

El primer argumento contra la teoría del “alma armonía” en el *Eudemo*

The first argument against the “soul harmony” theory in the *Eudemus*

DESIDERIO PARRILLA MARTÍNEZ¹ (*Universidad Católica de Murcia (UCAM) — España*)

Abstract: In his dialogue *Eudemus* Aristotle develops two arguments against the “soul harmony” theory as a development of the criticism inherited from Plato. The first of these does not appear in the *Phaedo*, nor does it reoccur among the arguments that Aristotle later uses in *De anima*. Such singularity of the argument is accompanied by the interpretive difficulty it poses, as often highlighted by contemporary criticism. Our article intends to show that this original argument of the juvenile period is based on the “partial or defective deprivations” of the works of maturity, within the context of the “deprivations of active power”.

Keywords: Aristotle; *Eudemus*; ontology; soul; history of philosophy.

1. Introducción

Los argumentos de Aristóteles contra la teoría del alma como armonía han recibido la atención de la crítica especializada contemporánea (CHROUST (1966a y b), CHARLTON (1985)). Se han estudiado los orígenes pre-platónicos de la teoría, asociados al círculo pitagórico, así como su destino después de Aristóteles (GOTTSCHALK (1971)). ROWE (1993) y SEDLEY (1995) retrotraen la teoría del alma armonía a Filolao, lo cual ha sido corroborado en estudios posteriores (BURKHARD (2009)). Los peripatéticos y comentaristas griegos prestaron una especial atención al asunto, lo que pone de manifiesto la importancia que le otorgó la tradición aristotélica (TRABATTONI (2015)), hasta el punto de que alumnos del Liceo como Dicearco y Aristoxeno la asumieron en el seno del aristotelismo (LASKOWSKA (2016)).

Jonathan Barnes consideró incluso la visión de Aristóteles sobre el alma como una versión de la teoría de la armonía (BARNES (1982) 491-492). Opinión que fue incoada previamente por HICKS (1907) 263 y ROSS (1961) 195. A este respecto, autores como YOUNG (2013) han desentrañado las similitudes entre la teoría del “alma sustancia” con la teoría del “alma armonía” y las razones de

Texto recibido el 10.05.2022 y aceptado para publicación el 07.11.2022.

¹ dparrilla@ucam.edu.

Aristóteles para el rechazo de ésta en favor de aquélla. En esta línea de investigación, Christopher Charles Whiston Taylor distinguió cuatro sentidos de la palabra “armonía” en Aristóteles para dirimir esta cuestión (TAYLOR (1983) 217-231). En todo caso, es interesante reseñar que en la crítica contemporánea el interés de los argumentos se ha mantenido como refutación del “epifenomenismo” en el contexto de la polémica “mente-cuerpo” (DELLA VALLE (1905), SHIELDS (1988 a y b), HEINAMAN (1990), CASTON, (1997) y WAGNER (2001)).

Los críticos, sin embargo, se han polarizado en los argumentos sobre el “alma armonía” recogidos en *De anima* (VOGIATZI (2020)). Los argumentos contenidos en el diálogo perdido *Eudemo* no han merecido la misma atención (TRABATTONI (1981)). Éstos se consideran como formulaciones incipientes de los argumentos posteriores, o apéndices de los mismos. Sin embargo, TRABATTONI (1988) ha subrayado la singularidad de los argumentos del *Eudemo* respecto de los argumentos de Platón en el *Fedón*. CHROUST (1966a) 53 insistió en que el primer argumento del *Eudemo* no aparece en *De Anima*: “It is also interesting to observe that the first argument of the *Eudemus* has not been restated in Aristotle’s *De anima*”. Para Enrico Berti no sólo el primer argumento posee esta singularidad única en el *corpus*, sino que este argumento es el más interesante de los dos formulados por Aristóteles desde un punto de vista dialéctico: “Il secondo argomento dell’*Eudemo* dal punto di vista filosofico appare meno interessante” (1965) 368. SHIELDS (2016) 135 se ha percatado recientemente de este mismo hecho: “Aristotle had himself considered it in his lost dialogue *Eudemus*, fragments of which suggest a significant argument against this view not recorded in the present work”. En algún trabajo posterior, SHIELDS ha vuelto a reivindicar esta originalidad argumental del *Eudemo* (2020) 141–162, pero no existe ningún estudio sobre este detalle tan significativo.

El primer argumento del *Eudemo* es un argumento contra la armonía que no aparece en ningún otro pasaje del *corpus* aristotélico. Esta extrañeza lo hace especialmente singular, pero nadie ha atendido a esta singularidad. El presente artículo pretende cubrir esta laguna exponiendo la originalidad del argumento en cuestión. En primer lugar expondremos la recepción de la crítica platónica de la teoría en el conjunto de la obras aristotélica. Posteriormente nos centraremos en el análisis del primer argumento contrario a esta

doctrina en el *Eudemo* para poner de manifiesto su originalidad y su significado preciso. A modo de reflexión final ofrecemos una síntesis conclusiva sobre la cuestión.

2. Los argumentos contra el “alma armonía” en el *corpus aristotelicum*

Al principio en *De anima* I 4 Aristóteles recuerda a sus lectores que la teoría del “alma armonía” ha sido “escudriñada en las discusiones populares” (407b30). A qué se refiere con “las discusiones populares” es un tema de debate. Podría referirse a los diálogos de Platón, y el que parece más probable es el *Fedón*. Pero también podría referirse al propio diálogo de Aristóteles, el *Eudemo*, que probablemente estaba destinado a una audiencia popular. La tesis del “alma armonía” reduce el alma a la armonía o equilibrio entre las distintas partes del cuerpo. Desde esta perspectiva naturalista, el alma denota el equilibrio estructural y funcional del organismo que hace a éste capaz de realizar las funciones vitales. Como tal, supone un tipo de materialismo eliminativo que reduce el alma a la actividad fisiológica.

Platón en el *Fedón* criticó esta teoría del “alma armonía” con cinco argumentos (TAYLOR (1983)). Los propone como respuesta a la objeción de Simias (84c-86d) contra la inmortalidad del alma y su propuesta de una teoría del alma como armonía (o epifenómeno). La propuesta de Simias ha recibido diversas interpretaciones (WAGNER (2001) 73, LANGTON (2000) 13, ROWE (1993) 205, SCALTSAS (1990) 109-114, BOSTOCK (1986) 122, TAYLOR (1983) 217-218, GALLOP (1975) 148, HACKFORTH (1972) 97-98 n. 1, GOTTSCHALK (1971) 181-3 y 194-195).

La respuesta de Platón a las objeciones de Simias reivindica la trascendencia del alma respecto del cuerpo (91c-95a). Los cinco argumentos los recoge Filópono en su *Comentario al De anima* (142, 5-143, 1). Platón desarrolla esta respuesta mediante cinco argumentos: 1) la doctrina del “alma armonía” es incompatible con la doctrina de la metempsícosis: es imposible que el alma preexista al cuerpo si el alma se reduce a ser un equilibrio entre los opuestos del cuerpo; 2) una armonía no puede actuar sobre los elementos de los cuales es equilibrio (92e-93a), pero el alma posee la capacidad de gobernar las tendencias del cuerpo (94a-95a); 3) a diferencia de la armonía, donde se reconocen diversos grados, no hay gradación en el alma ni un alma es más o menos que otra; 4) si admitimos *ad hominem* que la virtud o la inteligencia son armonía, y el vicio una desarmonía, entonces el alma sería una armonía, pero

entonces incurrimos en absurdos: la virtud sería una armonía superpuesta a otra armonía (el alma), y el alma viciosa sería una armonía que carece de armonía; 5) finalmente, si concedemos que el alma es una armonía que no admite grados, entonces se originaría una situación contra-fáctica: todas las almas participarían por igual de la virtud, y esto va en contra de los hechos.

Aristóteles en el *Eudemo* se enfrenta, como Platón en el *Fedón*, a la doctrina que niega la naturaleza sustancial del alma, reduciéndola a una armonía de elementos corpóreos. En *De anima* el Estagirita disputa contra esta teoría afirmando la sustancialidad del alma, compatible con su condición de forma o acto de un cuerpo que tiene vida en potencia. Por esta razón algunos críticos han rechazado un supuesto platonismo del *Eudemo* y han defendido la compatibilidad y continuidad entre ambas obras, pues la sustancialidad, la inmortalidad y la inmaterialidad del alma son defendidas en los tratados aristotélicos de los dos periodos (BERTI (1965) 367, DÜRING (2005) 863). El fragmento del *Eudemo* que recoge los dos argumentos contra el “alma armonía” está recogido en el *Comentario del tratado aristotélico «Acerca del alma»* de Juan Filópono (144, 21-145,9) y se corresponde con Rose, 45a, Ross, 7a y Gigon, 59. El fragmento reza así:

Así pues, éstos son los cinco argumentos esgrimidos por Platón (...). El mismo Aristóteles, como ya he dicho, en el diálogo *Eudemo* ha empleado dos de estos argumentos. En el primero de ellos dice así: «Hay algo contrario a la armonía, que es la desarmonía, pero no hay nada contrario al alma, por tanto, el alma no es una armonía». Alguien podría contestar a esto que no hay un contrario en sentido estricto de la armonía, sino más bien una privación indefinida, y que también el alma, en tanto que ésta es una cierta forma, tiene un opuesto de carácter indefinido, y de la misma manera que decimos allí que una determinada desarmonía se transforma en armonía, igualmente una privación de esta clase también puede convertirse en alma. En segundo lugar, dice así: «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 enfermedad es una falta de proporción de los elementos, la debilidad lo es de las partes homeómeras, y la fealdad es una falta de proporción debida 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 Tersites, aunque era feísimo, tenía alma. Por tanto, el alma no es armonía». Esto es lo que dice allí (en el *Eudemo*) (Traducción: Alvaro Vallejo Campos (ARISTÓTELES (2005) 107-108)).

En el fragmento en cuestión se distinguen tres partes bien diferenciadas. Por una parte, parece que se expone literalmente el primer argumento de Aristóteles en el *Eudemo* contra la teoría del “alma armonía” (144, 22-25). Por otra parte, se ofrece una réplica al primer argumento, donde no queda tan clara su autoría ni su significación (144, 25-30). La expresión “privación indefinida” (144, 23) forma parte de esta contra-objeción, o matización, referida al primer argumento del *Eudemo*. En la parte final, expone el segundo argumento contra el “alma armonía” (147, 6-10).

Los dos argumentos que Aristóteles utiliza en el *Eudemo* son: 1) “Hay contrario de la armonía, que es la desarmonía, pero no hay nada contrario al alma, por tanto, el alma no es una armonía”; y 2) “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. Lo contrario no será el alma sino la salud, la fuerza y la belleza”. Este segundo argumento del *Eudemo* coincide con el tercero de cuatro argumentos que Aristóteles da en el *De anima* (I 4, 407b30-480a18). También es un desarrollo extremadamente original del tercer argumento que usa Platón en el *Fedón* contra el “alma armonía”, porque Aristóteles presupone aquí su teoría de las categorías, dado que la sustancia no tiene contrario. JAEGER (1983) 57-59 ha puesto de relieve que los argumentos del *Eudemo* se basan en la incompatibilidad que el alma como sustancia guarda con la contradicción y el cambio. El primer argumento se funda en la convicción de que la sustancia no admite contrario, según *Categoriae* 3b24ss., mientras el segundo argumento se sostiene en la tesis de que la sustancia no admite grados, según *Categoriae* 3b33-4a9, ni un más ni un menos relativo a otro, según *Categoriae* 6b15, de manera que no puede identificarse ni con la salud ni con el cambio, propiedades que sólo podrían atribuirse al cuerpo.

En *De anima* Aristóteles introduce estos argumentos con un juego de palabras: “Es más armonioso hablar de una armonía en el caso de la salud y de las excelencias corporales en general que en el caso del alma” (408a1-3). En *De anima* I, 4 407b30-408a18 desarrolla su refutación contra el “alma armonía” mediante cuatro argumentos bien diferenciados:

[1] El primer argumento consiste en observar que la armonía es una cierta relación o síntesis de elementos mezclados, mientras que el alma no puede ser ninguna de estas dos cosas. La armonía no encaja, por tanto, con la

esencia del alma, en cuanto entidad sin partes y causa inmóvil del movimiento: “Los hay, en efecto, que dicen que el alma es una armonía puesto que —añaden— la armonía es mezcla y combinación de contrarios y el cuerpo resulta de la combinación de contrarios. Pero, por más que la armonía consista en una cierta proporción o combinación de elementos, no es posible que el alma sea ni lo uno ni lo otro” (408b30-35).

[2] El segundo argumento consiste en observar que el alma es principio motor, mientras que la armonía no lo es: “Añádase que el mover no es una actividad propia de la armonía y que, sin embargo, todos se la atribuyen al alma —por así decirlo— de modo primordialísimo” (408a1-2).

[3] El tercer argumento es un añadido al primer argumento, dado que expone cómo la armonía sólo encaja con la esencia del cuerpo, en cuanto ente con “partes fuera de partes”: “Por otra parte, encaja mejor con los hechos aplicar la palabra armonía a la salud y, en general, a las virtudes corporales que al alma: para comprobarlo sin lugar a dudas, bastaría con intentar atribuir las afecciones y acciones del alma a cualquier tipo de armonía; a buen seguro que resultaría difícil encajarlas” (408a2-5). En este punto desarrolla una especie de escolio, que algunos comentaristas consideran un argumento independiente. Este añadido es una mera precisión lingüística sobre los términos empleados en el marco general de la teoría: “Más aún, puesto que al utilizar la palabra armonía se suele aludir a dos cosas distintas —de una parte y en sentido primario se aplica a la combinación de aquellas magnitudes que se dan en seres dotados de movimiento y posición, cuando encajan entre sí de tal modo que no dejan lugar a ningún elemento del mismo género; de otra parte y derivadamente, se alude a la proporción de los elementos en mezcla— ni en un sentido ni en otro es correcto aplicarla al alma” (408a6-10).

[4] Finalmente, el cuarto argumento consiste en observar que el alma no es síntesis de las partes del cuerpo, ni relación de la cantidad mezclada, como debería ser si fuese armonía, porque la composición de las partes del cuerpo es múltiple y de varios géneros y no todos tienen la misma proporción. Consiste en un argumento contra la posibilidad del reduccionismo materialista: “En cuanto a concebir a ésta como la combinación de las partes del cuerpo, se trata de algo verdaderamente fácil de refutar: múltiples y muy variadas son, en efecto, las combinaciones de las partes; ¿cómo y de qué ha

de suponerse, entonces, que son combinación el intelecto, la facultad sensitiva o la facultad desiderativa? Pero es que resulta igualmente absurdo identificar al alma con la proporción de la mezcla, dado que la mezcla de los elementos no guarda la misma proporción en el caso de la carne y en el caso del hueso. La consecuencia sería que se tienen muchas almas por todo el cuerpo, puesto que todas las partes provienen de la mezcla de los elementos y la proporción de la mezcla es, a su vez, armonía y, por tanto, alma” (408a5-19).

Como se advierte cotejando los argumentos, el cuarto argumento platónico del *Fedón* contra el “alma armonía” es reutilizado por Aristóteles en el segundo argumento del *Eudemo* y en el tercer argumento del *De anima*. Sin embargo, el primer argumento del *Eudemo* no está expuesto en el *Fedón* ni será recuperado por Aristóteles en *De anima*. El primer argumento del *Eudemo* es un argumento contra la armonía que no aparece en ningún otro pasaje del *corpus* aristotélico. Esta singularidad del primer argumento del *Eudemo* no indica que sea superfluo, o que Aristóteles lo considerara posteriormente un argumento redundante y nugatorio. Por el contrario, el primer argumento del *Eudemo* supone la fundamentación del segundo, la exposición explícita de sus premisas. En la misma medida, por tanto, supone un desarrollo de los presupuestos del tercer argumento del *Fedón*. Expondremos a continuación esta originalidad del argumento en cuestión.

3. La crítica al “alma armonía” en el primer argumento del *Eudemo*

De entrada Juan Filópono parece citar literalmente los dos argumentos del *Eudemo*. Tras enunciar el primer argumento (144, 22-25) Filópono plantea una réplica a este argumento (144, 25-30). Ha sido discutido si la autoría de esta réplica puede atribuirse a Aristóteles o si es un argumento original del propio Filópono o de algún otro comentarista. Jaeger (1983, 59) adjudica a Alejandro de Afrodisias y a Juan Filópono la objeción planteada en esas líneas, ya que la objeción planteada es ajena al *Eudemo* y sólo quedaría justificada por las formulaciones del período de madurez. En este texto, Filópono sostiene que el alma es una “cierta forma” (*eîdos ti*), lo cual sería sostenido posteriormente en *De anima* (412a19-20), mientras que la tesis arquetípica del *Eudemo* es que el alma sería una Idea, una forma en sí. A diferencia de las obras posteriores donde el alma es una forma de algo, en el *Eudemo* el alma es “*eîdos ti*”, no “*eîdos tinós*”. En consecuencia, la objeción de que el alma posee

un contrario, que se identificase con la privación de la forma, tiene sentido en *De anima* pero no en el *Eudemo*. Editores como Jonathan Barnes y Gavin Lawrence atetizan el párrafo de la objeción (1985) 2402. Lo mismo que Werner Jaeger, Richard Walzer (*Aristotelis dialogorum fragmenta*, cit. 15) y William David Ross (*The works of Aristotle*, cit. XII, 20; *Aristotelis fragmenta selecta*) atribuyen esta réplica a Alejandro de Afrodísias y Juan Filópono.

BERTI (1962) 367-368, sin embargo, ha defendido la continuidad del *Eudemo* con *De anima* sirviéndose de esta objeción. La naturaleza sustancial del alma en nada empece para cumplir su función de forma, o *eîdos*, con respecto al cuerpo vivo. En opinión de Enrico Berti esto parece inferirse de la contra-objeción que Filópono trae a colación (144, 25-30) y que, en consecuencia, procedería del propio *Eudemo*, sin que pudiera ser una interpolación de Alejandro o del mismo Filópono, como pretende Jaeger. En *De anima* el alma es *eidos* del cuerpo. El cuerpo no es una Idea en sí, sino una “cierta forma”. Platón nunca afirmó que el alma es una Idea. El sentido análogo de “forma” en el *De Anima* es la “forma sustancial (y esencia) de un cuerpo vivo”. Este sentido también está en el *Eudemo* (Fragmentos 7a y 8). La sustancialidad (*ousía*) del alma ya es defendida en el *Eudemo* en relación al alma como esencia (*eidos*) que define a un cuerpo vivo. Para Berti la posición de Jaeger se basa en el prejuicio que rechaza cualquier sustancia inmaterial en el período de juventud que no fuesen las ideas separadas platónicas. Sin embargo, en *De anima* Aristóteles afirma que el alma es *ousía* y *eidos*, como en el *Eudemo*, sin admitir la existencia de las formas subsistentes de carácter platónico.

En la línea de Enrico Berti, ZANATTA (2008) 160 afirma que la consideración del alma como sustancia posee una estructura lógica genuina que no entraña la petición de principio postulada por Jaeger. Para Marcelo Zanatta el primer argumento se trata de un “*epiquerema*”, siendo el *epiquerema* un argumento presentado para contradecir la tesis opuesta. Designa, por tanto, el razonamiento dialéctico (cfr. *Topica* VI 11, 162a16). Aristóteles lo distingue, de hecho, del filosofema, que es el silogismo utilizado para demostrar una tesis científica y por lo tanto corresponde al silogismo o prueba demostrativa, el método propio de la *episteme* (en su fase de exposición). El *epiquerema*, por el contrario, gravita en el contexto dialéctico y corresponde, en un sentido técnico, a la refutación que, notoriamente, es un “silogismo de contradicción” o un “silo-

gismo con contradicción de la conclusión”. Para Zanatta el primer argumento del *Eudemo* fundamenta los argumentos del *Fedón* sin que por ello sea un verdadero silogismo. Más bien denota un argumento disputatorio en su sentido más amplio. La condición de sustancia del alma se concluye como consecuencia lógica de esta reducción dialéctica, no se pide como principio del argumento.

En consecuencia, el primer argumento del *Eudemo* sigue el procedimiento dialéctico recogido en *Tópicos* (123b30ss.) para descubrir mediante el contrario si algo es un género o una especie dentro del género. El argumento del Estagirita se funda, por tanto, en la estructura lógico-formal de los opuestos. El segundo argumento del *Eudemo* extrae un corolario del primero: el alma es sustancia. El fragmento conservado por Damascio, erróneamente atribuido a Olimpiodoro el Joven, hace este punto más explícito: “la falta (*stéresis*) de armonía es contrario a la armonía, pero el alma no tiene nada contrario, porque es una sustancia (*ousía*)” (*Comentario al Fedón* 383= f.45 r.3). Por tanto, ambos argumentos se complementan en una relación de fundamento y fundamentado, extensible a la relación con el tercer argumento del *Fedón*.

Con el primer argumento del *Eudemo* Aristóteles reformula totalmente la argumentación platónica del *Fedón*. La innovación se introduce con esta réplica al primer argumento. La novedad reside en que Aristóteles en el primer argumento admite que la sustancia puede tener en cierto sentido un contrario, por ejemplo, la relación. Lo que es en sí se opone a lo que es sólo en relación a otro. Por tanto el alma en cuanto que es entidad puede tener contrario. Desde esta posibilidad, ofrece una contra-argumentación para demostrar que, aunque el alma tuviera contrario, el alma no sería una armonía. La tesis platónica de que el alma no es una armonía del cuerpo seguiría siendo verdadera aunque el alma tuviera un contrario. De esta manera el argumento platónico quedaría reforzado incluso en el caso de un opuesto contrario.

El primer argumento del *Eudemo* (144, 22-25), por tanto, sobrevive bajo su forma inversa en la contra-objeción (144, 25-30). El primer argumento sostiene que, dado que la armonía y el alma poseen contrario, ambas comparten una característica común que permite su identificación, por lo que deberían admitir el mismo análisis. El alma posee un contrario, lo mismo que la armonía, por lo que el alma es una forma de armonía. La contra-objeción

acepta este argumento como válido. Pero niega la primera premisa, consistente en que el contrario del alma y la armonía sea el mismo y que, por tanto, ambos términos pueden ecualizarse en virtud de esta igualdad. De lo contrario se acepta el error fundamental de la teoría del “alma armonía”, a saber: que si el caso del contrario del alma y de la armonía son similares, entonces el alma es una armonía. La contra-objeción pone de manifiesto la falacia del “alma armonía”, y permite reparar en el hecho de que el contrario, tanto en el caso del alma como en el caso de la armonía, no tiene el mismo contenido, y en consecuencia el alma no es una armonía. La suposición típica del alma-armonía es que si existe un contenido común en el caso del alma y en el caso de la armonía, un “factor común superior” según la expresión de MCDOWELL (2009) 75-90, entonces ese contenido común identificaría alma y armonía y el contrario sería falso.

Pero esto es precisamente lo que no se admite en la contra-objeción, la cual acepta que el alma posee contrario lo mismo que la armonía. Porque la teoría del “alma armonía” no ha demostrado que posean el mismo contrario. La falacia consiste en esta petición de principio que presupone lo que va a demostrar. Formalmente el cambio es de *modus ponens* a *modus tollens*. El primer argumento a favor del alma armonía reza así: si P (el alma y la armonía admiten contrario), entonces Q (el alma es una armonía). Es el caso de que P, por lo tanto, Q. La contra-objeción a este primer argumento reza así: si P, entonces Q, pero no-Q (el alma no es una armonía); por lo tanto no-P (el alma y la armonía no admiten el mismo contrario ni del mismo modo). Como célebremente dice Gil Harman: “el *modus ponens* de un hombre es el *modus tollens* de otro”.

La contra-objeción no se limita a denunciar esta falacia del primer argumento, sino que aporta una prueba que demuestra que el contrario de uno y otro no es el mismo. La prueba de la contra-objeción la cifra Aristóteles en los casos de la “privación indefinida”. Aristóteles fundamenta su prueba en las “privaciones indefinidas” que en las obras de madurez serán las “privaciones intermedias” (*Metaphysica* V, 22, 1023a4-6; Cfr. X, 4, 1055b20-26) o las “privaciones parciales o defectivas” (*Metaphysica* X, 4, 1055a34, b15-16; 1055b4-10) dentro de las “privaciones de la potencia activa” (*Metaphysica* V, 12, 1019b16; V, 15, 1021a25). BONITZ fue el primer autor que realizó esta identificación (1867) 207-210.

Respecto a sus ejemplos de la visión, encontramos numerosos casos de estas “privaciones indefinidas” en su obra de madurez. Por ejemplo, el sueño, el parpadeo, cerrar los ojos, la oscuridad, las lesiones neurológicas y oculares son casos de “privaciones parciales” respecto de la vista. La visión (*ópsis*) es una potencia activa, pero no pura potencia, sino que tiene cierta actualidad o formalidad propia, porque el ver es distinto del oír. Las “privaciones indefinidas” son las privaciones parciales y temporales, ni completas ni permanentes, que impiden el acto de ver, imposibilitando su “potencia activa”. Sin embargo, la visión como acto primero del alma no admite un contrario total en sentido estricto, sólo en sentido impropio. Se puede decir metafóricamente que el acto de ver es una no-audición, pero eso no convierte el acto de ver en no-alma. Para los seres oculados la ceguera no sería el contrario de la visión, su privación absoluta, porque cabe entenderla como una privación parcial, defectiva, asociada a una privación temporal no sólo del “acto de ver” (*hórsis*) sino de su “potencia activa de ver” (*ópsis*) (*Metaphysica* IX, 6, 1048a11-20. Vid. *De Anima* II, 5, 417a21- b18).

La armonía no posee un opuesto absoluto, sino un contrario relativo: la “privación indefinida” (144, 23), porque la desarmonía está siendo siempre en una armonía previa. Igualmente el alma tendría como contrario una “privación indefinida”: un ojo que está privado de cierta forma (por una lesión o por lo que fuera) es un ojo que no ve. Si desaparece la desarmonía la armonía prosigue. Si desaparece la privación de esa forma el ojo recupera la visión. Imaginemos un error en la ejecución de una melodía por parte de un músico. El flautista desafina. En la armonía que está siendo ocurre una desarmonía. Desaparece el acorde discordante y la armonía regresa. Imaginemos ahora que en el acto de ver que está siendo me lesiono un ojo y no veo. Se cura el ojo y sigo viendo. Esto demuestra por *modus ponens* que la desarmonía (lesión ocular) puede interferir en el alma (la visión) como una privación indefinida, parcial y de duración finita. Pero este hecho no demuestra que el alma, tanto el “acto de ver” (*hórsis*) como la “potencia activa” o “facultad de ver” (*ópsis*), sea una armonía (salud del ojo). Pretender tal cosa sería un *non sequitur*, un razonamiento falaz de la afirmación del consecuente.

Con este ejemplo de la “privación indefinida”, la contra-objeción de Aristóteles al primer argumento denuncia que la teoría de la armonía válida

el razonamiento falaz del error recíproco o error converso. La teoría del “alma armonía” incurre así en la falacia del inverso o confusión de necesidad y suficiencia, una falacia formal que toma una declaración condicional verdadera (por ejemplo, “si la lámpara se rompiera, entonces la habitación estaría a oscuras”), pero infiere inválidamente su contrario (“La habitación está oscura, por lo que la lámpara está rota”), aunque esa afirmación puede no ser cierta. Esto surge cuando un consecuente (“la habitación estaría oscura”) tiene otros posibles antecedentes vistos como menos probables (por ejemplo, “la lámpara no está enchufada” o “la lámpara funciona, pero está apagada”). La teoría del “alma armonía” es falaz porque no elude esta equivocación realizando la aplicación del *modus tollendo tollens* para comprobar si la forma de argumentar que utiliza es válida, o inválida. Los argumentos de esta forma son inválidos, dado que la verdad de las premisas no asegura la verdad de la conclusión. Las premisas podrían ser todas verdaderas y, sin embargo, la conclusión seguiría siendo falsa. La teoría del alma armonía razona erróneamente de modo bi-condicional sobre un hecho que debe razonarse de modo condicional. La contra-objeción contra este primer argumento no sería necesariamente de Juan Filópono ni sería una objeción contra el primer argumento. Puede interpretarse como corolario del propio Aristóteles que matiza y refuerza el argumento primero, con la estructura propia de un epiquerema, según postuló Marcelo Zanatta.

En *Categorías X* Aristóteles insiste en esta imposibilidad de considerar la privación como un mero relativo que guarde una relación simétrica y reflexiva con su opuesto (12b18-26). La privación no funciona como un relativo respecto a la posesión. Se puede hablar de “el padre del hijo” lo mismo que de “el hijo del padre”, pues ambos términos son relacionales y se pueden sustituir a un lado y otro de la estructura simétrica, sin originar incongruencias. Este intercambio es imposible en el caso de la privación y su opuesto: “Que la privación y la posesión no se oponen como lo respecto a algo es manifiesto: en efecto, aquello que es cada una en sí misma no se dice de la opuesta; pues la vista no es la vista de la ceguera, ni se dice con respecto a ella de ninguna otra manera; del mismo modo, tampoco la ceguera se llamaría ceguera de la vista, sino que la ceguera se llama privación de la vista” (12b18-20). La ceguera, en cuanto “privación indefinida”, no guarda

una relación recíproca con la visión. La ceguera como privación (parcial o total) no guarda reciprocidad con la posesión de visión de un animal. Por tanto, privación (parcial y total) y posesión no son términos correlativos, ni recíprocos, como padre e hijo, derecha e izquierda, cóncavo y convexo. “Además, todo lo respecto a algo se dice respecto a cosas recíprocas, de modo que también la ceguera, si fuera de lo respecto a algo, sería recíproca de aquello con respecto a lo que se dice: pero no es recíproca, pues la vista no se llama vista de la ceguera” (12b21-26).

Aunque ceguera y vista sean opuestos, no guardan una relación de mero relativo como presupone la teoría del “alma armonía”. La ceguera no es relativa a la acción anímica de ver, lo mismo que la acción anímica de ver no es relativa a la ceguera. Ver y ceguera no son relativos, como lo son padre e hijo, porque no se definen mutuamente. El ver se define como posesión y la ceguera como privación, y ambos son opuestos. Eso no permite reducir la posesión de la visión a un mero término relativo de la armonía del ojo, o la privación de la ceguera a la desarmonía ocular, porque ambos no se definen mutuamente como la izquierda y la derecha, lo cóncavo y lo convexo. La afirmación “el alma es una armonía corporal” no es, por tanto, un juicio analítico que se obtiene por *modus ponens*. La teoría del “alma armonía” pide el principio de la identidad que debería demostrar para este juicio sintético, cuyo predicado desconocemos.

Dado que en la “privación indefinida” están implicados la potencia y el acto cabe formalizar el entimema de la contra-objeción en clave de lógica modal, pues la potencia conlleva posibilidad y la actualidad comporta necesidad. Al referirse a la articulación de la relación entre potencia y acto, el argumento de la “privación indefinida” como contrario del alma y de la armonía puede pensarse desde las categorías ontológicas de la modalidad en su conjunto. La “privación indefinida” supone la conjugación de posibilidad y realidad, de contingencia y de necesidad y de los otros *páthé tou óntos*, lo que permite cortar el nudo gordiano que la teoría del “alma armonía” pretende trabar entre alma y armonía. La contra-objeción del primer argumento presupone un universo de discurso {D, Ar, Al}, donde D = desarmonía, Ar = armonía y Al = alma, donde la desarmonía (D) es el contrario del alma (Al) y de la armonía (Ar) en cuanto “privación indefinida” de ambos. Alma (Al) y

armonía (Ar) comparten este contrario como propiedad común. La “privación indefinida” no es sino la “privación de potencia activa” especificada como “privación parcial y defectiva”. Pero al pensar de esta forma la relación entre potencia (posibilidad) y acto (necesidad), es posible pensar el alma como una potencia que está enteramente desligada de la armonía, y no al revés.

De entrada, Aristóteles concede a la teoría del “alma armonía” que es verdadero que la armonía necesariamente implica desarmonía ($\Box D \rightarrow Ar$) así como que el alma implica necesariamente desarmonía ($\Box D \rightarrow Al$). Esto no permite concluir, sin embargo, que sea verdadero que el alma se identifique con la armonía ($\Box \neg (Ar \leftrightarrow Al)$). En consecuencia: $\Box \neg [D \rightarrow (Ar \leftrightarrow Al)] = \neg \Diamond [(Ar \leftrightarrow Al) \wedge D]$. Como es falso $\Diamond Al \rightarrow D$ y es falso $\Diamond Ar \rightarrow D$, en consecuencia: $\Box \neg (Ar \leftrightarrow Al)$, que es lo que se demostró en el paso anterior. Además, ya que es falso $\neg \Diamond (D \rightarrow Ar) = \Box \neg (D \rightarrow Ar)$ y es falso $\neg \Diamond (D \rightarrow Al) = \Box \neg (D \rightarrow Al)$, pues es posible que -aunque haya desarmonía- haya alma [$\Diamond \Box (D \rightarrow Al)$], entonces se concluye: $\Box \neg [D \rightarrow (Ar \leftrightarrow Al)]$. De todo lo cual se obtiene: 1) que es verdadero que $\Box \neg (Ar \rightarrow Al) \neq \neg \Box (Ar \rightarrow Al)$ y 2) que, sin embargo, es verdadero $\neg \Box (Ar \rightarrow Al)$. En consecuencia: $\Box [(Al \rightarrow D) \rightarrow Ar] = \neg \Box [\neg D \rightarrow (Ar \rightarrow Al)]$. Pero de $\Box [(Al \rightarrow D) \rightarrow Ar]$ no se concluye: 1) $\Box [(Al \rightarrow \neg D) \leftrightarrow Ar]$, ni 2) $\Box [Ar \rightarrow (Al \rightarrow \neg D)]$, ni 3) $\Box [Ar \rightarrow (Al \leftrightarrow \neg D)]$, ni 4) $\Box [Ar \leftrightarrow (Al \leftrightarrow \neg D)]$, ni 5) $\Box [Ar \leftrightarrow (Al \rightarrow \neg D)]$.

El análisis ontológico-modal impide concluir que alma y armonía sean lo mismo, pese a compartir ambos como contrario esa característica común de la desarmonía como “privación indefinida”. El cálculo modal arroja el mismo resultado que la refutación sofística de la lógica formal que detecta en la teoría del alma armonía una falacia de “afirmación del consecuente”. Ambos tramos argumentativos son desarrollos del breve entimema concentrado en el corolario del primer argumento del *Eudemo*. Sendos argumentos ofrecen una reducción al absurdo de la teoría del “alma armonía”, que actualmente puede trasladarse a la refutación del reduccionismo eliminativo en cualquiera de sus formas.

4. Reflexiones conclusivas

En torno al primer argumento del *Eudemo* contra el “alma armonía” son muchas las cuestiones que se han tratado en este artículo. Merece la pena

realizar una recapitulación a modo de conclusión. A continuación, presentamos una visión panorámica de este asunto:

(i) El primer argumento puede atribuirse enteramente a Aristóteles, incluyendo la contra-objeción, sin necesidad de adjudicárselo a Juan Filópono o Alejandro de Afrodisias.

(ii) La contra-objeción puede interpretarse en realidad como un corolario, o matización, del primer argumento, y no una refutación. Este corolario tiene la forma de un entimema cuya estructura se basa en el opuesto “desarmonía” como propiedad común compartida por el alma y la armonía.

(iii) El corolario pretende reforzar el primer argumento demostrando que aunque alma y armonía coincidieran en la desarmonía como contrario común, alma y armonía no pueden identificarse, pues ese opuesto no es igual en uno y otro caso. El corolario recurre a las “privaciones indefinidas” como prueba de que no es posible equiparar ambos en virtud de este contrario. Las “privaciones indefinidas” mencionadas en el *Eudemo* se corresponden con las “privaciones parciales o defectivas” en el contexto de las “privaciones de potencia activa” de las obras de madurez. A modo de ejemplo, la “privación indefinida” como “privación de la potencia activa” de ver implica: 1) desarmonía física del globo ocular (*korai*); 2) “impotencia de ver” entendida como: 2.1) “privación del acto” de ver (*hórasis*) y como 2.2) “privación de la potencia activa” de ver, es decir, “privación de la potencia” (*ópsis*) de ver en acto; y 3) subsistencia de la “potencia” de ver (*ópsis*) en cuanto “potencia activa”. Pero la “privación indefinida” como “privación de la potencia activa” de ver no implica ni 1) desarmonía (o corrupción) de la “potencia activa” de ver (*ópsis*) ni 2) privación de esta misma “potencia activa” o “facultad de ver”.

(iv) La auto-réplica al primer argumento del *Eudemo* demuestra mediante un razonamiento por oposición que la teoría del “alma armonía” incurre: 1) en una falacia de afirmación del consecuente, cuando identifica la “potencia activa” con una armonía en los órganos sensoriales, o 2) en una petición de principio, cuando reivindica el fenómeno de la privación para hacer tal identificación. El concepto de “privación indefinida” es el medio del que Aristóteles se sirve para denunciar ambos sofismas.

(v) La razón por la que el primer argumento del *Eudemo* no aparece en *De anima* es que sirve de fundamento general para cualesquiera argumentos posibles contra el “alma armonía”, y no es, por tanto, un argumento concreto aislado —un argumento más, un argumento entre otros argumentos— o el desarrollo de un argumento particular. El primer argumento del *Eudemo* es la premisa mayor para cualquier otro argumento contra la teoría del alma armonía.

5. Bibliografía

- ARISTÓTELES (1964), *Tratados de Lógica. Órganon I*. Madrid, Gredos. Traducción: Miguel CANDEL SANMARTÍN.
- ARISTÓTELES (1978), *Metafísica*. Madrid, Gredos. Traducción: Tomás CALVO MARTÍNEZ.
- ARISTÓTELES (1979), *Acerca del alma*. Madrid, Gredos. Traducción: Tomás CALVO MARTÍNEZ.
- ARISTÓTELES (1983), *Física*. Madrid, Gredos. Traducción: Guillermo R. de ECHANDÍA.
- ARISTÓTELES (2005), *Fragmentos*. Madrid, Gredos. Traducción: Alvaro VALLEJO CAMPOS.
- BARNES, J (1982), *The Presocratic Philosophers*. London, Routledge.
- BONITZ, H (1862-1867), *Aristotelische Studien*. Fünf Teile in einem Band. Reprografischer Nachdruck der Ausgaben Wien, Vol 1.
- BERTI, E (1965), *La filosofia del primo Aristotele*. Padua, EDAM.
- BOSTOCK, D (1986), *Plato's Phaedo*. Oxford, Oxford University Press.
- CASTON, V (1997), “Epiphenomenalisms, Ancient and Modern”: *Philosophical Review* 106, 3 (1997) 309-363.
- CHARLTON, W (1985), “Aristotle and the Harmonia Theory”: A. GOTTHELF (ed.), *Aristotle on Nature and Living Things. Philosophical and Historical Studies*. Bristol, Bristol Classical Press, 131-150.
- CHROUST, A-E (1966a), “The psychology in Aristotle's lost dialogue Eudemus or On the Soul”: *Acta Classica: Proceedings of the Classical Association of South Africa* Vol. 9, No. 1 (1966a) 49-62.
- CHROUST, A-H (1966b), “Eudemus or on the Soul: A Lost Dialogue of Aristotle on the Immortality of the Soul”: *Mnemosyne Fourth Series*, Vol. 19, Fasc. 1 (1966b) 17-30.

- DELLA VALLE, G (1905), “La teoria dell’anima-armonia di Aristosseno e l’epifenomenismo contemporaneo”: *Rivista di Filosofia*, 8 (1905) 210-231.
- DÜRING, I (2005), *Aristóteles: Exposición e Interpretación*. Méjico DF, UNAM.
- GALLOP, D (1975), *Phaedo*. Oxford, Clarendon Press.
- GOTTSCHALK, HB (1971), “Soul as Harmonia”: *Phronesis* 39 (1971) 179-198.
- HACKFORTH, R (1955), *Plato’s Phaedo*. Cambridge, Cambridge University Press.
- HEINAMAN, R (1990), “Aristotle and the Mind-Body Problem”: *Phronesis* 35 1 (1990) 83-102.
- HICKS, RD (1907), *Aristotle. De Anima*. Cambridge, University Press.
- HUFFMAN, C (2009), “The Pythagorean conception of the soul from Pythagoras to Philolaus”: DOROTHEA FREDE y BURKHARD REIS (eds.), *Body and Soul in Ancient Philosophy*. Berlin, De Gruyter, 21-44.
- JAEGER, W (1983), *Aristóteles, Bases para la Historia de su Desarrollo Intelectual*. Madrid, Fondo de Cultura Económica.
- PHILOPONUS J. (1897), *In Aristotelis libros de anima commentaria*, Volume 15. Berlin, Reimer.
- LANGTON, R (2000), “The Musical, the Magical, and the Mathematical Soul”: T. CRANE y S. PATTERSON (eds.). *History of the Mind-Body Problem*. London, Routledge, 1-13.
- LASKOWSKA, AM (2016), “The Aristoxenian Theory of Soul as Harmony”: *Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej*, 61 (2016) 287–297.
- MCDOWELL, J (2009), *Having the World in View*. Cambridge, Harvard University Press.
- OWEN, GEL (1975), “Kategorien und Ideen im Eudemus”: P. MORAUX (ed.) *Frühschriften des Aristoteles*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 270-275.
- ROSS, WD (1961), *Aristotle. De Anima*. Oxford, Clarendon Press.
- ROWE, CJ (1993), *Phaedo*. Cambridge, Cambridge University Press.
- SCALTSAS, TH (1990), “Soul as Attunement: An Analogy or a Model?”: P. NICOLACOPOULOS, *Greek Studies in the Philosophy and History of Science*. Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 109-119.
- SEDLEY, D (1995), “The Dramatis Personae of Plato’s *Phaedo*”: T. SMILEY (ed.), *Philosophical Dialogues. Plato, Hume, Wittgenstein. Proceedings of the British Academy*, Vol. 85. Oxford, Oxford University Press, 3-26.
- SHIELDS, CH (1988a), “Soul as Subject in Aristotle’s *De Anima*”: *Classical Quarterly* 38, 1 (1988a) 140-149.

- SHIELDS, CH (1988b), "Soul and Body in Aristotle": *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 6 (1988b) 103-137.
- SHIELDS, CH (2016), *De Anima*. Oxford, Oxford University Press.
- SHIELDS, CH (2020), "In Dialogue about Harmony": A. P. MESQUITA y S. NORIEGA-OLMOS (eds.), *Revisiting Aristotle's Fragments*. Berlin, De Gruyter, 141-162.
- TAYLOR, CCW (1983), "The Arguments in the Phaedo Concerning the Thesis That the Soul Is a Harmonia": J.P. ANTON y A. PREUS (ed.), *Essays in Ancient Greek Philosophy*. Albany, State University of New York Press, 217-231.
- TRABATTONI, F (1981), "La teoria dell'Anima-armonia nell'Eudemo": *ACME: Annali della Facoltà di lettere e filosofia dell'Università degli studi di Milano* 34 2 (1981) 345-368.
- TRABATTONI, F (1988), "La dottrina dell'anima-armonia nel Fedone": *Elenchos* 9 (1988) 53-74.
- TRABATTONI, F (2015), "La théorie de l'âme-harmonie chez les commentateurs anciens": *Ancient Readings of Plato's Phaedo*. Leiden, Brill, 256-269.
- VOGIATZI, M (2020), "Aristotle on the Soul as Harmony": *Elenchos: Rivista di Studi Sul Pensiero Antico* 41, 2 (2020) 245-268.
- WAGNER, E (2001), "Supervenience and the Thesis That the Soul Is a Harmonia": E. WAGNER (ed.), *Essays on Plato's Psychology*. Lanham, Lexington Books, 69-91.
- YOUNG, D-J (2007), *Soul as Structure: Plato and Aristotle on the Harmonia Theory*. Cornell, Cornell University.
- YOUNG, D (2013), "Does Aristotle Refute the Harmonia Theory of the Soul": *Open Journal of Philosophy* 3 (2013) 47-54.
- ZANATTA, M (2008), *Aristotele, I dialoghi*. Milán, Rizzoli.

Resumo: No seu diálogo *Eudemo*, Aristóteles desenvolve dois argumentos contra a teoria da “harmonia da alma” como desdobramento da crítica herdada de Platão. O primeiro não aparece no *Fédon* nem volta a aparecer entre os argumentos que Aristóteles usa mais tarde no *De anima*. Essa singularidade do argumento é acompanhada pela dificuldade interpretativa que o argumento oferece, destacada pela crítica contemporânea. O nosso artigo pretende mostrar que esse argumento original do período juvenil se baseia nas “privações parciais ou defeituosas” das obras da maturidade, no contexto das “privações de poder ativo”.

Palavras-chave: Aristóteles; *Eudemo*; ontologia; alma; história da filosofia.

Resumen: En su diálogo *Eudemo* Aristóteles desarrolla dos argumentos contra la teoría del “alma armonía” como ampliación de la crítica heredada de Platón. El primero de ellos no aparece en el *Fedón* ni vuelve a aparecer entre los argumentos que Aristóteles emplea posteriormente en *De anima*. Esta singularidad argumental viene acompañada por la dificultad interpretativa que ofrece el texto, puesta de manifiesto por la crítica contemporánea. Nuestro artículo pretende mostrar que este argumento original del período de juventud se basa en las “privaciones parciales o defectivas” de las obras de madurez, dentro del contexto de las “privaciones de potencia activa”.

Palabras clave: Aristóteles; *Eudemo*; ontología; alma; historia de la filosofía.

Résumé : Dans son dialogue *Eudème*, Aristote développe deux arguments contre la théorie de “l’harmonie de l’âme” comme déploiement de la critique héritée de Platon. Le premier de ces arguments n’apparaît pas dans *Phédon*, pas plus qu’il ne réapparaît parmi les arguments qu’Aristote utilise plus tard dans *De anima*. Cette singularité de l’argument s’accompagne de la difficulté interprétative qu’il pose, mise en évidence par la critique contemporaine. Notre article vise à montrer que cet argument original de la période juvénile repose sur les “privations partielles ou défectueuses” des œuvres de maturité, dans le contexte des “privations de la puissance active”.

Mots-clefs : Aristote ; *Eudème* ; ontologie ; âme ; histoire de la philosophie.

