémica entre Aristóteles y Platón, como apunta Hicks¹⁶¹ o a que el tema se discutía con

¹⁵⁷ Düring y Owen, *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century*, 26.

¹⁵⁸ Cfr. Jaeger, *Aristóteles*, 11-15.

¹⁵⁹ Jaeger, *Aristóteles*, 60.

¹⁶⁰ Aristóteles, *Fragmentos*, 7c (Rose³, 45b; Ross, 7b; Gigon, 60) Simplicio, *Com. del tratado aristotélico “Acerca del Alma”* 53, 1-4), 109-110.

frecuencia en los círculos intelectuales atenienses, el hecho es que el Estagirita se sintió inclinado a mencionar en el inicio del apartado 4 del Libro I del *De Anima* que el tema de la *armonía* ha sido discutido y que es una *opinión que, por lo demás, ha dado sus razones-como quien rinde cuentas-en discusiones habidas en común*.¹⁶² La comprensión del sentido exacto de esta frase ha provocado innumerables debates a lo largo del tiempo¹⁶³. Sin embargo, lo que queda claro es que Aristóteles nos dice que ha discutido anteriormente el tema de *la inmortalidad del alma* en general, y la tesis de la *armonía* en particular, tanto en público como en privado. Esto me lleva a confirmar mi interpretación de que la escritura del *Eudemo* tuvo, además del motivo personal por la muerte del amigo, el objetivo de poner en la arena de la discusión pública el punto de vista filosófico establecido en el *Eudemo* como texto exotérico y, posteriormente en el *De Anima*, como lección acroamática compartida sólo por alumnos y colegas filósofos de la Academia, frente a las ideas sostenidas por Platón en el *Fedón*.¹⁶⁴ De acuerdo los conceptos desarrollados en 2.3.1. del presente texto, en el *Eudemo*, Aristóteles presenta al Alma como *eidos*, propuesta que también encontramos en el *De Anima*.¹⁶⁵

También es preciso reconocer que hay diferencia entre ambos textos de Aristóteles. Por ejemplo, el lenguaje del *Eudemo* es mucho más claro y refinado. Hay que recordar la frase de Cicerón acerca de este diálogo: “*flumen orationis aurum*”.¹⁶⁶ Por el contrario, el *De Anima* contiene una cantidad suficiente de pasajes de difícil gramática como para asumir que es una recopilación de notas tomadas por los discípulos de Aristóteles.¹⁶⁷ Otra diferencia importante es que el *Eudemo* incorpora elementos míticos, a la manera de Platón, mientras que el *De Anima* se circunscribe a lo biológico y psicológico.

¹⁶¹ R.D. Hicks, *De Anima* (traducción y notas) (New York: Georg Olms Verlag, 1907). Para una amplia discusión, que supera el ámbito del presente texto, se puede consultar la traducción y notas en introducción xxviii- xxxvi.

¹⁶² Aristóteles, *Acerca del Alma* (Madrid: Gredos, 1988), 407b29-30.

¹⁶³ Cfr., Aristóteles, *Acerca del Alma*, 38, nota 36.

¹⁶⁴ A.P. Bos, *Cosmic and Meta-Cosmic Theology in Aristotle's Lost Dialogues* (Leiden: Brill, 1989), 86. Platón desarrolló también el tema a lo largo del tiempo en otras obras como: *República*, *Fedro* y *Timeo*.

¹⁶⁵ Ferrater Mora, *Diccionario Filosófico*, 980. Es importante recordar que, para Platón, el *eidos* es separable del individuo, mientras que, para Aristóteles, el *eidos* está encarnado en el individuo.

¹⁶⁶ Cicerón, *Cuestiones Académicas* (México: UNAM, 1990), 80 tomado de Ac. II, XXXVIII, 119 y que significa: “Flujo dorado de oraciones”.

¹⁶⁷ Ésta situación de los tratados filosóficos del Estagirita, dio origen a la mala fama del estilo literario de Aristóteles frente a la escritura tersa de los diálogos platónicos.

En conclusión, las diferencias entre ambos textos aristotélicos parecen deberse a la forma dialógica del *Eudemo*. La semejanza, en mi opinión mucho más importante que las diferencias, nos refiere al fondo de la cuestión. Al presentar al Alma como *eidos* en ambos trabajos, Aristóteles estaba proponiendo, desde el inicio, una filosofía radicalmente diferente a la de Platón, asunto en el que profundizaré en los capítulos siguientes, no sin antes hacer una breve recapitulación de las ideas presentadas en esta sección.

2.5 Recapitulación II

El presente capítulo es un recorrido que analiza el concepto “alma”, desde las profundidades de la *Iliada* mitológica-texto toral para el Occidente-pasando por la idea de la inmortalidad del alma adoptada en los rituales órficos y en los conceptos pitagóricos, hasta encontrar un lugar preponderante entre los temas que ocuparon a los filósofos en el s.iv a.c. El trabajo minucioso sobre el asunto, destaca entre las preocupaciones de los dos filósofos más importantes de la Academia de la Grecia clásica, quienes nos legaron en los diálogos *Fedón* y *Eudemo* sus visiones personales.

La controversia entre Aristóteles y Platón es un debate que continua hasta nuestros días, y que consiste en lo siguiente: dado como supuesto filosófico la existencia del Alma, ¿es ésta, sustancia constitutiva del ser humano, o es sustancia espiritual pre-existente a la materia?.

A ésta cuestión se añade otra que es tema central del presente texto y que ha durado también veinticinco siglos: el *Eudemo*, diálogo creado por el Aristóteles miembro aun de la Academia, ¿es una muestra de platonismo o no? Dicho de otra manera ¿acaso las ideas que propone el Estagirita en dicho diálogo, son ya independientes de Platón y definitivas de lo que sería su obra?.

Para responder a ambas preguntas, se examinó el argumento clásico de la *Armonía*. En las discusiones se recurrió al auxilio de dos estudiosos del tema: Werner Jaeger por el lado de Platón e Ingemar Düring por el lado de Aristóteles.

En general, la idea del platonismo de Aristóteles en el *Eudemo* se basa en tres premisas planteadas por Jaeger:¹⁶⁸

- A) Aceptación de las Ideas
- B) Uso de elementos míticos en la argumentación
- C) Dualidad cuerpo-alma.

Con respecto al punto A) en las páginas dedicadas a la discusión de la *armonía*, he desarrollado argumentos que, basados en Aristóteles, apuntan a contradecir a Platón planteando más bien, una crítica mesurada, pero rotunda, por parte del Estagirita a la argumentación de su maestro.

En lo que concierne al punto B), queda claro que en el texto del *Eudemo*, Aristóteles utilizó elementos míticos de una manera que podrían muy bien ser influencia de Platón¹⁶⁹, aunque asumiendo los cambios de estilo que formaban parte de las maneras de exposición pública aceptadas en la época en que Eudoxo de Cnidos dirigió la Academia.¹⁷⁰ Es importante recordar que después de los grandes autores trágicos, había surgido el Comediógrafo Aristófanes, quien en su obra “Las Nubes” caricaturizó a Sócrates, en una forma que, a mi parecer, retoma Aristóteles al escribir las palabras de Sileno en el propio *Eudemo*, y que sería impensable en aquellos diálogos platónicos en donde Sócrates es la figura central

El punto C) ha sido discutido tanto en 2 como en 2.3.1 del presente trabajo y, desde mi punto de vista, ha quedado suficientemente demostrado que ya desde el *Eudemo*, la concepción de unidad de cuerpo y alma es parte de la filosofía aristotélica, en contra de la presentada por Platón en el *Fedón*, que sostiene la dualidad cuerpo-alma.

Por último se presentaron las diferencias y semejanzas entre el *Eudemo* y el *De Anima*. Se planteó que, no obstante las diferencias estilísticas, ambos trabajos versan sobre el tema del alma, y coinciden, en el fondo, al proponerla como *eidos*, asunto que separa completamente la visión platónica de la del Estagirita.

¹⁶⁸ Bos, *The Soul and its Instrumental Body*, 244.

¹⁶⁹ Cfr. Jaeger, *Aristóteles*, 39-40

¹⁷⁰ Düring, *Aristóteles*, 859. Aristóteles y sus contemporáneos en la Academia crearon con sus Diálogos un nuevo género literario con el que se vincularon formalmente con la tradición socrático-platónica, pero con el cual, sin embargo, perseguían fines muy diversos.

De lo anterior se desprende que, en lo que respecta a la argumentación clásica sobre el tema de la “Armonía y el Alma”, Aristóteles desarrolla su concepción a partir de la introducción de una metodología filosófica novedosa, basada en silogismos, que lo conduce a proponer conclusiones diferentes a las de su maestro.

Pienso que una vez planteadas las diversas posiciones, se puede asumir que ambos, Platón y Aristóteles, aceptan que el Alma se relaciona, a través de afecciones e intelecciones, con el cuerpo. El Fragmento 1a¹⁷¹ del *Eudemo* se concentra en una de dichas formas de relación: la capacidad profética. Dado que en el *Fedón* también se discute el asunto, en el siguiente capítulo, intitulado PROFECÍA, analizaré el tema y pondré de nuevo a prueba la pregunta: ¿*Eudemo*, platonismo temprano o no?

¹⁷¹ Aristóteles, *Fragmentos*, Fragmento 1a (Rose³, 37; Ross, 1; Gigon, 56) CICERÓN, *Sobre la adivinación* I 25, 53. 99.

III PROFECÍA

Delfos, situada en la ladera del Monte Parnaso, albergaba en el siglo iv a.c. al templo de Apolo, sede del Oráculo. Dentro de las esculturas que se han encontrado en las ruinas de la ciudad, destaca una que representa la figura de cuerpo completo de un filósofo. Al lado del templo de Apolo, centro ceremonial de la urbe, se encuentran los restos del Tholos¹⁷² de Athenea Pronaia, erigido entre los años de 380 y 360 a.c. Dada la época, podemos aventurar la hipótesis de que Platón, en su calidad de fundador de la Academia, tuvo oportunidad de visitar el sitio con motivo de la inauguración de la nueva construcción. Hay que imaginarlo caminando entre los olivos que bordean el camino desde Ámfisa hasta llegar a la ladera donde se encuentra la ciudad que acogió al Oráculo de Delfos, dedicado, de acuerdo a la tradición mitológica/religiosa griega, a Themis, diosa que además de ser pitonisa era la encarnación de las leyes naturales¹⁷³. De hecho, en *Fedro* se menciona, en voz de Sócrates, la población, y la función a la que estuvo consagrada:

Porque la profetisa de Delfos, efectivamente, y las profetisas de Dodona¹⁷⁴, es en pleno delirio cuando han sido causa de muchas y hermosas cosas que han ocurrido en la Hélade, tanto privadas como públicas, y pocas o ninguna, cuando estaban en su sano juicio.¹⁷⁵

Platón, en palabras de Sócrates, destaca que la profecía se da en pleno delirio. Delirio que, de acuerdo con lo que dice Cicerón en *Sobre la adivinación*, citado en el Fragmento 1a¹⁷⁶ del *Eudemo*, sufre el protagonista del diálogo aristotélico, a causa de una enfermedad:

¿Qué? ¿Acaso se equivoca Aristóteles, hombre de inteligencia singular y casi divina, o será que desea que otros se equivoquen cuando escribe [lo que le aconteció] a su amigo Eudemo de Chipre? Éste, que estaba

¹⁷² Tholos es una construcción de tipo circular. El de Delfos tenía veinte columnas dóricas dispuestas en círculo en el interior del cual, se inscribían diez columnas de estilo corintio.

¹⁷³ Hesíodo, *Obras y Fragmentos: Teogonía* (Madrid: Gredos, 1990), 902-905. La figura que representa a Temis sostiene la balanza de la justicia en su mano derecha, al igual que su hija Diké, diosa de la justicia. Hesíodo menciona que Themis y Zeus son los progenitores de las tres Moiras: Diké, Eunimía e Irene.

¹⁷⁴ Lugar en donde se daban los oráculos del propio Zeus.

¹⁷⁵ Platón, *Diálogos III: Fedón, Banquete, Fedro* (Madrid: Gredos, 1988), 244a.

¹⁷⁶ Aristóteles, *Fragmentos*, (Rose³, 37; Ross 1; Gigon, 56).

haciendo un viaje a Macedonia, llegó a Feras, una ciudad de Tesalia...En esta localidad cayó Eudemo tan gravemente enfermo que todos los médicos temieron por su vida. En un sueño se le apareció un joven de aspecto distinguido y le dijo que se restablecería en breve y que el tirano Alejandro¹⁷⁷ moriría a los pocos días, pero que el propio Eudemo volvería a su patria transcurridos cinco años. Y efectivamente, escribe Aristóteles, las primeras [predicciones] se cumplieron inmediatamente pues Eudemo se restableció y el tirano fue asesinado por los hermanos de su mujer...al terminar el quinto año, cuando albergaba la esperanza de volver a Chipre desde Sicilia, a juzgar por lo que había soñado, murió combatiendo en Siracusa. De esta forma aquel sueño se interpretó en el sentido de que el alma de Eudemo había abandonado su cuerpo y había vuelto a su patria.¹⁷⁸

Es cierto que encontramos tanto en Platón como en Aristóteles, la idea de la profecía como delirio que provoca la pérdida del control de las facultades mentales. Sin embargo sería excesivo pretender que el Estagirita tomó en el *Eudemo* la idea del *Fedro* escrito por el maestro. De hecho, la forma en que Aristóteles narra el delirio de Eudemo de Chipre, era la forma tradicional de describir el trance que acontecía durante el ritual de la profecía oracular en el s. iv a.c., como veremos más adelante. Pero, antes de adentrarnos en el ritual profético en sí, es necesario hacer algunos apuntes respecto a la estructura general del concepto “ritual”.

3 Ritual

En el texto *El ritual como sintagmático del sentido*,¹⁷⁹ escrito por Ingrid Geist, se plantea que, de acuerdo con Víctor Turner¹⁸⁰, todo rito es un proceso de transformación. Turner retoma el

¹⁷⁷ Se trata de Alejandro de Feras, no confundir con Alejandro Magno.

¹⁷⁸ Aristóteles, *Fragmentos*, 99.

¹⁷⁹ Ingrid Geist, “El ritual como sintagmático del sentido”, *deSignis* 9 (2006), 271-278.

¹⁸⁰ Geist, “El ritual”, 271.

esquema de Arnold van Gennep¹⁸¹, que describe al ritual como un proceso en tres pasos: separación, limen y rito de agregación. El primer paso se explica por sí mismo: el individuo o grupo que va a tomar parte de la ceremonia tiene que ser separado de los demás. El segundo, llamado limen ó liminar, es aquel que, según van Gennep, se escenifica como una muerte y un renacimiento en el que hay un profundo cambio de la identidad. Este momento es muy importante, tanto en lo que corresponde a la forma del ritual como al desarrollo de temas por venir del presente texto, por lo que ahondaré en el significado de lo “liminar”, palabra que nos refiere al umbral. En el caso de un ritual, la fase liminar se da cuando el o los participantes son *como muertos y vivos, y como no muertos y no vivos*, al mismo tiempo. Desde un punto de vista antropológico, se puede decir que los individuos “ya no están clasificados” y, al mismo tiempo “todavía no están clasificados”.¹⁸² El individuo se encuentra en un estado ambiguo entre lo que fue y lo que será. En el periodo liminar, el iniciado está en un *interregno*. Este *interregno* está conformado por referencias simbólicas, mezcla de elementos de muerte y crecimiento, en forma de chozas o túneles, que son a la vez matriz y tumba de quien participa del ritual. Es decir que, en las cualidades opuestas del objeto simbólico, se encuentra la unidad de lo *liminal*: aquello que no está aquí, ni allá y sin embargo está en ambos.¹⁸³

La importancia de la fase *liminar del proceso ritual*, se concentra en la comunicación de lo sagrado. Los rituales órficos, expuestos a lo largo del presente trabajo, tienen tres componentes: a) “lo que se muestra”, que incluye instrumentos musicales evocatorios y reliquias antiguas de los fundadores del ritual; b) “lo que se hace”, que son aquellas ceremonias a las que el iniciado es sometido; y c) “lo que se dice”, que son las revelaciones que se reciben, que tienen la implícita y estricta instrucción de ser guardadas en secreto.¹⁸⁴ Una vez cubiertas estas tres fases de la comunicación de lo *sacro* en el proceso liminar, se procede a lo que Van Gennep llama el ritual de agregación, cuando este mismo individuo o grupo es reintegrado a la sociedad como alguien que debe desempeñar un nuevo rol, dado que a través del ritual -mediación religiosa entre mito y sociedad¹⁸⁵- el *deseo se potencializa*.¹⁸⁶

¹⁸¹ Etnógrafo franco-alemán (1873-1957).

¹⁸² Geist, “El ritual”, 271.

¹⁸³ Victor Turner, *The Forest of Symbols* (Ithaca: Cornell University Press, 1970), 99.

¹⁸⁴ Jane Harrison, *Prolegomena to Study of Greek Religion* (London: Cambridge University Press, 1903), 144-160.

¹⁸⁵ Cfr. Pierre Clastres, *Investigaciones en Antropología Política*, (México: GEDISA, 1987), 65-109.

Esto quiere decir que el individuo que retorna a la vida cotidiana después de la iniciación, ha experimentado la distancia entre lo finito que se es, como individuo deseante, y lo infinito que es el deseo de absoluto.

3.1 Ritual Profético

Para profundizar en el caso específico de los rituales de profecía, es necesario regresar en el tiempo al Tholos de Lebadia¹⁸⁷, lugar en donde Trofonios¹⁸⁸ daba sus oráculos a partir de un ritual basado en la experiencia del descenso al Hades. El ritual daba inicio con varios días de retiro y severas prohibiciones alimentarias. Si el consultante soportaba el sacrificio, se le permitía ofrecer la muerte de un carnero a Trofonio. Posteriormente se procedía a la lectura de las entrañas del animal, y en caso de que la señal por parte del oráculo fuera positiva, el peticionario era conducido hacia un río cercano donde dos niños pequeños llamados “los Hermes” lo lavaban y ungían con aceite. Esta primera etapa de petición y purificación, culminaba frente a dos fuentes: una llamada *Lethé*, y la otra *Mnemosyné*. El agua de la primera fuente hacía olvidar la vida humana; la de la segunda, permitía al consultante guardar en la memoria la *reminiscencia* de todo lo visto y oído en el otro mundo.

La segunda etapa comenzaba cuando se bebía el agua de las dos fuentes, y se introducía al consultante en una hendidura hecha en la roca en forma de tunel-matriz, llamada “boca oracular”, pasando primero los pies, luego las rodillas. En un momento dado, el resto del cuerpo era absorbido con violencia, como *si un río de rápido curso lo arrastrara en sus remolinos*.

En la tercera etapa, habiendo pasado cierto tiempo, y sin haber recuperado completamente sus facultades, el sujeto del ritual era retirado por los encargados del oráculo y sentado en el trono de la Memoria, mismo en el que Teseo y Piritoo se sentaban en el Hades.

¹⁸⁶ Geist, “El ritual”, 279.

¹⁸⁷ Tercero en importancia después de los Tholos situados en Delfos y en Dodona.

¹⁸⁸ Arquitecto del templo de Apolo en Delfos.

Mientras reposaba, *el ahora vidente* iba saliendo poco a poco del estado comatoso *hasta recuperar la capacidad de reir*.¹⁸⁹

Volvemos a encontrar una forma ritual similar a la que presentamos en 1.4A del presente trabajo. Sin embargo, el objetivo es diferente. En el primer caso, se trataba de introducir al neófito a los misterios de la religión. En este caso¹⁹⁰, al salir de la consulta con Trofonios, el iniciado, gracias a la reminiscencia producida por el “Agua de la Memoria”, despertaba en sí la *maniké*.

3.2 Maniké

La palabra griega *maniké*, que se puede traducir como “manía”, aparece por primera vez en la *Iliada* Canto 6 v.132, donde se designa a Dionisio con diversos epítetos que se refieren a *manía dionisiaca*. También se encuentra en Herodoto 4.79 y en varias ocasiones en *Las Bacantes* de Eurípides.¹⁹¹

Platón recurre al mismo término en *Fedro* 244a-d, donde Sócrates habla de los distintos tipos de locura, destacando la *maniké como este arte tan bello que sirve para proyectarse hacia el futuro*. Posteriormente Sócrates dice que es la manía, y no la razón, la fuente de la profecía, enfatizando que el temor de sus contemporáneos a la palabra *maniké* (manía), llevó a quienes la usaban a añadirle una “t” (*tau*), de tal manera que a la facultad profética del alma se le llamó *mantiké*. A esta facultad, producida por el aliento divino, Sócrates la distingue de la *oionistiké*, de la que dice irónicamente que es la adivinación por parte de “gente muy sensata valiéndose de aves y otros indicios”.¹⁹²

¿Cuál es la propuesta que Aristóteles hace en el *Eudemo* con respecto a la potencia profética del alma? Al inicio de éste diálogo, encontramos que Eudemo de Chipre está gravemente enfermo y que, a causa de la fiebre, tiene un sueño profético. Hay que recordar que el tema de la salud y enfermedad es importante a nivel personal para el Estagirita, ya en el

¹⁸⁹ Marcel Detienne, *Los Maestros de la Verdad en la Grecia Clásica* (México: Sexto Piso, 2005), 24.

¹⁹⁰ En ambos casos, la Memoria y el Olvido son los valores esenciales.

¹⁹¹ M. Carmen Encinas Reguero, “Los Nombres de Dionisio en ‘Las Bacantes’ de Eurípides y el lenguaje retórico de Tiresias”, *Humanitas* N° 63, 2011, 123-142

¹⁹² Platón, *Fedro*, 244 a-d.

apunte biográfico asentamos que, tanto la familia paterna como la materna de Aristóteles, descendían de médicos.

En el comienzo del diálogo encontramos que su amigo Eudemo combina la falta de salud, al grado de correr peligro de muerte, con el sueño. Ambos momentos ponen al cuerpo en estado de indefensión, y permiten que el alma adquiriera el poder mántico propicio para la profecía, en donde *un joven de aspecto distinguido le dijo que se restablecería en breve y que el tirano Alejandro moriría a los pocos días.*

De acuerdo al propio texto las predicciones se cumplieron, pues Eudemo se restableció y el tirano fue asesinado por los hermanos de su mujer. Aristóteles nos dice que en la segunda parte de la profecía, el joven le dijo a su amigo Eudemo que a los cinco años regresaría a Chipre. Eudemo vivió cinco años, esperando el momento, es decir, recordando la profecía. Sin embargo, al cumplirse el plazo, el chipriota murió combatiendo en Sicilia. “De esta forma aquel sueño se interpretó en el sentido de que el alma de Eudemo había abandonado su cuerpo y había vuelto a su patria”.¹⁹³

En el ritual descrito en 3.1, se planteaba la necesidad de olvidar la vida, a través de las aguas del *Lethé*, para permitir que el adepto pudiera obtener la memoria de la profecía a través de las aguas de *Mnemosyné*. En el texto del *Eudemo*, leemos que el protagonista, al recuperarse del peligro de muerte, guarda en la memoria las palabras del joven que se le apareció en sueños. Dado que los temas de la memoria y el olvido, junto con las experiencias de vida y muerte, se encuentran desarrollados tanto en el *Eudemo* como en el *Fedón*, a continuación volveremos a discutir si hay o no, discrepancias entre ambos filósofos y, en caso de que éstas existan, intentaré esclarecer si van más allá de la forma y el método filosófico, para desembocar en diferencias conceptuales frente al importante asunto de la *reminiscencia*.

3.3 Argumento de la Reminiscencia.

El término *anamnesis* aparece por primera vez en la obra de Platón en el diálogo *Menón*. Dicho de una manera simple, *anamnesis* es una versión de las “ideas innatas” y cuyo

¹⁹³ Aristóteles, *Fragmentos*, 1a (Rose³, 37; 1 Ross; Gigon, 56) Cicerón, *Sobre la Adivinación* I 25, 53. 100.

significado se puede resumir en la frase *aprender es recordar*. Por ser una de los temas platónicos por excelencia, Aristóteles lo discutió en el *Eudemo*. Proclo nos dice en su *Comentario a la República de Platón*:

El genial Aristóteles menciona también la causa por la que el alma, al llegar aquí procedente del más allá, olvida las visiones contempladas en aquel lugar, mientras que cuando se marcha de aquí recuerda allá sus experiencias de este mundo.¹⁹⁴

Esta cita se refiere claramente a la *anamnesis* o reminiscencia platónica, desarrollada en el *Fedón* y que encontramos resumida, en 76c-77a de éste último diálogo, de la manera siguiente:

- 1 Si aprender es recordar debemos en consecuencia poseer el conocimiento antes de nacer.
- 2 Por lo tanto nuestras almas existen y tienen inteligencia separadas y anteriores a nuestros cuerpos.
- 3 Por lo tanto si lo bello en sí mismo y lo bueno en sí mismo existen, y podemos referir a lo bello en sí mismo y a lo bueno en sí mismo todo lo que percibimos, entonces nuestras almas existen antes de que nazcamos.

3.3.1 Debate sobre argumento de la “Reminiscencia”

Jaeger dice que, en el *Eudemo*, Aristóteles usa los métodos de Platón, para abordar la cuestión de si la conciencia es continua en la vida que sigue a la muerte o no.¹⁹⁵ Düring por su parte nos dice que Aristóteles pone su atención en la “realidad del mito” de la inmortalidad del alma

¹⁹⁴ Aristóteles, *Fragmentos*, Fragmento 5 (Rose³, 41; Ross, 5; Gigon, 923) Proclo, *Com. de la “República” de Platón* II 349, 13-26 (W.Kroll), 103.

¹⁹⁵ Jaeger, *Aristóteles*, 65.

y no en la idea y la *anamnesis* como sucede en el *Fedón*.¹⁹⁶ Gigon mantiene que Aristóteles refiere la inmortalidad al *nous* mientras que Platón lo hace para el alma entera.¹⁹⁷

Retomando a Proclo podemos leer en el ya citado Fragmento 5:

...pues dice (Aristóteles) que al recorrer el camino que va de la salud a la enfermedad a algunos les sobreviene el olvido y pierden memoria incluso las letras que habían aprendido, pero que, al pasar de la enfermedad a la salud, nunca le ocurre esto a nadie.¹⁹⁸

Jaeger apunta que, la validez del “argumento de la salud”, depende de la exactitud del supuesto de que, *las visiones contempladas en el más allá* de la primera parte del Fragmento 5, sean reminiscencias. Y afirma, como conclusión, que la inmortalidad personal que enseña el *Eudemo* se sostiene o no junto con este dogma, en el que se apoya lo *a priori*, que fue el gran descubrimiento lógico de Platón.¹⁹⁹

La tesis del *a priori* platónico consiste en decir que las condiciones de conocimiento sensible, y por lo tanto experiencia, no provienen de la experiencia misma sino de ciertos contenidos de valor universal, es decir, de las Formas, que el alma encuentra en sí misma²⁰⁰. En el *Fedón* se presenta de la siguiente manera:

Y además-repuso Cebes interrumpiéndole-según estos argumentos, Sócrates, que tú sueles repetir con tanta frecuencia, de que el aprender no es sino recordar, resulta también, si dicho argumento no es falso, que es necesario que nosotros hayamos aprendido en un tiempo anterior lo que ahora recordamos. Mas esto es imposible, a no ser que existiera nuestra alma en alguna parte antes de llegar a estar en esta figura humana. De suerte que

¹⁹⁶ F. Wehli *apud* Düring, *Aristóteles*, 863.

¹⁹⁷ Düring y Owen, *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century*, 25.

¹⁹⁸ Aristóteles, *Fragmentos*, 5 (Rose³, 41; Ross, 5; Gigon, 923) Proclo, *Com. de la “República” de Platón* II 349, 13-26 (W. Kroll), 103-104.

¹⁹⁹ Jaeger, *Aristóteles*, 66.

²⁰⁰ Agustín Palomar Torralbo, “Alcance y límites del Conocimiento a priori”, University of Murcia, Departamento de Filosofía. URL www.murcia.academia.edu/AgustinPalomar, 6-8.

también según esto parece que el alma es algo inmortal.²⁰¹

Düring²⁰² en cambio se apoya en la parte final del Fragmento 5 para decir que no se habla de que el alma trajera del más allá un saber de ideas, y que por lo tanto “la argumentación traza un rumbo opuesto a los pasos demostrativos que apuntan a la *anamnesis*”:

Por tanto resulta verosímil que las que vienen del otro mundo se olviden de las cosas del más allá y que, en cambio, las que proceden de aquí sigan recordando las cosas de este mundo al llegar al otro.²⁰³

En este punto Gigon hace una acotación que me parece importante: “El argumento en Fragmento 5 tiene dos vertientes: La primera es el hecho empírico de que durante su vida en la tierra, el alma no recuerda su existencia anterior. La segunda es que la tesis de que los muertos recuerdan su vida, no puede ser comprobada”.²⁰⁴ Dicho comentario de Gigon, junto con la argumentación de Düring, me lleva a concluir que, aun a su pesar, Jaeger niega el “platonismo aristotélico” al decir que, de acuerdo con el *Eudemo*, la continuidad de la conciencia depende de la memoria, dado que Aristóteles salva dicha memoria para el alma que ha partido al otro mundo, propuesta a la que el propio Jaeger añade: “lo hace ensanchando la reminiscencia de Platón²⁰⁵ en una doctrina de la continuidad de la conciencia a lo largo de tres fases de la existencia del alma: su existencia anterior, su vida sobre la tierra y; su vida después de la muerte”.²⁰⁶

En mi opinión, en la frase: “*ensanchando la reminiscencia de Platón*” se encuentra la clave. A lo largo de la historia de la Filosofía, se encuentra como primera etapa en los trabajos de un discípulo destinado a aportar nuevas perspectivas, el retomar las ideas aceptadas y

²⁰¹ Platón, Fedón, 73a.

²⁰² Cfr. Düring, *Aristóteles*, 863

²⁰³ Aristóteles, *Fragmentos*, 5 (Rose³, 41; Ross, 5; Gigon, 923) Proclo, *Com. de la “República” de Platón* II 349, 13-26 (W. Kroll), 104.

²⁰⁴ Düring y Owers, *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century*, 25.

²⁰⁵ James P. Carse, *Una historia conceptual de la mortalidad humana*, (México: F.C.E., 1987), 48. El dualista se ve confrontado a fin de cuentas con una ironía especialmente punzante: *aquello que es más hondamente deseado-la continuidad de la personalidad-es precisamente lo que se pierde si tal esperanza es realizada.*

²⁰⁶ Jaeger, *Aristóteles*, 65.

recibidas por parte de su maestro con la finalidad de ampliar el ámbito en el cual se plantean, de tal manera que sea posible analizarlas, criticarlas, dejarlas a un lado para, finalmente, aportar una visión diferente. No se puede decir que Aristóteles acepta primero la idea de la *reminiscencia* del *Fedón* (texto canónico de la Academia) para abandonarla posteriormente, sino que, a mi parecer, utiliza el diálogo de su maestro para criticar en público la teoría de Platón y comenzar a construir su propia filosofía²⁰⁷.

3.4 Voz Profética

A lo largo del presente texto se ha comentado la importancia que la palabra sagrada, conocida como *hieros logos*, tuvo en el mito, la religión y la poesía y la manera en que desembocó en el diálogo filosófico. *Hieros logos* que deviene voz profética al combinar elementos de memoria y olvido:

“En el pensamiento griego, déjense distinguir tres campos: poesía, mántica y justicia, correspondientes a tres funciones sociales en las que la palabra ha tenido un papel importante antes de ser elaborada por la filosofía”.²⁰⁸

Hay que recordar que la diosa Thémis, cuya habilidad para ver el futuro le permitió ser uno de los oráculos de Delfos, regía también la justicia del orden divino. Así se podría decir que el campo de lo profético se veía en el mundo griego unido al de la justicia. Citando la primera frase que Cicerón escribe en el Fragmento 1a del *Eudemo*: *¿Acaso se equivoca Aristóteles?*, vemos que, desde el inicio del diálogo, se pone en juego el concepto de verdad en las palabras del Estagirita, confirmando que *efectivamente las primeras predicciones se cumplieron*. Así encontramos el término *aletheia*, cuya traducción simple es “verdad” pero que, según Zubiri, “en un sentido primario, es patencia”²⁰⁹, dado que el objeto del trabajo

²⁰⁷ Como nos muestra el Estagirita al retomar posteriormente los temas discutidos en su *Eudemo* y en el *Fedón* platónico tanto en los *Parva Naturalia*, como en el *De Anima*. En esto consiste lo que llamo el *proceso plataformal* del conocimiento filosófico.

²⁰⁸ Detienne, *Los Maestros de la Verdad en la Grecia Clásica*, 26.

²⁰⁹ Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía*, 3660.

filosófico es evanescente, por lo que es necesario retenerlo, desplazando “la verdad de la realidad”-la idea- a la patencia de las cosas, es decir a la “realidad de la verdad”.²¹⁰

De esta manera, tanto en la mítica Themis como en el filósofo Zubiri, encontramos que *Mnemosyné* y *Aletheia*, están unidas en la voz profética. Voz que fue, desde siempre, usada por las elites para, por una parte, guiar, y por otra, justificar, sus acciones frente a la comunidad, entrelazando la cultura popular y la política abusando de lo sagrado para obtener un gran poder sobre la vida social.²¹¹

Aristóteles se acoge a esta vertiente doble, justicia y verdad, en la profecía que se escucha en el *Eudemo*, denunciando como filósofo la “verdad de la realidad” de las ideas de Platón, para mostrar la “realidad de la verdad”, de los hechos acaecidos en Siracusa, ya que, por ser meteco, no podía hacerlo como ciudadano. De esta manera se devela en el *Eudemo*, pienso yo, una dimensión hasta aquí ignorada por todos los estudiosos del pretendido platonismo temprano de Aristóteles: el reclamo de justicia que hace el Estagirita frente a los atenienses por la muerte a traición de su amigo Eudemo de Chipre. Por supuesto no es un grito acusador y desgarrado. El reclamo se encuentra hábilmente entretejido en los pliegues de la profecía con la que se inicia el diálogo.

3.5 Profecía en *Eudemo*

Empezaré con una somera descripción de los personajes: a) Eudemo de Chipre, miembro de la Academia; b) Alejandro, tirano de la ciudad de Ferres, en Tesalia y; c) Joven de aspecto distinguido.

- a) Eudemo de Chipre, personaje principal que se dirige a Macedonia. Ésta localización geográfica no es casual. Aristóteles, como macedonio, estaba consciente del acento que seguramente imprimiría a sus palabras al leer el texto. De tal manera que, haciendo referencia a su tierra, eliminaba el problema, al convertir al acento en elemento propio del personaje principal.

²¹⁰ Xavier Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios* (Madrid: Alianza Editorial/Fundación Zubiri, 1994). 49 y 107-122.

²¹¹ Natalia Silva Prada, “Profecía y Política”, *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Debates, 2012. Puesto en línea el 09 de julio 2012 URL <http://nuevosmundos.revue.org/63656>.

- b) Alejandro, tirano de Feras, del cual Jenofonte en Helénicas VI 4 35-36, nos dice que murió en el año 359 a.c. Esta muerte está datada cinco años antes de los sucesos de Siracusa, haciéndonos notar el cuidado que Aristóteles puso en darle una marco histórico de referencia a los eventos de su diálogo. El tirano fue asesinado por los hermanos de su mujer.
- c) El Joven, que expresaría en la propia voz de Aristóteles, la profecía sabiendo que el escucha ateniense reconocía las vertientes de la misma: *Mnemosyné* y *Aletheia*.

Habiendo descrito a los personajes, intentaré una explicación del Fragmento la empleando los elementos descritos en a), b) y c). El Fragmento empieza con la pregunta “¿Acaso se equivoca Aristóteles cuando escribe lo que le aconteció a su amigo Eudemo de Chipre?”. Como ya dijimos, lo primero que destaca es la pregunta que Cicerón se hace acerca de la verdad del texto. En caso de que hubiera manera de comprobar que Eudemo no fuera de Chipre, que no hubiera sido miembro de la Academia, o que no hubiera conocido al Estagirita, el *Eudemo* sería, de acuerdo a Cicerón, una falsificación o un texto indigno de su propia obra *Sobre la Adivinación*. Es cierto que al describir a Aristóteles como “hombre de inteligencia singular y casi divina” Cicerón nos está predisponiendo a favor del filósofo macedónico, pero aun así se siente obligado a confirmar que, en su opinión, la obra habla con la verdad. También dice sin duda alguna “su amigo”, destacando una relación cercana entre Eudemo de Chipre y Aristóteles de Estagira.

“Éste [Eudemo] que estaba haciendo un viaje a Macedonia, llegó a Feras, una ciudad de Tesalia, entonces insignie, pero que estaba sujeta al gobierno cruel del tirano Alejandro. En esta localidad [Feras], cayó Eudemo tan gravemente enfermo que todos los médicos temieron por su vida”. Para que el texto interese a los escuchas, Aristóteles incluye la localización de este gobernante cruel, habitante de Tesalia. Se nos hace saber también que la enfermedad de Eudemo ocurre en un viaje entre Atenas y alguna ciudad de Macedonia. Esto hace velada referencia a Eudemo como alumno de la Academia y, en consecuencia, de Platón. Nos dice además, que Alejandro es un tirano cruel-tema siempre de interés popular-. y nos informa, de manera sutil, que Eudemo está viajando, probablemente, hacia Estagira, dada la dirección de sur a norte que sigue su recorrido. Así se introduce la figura del autor en la trama.

Al llegar a Feras, Eudemo cae *gravemente enfermo*. Aquí el Estagirita emplea la misma estrategia que vimos desarrollada en los rituales de profecía, en donde era necesario que el nivel de energía compartida por “cuerpo y alma”²¹², propio de la “salud”, se altere creando, por así decirlo, una competencia en donde se origina una fisura en la realidad del paciente que permite que la potencia mántica del alma surja debido a la “enfermedad” del cuerpo. Esta potencia mántica, como hemos dicho, abría paso a la memoria-*Mnemosyné*- y al desvelamiento de la verdad- *Aletheia*-. También recurre Aristóteles a la autoridad de los rudimentarios conocimientos médicos, que probablemente aprendió de oídas, durante los dieciséis años de vida que pasó en casa de sus padres..

“En un sueño se le apareció un joven de aspecto distinguido y le dijo que se restablecería en breve y que el tirano Alejandro moriría a los pocos días, pero que el propio Eudemo volvería a su patria transcurridos cinco años”. Pienso que el *Joven distinguido* es Aristóteles, tomando como referencia la descripción presentada en 2.2.2.. El Joven irrumpe en el diálogo ya no como una referencia sutil en términos de referencia geográfica o de relación amistosa sino como la voz que expresa, por un lado la profecía escrita y, por el otro, la voz que está hablando a los congregados para escuchar el texto. Esta doble presencia me hace pensar en la enorme posibilidad de modular las palabras, de acentuar aquello que se quiere enfatizar, de señalar lo que se quiere criticar, de ironizar sobre lo despreciable. Es una operación dialéctica del más alto nivel ignorada por los demás filósofos de la época que preferían que su trabajo fuera leído de forma rutinaria por un esclavo entrenado para ello.

El “Joven” le dijo que *se restablecería en breve*, cosa que como sabemos sucedió en realidad, y que el tirano *moriría a los pocos días*, hecho histórico cierto también. Así la voz profética empieza su labor de desvelamiento de la verdad “pero que el propio Eudemo volvería a su patria transcurridos cinco años”. Encontramos la memoria que el protagonista guarda durante los siguientes cinco años, con la esperanza de volver a su casa en Chipre. Y aquí Cicerón interviene nuevamente para informarnos que Aristóteles escribe *que las primeras predicciones se cumplieron inmediatamente*.

“Eudemo se restableció y el tirano fue asesinado por los hermanos de su mujer”. Así, la voz que ha establecido que habla con la verdad es la del Estagirita desarrollando los temas del

²¹² Recordar que para Aristóteles son unidad.

Eudemo con la *gravitas* de la *Aletheia*, propia de Themis, la detentadora de la balanza primigenia de la justicia divina. El lector en el Ágora, el filósofo macedonio, modula, como el *aedo* antiguo, la voz divina para seguir narrando las injusticias hechas al amigo.

Si pensamos al personaje del “Joven” como Aristóteles y escuchamos la voz del Estagirita narrando, empezamos a comprender la doble operación que está realizando sobre el *Fedón*. Por un lado está analizando con herramientas nuevas argumentos que de tan sabidos, ya nadie les prestaba atención más allá del ejercicio académico. Por otro lado, al hacer la operación con la propia voz, la propia presencia y la afirmación de su ser macedónico, utilizando para ello, el origen chipriota de su amigo, plantea, como meteco al que se le niega la ciudadanía, la injusticia de la muerte de un hombre llevado al campo de batalla por Platón, el cual persiguiendo sus ideas políticas, condujo a pupilos²¹³ ingenuamente convencidos por la fuerza de sus argumentos, a librar batalla en tierras lejanas en nombre de los ideales del fundador de la Academia. “...al terminar el quinto año, cuando albergaba la esperanza de volver a Chipre desde Sicilia, a juzgar por lo que había soñado, [Eudemo] murió combatiendo en Siracusa”. Difícil no ver en este momento los ojos brillantes de Aristóteles, la voz llena de rabia y dolor, la frente sudorosa, un ligero temblor de la mano que sostiene el papiro.

3.6 Leyendo entre líneas.

En el texto “Persecution and the Art of Writing”, Leo Strauss escribe:

“El autor que desea comunicarse con hombres de elevado entendimiento, debe escribir de tal manera que sólo un lector cuidadoso pueda captar el significado de lo que escribe...la eliminación del pensamiento independiente ha ocurrido frecuentemente en el pasado,...así puede uno preguntarse si acaso alguno de los grandes escritores no adaptaron su técnica literaria a las exigencias de la censura a través de presentar sus

²¹³ Aristóteles. *Fragmentos*, Fragmento1b (Rose³, 37; Ross, 1; Gigon, 57), 100. Colaboraron con él (Dión) muchos políticos y, entre los filósofos, Eudemo de Chipre, para quien Aristóteles compuso su diálogo *Sobre el Alma* cuando murió y Timónides de Léucade.

puntos de vista, en lo que respecta a los aspectos fundamentales **exclusivamente entre líneas**".²¹⁴

Ante la cita de Strauss, surge una pregunta: ¿Es aplicable la intención de “leer entre líneas” al *Eudemo* que fue pensado para ser leído en público? A lo largo de este trabajo, se ha planteado la importancia de la palabra hablada en lo que concierne a los diálogos filosóficos. Sin embargo, es necesario recordar que el *Eudemo*, así como algunos otros diálogos perdidos de Aristóteles, pasaron de mano en mano, como material escrito, durante los siglos posteriores a su muerte. La sospecha de que la obra del Estagirita escondía en su interior conceptos ocultos, viene de antiguo. Ya en el siglo v d.c. el neoplatónico Ammonius Hermiae se refirió al *estilo obscuro* de Aristóteles que *buscaba que la gente buena pudiera ensanchar su mente mientras que aquellos de mentes vacías y descuidadas, huyeran aterrados por la complejidad de los conceptos*.²¹⁵ Antes Cicerón definió a la escritura del Estagirita como “río de oro de su discurso”.²¹⁶ Es necesario recordar a los diálogos filosóficos como obras exotéricas, es decir creadas para ser escuchadas por no especialistas. Y sin embargo, Aristóteles, por las múltiples razones que hemos expuesto en los apuntes biográficos, entrelazó en el *Eudemo*, creo yo, ideas políticas con argumentos puramente filosóficos en los que, con la fuerza de su intelecto, asaltó la figura siempre presente del maestro Platón. Los diversos asuntos explorados en la creación de este diálogo, tuvieron un gran impacto sobre la obra filosófica posterior de Aristóteles. Ya en 2.4 del presente texto se mencionó al *De Anima*, en relación con la discusión acerca del Alma. El tema de los sueños y su relación con la profecía, que encontramos tanto en el *Eudemo* como en el *Fedón*, interesó a Aristóteles lo suficiente para escribir en unos tratados breves, llamados *Parva naturalia*, acerca del asunto de la adivinación durante el sueño.

3.7 *Eudemo* y los *Parva Naturalia*.

La posición aristotélica, con respecto a la profecía, difiere en esta obra de la presentada en el *Eudemo*:

²¹⁴ Leo Strauss, *Persecution and the Art of Writing* (Chicago: University of Chicago Press, 1970), 491-492.

²¹⁵ Ammonius Hermiae, *On Aristotle's Categories* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1991), 15. La traducción y las cursivas son mías.

²¹⁶ Lúculo *apud* Düring, *Aristóteles*, 47. *flumen oratoria aurium*

Por lo tanto, del mismo modo que mencionar a una determinada persona no es señal ni causa de que ésta se presente, tampoco en aquel caso el ensueño es para el que lo tiene ni signo ni causa de que va a cumplirse sino una coincidencia. Por ello, además, muchos ensueños no se cumplen, porque las coincidencias no ocurren ni siempre ni las más de las veces.²¹⁷

¿Es acaso éste un cambio de opinión con respecto al *Eudemo*? Werner Jaeger en su *Aristóteles* afirma que esto representa una ruptura completa ya que el estado de espíritu es aquí completamente no-ético, y puramente científico.²¹⁸ Düring apoya esta idea, aunque de manera menos entusiasta, diciendo que es *un análisis ingenuo libre de ideas supersticiosas, aunque en su Eudemo no tiene empacho en presentar ideas populares de sueños que luego llegan a realizarse*.²¹⁹

Pienso que existe otra forma de ver la diferencia entre el *Eudemo* y el texto sobre la adivinación. En el diálogo, toda la discusión de la profecía y su cumplimiento tiene una doble vertiente: por una parte, está referida a la potencia mántica del alma, como se discute en 3.1: “Ritual Profético”, y por otra, es un recurso empleado para hacer llegar a los escuchas la opinión personal de Aristóteles respecto a los eventos acaecidos en Siracusa.

El método empleado para la segunda se podría referir a la idea explorada en 3.6: “leer entre líneas”. La situación personal de Aristóteles lo lleva a recurrir a elementos retóricos que permiten, por un lado, tocar las fibras emocionales de los escuchas habituales participando en uno más de los eventos públicos de los filósofos de la Academia, mientras que para los otros, los *despiertos*²²⁰ dispuestos a interpretar las palabras del joven macedonio, la voz llena de matices acusatorios por parte del Estagirita les permitía argumentar posteriormente los acontecimientos que, dada la estatura de Platón, seguramente no podían ser discutidos abiertamente. Es importante recordar una y otra vez, que Aristóteles, en esa época, tenía limitaciones por su calidad de extranjero. Ya hemos hablado de que tanto en Atenas como en la Academia existían bandos muy bien definidos entre los que pertenecían al núcleo ateniense

²¹⁷ Aristóteles, *Tratados Breves de Historia Natural* (Madrid: Gredos, 2008), 46b5-10.

²¹⁸ Jaeger, *Aristóteles*, 383.

²¹⁹ Düring, *Aristóteles*, 880.

²²⁰ En palabras de Heráclito.

aristocrático de Platón y los no atenienses reunidos alrededor de Eudoxo. Esa circunstancia determinó, desde mi punto de vista, la estructura doble del tema de la “profecía en sueños” en el *Eudemo*.

El texto contenido en los *Parva naturalia* corresponde claramente a otra manera de aproximarse al mismo asunto. Aquí, Aristóteles está indagando las causas de determinados fenómenos psicofísicos, recurriendo una vez más a conocimientos que le eran familiares. Así escribe: “...en el caso de los ensueños, ¿hay unos que son causas y otros que son señales, por ejemplo, de lo que ocurre en el cuerpo? Por lo menos, los médicos más selectos dicen que es preciso prestar la mayor atención a los ensueños”.²²¹

Al hacer referencia a *los médicos*, como en el caso de la enfermedad de Eudemo, nos está recordando tanto su lado racional como la conexión con la ciencia médica de su tiempo, mediante el ataque a la idea de *manía* como inspiración divina, expresada por Platón en *Fedro*:

“...hombres completamente vulgares son prescientes y tienen sueños verídicos, dado que no es la divinidad quien los envía...La causa de que puedan prever algunas personas que no están en sus cabales es que sus propios procesos no estorban a otros, sino que se dejan arrastrar por ellos”.²²²

¿Quiere decir esto que Aristóteles rechazaba en sus trabajos posteriores las ideas acerca del Alma expresadas en el *Eudemo*? A dicho análisis, dedicaré el siguiente capítulo.

3.8 Recapitulación III

En este capítulo se muestra como, al recorrer los rituales específicos que daban acceso a la *mantiké* o “manía profética”, el individuo sujeto al ritual, pasaba por un proceso de olvido y memoria similar a la muerte y al nacimiento, llegando al final del mismo, a poder expresarse proféticamente, inspirado en *Themis*, quién además de ser oráculo en Delfos, representaba la justicia, combinando así, en el *hieros logos* de la profecía, *Mnemosyné* y *Aletheia*.

²²¹ Aristóteles, *Tratados Breves de Historia Natural*, 463a5.

²²² Aristóteles, *Tratados Breves de Historia Natural*, 463b15 y 46a25.

Esta doble característica, permitió que Aristóteles, en el *Eudemo* pusiera en tela de juicio a Platón, tanto en el terreno puramente filosófico, al criticar la idea de la *anamnesis* presentada en el *Fedón*, como en el terreno político, al reclamar la injusticia surgida de la muerte de Eudemo de Chipre, amigo del Estagiritita, a causa de las ideas que Platón pretendió plasmar en Siracusa.

En el terreno filosófico, se analiza la discusión del “argumento de la reminiscencia”, comparando la forma de plantearlo de Platón, en el *Fedón*, y de Aristóteles, en el *Eudemo*. Platón propone, a la manera pitagórica, la continuidad de la conciencia del alma a partir de la *anamnesis*-aprender es recordar-. Aristóteles plantea que la continuidad entre la vida y la muerte, se da a partir de la memoria que guarda el alma en su llegada al Hades, pero niega que el alma recuerde al encarnar en el individuo, recurriendo, el Estagirita, a la memoria y el olvido a la manera de los antiguos rituales órficos.

Con respecto a lo político, se aventura la hipótesis de una lectura “entre líneas”, dado que Aristóteles era el único filósofo de su época que leía en público sus propios textos. Esto abre, en mi opinión, la posibilidad, por parte del Estagirita, de emplear el acento, la modulación de la voz y los gestos para discutir en público, asuntos que, por su calidad de extranjero, le estaban vedados.

Por último, se plantea la pregunta acerca de la continuidad en las propuesta filosófica de Aristóteles, con respecto al Alma, en textos tan disímiles como el *Eudemo* y los *Parva Naturalia*, asunto que se explorará a fondo en el capítulo siguiente intitulado *Sôma Physikon Organikon*. Para ello, recurriré al trabajo de A.P. Bos, filósofo holandés que propone, hoy día, una lectura diferente a la tradicional definición de “el alma como forma del cuerpo”, que encontramos en *De Anima* II 1, 412b 5.

Todo ello con la finalidad de seguir respondiendo a la pregunta ¿*Eudemo*, platonismo temprano?

IV SÔMA PHYSIKON ORGANIKON

4. El Alma y su Cuerpo Instrumental.

El punto de partida de Bos es la definición de alma como *entelecheia en prote sômatos physikon organikon*, que encontraremos en *De Anima* II 1, 412b5 y que, según él, ha sido mal entendida desde que Alejandro de Afrodisias²²³, en el año 200 d.c., escribió que, de acuerdo a su interpretación de Aristóteles, el alma es “la primera *entelecheia* de un *sôma physikon* (cuerpo natural) el cual es *organikon* (que posee órganos). Desde su interpretación, contraria a la tradicional, Bos se propone investigar la posibilidad de *armonizar*²²⁴ las teorías psicológicas de Aristóteles contenidas en sus diálogos, sus trabajos biológicos y en el *De Anima* preguntándose de nuevo: ¿de qué *sôma physikon organikon* es *entelecheia* el alma?. Pregunta a la que propone dos posibles caminos:

- a) Si consideramos la interpretación tradicional del alma como la primera entelequia del cuerpo visible de plantas, animales o/y hombres, eso nos lleva a aceptar que “el alma es la forma del cuerpo”. Bos dice que “no hay interpretación de la psicología de Aristóteles, en este sentido, a lo largo del periodo que se extiende desde la muerte del Estagirita, hasta el momento en que Alejandro de Afrodisias ocupó la dirección del Liceo alrededor del año 200 d.c.”. De hecho, esta concepción standard asume, para *sôma physikon*, el significado de “cuerpo natural” que no se le da en el resto de los textos aristotélicos, mientras que *organikon*, que aparece frecuentemente en la obra de Aristóteles con el sentido de “instrumental” o “servir como instrumento”, toma el sentido único de “equipado con órganos” en la definición de “Alma” que anotamos líneas arriba, misma que tampoco llega a proponer explicación alguna acerca de la causa eficiente de la generación de una nueva criatura viviente a partir de la ya existente. Por ejemplo, queda abierta la pregunta ¿cómo es posible que el alma de una mosca produzca primero el cuerpo equipado con órganos de una larva y después sea generado el de una mosca?²²⁵

²²³ El propio Alejandro de Afrodisias escribió un *Peri Psyché* (Acerca del Alma) cuyo original se conserva hasta nuestros días.

²²⁴ En el sentido de “ensamblaje”, a la manera de Heráclito.

²²⁵ Bos, *The Soul and it's Instrumental Body*, 11-12.

- b) Si consideramos el punto de vista de A.P. Bos, la respuesta a la pregunta sería que el alma es la *entelecheia* primera del sutil *physikon sôma* que, como *organikon* (instrumento) del alma, está activo y presente en la materia del cuerpo visible, sea planta, animal o/y hombre. De acuerdo a Bos, para Aristóteles este instrumento es el *pneuma*, al cual define como “fuego vital” (teniendo sus análogos en animales y plantas). El concepto de *pneuma* aparece en Aristóteles en el tratado biológico *De motu animalium*²²⁶, en donde lo describe como el cuerpo natural que es *organon* (instrumento) del alma para producir el movimiento del cuerpo visible. El “*pneuma*” es ‘cuerpo natural’ pero no cuerpo visible de planta, animal o/y hombre, sino vehículo del principio-alma que es en sí mismo incorpóreo. Aquí el Estagirita habla de cuerpo en dos sentidos: el cuerpo de la criatura viviente que es visible, palpable y está compuesto de múltiples partes, al que llama *empshyché*²²⁷, el cual tiene esa calidad debido a la presencia y operación de ese otro cuerpo no visible ni palpable, y que no posee partes específicas, es decir, el *pneuma*.

A continuación exploraré las interpretaciones a) y b) del *De Anima* II 1 412b5 con la finalidad de aclarar tanto el punto de vista tradicional como el de Bos, no sin antes resaltar que en *De Anima* Libro II, Aristóteles retoma, en la primera sección de II, el concepto de *ousia* y nos refiere a *Categorías* 4 y 5. Lo que vuelve a confirmar la conexión que existe entre estos textos y la concepción acerca del Alma como *ousia* presentada en el *Eudemo*. Dado que la diferencia entre los conceptos aristotélico de *ousia* y platónico de *idea*, se discutió en el Capítulo II 2.3.1. del presente trabajo, vuelvo a reiterar que, en mi opinión, se confirma que el Estagirita no basó la posición que propuso en el *Eudemo* en ideas de Platón, ni que la modificó en una etapa más madura de su trabajo filosófico, como afirma Jaeger en su hipótesis genética²²⁸, sino que empleó conceptos del maestro para refutarlo.

²²⁶ Cfr. Bos, *The Soul and its Instrumental Body*, 32-46 para una explicación exhaustiva.

²²⁷ No encuentro palabra adecuada en español. En inglés el término se traduce por “ensouled”

²²⁸ De acuerdo a Bos, la idea de que Aristóteles recorrió tres períodos en el desarrollo filosófico del tema del alma es errónea. El estudioso holandés afirma que la visión aristotélica es una y, que en ella, el alma está inseparablemente conectada con un “cuerpo instrumental” (*pneuma* o fuego vital) el cual utiliza para guiar al cuerpo. Añade Bos que el Estagirita hace una diferencia tajante entre el *pneuma* y el *nous*, dado que éste último no requiere de un *organikon* (instrumento corporal).

4.1. Interpretación Tradicional *De Anima* II 1-2.

La primera vez que Aristóteles menciona el alma en *De Anima* es en la sección II 412a 18 en donde dice: “No es posible que el cuerpo sea alma y es que cuerpo no se dice de un sujeto, sino que existe como sujeto y materia” para posteriormente desarrollar la definición de Alma en seis etapas, misma que se encuentran en *De Anima* II, 412a19-41;2b 17.

Primera afirmación (*De Anima* 412a19-20)

“El alma debe ser *ousía* en tanto que forma de un cuerpo natural que en potencia tiene vida”.

Aquí se retoma el concepto de alma como *ousia* de acuerdo a *Categorías* 2a11-13, es decir aquella que “no se dice de un sujeto ni se encuentra en sujeto” y se le presenta como la forma de una sustancia secundaria que tiene materia, es decir que se propone el concepto de lo hileforme.

- Segunda afirmación (*De Anima* 412a21-22)

“El alma es la *entelecheia* de un cuerpo que en potencia tiene vida”

Se substituye “forma” por *entelecheia* (actualidad). Prefiero usar la palabra griega “*entelecheia*” que la latina “actualidad” dado que, en mi opinión, proyecta más el sentido de “acto constantemente cumplido”. El término *entelecheia*, que implica completa auto-actualización, y el término *energeia*, que es actividad, se encuentran íntimamente relacionados en Aristóteles. Un tercer término que es importante tomar en cuenta es *dynamis* que implica el potencial y/o la capacidad de cambiar.

- Tercera afirmación (*De Anima* 412a27-28)

“El alma es la *entelecheia* primera de un cuerpo natural que en potencia tiene vida”

Se modifica *entelecheia* por *entelecheia* primera. Para Aristóteles hay dos tipos de *entelecheia*: la *prote entelecheia* y la *entelecheia*. La primera puede implicar actividad o no, mientras que la segunda es necesariamente actividad. En consecuencia la *prote entelecheia* se encuentra siempre en estado de perfección, esté o no realizando

actividad. En el segundo caso, la actividad es necesaria. Es decir que el alma, como *prote entelecheia* es, en sí, acto cumplido, y el cuerpo, como *entelecheia*, es potencia en espera de actividad, es decir del proceso *dynamis-energeia*.

- Cuarta afirmación (*De Anima* 412b4-6)

“El alma es la *entelecheia* primera de un cuerpo natural organizado (que tiene órganos)”

Se cambia “que en potencia tiene vida” por “organizado” (que tiene órganos). Hay que recordar que en el texto griego dice: “*entelecheia en prote somâtos physikon organikon*” en donde la interpretación a partir del 200 d.c. asume *organikon* como “organizado” o “con órganos” de los cuerpos naturales como “las plantas...por ejemplo, la hoja es envoltura del pericarpio y el pericarpio lo es del fruto...” (*De Anima* 412a27-28)

- Quinta afirmación (*De Anima* 412b10-11)

“El alma es la *ousía* del cuerpo natural organizado (con órganos)”.

Se substituye “*entelecheia primera*” por “*ousía*”. Así queda establecida firmemente el alma como sustancia, asunto que se afirma también en el *Eudemo*:

Aristóteles en el *Eudemo* argumenta de la siguiente forma: la desarmonía es contraria a la armonía, pero no hay nada que sea contrario al alma porque ésta es sustancia.²²⁹

- Séxta afirmación (*De Anima* 412b15-17)

“El alma no es *ousía* de un cuerpo material, sino de cierto tipo de cuerpo natural que es principio de movimiento y reposo en sí mismo”

Reafirma el concepto hileforme al separar “cuerpo material” de “cierto cuerpo natural” y confirma la relación del alma con el “cuerpo natural”.

²²⁹ Aristóteles, *Fragmentos*, Fragmento 7e (Rose³, 45d; Ross 7d; Gigon, 62) OLIMPIODORO, Com. del Fedón de Platón 173, 20), 111.

4.2 Interpretación A.P. Bos *De Anima* II 1-2

En el quinto capítulo de *The Soul and its Instrumental Body*, Bos se propone presentar una “nueva psicología” aristotélica. De hecho el capítulo es intitulado: “Aristotle’s new Psychology in *De Anima* 1-2”.²³⁰ Para ello discute las seis afirmaciones anteriores a través de las siguientes proposiciones:

- 1.- El hilemorfismo atribuido desde antiguo a Aristóteles, es erróneo. La interpretación tradicional del alma como la forma del cuerpo visible, está basada únicamente en el texto de *De Anima* II 1.
- 2.- La interpretación tradicional en *De Anima* II 1 se basa en una mala lectura de (*sômata*) *physika* (*De Anima* 412a11) y *organikon* (*De Anima* 412a28; b5), palabras que encontramos en la famosa definición aristotélica del alma. También hay una mala comprensión de *ta merè* (*De Anima* 412b18) que, según Bos, habla de las partes del alma y no de las partes del cuerpo visible.
- 3.- La interpretación revisada de *De Anima* II 1 es compatible con la posición presentada en otros textos del *Corpus Aristotelicus*, y con los fragmentos perdidos, como es el caso del *Eudemo*.
- 4.- Estas tres proposiciones llevan a Bos a plantear la siguiente hipótesis: la interpretación tradicional de la psicología que se atribuye a Aristóteles en *De Anima*, es resultado de una exégesis surgida del Helenismo y, mas concretamente, de Alejandro de Afrodiasias.

A partir de este planteamiento, Bos dividirá la refutación de la interpretación tradicional de las afirmaciones de Aristóteles, acerca del alma, en dos: aquellas anteriores al uso, en *De Anima*, del término *organikon* y las posteriores al mismo.

²³⁰ Bos, *The Soul and its Instrumental Body*, 70-122.

4.2.1 Afirmaciones Anteriores

Bos retoma como punto de partida el concepto *ousía*, que, de acuerdo con Aristóteles, puede ser entendida como “materia y/o “forma” y también como compuesto de ambas (*De Anima* 412a7-9). Si es “materia” se caracteriza como “potencia” (*dynamis*), si es “forma” como *entelecheia*. Este último término lo divide el Estagirita a su vez en dos: *entelecheia* que puede ser comparado con la posesión de conocimiento científico (*epistemé*) y *entelecheia* que puede ser comparada con la práctica de la ciencia (*theorein*), y los liga, metafóricamente, con el estado de vigilia y de sueño, respectivamente.

De acuerdo con Bos, esta metáfora ha dado paso a numerosos errores en la tradición exegética, dado que Aristóteles no se refiere sólo al estado de sueño o vigilia de animales o humanos, sino que se extiende a toda manifestación de vida, lo que incluye al alma vegetal que, aun como semilla no plantada, representa un estado durmiente. Por lo anterior, Bos considera que el problema surge al trasladar la lectura del *Fedón*, en donde Platón utiliza el “estar despierto” y “estar dormido” como analogía de “vida” y “muerte” del hombre²³¹, a esta metáfora que Aristóteles emplea no sólo en el *De Anima*, sino también en el *Eudemo*.

La diferencia entre el Estagirita y su maestro consiste en que, al emplear la metáfora sueño/vigilia, Aristóteles, no la limita a la esfera de los humanos y animales, como en el caso de Platón, sino que, como ya dijimos, incluye al alma vegetal. En consecuencia, dice Bos, el Estagirita está discutiendo dos condiciones del alma: una en la que el alma está presente en un “cuerpo natural que potencialmente tiene vida y es *organikon*” sin que esto signifique que la vida vegetal, animal o humana se haya manifestado, pues considera que la misma puede estar latente, por ejemplo, en una semilla que germina hasta que las condiciones sean las adecuadas o en el semen y sangre menstrual del animal y/o humano que esperan el momento de la gestación.. Esto lleva a concluir que hay estratos vegetal, animal o/y humano en lo que respecta al alma, es decir “cambio”, y si esto ocurre, tiene que haber un sujeto, vegetal, animal o/y humano afectado por el cambio.²³²

²³¹ Platón, *Fedón*, 71d5-72d10.

²³² Bos, *The Body and its Instrumental Soul*, 74.

4.2.1.1 Cuerpo Natural

Retomando la Primera afirmación, “El alma debe ser *ousía* en tanto que forma de un cuerpo natural que en potencia tiene vida” encontramos que Sir David Ross²³³, en 1963, reitera la interpretación tradicional en su introducción al *De Anima*, diciendo que “cuerpo natural” se refiere a aquellos cuerpos que existen en y gracias a la naturaleza, como contraste de aquellos *que existen como producto del trabajo y la habilidad humana*.

Bos considera que esta interpretación presenta problemas, dado que los cuerpos de plantas, animales y humanos, aun proveyendo a veces material para otros cuerpos, son producto de la combinación de cuerpos elementales, por lo que no pueden ser “primeros principios”. Así, la noción “cuerpo natural”, alude a los cuerpos elementales, considerando que Aristóteles habla de sustancias compuestas resultado de la combinación de “cuerpo natural” y el alma inmaterial. El procedimiento correcto, escribe Bos, consiste en hablar de “cuerpo natural” y después de los casos particulares en que el “cuerpo natural” se combina con el principio-alma.

Otra asunto a considerar es que, cuando Aristóteles habla de “cosas que existen por naturaleza” distingue entre aquellas que son “cuerpos y magnitudes” de las que “poseen cuerpos y magnitudes”. Las primeras son: fuego; aire; agua; tierra. Las segundas, son los animales y las plantas. Bos concluye afirmando que para Aristóteles, a lo largo de múltiples referencias en el *De Anima*, la expresión “cuerpo natural”, es decir *physika sômata*, tiene el sentido de “cuerpos elementales”, los cuales son el principio de los cuerpos compuestos, tanto de lo que son resultado del trabajo humano, como de las plantas, animales o/y hombres.²³⁴

Este punto de vista lo sostiene Aristóteles en “Acerca de la Respiración”, contenido en los *Parva Naturalia*, cuando al referirse al *De Anima*, dice:

Pues bien es imposible que las demás facultades del alma se den sin la nutritiva-el motivo quedó ya expuesto antes en el tratado *Acerca del alma*-, y lo es, asimismo,

²³³ Aristotle, *De anima*, ed. intro and comm. by Sir David Ross (Oxford: Oxford University Press, 1961).

²³⁴ Bos, *The Soul and its Instrumental Body*, 77.

que ésta se dé sin el fuego natural, pues la naturaleza la prendió con él.²³⁵

Bos escribe que, en contra de la opinión tradicional²³⁶, esta cita habla de “cuerpo natural que posee vida” en el sentido de *De Anima* 412a13, capaz de nutrición, crecimiento y disminución bajo la guía del principio-alma, en el cual la naturaleza ha generado el *anima nutritiva*²³⁷. Con lo expresado hasta aquí, pienso que se podrían leer las tres primeras afirmaciones de la manera siguiente :

-Primera afirmación

“El alma debe ser *ousia* en tanto que forma de un cuerpo natural (elemento) que en potencia tiene vida”

-Segunda afirmación

“El alma es la *entelecheia* de un cuerpo natural (elemento) que en potencia tiene vida”

-Tercera afirmación

“El alma es la *entelecheia* primera de un cuerpo natural (elemento) que en potencia tiene vida”.

El uso de “elemento” tiene como resultado refutar el concepto del alma como “la forma del cuerpo” y en consecuencia la concepción hileforme tradicional. La segunda consecuencia es que, en la segunda afirmación, la idea de *entelecheia* puede ser aplicada por igual a “elemento”, como a “alma”, por lo que hace necesaria la tercera afirmación, en donde “alma” es la *prote entelecheia* del “elemento que en potencia tiene vida”, es decir que el alma es acto cumplido, mientras que el elemento es *dynamis*.²³⁸

²³⁵ Aristóteles, *Tratados Breves de Historia Natural*, 474b10-15.

²³⁶ La opinión tradicional es que la referencia al *De Anima* fue insertada en *Parva Naturalia* posteriormente. Esta posición la sostienen entre otros W.D. Ross e Ingemar Düring.

²³⁷ Aristóteles, *Acerca del Alma*, II 4 415b28-416a18. Es importante recordar que, aunque Aristóteles habla con frecuencia de “fuego” y de “lo caliente” al referirse a las manifestaciones físicas del alma nutriente, el Estagirita no admite al fuego como explicación de los procesos biológicos, sino que lo reconoce como causa auxiliar.

²³⁸ Cfr. Bos, *The Soul and its Instrumental Body*, 90-91. Bos no está de acuerdo con esta conclusión, pues él piensa que el alma es una “disposición “que cumple su función, por ejemplo, la vegetativa en la semilla, hasta el momento en que ésta se planta en suelo fértil.

4.2.2 Afirmaciones Posteriores

En la cuarta afirmación encontramos la crucial: *entelecheia en prote somâtos physikon organikon*. Como ya vimos, la interpretación tradicional es “entelecheia primera de un cuerpo natural organizado” o “con órganos”. Dado que los demás conceptos han sido analizados en las “afirmaciones anteriores”, es la interpretación de *organikon* la clave para establecer la definición aristotélica del alma.

Bos presenta una exhaustiva lista de exégetas y filósofos que, a lo largo de los siglos, coinciden en la traducción de *organikon* como “natural orgánico”; “cuerpo natural organizado” o “cuerpo natural equipado con órganos”. Destacan de esa larga enumeración nombres ilustres que ya se han mencionado en el presente texto: Alejandro de Aphrodisias, Juan Filópono, R.D. Hicks, W. Jaeger, O. Gigon.

No obstante, Bos insiste en que traducir *organikon* como “cuerpo equipado con órganos” es darle un sentido que no se encuentra en ninguna otra de las veintun menciones que se hace de la palabra en el *Corpus Aristotelicum*. Asimismo, insiste en que la traducción de Alejandro de Afrodisias tiene que ver con el punto de vista que éste adopta en su propio trabajo acerca del alma. Por lo cual Bos propone otra lista de nombres ilustres que, contrarios al de Afrodisias, interpretaron *organikon* como “instrumental” o “instrumento”: Boecio, que fue discípulo de Andrónico, Plutarco y Diógenes Laercio.²³⁹

Habiendo evaluado ambas posiciones, Bos retoma a R. Bolton como ejemplo contemporáneo ya que en su texto de 1978, *Aristotle’s definition of the soul. De Anima, II 1-3*, Bolton opta por la interpretación tradicional “cuerpo natural con órganos”, pero dice que otra posible interpretación es “cuerpo que sirve como instrumento”.²⁴⁰ Bos asume esta segunda posibilidad como válida y propone entonces como definición: “el alma es *prote entelecheia* de

²³⁹ Bos, *The Soul and it’s Instrumental Body*, 87-88.

²⁴⁰ Cfr. Mark Bedau y Carol E. Cleland, *La esencia de la vida: Enfoques clásicos y contemporáneos de filosofía y ciencia*, (México, F.C. E., 2016), 40, Nota 6, en donde Bedau y Cleland apuntan: “*organon* puede significar tanto “instrumento” como “órgano” y es claro que, en algunos pasajes, Aristóteles saca provecho de esta ambigüedad”.

un cuerpo natural (elemento)²⁴¹ que en potencia tiene vida y que sirve como instrumento del alma”.²⁴²

De lo anterior, Bos concluye que *sôma physikon organikon* en Aristóteles se refiere a un cuerpo especial que se encuentra en el cuerpo visible de una criatura viviente, es decir el *pneumatikon sôma*, y opina que el Estagirita, no habla concretamente de *pneuma* sino que lo amplía a “cuerpo instrumental”, al referirse a “cuerpo que recibe el alma”, porque quiere referirse a plantas, animales y humanos. Más aun, para Bos es claro que en *De Anima* II 8 420b20 encontramos una referencia directa a la doctrina del *pneuma* como fuente del fuego vital: “es de esta manera que la naturaleza emplea el aliento para mantener el calor interno necesario para la vida” y que ese mismo texto nos refiere al *Parva Naturalia* para una descripción mas amplia en “Acercas de la Respiración” 478a28, de donde leemos: “en todo caso, la naturaleza de los animales requiere, en general, refrigeración, debido al ardor del alma”.

Como conclusión, podemos decir que el cuerpo natural (*pneuma*), cuya *prote entelecheia* es el alma, está presente desde el momento de la concepción, por lo cual no se puede aceptar la interpretación “equipado con órganos” ya que en el estado embrionario no se han determinado los distintos órganos. Más aun, el alma es la *prote entelecheia* de una semilla plantada, de un animal en proceso de gestación, de un feto humano y, estando el alma ligada con un *sôma organikon*, este último no puede ser “un cuerpo equipado con órganos” sino un “cuerpo instrumental”.

Habiendo llegado a la conclusión anterior, Bos se pregunta por la razón del malentendido, y cree encontrarlo en 412a27; b4, que dice: “el alma es la *entelecheia* primera de un cuerpo natural (*sômatos physikon*) que en potencia tiene vida. Tal es el caso del *organikon*. También las partes de las plantas son órganos (*organa*), si bien absolutamente simples...”. Donde, de acuerdo con el razonamiento de Bos, el problema surge por la frase “Tal es el caso del *organikon*” debido a que los exégetas en lugar de leer que *organikon* se refiere al *sôma physikon*, de la frase anterior, que en potencia tiene vida, es decir que es un

²⁴¹ Cfr. Bedau y Cleldon, *La esencia de la vida*, 40, Nota 6 en donde, por otra parte, contradicen la interpretación de Bos diciendo que ésta, se enfrenta a un escollo sistemático dado que, para Aristóteles en *Física*, VIII 4, 254b33-255a30, los elementos son inanimados, es decir que no tienen alma.

²⁴² R. Bolton *apud* Bos, *The Soul and it's Instrumental Body*, 92, Nota 6.

cuerpo de esa calidad, lo leen como si Aristóteles se refiriera a *organa* de la frase posterior, en donde, efectivamente, se habla de partes orgánicas que componen a una planta.

Si se lee a la manera de Bos, la siguiente afirmación de Aristóteles: “alma es la *entelecheia* primera de un cuerpo natural (*sômatos physikon*) que en potencia tiene vida y que es instrumento del alma (*organikon*)” queda perfectamente aclarado que el instrumento del que se sirve el alma, es el *organikon*, que funciona como el instrumento del movimiento, del habla, del oído, del gusto, vista, etc. Así, el alma misma, a través de su cuerpo instrumental, produce el cuerpo concreto visible, compuesto de partes diversas, cada una de las cuales cumple su función. Este planteamiento parece quedar claro a lo largo del texto en lo que se refiere a humanos y animales. Sin embargo el salto que provoca confusión se debió, según Bos, a que Aristóteles incluyó las plantas dentro de la discusión dado que para el Estagirita, el alma sensitiva y la racional estaban soportadas por la vegetativa.

4.2.2.1 PNEUMA

La palabra *pneuma*, mencionada tres párrafos arriba, se usaba en la antigua Grecia tanto entre los filósofos como entre los médicos. Para algunos presocráticos como Anaxímenes, el aire (*pneuma*) rodea al universo del mismo modo que el alma mantiene la cohesión del organismo animal y humano.²⁴³ Para Diocles, médico contemporáneo de Aristóteles, el *pneuma* media entre el corazón, considerado el asiento de la mente, y el cerebro.²⁴⁴ En mi opinión es importante tomar estas dos vertientes, para comprender la forma en que Bos interpreta la relación entre *psyché* y *pneuma (organikon)*, que el de Estagira establece en el *De Anima*.

Antes de entrar en materia me gustaría presentar el punto de vista que Düring sostiene con respecto al concepto *pneuma*:

“Contrariamente a Platón, [Aristóteles] sostuvo que, aun en los movimientos suscitados por el alma, tiene que haber una especie de contacto físico. Mediante un tour

²⁴³ Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, 2821.

²⁴⁴ P. J. van der Eijik, *Psyche and sôma. Physicians and metaphysicians in the mind-body problem from antiquity to enlightenment* (Oxford: Oxford University Press, 2000), 57-77.

de force encontró en el *pneuma* innato el instrumento adecuado del alma. Probablemente él mismo creyó que con esa idea, **que a nosotros se nos ocurre absurda**²⁴⁵, había resuelto en forma definitiva el problema del automovimiento, problema del que se había ocupado desde su juventud”.²⁴⁶

Bos, sin inmutarse por una afirmación tan agresiva, escribe que la primera vez que encontramos en Aristóteles el concepto *pneuma*, es en el texto *De motu animalium*, en donde se plantea la posibilidad del movimiento de las criaturas vivientes como el resultado que provoca un objeto al despertar, en el alma, el deseo (*orexis*). Este deseo tiene un efecto concreto que altera la constitución física de la criatura viviente. Aristóteles no ubica el deseo exclusivamente en el alma, sino que lo liga a una entidad somática distinta del cuerpo *empsyché* aunque localizada en él.

Hay una distinción entre esta entidad somática (*pneuma*) y el principio-alma, situado en el corazón, aunque el *pneuma* está también conectado con el corazón. La diferencia estriba en que el *pneuma* está también en conexión con el resto del cuerpo, con la finalidad de asegurar la cohesión de todos los órganos con el principio-alma.²⁴⁷ El *pneuma* es el cuerpo somático de *orexis*, que, como deseo, juega un rol fundamental como mediador ante los cambios que sufre *pneuma* al ser influenciado por la percepción y la imaginación.

Tomando esto en consideración, se establece una diferencia entre Platón, que considera que el alma entra en el cuerpo en el momento del nacimiento²⁴⁸ y que el pensamiento, la percepción, la memoria y el deseo están adscritos al alma incorpórea, y Aristóteles, que propone la existencia del alma desde el momento mismo de la gestación, es decir desde la semilla y, en el caso del animal y del hombre, desde el semen y la sangre menstrual,

²⁴⁵ Las negritas son mías.

²⁴⁶ Düring, *Aristóteles*, 535.

²⁴⁷ N.A. Desde mi punto de vista, Aristóteles está proponiendo una visión en donde mezcla los conceptos médicos aprendidos en familia desde su infancia, con las ideas filosóficas que se están discutiendo en la Academia en ese preciso momento. Creo necesario recordar que los primeros años de estudios, los pasó bajo la égida de Eudoxo de Cnidos, que era un pensador muy apegado a la ciencia, particularmente astronomía y medicina.

²⁴⁸ Asunto que Aristóteles califica de absurdo en *De Anima* I III 407b15.

distinguiendo claramente entre los aspectos inmateriales de la actividad del alma, que actúa como catalizador de *orexis*, y el alma-cuerpo que es el vehículo de esos deseos,

Así, una gran variedad de asuntos conectados con el alma, deben considerarse, para Aristóteles, como un trabajo conjunto del alma y el cuerpo *empsyché* (por ejemplo el movimiento): “En cuanto al instrumento con que mueve el deseo (*orexis*), se trata ya de algo corporal, y por lo tanto habrá de estudiarse juntamente con las funciones que son comunes al cuerpo y el alma”.²⁴⁹ La razón que esgrime Bos para justificar la no utilización del término *pneuma* en *De Anima*, por parte de Aristóteles, es que el término mismo se refiere únicamente a seres humanos y animales. En su interpretación de *De Anima* II, Bos afirma que Aristóteles se refiere a “cada alma como la *entelecheia* primera” de un “cuerpo natural”, que es instrumental para el logro del *telos* del cuerpo, del cual es portadora el alma. Esto debe incluir al alma nutritiva, que pertenece también a las plantas y a los árboles. Aristóteles nos dice:

“Un ser privado de alimento no puede continuar existiendo. Y puesto que intervienen tres factores: a) lo alimentado, b) aquellos con que se alimenta y c) el principio alimentador, el principio alimentador es el alma, lo alimentado es el cuerpo que la posee y por último aquello con lo que se alimenta, es el alimento”.²⁵⁰

El texto, continúa en *De Anima* 416b28-29 con un ejemplo clásicamente aristotélico:

“Por último, la expresión “aquello con que se alimenta” puede entenderse de dos maneras lo mismo que “aquello con que se gobierna un barco”: la mano y el timón, éste que mueve y es movido, aquella que únicamente mueve. Ahora bien, todo alimento ha de encerrar necesariamente la posibilidad de ser digerido, siendo lo caliente lo que afecta a la digestión; por lo que todo cuerpo *empsyché* tiene calor vital”.

²⁴⁹ Aristóteles, *Acerca del Alma*, III 10, 433b20.

²⁵⁰ Aristóteles, *Acerca del Alma*, II 4, 416b25-27.

Las citas anteriores apuntan a confirmar dos asuntos en los que ha insistido Bos:

- 1) Aristóteles incluye el aspecto vegetal, animal o/y humano en su concepto de alma, al llamar “fuego vital” (*thermon*) y no sólo *pneuma* al instrumento del alma (*organikon*). Mientras Platón circunscribe la existencia del alma únicamente al hombre, en su famosa *sôma-sema*.
- 2) Es posible proponer una nueva interpretación de la idea tradicional del hilemorfismo, llamado aristotélico, empleando la perspectiva de Bos.

4.2.2.2 Hileformismo

Es importante tener en cuenta que la interpretación tradicional del hileformismo aristotélico, aceptada a partir del año 200 d.c., tiene como punto de partida la no aceptación de la corporeidad de *orexis* por parte de Alejandro de Afrodisias en su propio texto “Acerca del Alma”, donde plantea la *dynamis* desiderativa del alma, como facultad exclusiva del alma incorpórea, que no es “auto-moviente” sino “no-movida”.

Si analizamos con cuidado la posición del de Afrodisias, se puede observar que, por un lado, tiene un cariz platónico: el alma incorpórea posee *dynamis* deseante; por otro lado, una posición aristotélica del alma que no se mueve pero es movida. Esto último contrario a la posición del alma inmaterial como principio de automovimiento, de Platón.

¿De dónde surgió, en el de Afrodisias, esta combinación de ideas? Recurriendo a la historia de la filosofía, Bos encuentra que una posible explicación surge de la posición de los estoicos, que rechazaron la noción de principios inmateriales, adoptando el concepto de *pneuma*, sin tomar en cuenta el principio formativo inmaterial de la *entelecheia*, manteniendo el contraste entre alma-*sôma* (*pneuma*) y el cuerpo visible de animales y seres humanos. Siendo este último, el cuerpo visible, designado *organikon sôma*, cosa que, como ya se explicó ampliamente, es contrario a la idea aristotélica de *organikon sôma* como cuerpo instrumental del alma.

Cuando el *De Anima* de Aristóteles volvió a la circulación en el primer siglo de nuestra era, el término fue malinterpretado, y por eso, dice Bos, la interpretación tradicional lleva a plantear un texto sobre “Substancias con Alma” o “Acerca de las Criaturas Vivientes” y no un trabajo “Acerca del Alma” como fue la intención original del Estagirita. Profundiza aun más Bos en su crítica, diciendo que se atribuyó a Aristóteles una concepción psicológica que es incompatible con el resto de su obra e, incluso, con el estado de la discusión en la Atenas de su tiempo. Bos considera que la visión que él propone, permite recuperar una conexión llena de sentido entre los tratados acerca de la vida y las criaturas vivientes, y los trabajos psicológicos del filósofo de Estagira.²⁵¹

¿Y cuál es la propuesta, que Bos llama contemporánea, con respecto al hilemorfismo?

Se basa en *De Anima* 426b28-29, de donde toma el ejemplo aristotélico del barco como el cuerpo visible, el timón como *sôma organikon* y la mano como el alma, y lo traslada a nuestra época, utilizando una fábrica de chocolate para explicar su interpretación.

Comienza comparando las dos definiciones:

- a) Tradicional: “El alma es el programa de producción de la fábrica de chocolate”
- b) Bos: “El alma es el programa de la computadora que lleva a cabo y monitorea las actividades chocolate-productivas”

Así, considerando el uso de computadoras modernas, se puede distinguir entre “software” y hardware”. Bos, apoyado en Aristóteles, distingue al “alma” de su “cuerpo instrumental”, siendo la primera “software” y el segundo “hardware”. La manera práctica de hacer que ambos funcionen correctamente, es como unidad del sistema de operación del proceso chocolate-productivo, frente a todos los demás procesos que se ejecutan en la fábrica, que son, a su vez, monitoreados por el sistema operativo, teniendo como apoyo un sistema de feed-back.

Esta unidad del sistema de operación, llamada computadora, está en algún cuarto de control central situado en la fábrica. Esto complica afirmar de inicio, si cuando hablamos de la

²⁵¹ A.P. Bos, “Aristotle’s Psychology: The Traditional (hylomorphic) Interpretation Refuted”, *Twentieth World Congress of Philosophy*. (Boston, Mass, August, 10-15, 1998). <https://www.bu.edu/wcp/Papers/Anci/AnciBos.htm>.

“fábrica”, nos referimos a la organización que produce chocolate, incluyendo a la computadora, o sólo las máquinas y los edificios necesarios para el proceso productivo. Si alguien pregunta por el “corazón” de la fábrica, podría ser enviado al cuarto de control donde está la computadora, si pregunta por el “corazón” de la computadora se le referirá al programa de la computadora. Así, si se le pregunta a Aristóteles acerca del “alma” de la criatura viviente, será referido al cuerpo instrumental (*hardware*) que controla los procesos de la criatura; pero si se le pregunta acerca del “alma propiamente dicha”, será referido a la *entelecheia* incorporal (*software*) que controla al *sôma physikon organikon*.²⁵²

Para reforzar, el ejemplo anterior, Bos escribe::

“Es crucial tomar en cuenta la metáfora de la artesanía empleada por Aristóteles. La capacidad artesanal es el principio formal, no del martillo, hacha o sierra, que el carpintero usa como instrumento, sino del uso del instrumento para construir algo. La habilidad artesanal es, al mismo tiempo, principio que guía la actividad significativa del instrumento para que tenga un propósito activo y, también, principio que permite que las posibilidades latentes del instrumento se desarrollen. Por eso el cuerpo *empsyché*, en estado embrionario, puede funcionar sólo como “martillo”, cuando crece convertirse en “lentes”, para, con el paso del tiempo, volverse “motor”y, en una etapa posterior, ser “computadora”. Para que estas actividades sean posibles, el cuerpo *empsyché* genera las partes visibles del cuerpo que responden a dichos cambios. Vida en la esfera sublunar es crecimiento, sensación, movimiento y reflexión, siendo la práctica del *theorein* la posibilidad última del hombre. En estas funciones reside la esencia

²⁵² Bos, *The Soul and its Instrumental Body*, 120-121.

de la criatura viviente y no en el cuerpo material que es una causa auxiliar a ellas”.²⁵³

En *De Anima* I 3, 406b3-5, Aristóteles critica el postulado pitagórico de que el alma abandona el cuerpo y luego regresa a él, pues eso presupondría, dice el Estagirita, que las criaturas retornan a la vida. En *De Respiratione*, Aristóteles describe como el alma se separa del cuerpo:

“En efecto, como si hubiese una llama tenue y minúscula, se apaga por un ligero movimiento. Por ese mismo motivo, la muerte de vejez es sin dolor, pues no mueren porque se les presente una afección violenta, sino que la **disolución del alma**²⁵⁴ resulta totalmente imperceptible”.²⁵⁵

Bos afirma que, para Aristóteles, la práctica de *theorein* es “la posibilidad última del hombre”, y lo que permite al alma-intelecto desprenderse finalmente del cuerpo. La propuesta del Estagirita consistiría en que, el alma con respecto a las funciones no intelectuales, no puede existir sin la presencia de *pneuma* como *organikon*, pero que esto no implica “que el alma-intelecto, *nous*, no pueda existir independientemente del cuerpo visible”.²⁵⁶

4.3 Recapitulación IV

A partir del año 200 d.c, y hasta nuestros días, se ha considerado que Aristóteles postuló, en *De Anima* II, 1 412b5, que “el alma es la forma del cuerpo”. En el presente capítulo se examinó una interpretación diferente, desarrollada por A.P Bos en su texto de 2003 *The Soul and its Instrumental Body*.

²⁵³Bos, *The Soul and its Instrumental Body*, 122. En donde el *organikon* es el cuerpo instrumental que, desde lo íntimo del ser, regula el movimiento inmanente que da origen a la vida en la medida de las posibilidades de la propia materia.

²⁵⁴ Las negritas son mías.

²⁵⁵ Aristóteles, *Tratados Breves de Historia Natural*, 479a22. 358.

²⁵⁶ Bos, *The Soul and its Instrumental Body*, 144

Bos plantea que la lectura tradicional, propuesta por Alejandro de Aphrodisias, aceptada por la mayoría de los estudiosos, surgió a partir de un malentendido con respecto a *De Anima* 412b por parte del de Afrodisias, quien dijo que Aristóteles, postuló al alma como “la *entelecheia* primera de un *sôma physikon* del cual es *organikon*”. Por su parte, Bos escribe que el Estagirita propone que alma es “la *entelecheia* primera de un *sôma physikon* (cuerpo natural), que en potencia tiene vida y que es *organikon* (instrumento del alma).

Partiendo de la pregunta ¿de qué *sôma physikon* es *organikon* el alma?, Bos hace un análisis exhaustivo de *De Anima* II 1 b5, y llega a la conclusión de que los exégetas, leyeron erróneamente *organikon*, refiriéndolo a *organa*, es decir partes orgánicas, y no a *sôma physikon*, es decir, “que en potencia tiene vida”.

La lectura contemporánea de *De Anima* 412b1-5, propuesta por Bos, contradice la idea del hilemorfismo aristotélico asumida tradicionalmente. A la unidad “cuerpo/alma” habría que añadir, dice el filósofo holandés, el elemento *pneuma*, como vehículo de *orexis* (deseo) en conexión con el principio-alma. Este planteamiento, dice Bos, se encuentra a lo largo del *Eudemo*, *De Anima*, *De Motu Animalium* y *Parva Naturalia*.

Teniendo en mente dicha interpretación, en el capítulo siguiente, intitulado “Muerte”, expondré mi respuesta a la pregunta toral de esta investigación ¿*Eudemo*, platonismo temprano?

V MUERTE

5 *Theorein*

En el capítulo anterior se menciona el concepto *theorein* como “la posibilidad última del hombre”. Esta palabra, *theorein*, en sus orígenes significa “observar”, en tanto espectador que percibe una acción físico, mientras que como acción mental, cobra el significado de “contemplar”. En Filosofía, el sentido original de “teoría” es el de “especulación” como resultado de la vida contemplativa o, dicho en griego, *bios theoretikon*.²⁵⁷ En lo que se refiere al *Fedón* y el *Eudemo*, encontramos los tres significados de *theorein*: Platón y Aristóteles, como espectadores, que observan y contemplan la muerte de Sócrates y Eudemo, lo cual los lleva a especular filosóficamente acerca de los dos temas que encontramos constantemente entrelazados en ambos diálogos: “el alma”, en lo que concierne a su mortalidad o inmortalidad y la “muerte” en lo que concierne a la finitud de la vida.

Ya en 3.3.1 se mencionó que: “El argumento en Fragmento 5 del *Eudemo* tiene dos vertientes: La primera es el hecho empírico de que durante su vida en la tierra, el alma no recuerda su existencia anterior. La segunda es que la tesis de que los muertos recuerdan su vida, no puede ser comprobada”.²⁵⁸ El filósofo, en tanto que humano, no puede explorar el asunto de la muerte de manera directa, sino que le es necesario encontrar otras herramientas, proporcionadas por *theorein*, que le permitan enfrentarse a este límite infranqueable. Aristóteles, por ejemplo, nos dice que el cuerpo es el instrumento natural del alma, de tal manera que a un cuerpo particular corresponde un alma única: “nuestras almas están unidas a nuestros cuerpos como los vivos fueron atados a los muertos”²⁵⁹, mientras que para Platón, el cuerpo está opuesto al alma, más aun, el cuerpo tiene que entrenarse para obedecer al alma

El Estagirita sostiene que alma y cuerpo existen en la sustancia “hombre” y que, como toda sustancia en la esfera sublunar, está sujeta a procesos de generación y corrupción. Cuando el hombre muere hay un cambio sustancial, es decir la pérdida de una forma y la obtención de

²⁵⁷ Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, 3475.

²⁵⁸ Düring y Owen, *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century*, 25.

²⁵⁹ Aristóteles, *Fragmentos*, 10b2 (Rose³: 60b, 10b2; Gigon, 823) AGUSTÍN, *Contra los pelagios* IV, 15,78. asignado a *Protréptico* pero que puede ser del *Eudemo*), 169. Düring por su parte opina que Aristóteles pudo haber discutido, con ese ejemplo, cuestiones como la doctrina religiosa de la transmigración de las almas y las ideas órficas de juicio y salvación (Düring, *Aristóteles*, 864).

otra. En el caso de la muerte, “hombre” pierde la forma de “ser vivo” y adquiere la forma “inanimada” de “cadáver”.

En *Acerca de la Generación y Corrupción* afirma:

Causa en sentido de materia de los entes sujetos a generación y corrupción, es la “posibilidad de ser y no ser”...Hay entes que existen por necesidad [alma] y entes que pueden existir y no existir [hombre]-este es el caso de lo generable y corruptible, pues en un momento es y en otro momento no es.²⁶⁰

Platón, por su parte, abordó el asunto en los diálogos dedicados a la muerte de Sócrates y, particularmente, en el *Fedón*, en donde dice:

...porque mientras tengamos el cuerpo y esté nuestra alma mezclada con semejante mal, jamás alcanzaremos de manera suficiente lo que deseamos...la verdad.²⁶¹

Así nos encontramos que, de acuerdo a Platón, lo que impide el conocimiento de la verdad acerca de la muerte es, paradójicamente, el cuerpo vivo. Este pensamiento tiene su origen en el pitagórico Filolao,²⁶² quien escribió: [Sabemos] *por el testimonio de antiguos teólogos y profetas que por efecto de un castigo el alma está ligada al cuerpo y como sepultada en una tumba*²⁶³, de donde se desprende la fórmula *Sôma Sema*²⁶⁴ plasmada en el *Gorgias*.²⁶⁵

²⁶⁰ Aristóteles, *De Generación y Corrupción* (Madrid: Gredos, 2008), 335a30-335b5. 110.

²⁶¹ Platón, *Fedón*, 64a-66b.

²⁶² De acuerdo a Diógenes Laercio, textos escritos por Filolao, discípulo de Sócrates, sirvieron a Platón de inspiración.

²⁶³ Filolao *apud*, Simone Weil, *La Fuente Griega* (Buenos Aires: SUDAMERICANA, 1961), 78.

²⁶⁴ “El cuerpo es la tumba del Alma”

²⁶⁵ Platón, *Diálogos II* (Madrid: Gredos, 1987), 493a.

5.1 *Sôma Sema*

La fórmula platónica *Sôma Sema* nos lleva, como ya se dijo, a considerar al cuerpo como un obstáculo: *¿cuándo alcanza el alma la verdad? ...cuando no la perturba ninguna de esas cosas, ni el oído, ni la vista, ni el dolor, ni placer alguno...*²⁶⁶ Lo cual desemboca en la aseveración de que la muerte, es decir la corrupción de lo biológico, libera al alma:

Luego en realidad...los que filosofan en el recto sentido de la palabra se ejercitan en morir y son los hombres a quienes resulta menos temeroso el estar muertos. Y puedes colegirlo, Simmias, de lo siguiente: si están enemistados en todos los respectos con el cuerpo y desean tener el alma sola en sí misma, ¿no sería un gran absurdo que, al producirse esto, sintieran temor y se irritasen y no marcharan gustosos allá, donde tienen esperanza de alcanzar en su llegada aquello de que estuvieron enamorados a lo largo de su vida, que no es otra cosa que la sabiduría, y de librarse de la compañía de aquello con lo que estaban enemistados?²⁶⁷

Para Platón “el cuerpo debe entrenarse para obedecer al alma”, de tal manera que la voluntad controle los apetitos. En 3.3 del presente texto, analizamos el “Argumento de la Reminiscencia”, que se puede expresar sencillamente como “aprender es recordar”, propuesta platónica que aparece en *Menón* 81d. Es importante recordar que el ejemplo que utiliza Sócrates en ese diálogo es de tenor puramente pitagórico: a partir de preguntas y respuestas, lleva a un esclavo a resolver problemas de geometría y matemáticas, con la finalidad de mostrar que el alma posee conocimientos anteriores a la encarnación en un ser humano. Platón retoma esta idea en el *Fedón* 72e-77a y la amplía a través de lo que se puede llamar “el ciclo de las reencarnaciones”²⁶⁸, en donde explica que, según sus aciertos y errores a lo largo de la vida, las almas reencarnan en distintos hombres, mujeres y animales después de haber pagado

²⁶⁶ Platón, *Fedón*, 65b-c.

²⁶⁷ Platón, *Fedón*, 67e-68a.

²⁶⁸ Platón, *Fedón*, 81a-84b.

sus culpas o, por el contrario, si sus obras fueron “buenas”, recibirán como recompensa el permanecer en el mundo ideal.

El proceso de recompensa y castigo del alma, basado en la *anamnesis*²⁶⁹, es un puente entre lo temporal y lo eterno, que sirve a Platón para proponer, por un lado, la existencia del mundo ideal, en donde las almas adquieren conocimientos, y, por otro, el “olvido” que estas mismas almas sufren al reencarnar. Esto lo lleva a postular la transmigración, en donde se dice que, al nacer los individuos, olvidan el conocimiento adquirido en su paso por el más allá, conocimiento que “recuerdan” al entrar, a partir de su nacimiento, en relación con el mundo sensible. Para Platón, la filosofía es la manera de acercarse a las verdades últimas, y, siendo ésta el conocimiento más elevado, el propósito de la misma, sería liberar al alma del cuerpo y reconducirla al más allá. De esta manera, se concluye que el cuerpo es la prisión/tumba del alma, es decir *Sôma Sema*.

Esta concepción platónica, parecería, de acuerdo con Jaeger, ser asumida por Aristóteles en el *Eudemo*. Para ver si eso es correcto o no, retomemos el *Eudemo* que en el Fragmento 6 dice:

Esto fue lo que le ocurrió al famoso Midas, que según cuentan, capturó a Sileno y, después de haberlo apresado, lo interrogó con insistencia preguntándole qué es lo mejor para los hombres y qué es lo más elegible de todas las cosas, pero éste al principio no quería decir nada y permanecía en un silencio imperturbable. Cuando por fin, recurriendo a todo tipo de recursos, Midas consiguió a duras penas que se dirigiera a él, Sileno se vio obligado a decirle así: “Semilla efímera de penoso espíritu y suerte desgraciada, ¿por qué me obligáis a decir lo que para vosotros es mejor no saber? Pues la vida menos dolorosa es la que se vive en la ignorancia de los propios males. A los hombres les está completamente vedado alcanzar el mayor bien o participar en la naturaleza de lo mejor, pues lo mejor

²⁶⁹ Capacidad del alma para recordar los conocimientos que ésta olvida al momento de entrar en un nuevo cuerpo.

para todos los hombres y mujeres es no haber nacido y, después de esto, en segundo lugar, viene aquello que en verdad es lo primero entre las cosas que están al alcance de los hombres: una vez nacidos, morir tan pronto como sea posible”.²⁷⁰

Si aceptamos, como enseña la tradición académica, que el *Eudemo* pertenece a un platonismo temprano de Aristóteles, entonces las palabras de Sileno: “lo mejor es no haber nacido” se corresponde perfectamente con la fórmula *Sôma Sema*. De hecho, para Jaeger, encontramos aquí “una terminología platónica inteligentemente disimulada”.²⁷¹ Dada la importancia del argumento de Jaeger para el resto de este capítulo, a continuación lo cito en su totalidad:

El singular atractivo de estas elevadas palabras [de Sileno], el efectivo oráculo que contienen reside en su intencionada ambigüedad. La sabiduría popular aconseja la amodorrada resignación; lo mejor es morir. En este ingenuo pesimismo no hay esperanza alguna de otro mundo más perfecto o de una más alta existencia tras la tumba. Aristóteles por el contrario, insinúa en las palabras de Sileno la concepción fundamental de la metafísica de Platón en donde el texto griego: *to me genesiai* no significa solamente “no haber nacido” sino “no entrar en el ciclo de la Generación”.²⁷²

En el citado Fragmento 6 del *Eudemo*, Jaeger cree haber encontrado la clave para sostener su teoría del desarrollo filosófico por etapas de Aristóteles, en donde la primera, como ya se ha mencionado, es un platonismo temprano.

En mi opinión, el entusiasmo de tan distinguido estudioso lo llevó a a incluir en su afirmación un elemento que abre la posibilidad de argumentar en sentido contrario, y que es

²⁷⁰ Aristóteles, *Fragmentos*, Fragmento 6 (Rose³, 44; Ross, 6; Gigon, 65, PLUTARCO, Mor. *Consolación a Apolonio*, 115b-e), 105. Aquí encontramos el uso de la figura poética *husteron proteron* como en la *Canción de Hermias*, asunto de estilo que analizaremos más adelante, en 5.3.2 inciso b.

²⁷¹ Jaeger, *Aristóteles*, 62.

²⁷² Jaeger, *Aristóteles*, 62.

la mención, del concepto “generación”, mismo que Platón trata en *Fedón* 96a-d y a quien Aristóteles refuta criticándolo duramente en *De Generatione et corruptione*.²⁷³

5.2 Generación y Corrupción

El fragmento filosófico más antiguo que conocemos es atribuido a Anaximandro de Mileto. Este texto ha sido traducido e interpretado por numerosos estudiosos, entre los que encontramos, a Diels²⁷⁴, y filósofos de la talla de Nietzsche²⁷⁵ y Heidegger²⁷⁶, los cuales, a pesar de sus puntos de vista diversos, nunca han dejado de lado que dicho fragmento trata de la relación entre los seres que nacen y mueren. De entre todas las traducciones, he decidido proponer la de Kirk, Schofield y Raven que es la que se emplea hoy con mayor frecuencia: *El nacimiento de los seres existentes les viene de aquello en lo que se convierten al perecer, <según la necesidad, pues se pagan mutua pena y retribución por su injusticia según la disposición del tiempo>*.²⁷⁷

Las palabras de Anaximandro surgen, en mi opinión, de la reflexión ante la desaparición, extinción o muerte de algo o alguien. Lo cual lleva al filósofo a una percepción que yo llamaría “principio de muerte”, no en el sentido de destrucción, sino, precisamente, de apertura a la reflexión del tema corrupción-generación de las cosas finitas en el tiempo. Lo efímero de la existencia humana, frente a la enormidad de la muerte que nos enfrenta a la eternidad, es un asunto que ocupará a la filosofía a lo largo de los siglos. Ejemplo patente de ello, son los diálogos estudiados en la presente investigación: el *Fedón*, que lidia con la noche

²⁷³ Aristóteles, *Acerca de la Generación y la Corrupción* (Madrid: Gredos, 2008), 335b10-15. 110-111.

²⁷⁴ Cuya traducción de 1903, modernizada de acuerdo a los métodos de la filología clásica de su época, fue dedicada a Wilhem Dilthey. Fue la más aceptada hasta la aparición de la de Kirk, Schofield y Raven.

²⁷⁵ Lucas Soares, *Anaximandro y la Tragedia* (Buenos Aires: Biblos, 2002), 26. Nietzsche interpreta *apeiron* no como “infinito” sino como lo “indeterminado”, y el “devenir” de las cosas es, para él, un “crimen” que debe ser castigado con el regreso al *arjé*. La traducción de Nietzsche, de 1873, no tomó en cuenta la expresión *allelois* (unas a otras o recíprocamente), de tal manera que hoy sabemos que el crimen, no es contra el *apeiron* sino entre seres diferentes que lo hacen de manera recíproca.

²⁷⁶ Martin Heidegger, *Caminos del Bosque* (Madrid: Alianza, 2005), 33. En su texto “La sentencia de Anaximandro”, Heidegger interpreta al *arje* y el *apeiron* como un proceso de “tránsito” en oposición a los conceptos aristotélicos de *arjé* -como “principio”- y *apeiron* -como “infinito”- que presuponen estados constantes. Heidegger culmina su texto con la frase: “¿Qué ocurre si la esencia del hombre reside en pensar la verdad del ser?”, que confirma que la aproximación filosófica a la *Grenzfrage* (pregunta última) es a través de *theorein*, como lo propone Aristóteles.

²⁷⁷ Kirk, Schofield y Raven, *Los Filósofos Presocráticos I*, 132.

anterior a la muerte de Sócrates, y el *Eudemo*, que lidia con la trágica muerte del personaje que da nombre al texto, discutiéndose en ambas obras la inmortalidad, o no, del alma.

Teniendo en cuenta lo anterior, el argumento del platonismo de Aristóteles que apela a la semejanza del tema queda derribado, pues podría ser que, en última instancia, ambos hayan tomado la idea original de Anaximandro.

En *Fedón* escuchamos en boca de Sócrates:

Pues bien, yo te voy a hablar de una de esas parejas a las que me refería hace un momento, de ella y sus generaciones ...se trata del dormir y el estar despierto, y digo que del dormir se origina el estar despierto y del estar despierto el dormir, siendo las generaciones de ambos una el dormirse y la otra el despertarse.²⁷⁸

Imposible, desde mi punto de vista, no encontrar en el juego “dormir/despertar”, una gran similitud con el “nacer/morir”, que hiciera filosofar a Anaximandro. No sólo escuchamos “nacimiento” y “perecer”, sino que en la frase “les viene de aquello en lo que se convierten”, hay claros ecos de la *transmigración* que Platón heredó de los pitagóricos. Encuentro que *El nacimiento de los seres existentes les viene de aquello en lo que se convierten al perecer*, apunta incluso a la eterna danza de las generaciones que duermen y despiertan, *según la disposición del tiempo*, de la que habla Platón en el *Fedón*,

De igual forma, opino, encontramos en el *Eudemo* aristotélico, la voz que reclama la injusticia que los hombres cometen entre sí. Un pensamiento que Anaximandro ya había expresado diciendo que los seres “se pagan mutua pena y retribución por su injusticia”.

La similitud conceptual entre los textos citados es notable. De hecho, si dejáramos de lado el fragmento de Anaximandro, sería sencillo asumir la lectura de Jaeger y afirmar, con él que, efectivamente, “Aristóteles insinúa en las palabras de Sileno la concepción fundamental de la metafísica de Platón”. Sin embargo, la descripción que se hace de este fauno en la mitología clásica, *viejo, gordo, borracho*, nos lleva de nuevo a la hipótesis de Sileno como posible caricatura de Sócrates, realizada por Aristóteles a la manera de *Las Nubes* de

²⁷⁸ Platón, *Fedón*, 71d.

Aristófanes. Esta idea me viene del conocido gusto del Estagirita, por la sabiduría popular y el teatro²⁷⁹. En el texto dedicado al estudio del estilo de la escuela Peripatética, Demetrio²⁸⁰ comenta que el lenguaje de Aristóteles “no era tan elegante y digno como el ingenio de los poetas sino mas bien trivial y semejante a las bromas de los comediongrafos”.

Asumiendo el comentario de Demetrio y aceptando que el Estagirita adoptó un punto de vista crítico ante el *Fedón*, la voz de Aristóteles/Sileno diciendo: *una vez nacidos, morir tan pronto como sea posible* es, en mi opinión, una manera irónica de poner en tela de juicio la fórmula *Sôma Sema*. En *Retórica II*, Aristóteles dice que el orador puede refutar sacando de los mismos hechos una conclusión contraria o elevando una protesta.²⁸¹

Si el personaje mítico Sileno es una representación caricaturizada de Sócrates, y pensamos que aquellos atenienses presentes eran capaces, como expusimos en 3.6, de entender entre líneas la intención acusatoria del Estagirita con respecto a la muerte de Eudemo, forzosamente tendrían que haber comprendido la referencia a *Las Nubes*, dado que, en esa obra, Aristófanes empleó la misma estrategia doble, caricaturizando, por un lado, a Sócrates, mientras que por otro, lo acusaba públicamente de impiedad. Siendo ese también el método aristotélico, ¿habría alguna razón para que no lo aplicara al *Fedón* y al concepto de *Sôma Sema* de Platón? En *La Crítica Aristotélica a la Filosofía Presocrática*, Harold Cherniss lo expone de la siguiente manera:

Aristóteles no intenta, en ninguno de los trabajos que poseemos, dar una exposición histórica de la filosofía anterior. Utiliza esas teorías como interlocutores en los debates ficticios que propone para conducirnos “inevitablemente” a sus propias soluciones, por lo cual es sumamente significativo que estos escritos formen una larga serie de diálogos en los cuales una teoría está contrapuesta con otra, de tal modo que una saque a la luz las dificultades de la otra, las cuales se resuelven

²⁷⁹ Aristóteles *apud* Düring, *Aristóteles*, 276. Su análisis de la *khatarsis* en las tragedias “Edipo” e “Ifigenia de Tauride” en *Poética* 16 1455b 15-20 es uno de tantos ejemplos.

²⁸⁰ Demetrio, *Sobre el Estilo* (Madrid: Gredos, 1996) 128 y 144, texto que fue escrito alrededor del siglo II a.c. teniendo los diálogos aristotélicos a la mano.

²⁸¹ Düring, *Aristóteles*, 215.

entonces por medio de una reconciliación: esta reconciliación es el sistema aristotélico. Tal es el sentido y el propósito del método aporético; y la creencia de Aristóteles de que todas las teorías anteriores no eran sino intentos balbuceantes de expresar la suya, lo incitan a interpretar estas teorías fuera de toda semejanza con su forma original.²⁸²

Así, no estamos hablando del discípulo que sigue fielmente las ideas de su maestro ateniense, sino del filósofo macedónico que encuentra en las herramientas de filósofos, dramaturgos y poetas anteriores a él, las armas necesarias para criticar a fondo a Platón y señalarlo, además, como partícipe en los hechos que desencadenaron la muerte trágica de Eudemo.

5.3 Aristóteles Poeta

A lo largo de los siglos, el nombre de Platón ha evocado, no sólo al filósofo sino al creador de imágenes de una belleza literaria insuperable, como el diálogo *Critón* o las escenas finales del *Fedón*; mientras que el nombre de Aristóteles, nos remite a escritos difíciles de entender, en donde se contraponen conceptos como: acto y potencia; materia y forma; substancia y accidente. Étienne Gilson lo expresa de una manera precisa: “Platón era a la vez un filósofo y un artista, hablaba concretamente de cuestiones abstractas. Aristóteles, al menos como lo conocemos, no era un artista, más un filósofo y un sabio: hablaba abstractamente de cosas concretas”.²⁸³ Hay que agradecer a Gilson el haber dejado la puerta abierta al decir: *al menos como lo conocemos*. Es cierto que Platón, a través del diálogo, abordó el tema de la muerte de una manera brillante y profunda. También que Aristóteles, como se ha mostrado a lo largo de este trabajo, empleó la forma dialogal para expresar puntos de vista filosóficos con respecto al mismo asunto. Esto dio pie, a que varios estudiosos consideraran los diálogos sobrevivientes- o fragmentos de los mismos-del Estagirita, como una servil copia de los textos del maestro.

²⁸² Harold Cherniss, *La Crítica Aristotélica a la Filosofía Presocrática* (México: UNAM, 1991), 12-13.

²⁸³ Étienne Gilson, *L'être et l'essence* (Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1948), 46. La traducción es mía.

Sin embargo, Aristóteles empleó también, otra forma de escritura para referirse a la muerte: la poesía, tema en el cual, volvemos a encontrar divergencias entre Platón y Aristóteles.

En el diálogo platónico *Ión*, se plantea que la poesía surge de la inspiración divina, creando una “cadena de inspirados” que une dioses, musas, poetas y rapsodas. Por otra parte, si nos atenemos a lo que dice en *República*, para Platón los poetas desde Homero son imitadores de imágenes oscuras de aquello sobre lo que poetizan; la poesía no sirve ni al estado, ni a la vida pública, ni a la educación; el arte poético es inmoral ; la poesía nutre apetitos y acrecienta las pasiones. A pesar de la divergencia en el punto de vista propuesto en ambos diálogos, podemos decir que, Platón, concluye que la poesía no contribuye ni a la búsqueda de la verdad, ni tiene utilidad en la vida cotidiana.

Por el contrario Aristóteles considera a los poetas como los maestros del pueblo; a la poesía como un medio de aprendizaje rápido y eficiente y, al hecho de que despierte las emociones, como una forma de que el individuo realice su propia valoración ética por medio de la voluntad.²⁸⁴

La diferencia de opiniones de ambos filósofos surge de formas distintas de ver la realidad: para Platón la poesía o es inspiración divina, o degradación ontológica del mundo de las ideas; para Aristóteles tiene que ver con el mundo sensible. Respecto a esto último, el Estagirita dice en *Poética* 9:

Aun cuando ocurriera que en su poesía narre sucesos reales, no por esto deja de ser menos un poeta; pues nada impide que algo de lo que sucedió realmente, sea de tal índole que pudiera suceder probablemente. Justo ahí se halla lo que hace a alguien poeta.²⁸⁵

De lo anterior se desprende que, no importando el género que emplee el filósofo para expresar sus reflexiones, el resultado siempre será parte de su pensamiento filosófico. Thomas Mann lo expresa de manera certera:

²⁸⁴ Düring, *Aristóteles*, 256-259.

²⁸⁵ Aristóteles, *Poética*, (Madrid: Alianza, 2013), 1453b29-33.

La delectación en un sistema filosófico, la satisfacción que proporciona toda organización intelectual del mundo que descansa de manera armónica sobre una estructura de pensamiento exhaustiva en su lógica, es siempre eminentemente de naturaleza estética; posee el mismo origen que el placer, la enorme y en el fondo siempre serena complacencia con que nos obsequia el efecto del arte, poniendo orden, dando forma y haciendo diáfana y clara la confusión de la vida.²⁸⁶

Partiendo de esa reflexión, es el propósito del siguiente apartado explorar “*La Canción de Hermias*”, escrito poético del Estagirita que, a pesar de haber sido escrito alrededor de quince años después del *Eudemo*, guarda una semejanza importante con dicho diálogo, reafirmando la idea de A.P. Bos en lo que respecta a la continuidad de la concepción filosófica, a lo largo del tiempo, por parte del Estagirita.

5.3.1 *La Canción de Hermias*

El eunuco Hermias, soberano de Atarneo, fue mencionado en la *Carta VI*²⁸⁷ de Platón, dado que sostuvo una relación de colaboración intelectual y política con dos discípulos de la Academia: Erasto y Corisco. Aristóteles se unió a ellos circa 347 a.c. poco después de la muerte de Platón. Pasado un tiempo, Aristóteles casó con una hermana (o sobrina) de Hermias.²⁸⁸ La relación que se estableció entre ambos hombres fue del tipo que los griegos llamaban *xenia*, es decir “hospitalidad sagrada”, que obligaba a los *xenoi*, entre otras cosas, a levantar monumentos funerarios y escribir poemas a nombre del difunto amigo.

Aquí encontramos claramente una primera relación directa entre *La Canción de Hermias* y el *Eudemo*: ambos son textos escritos en memoria del amigo muerto. Mas aun, tanto Eudemo, que murió en Siracusa traicionado por Dion, como Hermias, que murió en Susa a manos del traicionero Mentor, general de los Medos, compartían el hecho de no ser atenienses

²⁸⁶ Thomas Mann, *Textos Críticos*, Barcelona: Navona, 2016), 13.

²⁸⁷ La discusión sobre la falsedad o no de esta carta no es motivo del presente texto.

²⁸⁸ Aristóteles, *Fragments*, 470-471, nota 3.

y, de haber actuado de acuerdo con las ideas políticas emanadas por Platón desde la Academia.

Cumpliendo con la *xenia*, cuyas obligaciones procedían directamente de *Zeus xenios*, (Zeus hospitalario), Aristóteles, a pesar de estar en Pella con Alejandro Magno, erigió, inmediatamente después de la muerte de Hermias, una estatua de su amigo en el santuario de Delfos, al pie de la cual escribió la siguiente elegía:

*Trasgrediendo impiamente la ley sagrada de los dioses
bienaventurados, el rey de los arqueros medos dio
muerte a este hombre, pero no lo venció abiertamente
con lanza en mortales combates, sino valiéndose de la
confianza depositada en un hombre traicionero.*²⁸⁹

Este texto tenía la intención específica de señalar, en piedra, la muerte a traición de Hermias. Aristóteles deseaba que los visitantes que acudían a Delfos a realizar diversas ceremonias, supieran quién había sido el causante de la tragedia. De acuerdo con el relato de Dídimo²⁹⁰, cuando Mentor, el general torturador, le preguntó a Hermias por su última voluntad, Hermias respondió que *comunicaran a sus amigos y compañeros que no había hecho nada vergonzoso ni indigno de la filosofía*. Ante estas palabras, Aristóteles decidió, además, dedicarle una canción, cuya letra es la siguiente:

*Virtud, camino de posibilidades para el género humano,
el más hermoso galardón de la vida, en la Hélade, la
belleza de tus formas, oh Virgen, convierte en un destino
envidiable hasta la misma muerte y los padecimientos
perpetuos y horribles que se han de afrontar. El fruto
inmortal con el que llenas nuestro corazón, es más
poderoso que el oro, prevalece sobre nuestros padres y
se impone al sueño que sustrae el vigor de nuestros ojos.
Por ti Heracles, el hijo de Zeus, y los gemelos de Leda
mucho soportaron en sus esforzados trabajos para
proclamar tu poder. Por el anhelo de poseerte Aquiles y*

²⁸⁹ Aristóteles, *Fragmentos*, Poemas 3 (Rose³, 674; Ross, 3; Gigon, T 1) DIÓGENES LAERCIO V 6. 470.

²⁹⁰ Aristóteles, *Fragmentos*, Poemas, 471, nota 5.

*Ajax descendieron a la morada de Hades y por el amor de tu belleza el hijo de Atarneo dejó viuda a la luz del sol. Por eso, celebrado por sus obras, las Musas, hijas de la Memoria, lo harán inmortal acrecentando el respeto a Zeus hospitalario y el homenaje a la amistad inquebrantable.*²⁹¹

Jaeger encuentra en este texto rasgos de la Idea platónica, dado que la primera palabra es *areté* (virtud). Según este estudioso, Aristóteles había seguido dos caminos: por el lado racional había criticado a fondo la Idea, por el otro, “en su corazón seguía viviendo la Idea platónica como un símbolo religioso, como un ideal”.²⁹²

En mi opinión, Jaeger vuelve a ser víctima de su obsesión teórica. El uso de la la palabra *areta* al inicio de un poema o, como en este caso de una canción, era uno de los rasgos estilísticos de los cantos dedicados a la divinidad que se encuentra desde Hesiodo en *Los Trabajos y los Dias*.²⁹³ Este detalle literario, abrirá la puerta para la denuncia por impiedad que recibió Aristóteles veinte años después de haber compuesto esta obra. Por otra parte, es necesario destacar que Aristóteles, apelando al pasado, usa el vocablo *areta*, como en el dialecto dórico, y no *areté* como se estilizaba en Atenas²⁹⁴, es decir que volvemos a encontrar ese rasgo estilístico que el Estagirita empleó en el *Eudemo* y que buscaba señalar el origen no ateniense, pero si helénico, tanto de él, Aristóteles, como de Hermias.

5.3.2 Eudemo y La Canción de Hermias

Sabemos por las muchas fuentes citadas, que ambos textos fueron escritos directamente por Aristóteles y que se preservaron por largo tiempo. Esa circunstancia invita a llevar a cabo un exhaustivo trabajo comparativo buscando iluminar el *Corpus* constituido, como sabemos, por los innumerables apuntes de alumnos y seguidores, comentarios de epígonos y -como hemos

²⁹¹ Aristóteles, *Fragmentos*, Poemas 4 (Rose³, 675; Ross, 4; Gigon T 1) DIÓGENES LAERCIO V 7 (también en ATENEIO, XV 696; DÍDIMO, 6, 22-36), 471-472.

²⁹² Jaeger, *Aristóteles*, 140.

²⁹³ Andrew Ford, *Aristotle as Poet. The Song for Hermias and its Context* (New York: Oxford University Press, 2011), 121

²⁹⁴ Ford, *Aristotle as Poet*, 5.

visto en el presente trabajo- de enemigos o autores interesados en dar una perspectiva “platónica” al trabajo del Estagirita. Por desgracia, dicho trabajo es demasiado extenso para esta investigación por lo que me limitaré a señalar tres aspectos que son importantes para entender la conexión entre ambos trabajos: a) aspecto mítico; b) aspecto estilístico; c) aspecto político.

- a) MÍTICO.- En el *Eudemo* leemos en el ya mencionado Fragmento 6, que el Rey Midas y el Sátiro Sileno conversan acerca del destino de los hombres. En la época del Estagirita, no se estilaba presentar en los textos a un humano conversando con un ser perteneciente a la esfera divina. De acuerdo a Gigon, el hecho de que un humano acceda a conversar con un ser divino acerca del mundo, es una característica única y esencial del empleo del mito presentado por Aristóteles.²⁹⁵ Este empleo del mito se explica en *Metafísica* 1074b1-10 en donde Aristóteles nos recuerda que la tradición, en forma de mito, “ha sido escogida teniendo en cuenta la capacidad de comprensión de la muchedumbre para su formación ética”. Por esa razón, puede hacer dialogar a Sileno, preceptor de Dioniso, y a Midas, rey histórico de Frigia, en contra de lo que la tradición demandaba. En *La Canción de Hermias* encontramos que, a partir del momento en que Aristóteles encomia la búsqueda de *areta* por parte de Heracles, Aquiles y Ajax, el Estagirita incluye el nombre de Hermias, empleando el mito de la misma manera que en el *Eudemo*, ya que la inclusión de su amigo implica que los sufrimientos de un simple mortal por acceder a la virtud, son equiparables a los de los heroicos semi-dioses. También utiliza lo mítico para referirse, entre líneas, a lo mundano, ya que la presencia de Heracles no sólo tiene que ver con su importancia como mito, sino que además era uno de los héroes venerados por la casa reinante de Macedonia, cuyo máximo representante fue Alejandro Magno.²⁹⁶
- b) ESTILÍSTICO.- En el aspecto estilístico encontramos en ambos textos el uso del *husteron proteron*, es decir “primero lo segundo”, que es un recurso retórico que

²⁹⁵ Düring y Owen, *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century*, 26. Hay que recordar también el comentario que Aristóteles hace en *Metafísica* 982b17: *el amante de los mitos es un amante de la sabiduría porque el mito está lleno de maravillas.*

²⁹⁶ Ford, *Aristotle as Poet*, 144.

empleaban los poetas y narradores griegos para mencionar en primer lugar aquello que era lo segundo en importancia.

En el *Eudemo* encontramos:

A los hombres les está completamente vedado alcanzar el mayor bien o participar en la naturaleza de lo mejor, pues lo mejor para todos los hombres y las mujeres es no haber nacido y, después de esto, **en segundo lugar, que en verdad es lo primero** entre las cosas que están al alcance de los hombres: una vez nacidos, morir tan pronto como sea posible.²⁹⁷

Así, el empleo del *husteron proteron* busca enfatizar la muerte trágica de Eudemo de Chipre.

En *La Canción de Hermias* se puede leer: *convierte en un destino envidiable hasta la misma muerte y los padecimientos perpetuos y terribles que se han de afrontar*, en donde primero leemos acerca de la muerte de Hermias y después se mencionan los tormentos que recibió, cuando lo lógico sería exactamente lo contrario. En esta caso, Aristóteles utiliza *husteron proteron* buscando enfatizar la importancia de haber soportado la tortura por fidelidad a la *areta*, buscando que la muerte de Hermias bajo tortura-asunto que acarrea vergüenza para los griegos-tuviera impacto secundario entre los escuchas.²⁹⁸

- c) POLÍTICO.- En 3.6 de esta investigación, presentamos argumentos para sostener la idea del *Eudemo* como un texto con trasfondo político. Bastará aquí con retomar un comentario de A.P. Bos que, al recordar que el Estagirita no menciona al *Eudemo* por su título en *De Anima*, dice: “quizás Aristóteles tuvo remordimientos dada la conexión tan cercana que había entre ese texto y la casa macedónica reinante, por lo que prefirió no llamar la atención sobre el diálogo”.²⁹⁹

²⁹⁷ Aristóteles, *Fragmentos*, Fragmento 6 (Rose³, 44; Ross, 6; Gigon, 65) PLUTARCO, Mor. (Consolación a Apolonio), 115b-e. 104. Las negritas son mías.

²⁹⁸ Ford, *Aristotle as Poet*, 16.

²⁹⁹ Bos, *The Soul and its Instrumental Body*, 70.

El comentario cobra fuerza si recordamos que *La Canción de Hermias* y la elegía escrita al pie de la estatua en Delfos fueron la causa para la acusación de impiedad en contra del Estagirita, por parte del Hierofante Eurimidon o, según otros, por Dermofilus.³⁰⁰ El argumento para levantar la denuncia consistió en proclamar que la obra dedicada a Hermias era no una canción, sino un himno y, que al mencionar a Hermias junto con los dioses, declaraba Aristóteles que éste, estaba en la misma categoría que los inmortales. Considerando que era delito dedicar un himno a un mortal, y no a los dioses, se puede argumentar en contra de la acusación, que en el texto se afirma *un destino envidiable hasta la misma muerte*, por lo cual está claro que Hermias ha muerto y, por lo tanto, no se trata de un inmortal. Sin embargo, es posible encontrar tanto en el *Eudemo* como en *La Canción de Hermias*, elementos que ayudan a entender el peso y la seriedad que tenía la acusación y la consecuente salida de Atenas por parte del Estagirita. Recordemos que Aristóteles de Estagira, Eudemo de Chipre y Hermias de Atanasos no son atenienses; que Aristóteles parece acusar veladamente a los atenienses de no defender a sus amigos; que el Estagirita y Hermias, como macedonios, tuvieron relación con Alejandro el Grande, que para entonces ya había muerto; que Aristóteles insiste en declarar miembro de la Hélade a Hermias y, en consecuencia, a él mismo, lo cual, en caso de aceptarse, le otorgaría el derecho a poseer tierras y en consecuencia reclamar al Liceo como suyo.

Esta enumeración debe bastar para comprender que algunos de los trabajos de Aristóteles, hoy olvidados, surgieron de sus experiencias e intereses cotidianos como habitante, que no como ciudadano, de Atenas. Y que su involucramiento en los asuntos cotidianos de la ciudad-estado fue mucho más profunda de lo que normalmente asumimos, ya que la idea popular acerca del Estagirita, ignora su interés en los asuntos materiales de la vida.

³⁰⁰ Laercio, *Lives of Eminent Philosophers*, V 1.

5.4 Recapitulación V

Para Aristóteles y para Platón, en los diálogos que nos ocupan, la muerte es el punto de partida para especular desde perspectivas diferentes. Esta diferencia, surge de la posición filosófica que cada uno sostiene, en lo que respecta a la relación alma/cuerpo. Para Aristóteles la unidad cuerpo/alma puede construir su destino a partir de *theorein* como finalidad última del ser humano, es decir que depende de cada individuo el meditar, o no, sobre la muerte. Para Platón, la dualidad alma/hombre implica que hay seres predestinados para ejercer *theorein*, es decir, para filosofar sobre el fin de la existencia.

Esta diferencia, que se plasma en un *Eudemo* de inclinación órfica y un *Fedón* de matiz pitagórico, me lleva a pensar que la muerte de Sócrates, es una mitologización, debido a que, por su calidad de filósofo eminente, esta pre-destinado a una muerte gloriosa y, a una inmortalidad ejemplar; mientras que la muerte de Eudemo, participante secundario en una contienda política, es una tragedia cotidiana, humana, producto de ambiciones terrenales.

Tomemos la muerte de ambos protagonistas de los diálogos *Fedón* y *Eudemo* desde el punto del vista del análisis llevado a cabo a lo largo de esta investigación:

- a) Sócrates.- Su muerte está enmarcada a todo lo largo del *Fedón* con apuntes pitagóricos. A saber, que la muerte presupone un tránsito, en donde el alma iniciará un recorrido que culminará en el mundo ideal, por haber arribado, en el espacio mundano, al nivel filosófico superior o, por el contrario, en un regreso a la tierra para continuar su desarrollo, ya sea como animal o como humano. El proceso muerte-transmigración-anamnesis genera, en mi opinión, una “máquina de infinito” en donde la propia muerte se convierte en objeto que puede ser: mito, lección, consuelo. Platón, aun postulando la inmortalidad del alma, instrumentaliza la muerte, la despoja del misterio que nos es necesario para poder ejercer a fondo la reflexión que demanda *theorein*, puesto que el regreso del alma a la tierra está predeterminado y, una vez encarnada ésta, se someterá al destino de aquel cuerpo que la aprisiona según el concepto *Sôma Sema*.

En cierto sentido, lo que acontece es que, en lugar de pensar acerca de la muerte, se le niega su espacio fundamental en la concepción de la vida, para transformarla en

un simple eslabón en el paso de un estado a otro. Es como el agua que se evapora y que después se condensa. Un simple acto intermedio, cuya repercusión se limita a dar un ejemplo que se convierte en lección para los vivos, seguida de *consollatio*. Así, en su diálogo *Fedón*, Platón nos entrega una muerte didáctica de Sócrates, el cual, a pesar de haber sido condenado injustamente a muerte, acepta el castigo seguro, por un lado, de su estatura filosófica y, por otro, de la inmortalidad de su alma. Al final, Sócrates, al igual que los héroes de la *Iliada*, se vuelve, como mito, “el hombre más sabio de toda Grecia”, gracias al Oráculo de Delfos.

- b) Eudemo.- Su muerte es todo lo contrario. Muere joven, en tierra extraña, traicionado por un antiguo compañero de la Academia, en una batalla inspirada, al menos en parte, por las ideas del maestro Platón, mismo que lo quiere condenar al olvido pues no lo menciona nunca. Esas circunstancias históricas llevan a Aristóteles a recuperar una muerte trágica, adjetivo que ajusta al deceso, con nombre y apellido, de todo aquel que muere en plenitud de facultades, y en circunstancias ajenas a la voluntad. Es una muerte que sabe a dolor, a rabia, a impotencia y que obliga a reflexionar, al *theorein*, dado que se nos presenta de golpe frente al misterio insondable de la vida. Eudemo muere, muere el deseo *orexis*, muere el cuerpo instrumental, *Soma Physikon Organikon*, y surge el ritual órfico. Ese ritual de la inmortalidad del alma a partir de la fuente de la memoria como lo opuesto a las aguas del olvido. El ritual órfico de descenso al Hades, que se plantea en tres etapas:

1ª.- El iniciado hace el primer recorrido y se convierte en adepto.

2ª.- El adepto asiste a ritual de profecía del oráculo y, sabiendo las etapas y el proceso al que se somete el oficiante para profetizar, es capaz de aceptar la palabra como sagrada.

3ª.- Cuando muere, el adepto lo hace confiado en que el mensaje para el viaje sin retorno, contenido en las *lamellae*, le permitirá recordar cómo acceder a la salvación.

En Aristóteles, la muerte recupera su condición trágica: la vida es un destino incierto, no hay consuelo, hay misterio.

VI CONCLUSIÓN

La interpretación de los conceptos acerca del alma, propuestos por Aristóteles en el diálogo *Eudemo*, ha sido influenciada, en los últimos cien años³⁰¹ por la preeminencia de la teoría de Wilhelm Jaeger, quien afirmó que, el desarrollo filosófico del Estagirita, se llevó a cabo por etapas. El problema de esa teoría, es que hace pensar que, el Aristóteles joven, alumno y maestro de la Academia, asumió acríticamente conceptos platónicos al escribir el *Eudemo*, que luego contradujo, en su madurez, en el *De Anima*.

Si, como afirma Jaeger, Aristóteles hubiera modificado su posición a lo largo del tiempo, las referencias que el Estagirita hace de dicho diálogo, tanto en el *De Anima* como en *De Parvia Naturalia*, serían contradictorias entre sí. Por mi parte, pienso que existe una clara distinción entre el punto del vista del *Eudemo* de Aristóteles y el de Platón en el *Fedón*, especialmente en lo que se refiere a la relación cuerpo/alma. Por lo tanto, mi posición frente a la pregunta ¿*Eudemo*, platonismo temprano?, que dio origen a esta investigación, coincide con la de aquellos que lo niegan. ¿Por qué doy esta respuesta?

En lo que respecta al mito, Platón, en el *Fedón*, se ciñe al uso tradicional que consiste en mantener la separación entre dioses y humanos, proponiendo a Sócrates como vínculo. Aristóteles, en el *Eudemo*, mezcla personajes reales con semidioses para darle a Eudemo de Chipre una dimensión trágica, más cerca de lo humano que de lo divino.

En lo que concierne a la inmortalidad del alma, Platón, en su diálogo, presenta la relación cuerpo/alma como dualidad y afirma que la transmigración, a la manera pitagórica, determina el destino. Por su parte, el Estagirita, en el suyo, se pronuncia por una comprensión unitaria y sostiene que el destino depende de la búsqueda, o no, de perfección que cada cuerpo lleve a cabo con su correspondiente alma, lo cual tiene un cariz definitivamente órfico.

Platón propone la profecía como potencia supraterrrenal, relacionada directamente con la calidad superior del alma que la posee. En Aristóteles, la profecía depende del individuo, en quien el sueño o la enfermedad grave -con la consiguiente debilidad del cuerpo- posibilitan dicha potencia del alma.

³⁰¹ Jaeger, *Aristóteles*, 9. Jaeger dice en el prólogo de su libro que desde 1916 “ha comunicado repetidamente los resultados de sus investigaciones”.

Finalmente, Platón propone la fórmula *Sôma Sema*, es decir el “cuerpo como tumba del alma”, y Aristóteles plantea que existe un “cuerpo instrumental del alma”, es decir *Sôma Physikon Oganikon*.

En suma, ambos filósofos proponen, para el alma, posiciones diferentes frente al “punto de inflexión en el que saliendo de la coloreada apariencia del más acá sensible y el de la noche vacía del más allá suprasensible, pone pie en el día espiritual del presente.”.³⁰² El punto de inflexión al que se refiere Hegel, se da, en mi opinión, cuando “el alma alienada, que es la conciencia de sí como dividida”³⁰³, es afectada por el trance de muerte del cuerpo. En el trance de muerte platónico el alma se libera; en el aristotélico puede, o no, haber cumplido su posibilidad última, es decir el *theorein*.

De esta manera, proponiendo el punto de vista del *Fedón* como dual y pitagórico y el del *Eudemo* de Aristóteles como órfico y unitario, queda concluida esta investigación acerca del platonismo temprano de Aristóteles en favor de aquellos que lo negamos (*pace* Jaeger).

³⁰² Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *La Fenomenología del Espíritu* (Madrid: Abada, 2010), B 4.

³⁰³ Hegel, *La Fenomenología del Espíritu* B.3.

VII EPÍLOGO

Después de tres años de trabajo, mi propósito en el epílogo de este texto, a la manera de Aristóteles que mostró en el *Eudemo* profundo interés en asuntos de Atenas, es explorar dos temas de absoluta actualidad: el aborto y la eutanasia, no desde perspectivas sociales, políticas, o morales, sino desde la óptica de las fórmulas *Sôma Physikon Organikon* y *Sôma Sema*, con la finalidad de mostrar que conceptos clásicos, que se piensan superados, tienen vigencia en el debate actual.

Se puede definir al aborto como “la terminación del embarazo, ya sea en forma espontánea o por inducción, dando como resultado la muerte del feto antes de su nacimiento”.³⁰⁴ A partir de esta definición y, aceptando la idea de que la presencia o no de conciencia es vital para que la medicina decreta el paso de embrión a feto, y de humano a cadáver³⁰⁵, se puede recurrir a la neurociencia para preguntarse ¿en qué momento surge la conciencia en el feto? De acuerdo a la neurología, el cigoto, que es la célula formada por espermatozoos y óvulo, no tiene conciencia porque no tiene las características cerebrales de un infante, y también argumenta que es improbable que un feto de nueve meses carezca de conciencia y que, ésta, surja unos segundos, o minutos, después del parto.

Platón sugiere que, por la *transmigración* y la *anamnesis*, el alma -ergo la conciencia- se encarna al nacer. Por el contrario, de acuerdo con *Sôma Physikon Organikon* de Aristóteles, el alma surge al momento de la concepción y, por lo tanto, la discusión acerca del momento en el que se origina la conciencia, es innecesaria. Dado que uno puede no estar de acuerdo con el Estagirita, la pregunta sigue siendo válida. Incluso es necesario recordar que Aristóteles especifica que el aborto, justificado únicamente debido al exceso de hijos en una familia, se debe efectuar antes de que aparezca la “sensación de vida”³⁰⁶, es decir, antes de que se pueda

³⁰⁴ Miguel Da Costa Leiva, “El problema del aborto y el infanticidio en los filósofos griegos”, *Revista Latinoamericana de bioética*, enero-junio 2011, 94.

³⁰⁵ F. José Ausín y Lorenzo Peña, “Derecho a la Eutanasia: ¿Acortar la Vida o acortar la Muerte?”, *Anuario de Filosofía del Derecho XV*, 1998, 23. Siendo vida y muerte procesos graduales, con propiedades difusas y no fenómenos discretos, es prácticamente imposible definir el momento exacto en que se pasa de un estado a otro.

³⁰⁶ Da Costa, “El problema del aborto”, 99.

experimentar conscientemente el dolor que “no es una propiedad física del cuerpo, sino una experiencia que cada uno de nosotros tiene como respuesta a un estímulo externo”.³⁰⁷

La neurociencia nos dice que el cerebro no se empieza a desarrollar antes de las tres o cuatro primeras semanas de gestación³⁰⁸ y, que comienza a dividirse, al tener entre cuatro y ocho semanas. Después de ocho semanas, el *córtex*, es decir la parte superior del cerebro, se divide en dos hemisferios. A las doce semanas se originan las primeras conexiones neuronales, aunque no se sabe todavía si, en este momento, ha surgido ya la conciencia.

En *The Ravenous Brain*, Daniel Bor argumenta que las áreas del cerebro necesarias para que se genere la conciencia, no se forman hasta después de las veintinueve semanas y que requieren de un mes más, antes de poder comunicarse entre ellas. En conclusión, de acuerdo con Bor, se necesitan al menos treinta y tres semanas de gestación antes de que se forme la conciencia, incluso en su forma más primitiva.³⁰⁹

Los detractores de esta posición³¹⁰, opinan que un feto de dieciséis semanas responde a sonidos de baja frecuencia y a impulsos luminosos. De hecho, a las diecinueve semanas, el feto puede mover una extremidad como respuesta a estímulos dolorosos, lo que sugiere la posibilidad de existencia de la conciencia. Bor dice que estas son respuestas de la parte más primitiva del cerebro, por lo que se trata de reflejos que responden a condiciones y circunstancias puramente físicas. Por supuesto los hallazgos científicos de Bor no han dado respuesta a la pregunta ¿qué provoca el surgimiento de la conciencia? Adrian Owen, como neurocientífico, opina que la posibilidad de responder a esta pregunta es sólo un asunto de tiempo y, que, recurrir a respuestas metafísicas, es irracional e ilógico.³¹¹ Sin embargo, tengo la impresión, contraria a Owen, de que la ciencia requiere de una perspectiva filosófica para cumplir a cabalidad su cometido frente a estos temas. Por ello propongo lo siguiente, teniendo siempre en cuenta que cuando uso el término “alma” en trance de muerte corporal, estoy

³⁰⁷ Adrian Owen, *Into the Gray Zone*, (New York: Scribner, Simon & Schuster, 2017), 66. La traducción es mía.

³⁰⁸ Punto importante, considerando que, entre “tres y cuatro semanas”, hay siete días en donde, de acuerdo a Aristóteles, se podría estar destruyendo a un ser en proceso de evolución del alma vegetal a la sensitiva.

³⁰⁹ Bor *apud* Owen, *Into the Gray Zone*, 47 y 67-68.

³¹⁰ Owen, *Into the Gray Zone*, 67.

³¹¹ Owen, *Into the Gray Zone*, 68.

haciendo referencia a “conciencia” como lo plantea Hegel en *La Fenomenología del Espíritu*³¹².

Si consideramos, como Aristóteles, que *Sôma Physikon Organikon* es cuerpo instrumental del alma, entonces hay que afirmar que ésta se encuentra, en potencia, en el semen y en la sangre menstrual, es decir que esa alma sólo puede existir en la medida que el semen fecunde al óvulo. La gestación se considera un acto único e irreplicable, en el cual se abre el acceso a la vida del individuo. Esta perspectiva nos lleva a concluir que, al llevar a cabo un aborto en cualquier etapa de la gestación, se está destruyendo el vínculo orgánico del alma ya presente en el óvulo fecundado.

Si consideramos la propuesta platónica de *Sôma Sema*, es decir que el cuerpo es en realidad un estorbo para que el alma lleve a cabo su pleno contacto con la verdad, podríamos decir que la idea del aborto se vuelve no sólo permisible sino deseable, dado que eso evitaría que un alma superior (un filósofo de acuerdo con Platón) encarnara en un cuerpo que presente problemas físico-genéticos, como síndrome de down o anencefalia (ausencia de cerebro parcial o total). De hecho, en estos casos y en la medida que el cerebro del mismo no responda a las exigencias del *Nous*, también se permitiría la eutanasia del infante.

El término “Eutanasia” se compone de las palabras griegas *eu* y *thanatos* que significan “buena muerte”. Hay eutanasia voluntaria y no voluntaria. La primera implica el principio de autonomía, la segunda el de compasión. La de compasión, en caso de pacientes en estado vegetativo, es aquella que se basa en la confirmación de la muerte cortical, o sea de la parte superior del cerebro. Esta definición, valora sobre todo al cerebro por su relación con la conciencia y no, por sus funciones integradoras.³¹³

El aborto puede ser, como se dijo líneas arriba, espontáneo o inducido. La eutanasia, por el contrario, sólo puede ocurrir por voluntad del paciente, o sus allegados, por ejemplo, al no aceptarse el tratamiento médico. Otros casos de eutanasia se pueden dar por suicidio asistido por terceros o por suspensión de ayudas externas médicas o tecnológicas.

³¹² *Supra* “Conclusión”, 99.

³¹³ Austin y Peña, “Derecho a la Vida y Eutanasia”, 13-16.

Considerando las múltiples razones físicas y psicológicas por las que un ser humano decide recurrir a la eutanasia, me concentraré únicamente en individuos en estado vegetativo que, por lo tanto, dependen de la decisión de otros para solicitar dicho procedimiento. De acuerdo con Owen, un paciente en estado vegetativo presenta la posibilidad de explorar científicamente si existe, o no, la diferencia entre el cuerpo y la persona; entre el cerebro y la mente, entre la materia y la conciencia. La manera en que la ciencia explora si el cerebro de un adulto en estado vegetativo está activo, escribe Owen, es a través del lenguaje. Para ello se ha diseñado un experimento que consiste básicamente en dar instrucciones sencillas a pacientes en estado vegetativo mientras sus cerebros son escaneados.³¹⁴ El hecho de que el cerebro del paciente reaccione positivamente al escuchar dichas instrucciones, indica, para los médicos, que hay actividad en el lóbulo izquierdo.³¹⁵ En la actividad cerebral, conciencia e intención están estrechamente unidos. La intención, como decisión voluntaria de recordar algo en lugar de dejarlo al azar del funcionamiento del lóbulo temporal, es un acto consciente. Comprender si una memoria es automática o intencional, puede ser la clave para saber si una respuesta en estado vegetativo es consciente. Si se puede probar que es *intencional*, entonces hay conciencia. Si no, dice Owen, es probable que no la haya.³¹⁶

Empleando como plataforma las experiencias del equipo de Owen, y partiendo del hecho de que muchas personas declaran su voluntad de morir en caso de que un accidente los deje paralizados o en estado vegetativo, el neurólogo Steven Laurey y su equipo, llevaron a cabo en la Universidad de Lieja, en Bélgica, un estudio con noventa pacientes que, debido a accidentes graves, sufrieron de “síndrome de encierro”, es decir que sólo pueden comunicarse a través de movimiento de párpados u ojos.

Los resultados del estudio fueron los siguientes: 72% declaró que estaban felices, más felices mientras más largo había sido el período de invalidez y, el 7% solicitaron la eutanasia.³¹⁷ Estas cifras, llevaron a los médicos a concluir que, a pesar de haber firmado una declaración voluntaria, el deseo de morir de un paciente puede ser pasajero, dado que, los que estamos sanos, damos valor excesivo a las capacidades físicas llamadas “normales” al

³¹⁴ Cfr. Owen, *Into the Gray Zone*, capítulo 8: Tennis anyone?, 99-120.

³¹⁵ Owen, *Into the Gray Zone*, 72-86.

³¹⁶ Owen, *Into the Gray Zone*, 93.

³¹⁷ Owen, *Into the Gray Zone*, 186.

considerar que una vida sin autonomía física, es inaceptable. Y, sin embargo, se han dado casos en donde después de pasar por un estado vegetativo, el paciente se ha recuperado de una manera sorprendente.

Adrian Owen en su libro *Into the Grey Zone*, narra la historia de un hombre de Toronto, cuyo verdadero nombre es Juan, el cual sufrió daño cerebral aparentemente irreparable. Después de varios estudios en el hospital, Juan fue enviado de regreso a su casa. Meses después, en una llamada de rutina, los doctores encontraron que Juan se estaba recuperando y que podía, incluso hablar y valerse por sí mismo en asuntos cotidianos. Owen, que era el jefe del equipo que lo examinó, dijo literalmente “regresó de entre los muertos”, por lo que le pidió al paciente que acudiera a una cita para volverlo a evaluar. Cuando llegó al hospital, Juan recordó de inmediato los análisis clínicos y a los médicos que se los habían practicado mientras estaba en estado vegetativo. Esto demostró, a juicio de Owen, que un paciente en estado vegetativo absoluto, podía permanecer consciente de su entorno. Habiendo comprobado en esta nueva evaluación que la recuperación de Juan era evidente, Owen concertó una entrevista para un año después. A continuación, transcribo el diálogo entre Juan y el Dr. Adrian Owen³¹⁸:

Owen: Cuénteme de su experiencia en el hospital después de su accidente.

Juan: Me sentía atrapado.

Owen: ¿Trataba de moverse y hablar?

Juan. Hablar

Owen: ¿Sentía dolor?

Juan: No. Tenía el sentimiento de estar en mi cuerpo, pero sin poder controlarlo.

Owen. ¿Qué recuerdo tiene del primer escaneo?

Juan: Tenía miedo.

Owen; ¿Por qué?

³¹⁸ Owen, *Into the Gray Zone*, 207-220.

Juan: No sabía que estaba pasando, *de ninguna manera*. Tenía tanto miedo que lloré.

Owen; ¿Lágrimas?

Juan: No podía producir lágrimas, pero lloré.

Owen: ¿Cree recordar todo de ese día?

Juan: Todo.

Cuando Juan le mostró como caminaba, el Dr. Owen notó que el paciente arrastraba el pie izquierdo.

Owen: ¿Qué siente al intentar mover el pie izquierdo?

Juan: Que es un objeto extraño que estoy arrastrando.

Owen: ¿No hace lo que usted quiere?

Juan: Exacto.

Owen: ¿Y el derecho?

Juan: Hace lo que quiero.

Esta respuesta hizo recordar a Owen a otra paciente que, después de haber recuperado el habla, dijo: “Mi cerebro ya no me quiere, no hace lo que le pido. Antes me sentía como una, persona, ahora me siento como dos”.³¹⁹

Este diálogo entre médico y paciente, me lleva a citar a Platón, que en el *Fedón* nos dice:

...pero el desligar el alma según afirmamos, es la aspiración suma, constante y propia tan sólo de los que filosofan en el recto sentido de la palabra; y la ocupación de los filósofos estriba precisamente en eso

³¹⁹ Owen, *Into the Gray Zone*, 41.

mismo, en el desligamiento y separación del alma y del cuerpo. ¿Sí o no?³²⁰

Si interpreto correctamente a Platón, la eutanasia no sólo sería permitida, sino deseada, al menos en lo que respecta a los filósofos, para escapar de la prisión del cuerpo o *Sôma Sema*.

Por otro lado, Owen se hace la siguiente reflexión:

Si pudiéramos trasplantar cerebros, no nos recuperaríamos como en el caso del corazón o los riñones. Seríamos otro, pareceríamos el mismo físicamente, pero seríamos alguien completamente diferente. Caso contrario si tu cerebro lo trasplantas a otro cuerpo. En este caso tu serías tú, aunque con cuerpo diferente. Tendrías los mismos pensamientos, las mismas memorias y personalidad.³²¹

Encuentro, a partir de ambas citas, que el neurocientífico Owen está de acuerdo con el filósofo Platón, en lo que respecta a la dualidad cuerpo y alma o, dicho en términos modernos, entre cuerpo y conciencia, lo que parece afirmar la fórmula *Sôma Sema*. Ahora bien, desde la perspectiva aristotélica, el proceso de muerte se presenta, de alguna manera, por etapas. Primero se van perdiendo las sensaciones, después las apetencias corporales y por último queda el *Nous* atisbando al infinito. Dado lo anterior, la eutanasia, estaría permitida sólo en caso de pérdida de las facultades mentales, es decir, cuando la destrucción del *Nous* fuera total e irreparable. Si consideramos que, en un futuro cercano, se podrán conectar electrodos directamente al cerebro, lo cual permitirá a los pacientes recuperar el habla y algunos movimientos³²², será posible reconstituir, tecnológicamente, la estructura aristotélica del *Sôma Physikon Organikon*, dado que, el alma vegetativa se conectaría con el alma sensitiva, permitiendo el pleno funcionamiento del *Nous*.

³²⁰ Platón, *Fedón*, 67d.

³²¹ Owen, *Into the Gray Zone*, 225.

³²² El Dr. Richard Andersen, director del Centro T&C Chen de Interfaz Cerebro- Máquina en el Instituto de Tecnología de California (Caltech), ha implantado, junto con su equipo, neuro-prótesis (nanochips) en el cerebro de pacientes cuadripléjicos, logrando que estos ejecuten acciones físicas a través de extremidades artificiales, mismas que responden a comandos cerebrales que pueden llegar a ser tan complejos como tocar el piano.

De lo anterior se desprende, en mi opinión, que para Platón, aborto y eutanasia -en estado vegetativo- son perfectamente aceptables, puesto que el alma desea abandonar un cuerpo que se ha vuelto inútil. Para Aristóteles, en cambio, son aceptables sólo en la medida que la unidad no exista, o no se pueda reconstituir, impidiendo, en consecuencia, que el *Nous* lleve a cabo el *theorein*.

Hoy día, gracias a la neurociencia, la genética, la química y la biología, aunadas a la tecnología digital -particularmente las super-computadoras- la realidad virtual y la inteligencia artificial, podemos medir y cuantificar el estado físico de un individuo con la finalidad de decidir medicamente entre terminar o prolongar su vida. Sin embargo, es claro que la decisión no depende únicamente de la ciencia y la técnica. Tampoco de consideraciones políticas y éticas que varían de época en época y de cultura en cultura. Aborto y eutanasia son asuntos que exigen respuestas personales. Las propuestas de instituciones, iglesias y partidos políticos no satisfacen la necesidad de sentido que despierta el sin sentido de la muerte, que es “lo impensable y lo escandaloso”.³²³ Debido a esto, afirmo que el debate filosófico entre Platón y Aristóteles, que abarca 25 siglos de reflexiones, vuelve a cobrar extrema urgencia.

Para terminar, creo necesario recordar unos versos del poema “Do not go gently into that good night” de Dylan Thomas:

Y tú mí padre, allí, en tu triste apogeo
 maldice, bendice, que yo ahora imploro
 con la vehemencia de tus lágrimas.
 No entres dócilmente en esa noche
 quieta.
 Rabia, rabia. contra la agonía de la luz...

Estos versos nos recuerdan que, cuando se lucha “contra la agonía de la luz”, la pregunta final es: cuerpo/conciencia, ¿unidad o dualidad?

³²³ Vladimir Jankelevitch, *Pensar la Muerte* (Buenos Aires: F.C.E., 2004), 34.

BIBLIOGRAFIA

- Aristóteles. 2005. *Fragmentos*. Madrid: Gredos.
- . 1988. *Acerca del Alma*. (Calvo Martínez, Tomás) Madrid: Gredos.
- . 1966. *De l'Ame* (Jannone, A. y Barbotin, E.) Paris: Societé d'Edition "Les Belles Letres".
- . 1961. *Aristotle, De Anima*. (Ross, David) Oxford: Oxford University Press.
- . 1907. *Aristotle De Anima*. ((Hicks, Robert D.) New York: Georg Olms Verlag.
- . 2009. *Categorías*. Buenos Aires: Losada.
- . 2008. *Tratados Breves de Historia Natural*. Madrid: Gredos.
- . 2008. *Acerca d la Generación y la Corrupción*. Madrid: Gredos.
- .2013. *Poética*. Madrid: Alianza.
- . 2014. *Retórica*. Madrid: Alianza.
- Austin, F. José, y Lorenzo Peña. 1998. Derecho a la Vida y Eutanasia: ¿acortar la vida o acortar la muerte? *Anuario de Filosofía del Derecho XV*, 1998: 13-30.
- Bedau, Mark A., y Cleland Carol E. 2016. *La esencia de la vida. Enfoques clásicos y contemporáneos de filosofía y ciencia*. México: F.C.E.
- Bernabé, Alberto. 2011. *Platón y el Orfismo*. Madrid: Abada Editores.
- Bernabé., Alberto. 1996. La fórmula órfica: "Cerrad la puerta profanos", Del Profano religioso al profano en la materia. *UCM Ilu*, 1996: 13-37.
- Betegh, Gábor. 2004. *The Derveni Papyrus*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Beuchot, Mauricio, y Fernando Álvarez Ortega. 2012. *Actualidad de lo Pasado*. México: UIA.
- Bolton, Robert. 1978. Aristotle's Definition of the Soul: De Anima II, 1-3. *Phronesis*, 1978: 258-278.
- Bor, Daniel. 2012. *The Ravenous Brain*. London: Basic Books.
- Bos, A.P. 1989. *Cosmic and Meta-Cosmic Theology in Aristotle's Lost Dialogues*. Leiden: Brill.

- . 2003. *The Soul and its Instrumental Body*. Leiden : Brill.
- . 1998. «Aristotle's Psychology: The traditional (hylomorphistic)interpretacion Refutes.» (conferencia presentada en *Twentieth World Congress of Philosophy*). Boston: bu.edu/wcp, 1998.
- Brioso, Máximo. 1984. *El Aedo en la Odisea*. Sevilla: Universidad de Sevilla.
- Brisson, Luc. 2005. *Platón, las palabras y los mitos*. Madrid: Abada.
- Carse, James P. 1987. *Una historia conceptual de la mortalidad humana*. México: FCE.
- Casadio, Giovanni, y Johnston Patricia. 2009. *Mystic Cults in Magna Graecia*. Austin: University of Texas Press.
- Cassadesus, Francesc. 1997. Orfeo y Orfismo en Platón.»*Taula, quaderns de pensament*, 1997: 61-73.
- Chroust, A. H. 1966. Eudemus or On the Soul: A lost Dialogue of Aristotle on the Immortality of the Soul. *Mnemosyne*, 1966: 17-30.
- . 1966«The Psychology in Aristotle's Lost Dialogue Eudemus or On the Soul.» *Acta Classica*, 1966: 49-62.
- Cicerón. 2001. *Cartas II: De Divinatione ad Brutum*. Madrid: Gredos.
- . 1990. *Cuestiones Académicas*. México: UNAM.
- . 2002. *Sobre el Orador*. Madrid: Gredos.
- Clastres, Pierre. 1987. *Investigaciones en Antropología Política*. México: Gedisa.
- Copleston, Frederick. 2011. *Historia de la Filosofía I*. Ariel.
- Costa, Miguel Da. 2011. El problema del aborto y el infanticidio en los filósofos griegos. *Revista Latinoamericana de Bioética.*, 2011: 90-101.
- Couliano, Ioan. 1994. *Experiencias del Éxtasis*. Barcelona: Paidós.
- Cherniss, Harold. 1991. *La Crítica Aristotélica a la Filosofía Presocrática*. México: UNAM.
- Demetrio. 1996. *Sobre el Estilo*. Madrid: Gredos.
- Detienne, Marcel. 2005. *Los Maestros de Verdad en la Grecia Clásica*. México: Sexto Piso.

- Dilthey, Wilhelm. 2000. *Dos Escritos sobre Hermenéutica*. Madrid: Ediciones Istmo.
- . 1978. *VII. El Mundo Histórico*. México: F.C.E.
- Düring, I., y G.E.L Owen. 1960. *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century*. Göteborg: Elanders Borktrickerai Aktiebolag.
- Düring, Ingemar. 2010. *Aristóteles. Exposición e Interpretación de su Pensamiento*. México: UNAM.
- . 1957. *Aristotle in the Ancient bibliographical Tradition*. Göterborg: Elanders Boktryckeri Aktiebolag.
- EdmondsIII, Radcliff. 2013. *Redefining Ancient Orphism: A study in Greek Religion*. Cambridge, Mass: Cambridge University Press.
- Eijik, P.J. van der. 2000. *Psyche and soma. Physicians and metaphysicians on the mind-body problem from antiquity to enlightenment*. Oxford: Oxford.
- Encinas Reguero, M. Carmen. 2011. Los Nombres de Dioniso en Las Bacantes de Eurípides y el Lenguaje Retórico de Tiresías. *Humanitas*, 2011: 123-142.
- Ford, Andrew. 2011. *Aristotle as Poet*. New york: Oxford University Press.
- Geist, Ingrid. 2006. El ritual como sintagmático del sentido. *deSignis*, 2006: 271-288.
- Gilson, Étienne. 1948. *L'être et l'essence*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- Gómez Robledo, Antonio. 1982. *Platón Los Seis Grandes Temas de su Filosofía*. Méxio: F.C.E.
- González Suárez, Lucero. 2011. Del concepto onto-teológico de Dios a la comprensión Fenomenológica de lo divino. *Revista de Filosofía (Universidad Iberoamericana)*, 2011: 121-134.
- . 2013. "Angustia y fe teologal en Kierkegaard y San Juan de la Cruz", *Veritas*, N°28 (marzo 2013) 173-190.
- .2017. "Sobre los sentidos de la Ousía en las Categorías y la Metafísica de Aristóteles", (apuntes del curso 'Filosofía Antigua', FES Acatlán (UNAM)).
- Guthrie, William. 2014. *Los Filósofos Griegos*. México: FCE.

- Harrison, Jane. 1903. *Prolegomena to the Study of Greek Religion*. London: Cambridge University Press.
- Hegel, Georg Wilhelm. 2010. *Fenomenología del Espíritu*. Madrid: Abada.
- Heidegger, Martin. 1968. *Ser, Verdad y Fundamento*. Caracas (Trad Eduardo García Belsunce): Monte Ávila.
- . 2005. *Caminos del Bosque*. Alianza.
- Hermiae, Ammonius, 1991. *On Aristotle's Categories*. Ithaca, N.Y.:Cornell University Press.
- Hesíodo. 1990. *Obras y Fragmentos: Teogonía*. Madrid: Gredos.
- Jaeger, Werner. 2013. *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo Intelectual*. México: FCE.
- . 1962. *PAIDEIA Los ideales de la cultura griega*. Méxicico: FCE.
- . 1952. *La Teología de los primeros filósofos griegos*. México: F.C.E.
- Jankélevitch, Vladimir. 2004. *Pensar la muerte*. Buenos Aires: F.C.E.
- Janko, Richard. 2002. The Derveni Papyrus "an interim text".» *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik 141*, 2002: 1-62.
- . 2001. The Derveni Papyrus: a new translation. *Classical Philology 96*, 2001: 1-32.
- Jenner, Ted. 2012. The Gold leaf from Petelia. *Ka Mate Ora, a New Zealand journal of poetry and poetics* 11. (march 2012).
- Keller, Mara. 2009. The Ritual Path of Initiation into the Eleusinian Mysteries. *OCHRE*, 2009: 28-39.
- Kirk, G.S., y J.E Raven y M. Schofield. 2010. *Los Filósofos Presocráticos I y II*. Madrid: Gredos.
- Laercio, Diogenes. 1958. *Lives of Eminent Philosophers*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Laks, A., y Most G. W. 1997. *Studies on the Derveni Papyrus*. Oxford: Oxford University Press.
- Linforth, Ivan M. 1941. *The Arts of Orpheus*. Los Angeles: University California Press.
- Mann, Thomas. 2016. *Textos Críticos*. Barcelona: Nvona.

- Mié, Fabián G. 2003. La Prioridad de la Sustancia en la Primera Metafísica de Aristóteles. *Crítica, Revista Hispanoamericana de Filosofía*, 2003: 83-120.
- Mireux, Emile. 1962. *La Vida Cotidiana en Tiempos de Homero*. Buenos Aires: Librería Hachette.
- Mora, José Ferrater. 2009. *Diccionario de Filosofía*. Barcelona: Aries.
- Morgan, Kathryn. 2000. *Myth and Philosophy from the Presocratics to Plato*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Muraviev, Serge. 2011. *Heráclite d'Hephese. La reconstruction A. Le livre "Les Muses" ou "de la Nature*. Sankt Augustin, Köln: Academia Verlag.
- Nikulín, Dmitri. 2010. *Dialectic and Dialogue*. Stanford: Stanford University Press.
- Noriega-Olmos, 2013. Simón. *Aristotle's Psychology of Signification*. Berlin: De Gruyter.
- Oñate, Teresa. 2001. *Para leer la metafísica de Aristóteles en el Siglo XXI*. Madrid: Dykinson.
- Owen, Adrian. 2017. *Into the Grey Zone*. New York: Scribner Simon and Schuster.
- Palomar Torralbo Agustín. 2017. Alcances y límites del conocimiento *a priori*". University of Murcia, Departamento de Filosofía. URL www.murcia.academia.edu/AgustinPalomar.
- Palmer, Richard E. 2002. *¿Qué es la Hermenéutica?. Teoría de la Interpretación en Schleiermacher, Dilthey Heidegger y Gadamer*. Madrid: Arco/Libros.
- Pieper, Josef. 1998. *Los Mitos Platónicos*. Barcelona: Herder.
- Platón. 2014. *Fedón*. Madrid: Tecnos.
- . 1988a. *Diálogos III Fedón, Banquete, Fedro*. Madrid: Gredos.
- . 1988b. *Diálogos IV República*. Madrid: Gredos.
- . 1996. *Diálogos V Político*. Madrid: Gredos.
- Plutarco. 2016. *Vidas Paralelas*. Madrid: Gredos.
- . 1985. *Obras Morales y de Costumbres*. Madrid: Gredos.
- Precht, Peter, y Peter Burkards. 2008. *Metzler Lexikon Philosophie*. Stuttgart: J. B. Metzler.

- Rhode, Erwin. 1948. *Psiqué: La idea del alma y la inmortalidad entre los Griegos*. México: F.C.E.
- Ruiperez, Martín. 2000. *Antología de la "Iliada" y la "Odisea"*. Madrid: Fundación Pastor de Estudios Clásicos.
- Siculo, Diódoro de. 2001. *Bibliotheca Historica*. Madrid: Gredos.
- Silva, Natalia. 2012. Profecía y Política.» *Nuevo Mundo*, Nuevos Debates. Puesto en línea el 09 de julio del 2012. URL <http://nuevosmundos.revue.org/63656>.
- Smuts, Jan. 1926. *Holism and Evolution*. London: MacMillan and Co. LTD.
- Soares, Lucas. 2002. *Anaximandro y la Tragedia*. Buenos Aires: Biblos.
- Strauss, Leo. 1988. *Persecution and the Art of Writing*. Chicago: University of Chicago Press.
- Taylor, A. E. *Socrates*. 2004. México: F.C.E.
- Turner, Victor. 1970. *The Forest of Symbols*. Ithaca: Cornell University Press
- Weil, Simone. 1961. *La Fuente Griega*. Buenos Aires : SUDAMERICANA.
- Zubiri, Xavier. 1994. *Naturaleza Historia Dios*. Madrid: Alianza Editorial Fundación Xavier Zubiri, 1994.