

“EL ALMA ES, EN CIERTO MODO, TODAS LAS  
COSAS EXISTENTES” (ARISTÓTELES, *DE ANIMA* 431B21):  
UNA DISCUSIÓN CRÍTICA DEL *DE ANIMA* A PROPÓSITO  
DE UNA EDICIÓN Y TRADUCCIÓN RECIENTE<sup>1</sup>

Es difícil exagerar la impresión que debió haber causado, ya en la Antigüedad, la “publicación” del tratado *Sobre el alma* (en delante *De an.*) de Aristóteles. De la Antigüedad tardía nos han llegado dos importantes comentarios al texto: el de Simplicio y el de Filópono (ambos del s. VI d.C.). Ambos comentaristas suelen aportar lecturas iluminadoras a pasajes difíciles y a veces hacen notar no sólo que ellos tenían dudas respecto de la lectura correcta de ciertas líneas, sino también que hay secciones del texto que *exigen* ser interpretadas.

El *De an.* es uno de los tratados de Aristóteles más breves que ha llegado hasta nosotros, pero, como sabemos, es a la vez un texto de una densidad y complejidad por momentos abrumadoras. Las dificultades con las que uno se encuentra al leer un texto antiguo suelen ser formidables; en el caso de Aristóteles, aunque su griego no tiene las complicaciones ni la elegancia del de Platón, es una lengua llena de giros técnicos y de una riqueza conceptual y descriptiva extraordinaria que no tenemos más remedio que traducir. José Manuel García Valverde (GV) se suma a los estudiosos que han encarado la audaz tarea de traducir al español el *De an.* y, en su caso, de editar el texto griego.

En lo que sigue, ofreceré una discusión crítica de su libro; me centraré más en los desacuerdos que en los acuerdos. En mi caso (que vengo de la filosofía más que de la filología), pondré más énfasis en los aspectos filosóficos (que, desde luego, tienen conexión estrecha con los filológicos) que, a mi juicio, son relevantes en un trabajo de esta naturaleza. Aunque en este tipo de tarea a veces parece imposible sucumbir a la tentación de observar lo que uno mismo hubiera hecho en lugar del responsable del libro que comenta, intentaré no caer en esa tentación (o hacerlo lo menos posible). El hecho de centrarme en los desacuerdos en parte se explica por la naturaleza misma del texto, que, frecuentemente, es especialmente críptico y exige hacer un esfuerzo de interpretación.

*Una descripción general de la obra*

Como es habitual en Alma Mater, el volumen, además de estar elegantemente editado<sup>2</sup>, está acompañado de una enjundiosa introducción (pp. XI-

<sup>1</sup> JOSÉ MANUEL GARCÍA VALVERDE, Aristóteles. *Sobre el alma*, Madrid: CSIC, 2019, 398 pp., 28,85 €, ISBN 978-84-00-10552-5.

<sup>2</sup> He encontrado unas pocas *errata*: “termino” en vez de “término” (p. LXIX); “este opción” en vez de “esta opción”, p. 104, n. 307.

CV) que no sólo incluye el tratamiento del contenido y dificultades de la obra, sino también los aspectos filológicos más relevantes, un Esquema de la obra, una Tabla de Concordancias con otras Ediciones Modernas (en las que GV detalla sus lecciones y las diferencias respecto de otras ediciones), el texto griego y el aparato crítico<sup>3</sup>, una traducción española (dotada de notas), y un *Index Nominum et verborum notabiliorum* (pp. 141-152) que permite ir del español al griego. Aunque el índice es sin duda útil, sorprende el hecho de que algunos de los términos técnicos del vocabulario aristotélico que se incluyen son siempre citados en nominativo singular masculino, algo que Aristóteles habitualmente no hace; véase, por ejemplo, el caso de expresiones pronominales como ποῖόν ο ποσόν que refieren a las categorías aristotélicas de cualidad y cantidad (pp. 143-144).

Son todos instrumentos muy útiles que con cierta facilidad permiten comparar el libro de GV con otras obras similares y examinar con cierto detalle las ventajas y la contribución del autor del volumen que comento. GV ha hecho una inspección detallada de las diferentes ediciones del texto griego y lo ha construido, afirma, a partir de la colación completa de los Codd. más antiguos: (i) el Parisinus 1853 (*E*); (ii) el Parisinus Coislinianus 386 (*C*); (iii) el Vaticanus 260 (*U*) y (iv) el Ambrosianus 435 H-50 (*X*) (cf. p. LVIII y LXI-LXV). En su Introducción proporciona un detallado estudio de la tradición manuscrita del *De an.* (cf., especialmente, pp. XLIV-LXV) que, como se sabe, es particularmente complicada. Siguiendo a Moraux y, a pesar de reconocer los méritos de la edición de Jannone, GV somete a un examen demoledor a la edición del estudioso italiano (pp. LII-LV). La introducción examina diferentes aspectos del tratado (su tema central, los problemas de autenticidad y datación, el problema de la unidad, las desventajas de la lectura evolutiva, etc.); sin duda tiene un marcado énfasis de carácter filológico (probablemente exigido por el carácter de la colección en la que este volumen se incluye). Un detalle que me parece relevante es el justo protagonismo que GV le da a la obra de P. Siwek (*Aristotelis tractatus de anima graece et latine*, Roma 1965), injustamente relegada en las discusiones eruditas actuales<sup>4</sup>.

El lector con intereses más filosóficos que filológicos echará de menos una discusión más pormenorizada de la teoría aristotélica de la percepción<sup>5</sup>, el argu-

<sup>3</sup> En el aparato crítico a veces hay una referencia a una línea que no coincide ni con la primera línea de la página del aparato ni con la última de la página anterior. Por ejemplo, en la primera línea de 418b25 = p. 70, GV (ed. Ross = 418b24) dice: τὴν τοῦ λόγου ἐνάργειαν καὶ παρὰ τὰ φαινόμενα: ἐν μικρῷ μὲν. En el aparato se lee: 24 τοῦ λόγου] τῶν λόγων U<sup>s</sup>V<sup>d</sup>: τοῦ λογισμοῦ f: ἐν τῷ λόγῳ. Pero la primera línea de la página 70 (me refiero a la página en la que se encuentra impreso el texto griego) es la 25 y la última de la página 69 la 23. Es decir, la línea 24 a la que se refiere el aparato crítico ha desaparecido (algo similar ocurre en la primera línea de la p. 69 y tal vez en otras). Aunque es sencillo encontrar el texto, parece haber habido un corrimiento de líneas

<sup>4</sup> Además de la calidad del trabajo de Siwek, una razón adicional para su importante presencia en este libro es que el aparato crítico de GV depende en gran medida del de Siwek (cf. p. LVI, *in fine*).

<sup>5</sup> Desde luego no quiero sugerir con esta observación que los aspectos filológicos tienen una relevancia menor, pero es un hecho que el *De an.* es un tratado crucial del proyecto filosófico

mento “atributista” de 408b1-15 (un notable pasaje para entender en qué sentido Aristóteles parece estar interesado en presentar al alma en términos “no cartesianos”, sino como un atributo o conjunto de atributos de un sujeto)<sup>6</sup>, o la noética de Aristóteles. No obstante, en la sección 2 de la Introducción (pp. XIV-XXIII) el lector encontrará una clara y prolija reconstrucción de lo que parece haber sido el proyecto aristotélico de psicología filosófica y cuáles son las características de su psicología como “ciencia”. GV enfatiza un aspecto que es central para comprender el *De an.*, i.e., “estar vivo” no es más que poseer un alma, de modo que todo lo que está vivo (desde una planta hasta un ser humano) es un cuerpo animado o *vivificado* por un alma, lo cual parece indicar, en mi opinión, que la psicología aristotélica es un capítulo de su biología. También en ese sentido la definición de alma, indica GV, no sólo determina qué significa estar vivo, sino que además ofrece el punto de partida “que permite al científico explicar todos los fenómenos relacionados con la vida”. También resulta atinada la afirmación de GV, según la cual “Aristóteles enfrenta un monismo psicofísico al dualismo platónico” (cf. pp. XIV-XVI), un problema que ha suscitado no pocas dificultades a los estudiosos en cuanto a la relación entre la psicología platónica y aristotélica. Uno siempre puede tener dudas acerca del éxito de Aristóteles a este respecto, ya que, como Platón, cree que el alma es una entidad ontológicamente diferente del cuerpo, lo cual podría hacer sospechar que, aunque Aristóteles sostiene (probablemente contra Platón) que el alma sólo se da o existe *a través del cuerpo* (*De an.* 414a19-20), es una entidad inmaterial que sigue generando problemas a la hora de explicar su relación con el cuerpo.

El texto griego está prolijamente impreso (sólo he encontrado un error menor de acentuación -δόξάν en vez de δόξαν en 434a11- y otro en el que se lee ἔχομεναῖσθησιν en vez de ἔχομεν αἰσθησιν; p. XC). El aparato crítico es bastante intuitivo y de fácil lectura (incluso para alguien que no sea un filólogo experto)<sup>7</sup>. La traducción es precisa y, en general, legible; sin embargo (como no podía ser de otra manera) creo que hay pasajes que son más discutibles que otros. De todos modos, GV hace hablar a Aristóteles en un español claro, que refleja una argumentación general coherente (algo que no es menor en una prosa árida y poco elegante como la aristotélica) y la traducción se ajusta al texto griego. Hasta donde alcanzo a advertir, GV no intenta mejorar ni hacer más elegante el estilo de Aristóteles, una decisión que encuentro particularmente atinada, toda vez que

---

de Aristóteles y que una cantidad significativa de sus tesis y argumentos psicológicos han sido objeto de un debate pormenorizado en la discusión erudita de los últimos cincuenta (o más) años. Por ejemplo, aunque GV cita algunos trabajos de M. Burnyeat y R. Sorabji, no da cuenta ni toma posición respecto del intenso debate que esos estudiosos mantuvieron entre los años 80' y 90' del siglo pasado en su interpretación del modo en que Aristóteles explica el fenómeno de la percepción.

<sup>6</sup> “Lo que subyace a las afecciones es un hombre, tanto alma como cuerpo” (*Metafísica* 1049a29-30), esto es, el compuesto individual de materia y forma es el sujeto de “ítems psicológicos” como las afecciones. Ni en la Introducción ni en las notas al texto de GV hay referencia a este interesante problema de la psicología aristotélica.

<sup>7</sup> He notado que el tipo griego utilizado en pp. XCII-XCII es diferente del de las demás páginas de la Concordancia con otras Ediciones Modernas.

la prosa aristotélica, además de ser árida y carente de toda elegancia, no pretende tener ninguna virtud literaria.

*Observaciones a algunos detalles de traducción y a la interpretación filosófica que se sigue de ellos*

Aunque como he indicado, la traducción, además de ser legible y clara, logra captar los argumentos de Aristóteles, en algunas secciones tengo algunos reparos. GV aclara los criterios de traducción que ha seguido y que, en mi opinión, son razonables: siguiendo a J. L. Calvo, cree que uno como traductor tiene "el legítimo derecho y la obligación" de introducir todos aquellos elementos que crea necesarios para hacer comprensible el texto sin traicionarlo (p. LXXIX). A continuación, veremos algunos casos puntuales en los que GV parece haber aplicado ese criterio; escogeré algunos pasajes que son de mi especial interés. Nada de lo que diga pretende ser exhaustivo (ni desde el punto de vista de la selección de los pasajes ni desde el de la discusión que presento).

1. GV traduce *De an.* 403b17-18 así: "las afecciones del alma no son separables de la materia física de los seres vivos (ἀχώριστα τῆς φυσικῆς ὕλης τῶν ζώων), en tanto que les pertenecen a ellos pasiones tales como el coraje y el temor". Aristóteles tiene una sola palabra para decir "ser vivo" y "animal" (ζῶον), pero en estas líneas la palabra debe significar "animales" (ζῷα) que, a diferencia de las plantas ("seres vivos" pero no "animales" por carecer de sensación) no pueden experimentar ni θυμός ni φόβος, que son los ejemplos de πάθη aquí.

2. GV propone una innovación en la traducción del término ἐντελέχεια; sugiere traducirlo por "acto perfecto". Aunque, como él mismo señala (p. LXX y p. 4, n.3), ἐντελέχεια y ἐνέργεια son usados como sinónimos por Aristóteles, argumenta que en tanto ésta es la acción o actividad que lleva de la potencia al acto, aquel, en cambio, es "el acto perfecto propiamente dicho". Aunque interesante, esta distinción tiene problemas. En *Metafísica* 1043a35-36 leemos: αὕτη (sc. ψυχή) γὰρ οὐσία καὶ ἐνέργεια σώματός τινος. Que el alma es una οὐσία coincide con la definición canónica de alma en *De an.* II 1, pero aquí Aristóteles no dice que sea una ἐνέργεια, sino una ἐντελέχεια, lo cual confirma que ambos términos pueden ser sinónimos<sup>8</sup>. En *De an.* II 1 es claro que dice eso porque el alma es una οὐσία, pero en el sentido de forma (ὡς εἶδος, "de un cuerpo natural que en potencia tiene vida"; *De an.* 412a20-21). Lo que GV debe querer enfatizar es que una ἐνέργεια puede ser perfecta o imperfecta (en este último caso es una κίνησις), pero una ἐντελέχεια no puede usarse para lo que tiene carácter procesual. Es cierto, pero una ἐντελέχεια puede ser "primera" (en el sentido de una ἔξις) o simplemente una actividad. La οὐσία que es el alma se dice de dos maneras: "como el conocimiento" (i.e., como una ἐντελέχεια ἢ πρώτη; *De an.* 412a27) y "como el ejercicio" del conocimiento (ὡς τὸ θεωρεῖν). Pero si (i) la ἐντελέχεια que es el alma puede entenderse como "el acto *perfecto* propiamente

<sup>8</sup> Cf. también *Metafísica* 1050a21-23, donde la sinonimia entre ἐνέργεια y ἐντελέχεια es aún más clara.

dicho”, y si (ii) uno de los significados de ἐντελέχεια se entiende como poseer un conocimiento y no ejercerlo, parece que (iii) no puede ser un “acto *perfecto*”, pues se trataría de un acto que involucra una potencialidad aún no activada. Si éste es el caso, el agregado “perfecto” a “acto” oscurece la distinción recién mencionada, pues no distingue con claridad la diferencia entre acto perfecto (la actividad propiamente dicha) e imperfecto (proceso), y la diferencia entre una ἔξις y la actividad.

En p. 42, n. 122 (a *De an.* 412a10-11) GV parece advertir este problema y afirma que la ciencia “perfecciona” el alma, pues la saca de su estado de imperfección (aunque esa imperfección aún es una potencia) y propone una suerte de “grados de perfección”. Pero esto no explica la objeción anterior, porque si es así, aún no resulta clara la ventaja de traducir ἐντελέχεια por “acto *perfecto*” (ἐντελέχεια en el sentido de conocimiento, sería una “perfección imperfecta” o menos perfecta que la que se entiende como el ejercicio de dicho conocimiento). Claro que GV también traduce ἐντελέχεια por “estado de perfección” (véase su versión de ἐντελεχεία ὢν en 417a29; cf. también 422b16)<sup>9</sup>.

3. En 413a12-13 GV traduce: “Puesto que a partir de aquellas *nociones* que son inciertas, pero más aparentes (ἐκ τῶν ἀσαφῶν μὲν φανερωτέρων) resulta aquello que es cierto y más cognoscible racionalmente...” La palabra “nociones” es una sobre interpretación: aunque el paralelo que GV hace con *Física* 184a15-21 es sin duda atinado, no sólo en ese texto sino también en el de *De an.* que acabo de citar, es claro que esos τῶν ἀσαφῶν μὲν φανερωτέρων no pueden ser “nociones”, sino cosas, seguramente entidades perceptibles, que son *primeras para nosotros*, aunque no *primeras por sí, por naturaleza o en sentido absoluto* (lo que es primero por sí o por naturaleza -o, como dice aquí en *De an.* 413a13, “más cognoscible conceptual o racionalmente”, κατὰ τὸν λόγον γνωριμώτερον-son los principios que explican los objetos sensibles)<sup>10</sup>. Lo que Aristóteles está diciendo es que lo que es claro y más cognoscible racionalmente deriva de cosas oscuras racional o conceptualmente, pero más evidentes *para nosotros* en el plano perceptivo.

4. Hay algún otro comentario que GV introduce al tratar de explicar un pasaje y que me genera algunas dudas: en pp. 50-51, n.144, a propósito de la afirmación

<sup>9</sup> Quizá hubiese sido mejor seguir la sugerencia de J. L. Calvo (Aristóteles, *Física*, Madrid: CSIC, 1996, p. LXXXV) y decir para ἐντελέχεια “actualidad” (en el sentido de la plenitud de lo que era en potencia) y reservar “actividad” o “actualización” (en el sentido del proceso) para ἐνέργεια (en los casos que así lo exigieran).

<sup>10</sup> Creo que en la línea que sigue del texto (413a13-14) se ha deslizado un error en la traducción de GV (puede que sea un error de tipeo), pues la expresión τὸ ὄν no puede traducirse por “el *qué*”. Una definición habitualmente exhibe “el *qué*” (τὸ τί ἐστίν), ya que es el enunciado de la esencia de una cosa. Pero no es menos cierto que Aristóteles sostiene que si tenemos el ὄν (el *que* en el sentido del hecho) buscamos “el *porqué*” (τὸ διότι; *Analíticos Posteriores* 93a16-20). En realidad, en el pasaje de *De an.* 413a13-14 están ambas cosas (tanto el *qué* como el *que*), ya que es lo mismo conocer el *qué* es de algo y conocer su causa (*Analíticos Posteriores*, 93a4).

aristotélica de que las otras partes del alma (*i.e.*, la nutritiva y la sensitiva) no son separables (*De an.* 413b27-30), GV hace notar que éste es el único lugar (entendiendo que quiere decir en el *De an.*) en el que Aristóteles habla de τὸ δοξαστικόν como una facultad del alma. Y luego agrega: "Aristóteles considera [...] que la δόξα no está ligada a ninguna facultad en especial, y puede darse *tanto al nivel sensitivo como al nivel racional*" (las itálicas me pertenecen). No conozco ningún pasaje en que Aristóteles diga o sugiera semejante cosa; por lo demás, las líneas de marras no sugieren que τὸ δοξαστικόν se dé "al mismo nivel" que la facultad sensitiva. Ése es, en opinión de Aristóteles, el error de los presocráticos; cf. *De an.* 427a21-22, 427b7 y GV, p. 102, n.298 *in fine*, donde él mismo reconoce que la tesis de que el pensar puede identificarse con el sentir es rechazada por Aristóteles. Aunque hay varios pasajes en los que atribuye a la sensación capacidades discriminativas -cf. *De an.* 418a14; 422a21; 424a5; 425b21; 426b10. *De sensu* 447b25-27 y GV p. 102, n.297-, nunca sugiere que ella sea capaz de distinguir *conceptualmente*. Además, τὸ δοξαστικόν no tiene una función diferente de la racional<sup>11</sup>: opinar, *pace* GV, es un tipo de actividad racional (δόξα y λόγος con frecuencia son términos equivalentes, cf. *Categorías* 4a24-35; *Metafísica* 105b13-14; creo que GV parece confundir la percepción con el juicio u opinión que se sigue de ella). Más aún, en *De an.* 428a20 Aristóteles sugiere que la convicción o creencia -πίστις- acompaña (o "sigue": ἔπεται) a la opinión, pues nadie puede opinar algo si no está convencido o no cree que es verdadero. Dado que toda opinión presupone una convicción y la convicción supone haber sido persuadido, la persuasión también presupone un λόγος<sup>12</sup>.

5. Uno de los desafíos más formidable que tiene cualquier traductor del *De an.* (y de otros textos psicológicos y epistemológicos de Aristóteles) es la traducción de φαντασία. Como explica GV (p. 104, n.307), el término puede significar "imaginación" (en el sentido de la facultad) o representación, como el producto de la facultad de la imaginación. La sección 428a6-17 es particularmente difícil, ya que φαντασία aparece tres veces, φαίνεται dos y no es seguro que φαντασία signifique "imaginación" en todos los casos ni que φαίνεται pueda traducirse por "imaginar/se".

Para concluir, me centraré en el difícil pasaje 428b2-4 (φαίνεται δὲ καὶ ψευδῆ, περὶ ὧν ἅμα ὑπόληψιν ἀληθῆ ἔχει, οἷον φαίνεται μὲν ὁ ἥλιος ποδιαῖος,

<sup>11</sup> Si hubiera alguna duda al respecto, uno siempre puede recordar el pasaje de *Ética a Nicómaco* 1140b25-27, donde Aristóteles afirma que la φρόνησις pertenece "a una de las partes que tiene razón, a la que opina", pues tanto la opinión como la prudencia se refieren a lo que puede ser de otra manera.

<sup>12</sup> Al comentar el pasaje de *De an.* 427b10 ss. GV sugiere que la tríada φρόνησις, ἐπιστήμη y δόξα se encuentran vinculadas en estas líneas al conocimiento teórico, "que puede ser, en efecto, verdadero o falso" (p. 103, n. 305). Pero eso no es lo que cree Aristóteles, quien sostiene que la ἐπιστήμη y el νοῦς son *siempre* verdaderos. Es la δόξα la que puede ser verdadera o falsa (*De an.* 428a18-19; *Analíticos Posteriores* 100b5-8; *Ética a Nicómaco* 1142b10-11).

πεπιστεύεται δ' εἶναι μείζων τῆς οἰκουμένης)<sup>13</sup>, que es de una enorme densidad filosófica y filológica. GV traduce así: “Y, sin embargo, se nos presentan sensaciones también falsas, de las cuales se da al mismo tiempo un juicio verdadero: el sol, por ejemplo, parece de la medida de un pie y existe el convencimiento de que es más grande que la tierra habitada”. Como GV, creo que a veces es legítimo introducir palabras que no están en el original para hacer comprensible el texto. En este caso, sin embargo, pienso que ese criterio se ha excedido: la frase inicial “se nos presentan *sensaciones* también falsas” genera un problema sistemático muy importante. La palabra *sensaciones* no está en el texto griego, pero no hace falta reponerla: primero, porque contradice la tesis aristotélica explícita de que las sensaciones son *siempre* verdaderas (αἱ μὲν ἀληθεῖς αἰεὶ; 428a11, ed. Ross; 428a12 ed. GV). En segundo lugar, porque la sección 428b2-4 es el ejemplo que explica el pasaje 428a11-12, en el que Aristóteles afirma que las sensaciones son siempre verdaderas, en tanto que las φαντασίαι son falsas en la mayor parte de los casos. El pasaje y el ejemplo del sol que “se aparece” (creo que aquí φαίνεται tiene valor fenoménico, no cognitivo) de un pie de ancho es parte del argumento en contra de la definición platónica de φαντασία, según la cual ella es una combinación de sensación y opinión (Platón, *Sofista* 264a-c, citada en *De an.* 428a26). Si uno tiene la convicción o creencia de que el sol es más grande que la tierra habitada, pero se le aparece de un pie (porque, por ejemplo, puede taparlo con la mano), tiene una razón para sospechar que esa apariencia (φαντασία) es falsa. Por tanto, una φαντασία no puede ser, como argumenta Platón, una mezcla de sensación (alma sensitiva) y opinión (alma racional; sería tanto como combinar la función propia del alma sensitiva y la de la racional, *quod non*, en opinión de Aristóteles).

#### *Breve conclusión*

A pesar de mis reparos, la presente obra constituye un avance en nuestra lengua para el estudio de la psicología aristotélica. Aunque no he revisado todas las diferencias entre el texto de GV y los de Ross y Jannone, hay lecturas de GV que son convincentes (especialmente si se las compara con las de Ross que, por lo general, corrige mucho el texto). Mi discusión se ha centrado más en los desacuerdos que en los acuerdos. Pero, como sugirió alguna vez G. Vlastos, sólo aquellos que son ajenos al *êthos* de la controversia especializada serán capaces de ver algo que no merezca una alta estima en la crítica y en el disenso.

MARCELO D. BOERI

Pontificia Universidad Católica, Chile  
mboeric@uc.cl

<sup>13</sup> Reproduzco el texto editado por GV, que tiene algunas ligeras diferencias respecto de otras ediciones.

