**El sueño y la teoría del movimiento de los animales en la *Ética Eudemia* II, 1**

Angel Augusto Pasquale

Universidad Nacional de La Plata (UNLP)

[augustopasquale@hotmail.com](mailto:augustopasquale@hotmail.com)

En este trabajo me propongo dar cuenta de un breve pasaje del segundo libro de la *Ética Eudemia* de Aristóteles cuya relevancia ha sido pasada por alto por los distintos traductores y comentadores al punto de cometer algunos errores interpretativos. A partir de esclarecer los términos y el sentido de la oración, intentaré fundamentar mi adhesión a la idea de que la psicofisiología del movimiento de los animales, como algunos especialistas han decidido llamarla, es significativa para la investigación ética, como el pasaje evidencia.

En el inicio del segundo libro de la *Ética Eudemia*, luego de presentar los elementos del alma candidatos a ser el género de la felicidad y analizarlos, Aristóteles se jacta de haber encontrado la definición de la felicidad, a saber, que es el acto de una vida perfecta conforme a la virtud perfecta. A modo de sustento de sus conclusiones, afirma que de ellas dan testimonio las opiniones mayoritarias (1219ª39-40).[[1]](#footnote-1) El autor refiere a dos opiniones, que, como acostumbra, reformula en su terminología para mostrar su contenido verdadero de una manera clara. La primera sostiene que vivir bien y obrar bien son lo mismo que ser feliz (1219b1). He argumentado en un trabajo anterior que esta aseveración refiere a una opinión compartida en la Academia platónica (2015). El segundo testimonio es la conocida sentencia de Solón que sostiene que debemos llamar feliz no al que está vivo, sino sólo a quien ha concluido su vida, puesto que no puede decirse feliz de nada inacabado (b5-7). De ahí afirma Aristóteles que a la felicidad no se le tributan alabanzas, las cuales siempre refieren a obras singulares, sino en cambio felicitación, relativa a un fin consumado (b7-17). En este momento del texto comienza la argumentación que nos compete. De lo considerado se aclara para Aristóteles la cuestión de por qué los hombres decentes no son mejores que los viles en la mitad de su vida toda vez que todos los hombres son iguales mientras duermen. La causa de esto es que el sueño es la inacción del alma y no su actividad. Así es que incluso si existe otra parte del alma y ésta es la nutritiva, no participa de la virtud total, como tampoco lo hace la virtud del cuerpo. Aristóteles termina esta argumentación haciendo una última apreciación y a la que me dedicaré en adelante:

La parte nutritiva (τὸ θρεπτικόν) es la que obra con mayor energía durante el sueño (ὕπνον), mientras que las partes sensitiva (τὸ αἰσθητικόν) y apetitiva (τὸ ὀρεκτικόν) funcionan imperfectamente durante el sueño. Todavía sin embargo, y en la medida en que estas partes participan del movimiento (κινεῖσθαι μετέχουσι), los ensueños (φαντασίαι) de los hombres virtuosos son los mejores, a no ser que lo impida la enfermedad o algún defecto corporal. (1219b22-25)

Reproduje tal cual la traducción de Gómez Robledo (1994). A fines de análisis, distinguiré entre dos niveles, la traducción y el sentido, aunque por supuesto constituyen lo mismo y los abordaré como una unidad más avanzado el trabajo. Me refiero con esto a que más allá de cómo se traduzca el griego *phantasía*, la intención interpretativa del autor quedaría intacta. La traducción de Gómez Robledo parece dejar ver que para Aristóteles las *phantasíai* que se dan mientras uno duerme se dan también en la vigilia. Por supuesto, esto viene dado por la elección castellana para el término *phantasíai*: “ensueños”, dice Gómez Robledo, especie de “apariciones”, para ser más literal, que tan sólo acontecen, como ocurre cuando uno duerme. En otra versión castellana reputada, e incluso a pesar de elegir el término “imaginaciones” para *phantasíai*, más literal, el traductor Pallí Bonet (1995) entiende que son las *phantasíai* las que participan del movimiento, lo que, aunque no es falso, considero que no es la intención de Aristóteles, que pretende relacionar las partes sensitiva y apetitiva con la *phantasía*. Aunque evidentemente por diferentes motivos ambas lecturas castellanas excluyen la posibilidad de leer en el texto aristotélico un atisbo de lo que el autor desarrollaría en la última etapa de su vida como la psicofisiología del movimiento y sus causas, y así, por supuesto, de las elecciones u acciones voluntarias. Por un lado, Gómez Robledo deja entender que estas *phantasíai* ocurren no sólo en el sueño sino en la vigilia, sin ninguna especificación más, mientras que por el otro Pallí Bonet yerra en relacionar las *phantasíai* con las partes que participan del movimiento. Como adelanté al inicio, mi propósito es aportar una interpretación del pasaje a la luz de las investigaciones del movimiento de los animales para comprender por qué incluso en cierto sentido podría llegar a decirse que los decentes son mejores mientras duermen. De lo que he podido relevar, y a pesar de la dificultad del pasaje y las notables diferencias entre traducciones, no existen comentarios a las líneas en cuestión excepto del autor de nuevos comentarios a la *Ética Eudemia*, Michael Woods (2005: 92). Él entiende que la argumentación del pasaje completo está muy comprimida, ya que no sólo retoma sino abre discusiones acerca de la división del alma, sus partes, la cualidad de actividad de la felicidad y la virtud del alma como algo total. Con todo, el punto que aquí interesa es que advierte también, casi al pasar, que para comprender bien el pasaje hacia su final, hay que tener en cuenta la fisiología de los sueños, remitiéndonos al *De Insomniis*. Empezaré entonces por su sugerencia.

Antes de hacer referencia al *De Insomniis*, hay que advertir que la traducción de *phantasía* como “ensueño” conlleva el error de identificar *phantasía* y *enýpnion*, la anterior acto de presenciar una imagen sensible, y la última las imágenes que se nos aparecen mientras dormimos. En efecto, algunos traductores castellanos eligen el término “ensueño” para referirse a *enýpnion*, por más de su uso infrecuente en español, ya que la palabra castellana “sueño” también indica el acto de estar dormido (*hýpnon*) y la conservan para tal significado.

En el tratado *De Insomniis* Aristóteles concluye que el “ensueño” es cierta imagen (*phántasma ti*) que ocurre al estar dormido (462ª16). Esta situación tiene su explicación en que cuando estamos despiertos no todos los movimientos de los órganos sensoriales llegan al corazón, es decir, no todos lo que se nos aparece es objeto de consideración, sino que a causa de la actividad de la facultad de discernimiento algunos movimientos permanecen de manera residual en los órganos periféricos. Estos movimientos residuales se liberan y llegan al corazón una vez que los sentidos están en inactividad y por lo tanto el calor y la sangre viajan de la periferia al centro, en el momento en el que la facultad de discernimiento también está mayormente inactiva (460b28-462ª15). El autor hace notar que no todas las imágenes que se nos aparecen mientras dormimos son “ensueños”, como las que son generadas por la locura o la embriaguez, o las que son de hecho percepciones actuales de algún acontecimiento, como oír un ruido que está sonando en ese momento, sino que el origen es sensible y se trata sólo de afecciones residuales. Como queda dicho, este pequeño tratado pone de manifiesto que el “ensueño” es una especie de imagen (*phántasma*), específicamente la que se nos presenta en las condiciones establecidas. El género más amplio de los *phantásmata*, por su parte, parece ser la afirmación de lo que procede de los sentidos. No debe resultarnos extraño que el mismo Aristóteles suela reservar el vocablo “*phántasma*” o “*phantasía*” en mayor medida para aquellas que ocurren en la vigilia y utilizar “*enýpnion*” para referirse a aquellas que se dan en el sueño.

En la *Ética Nicomaquea* Aristóteles presenta una argumentación análoga a la de la *Ética Eudemia* precisamente cuando discurre acerca de las divisiones del alma con el objetivo de excluir a la capacidad nutritiva de la virtud total. A tal efecto, afirma que

en los sueños actúa principalmente esta parte y esta facultad [la nutritiva], y el bueno y el malo no se distinguen durante el sueño. Por eso, se dice que los felices y los desgraciados no se diferencian durante media vida. Esto es normal que ocurra, pues el sueño es una inactividad del alma en cuanto se dice buena o mala, excepto cuando ciertos movimientos penetran un poco y, en este caso, los ensueños (*phantásmata*) de los hombres superiores son mejores que los de los hombres ordinarios. (1102b6-11) [[2]](#footnote-2)

Aristóteles concede la posibilidad de que puedan considerarse mejores los decentes incluso cuando duermen, asunto que sugiere también en el pasaje de la *Ética Eudemia* motivo de este trabajo. Aquí se afirma que sólo puede hacerse tal apreciación “cuando ciertos movimientos penetran un poco”. Sabemos en este punto por la investigación fisiológica de los sueños que estos movimientos son las afecciones sensoriales residuales, entre las cuales las que “penetran”, o logran llegar al corazón en período de inactividad cognitiva, son imágenes de estímulos reales. Ahora bien, este pasaje ni siquiera sugiere por qué las imágenes o los ensueños de los decentes serían mejores que la de los ordinarios, sino que lo da por sobreentendido. En cambio, el pasaje de la *Ética Eudemia* ofrece la clave para entender esta cuestión. Aristóteles nos dice que en tanto las partes sensitiva y desiderativa participan del movimiento (κινεῖσθαι μετέχουσι), y éstas, aunque imperfectamente, actúan en el sueño, las *phantasíai* de los virtuosos son mejores. El supuesto aquí es la relación entre el movimiento, la facultad sensitiva, la facultad desiderativa y la *phantasía*. Antes de abordar plenamente la cuestión, es justo hacer algunas precisiones. En primera medida, como incluso Aristóteles admite en el *De Insomniis*, sabemos que la *phantasía* o “la imaginación es el movimiento que se produce por la sensación en acto” (459ª18). Aunque en esencia son diferentes, estaríamos frente a distintas caras de una misma facultad. Sin embargo, el pasaje nos advierte que la imaginación tiene que ver de alguna manera también con la facultad desiderativa. Como segunda medida, no hay que confundir que se refiera al movimiento tanto en el *De Insomniis* como en la *Ética Nicomaquea*, cuando afirma que ciertos movimientos penetran un poco, con la referencia al movimiento en el pasaje de la *Ética Eudemia*. Mientras que en los primeros se trata de las percepciones como movimientos, en el segundo la referencia al movimiento locativo del animal entero es innegable; de hecho, en griego utiliza *kinésthai* en lugar de *kínesis*. Por último, considero importante poner de manifiesto nuevamente, ahora de manera más sólida, que la elección del término *phantasíai* en el contexto del pasaje es intencionada, porque incluso cuando es indudable que el tipo de imagen es un ensueño, puesto que ocurre mientras uno está dormido, Aristóteles prefiere hablar del género más amplio para sellar el argumento atendiendo a las facultades y actividades involucradas en el movimiento. Como expresé al comienzo de este trabajo, ninguna de las dos traducciones que analicé dan cuenta de la relación entre la *phantasía* y las demás capacidades involucradas en el movimiento, sino que todavía más esas interpretaciones parecen excluir de alguna manera algún elemento de la relación que Aristóteles nos ofrece.

Abordemos inmediatamente la relación entre el movimiento, el deseo, la sensación y la *phantasía*. Como adelanté, Aristóteles nos remite a la investigación biológica del movimiento y de las acciones, por lo que el procedimiento correcto es atender a estas discusiones y notar qué tienen para aportar a la interpretación del pasaje. Aunque también está presente en otros lugares del *corpus*, elijo aproximarme desde el *De Motu Animalium*, compendio tardío dedicado exclusivamente a la formación del deseo y el movimiento de los animales.

El *De Motu Animalium* describe especialmente el proceso de movimiento locativo de los animales desde la percepción o pensamiento de un objeto hasta la flexión o extensión de una parte del cuerpo. Afirma que el objeto de deseo es lo primero que mueve al individuo. La conformación del objeto deseado no es asunto sencillo. Involucra por un lado alguna capacidad anímica de discernir y que presente un objeto al alma, y por otro lado una capacidad que presente a ese objeto percibido como agradable o desagradable para uno mismo. La descripción comienza dando cuenta de la alteración en el principio producida por la percepción de un objeto exterior –desestima, en esta instancia, cómo llegan esos estímulos y también otras formas de que se presente una imagen, por ejemplo, a partir del pensamiento. Sin embargo, la impresión que se obtiene a partir de la sensación no puede por sí sola iniciar la motivación del movimiento. La *phantasía* suple esta condición al aprehender al objeto percibido como atractivo o repulsivo para el individuo. De esta manera, debe ser lo “cognitivamente poderosa” para formar propósitos. La *phantasía*, que se genera ya por sensación, ya por reflexión, está siempre presente en la formación del deseo puesto que lo *prepara*, afirma Aristóteles. Esto quiere decir que debido a su capacidad de retener impresiones debe tener la capacidad de placerse o dolerse anticipadamente con la imagen del objeto percibido o pensado, permitiendo al individuo aprehender situaciones prospectivas apropiadas a las circunstancias.[[3]](#footnote-3) El deseo se expresa materialmente como afecciones de frío o calor en la región del corazón. La alteración térmica provoca a su vez la expansión o contracción del aliento connatural presente en el corazón, provocando éste el impulso mecánico que se transmite por los nervios y tendones hasta la extremidad o parte del cuerpo que va así a moverse.[[4]](#footnote-4)

Las capacidades mencionadas en la argumentación del pasaje de la *Ética Eudemia* están involucradas en el movimiento voluntario del individuo. La capacidad apetitiva o desiderativa es un conjunto de varias capacidades que actúan conjunta o simultáneamente para la realización de un fin. De esta manera tampoco el deseo puede reducirse a una actividad autónoma del alma, sino que conlleva diferentes actualizaciones y afecciones inseparables, como la *phantasía*, la cual tampoco puede prescindir de la sensación, y las pasiones que se expresan materialmente como frío o calor. La facultad imaginativa es imprescindible puesto que por su aptitud para retener imágenes puede en cierto modo adelantarse a la obtención del objeto percibido o pensado, afectando al individuo para la persecución de dicho fin, es decir, disponiéndolo a moverse.

En la *Ética*, si las *phantasíai* son en cierto modo causas de las acciones, es lógico que como se afirma, las *phantasíai* de los hombres virtuosos sean mejores: si actúan mejor, es porque tienen presente en mayor parte *imágenes* de fines más nobles. Como algunas imágenes también ocurren durante el sueño, podría decirse que estos sueños de los hombres decentes son mejores que los de los indignos. De todos modos, Aristóteles considera a la felicidad una actividad, mientras que el estar dormido es por definición la inactividad de ciertas facultades. Si estar dormido fuera el estado permanente de dos hombres, ninguno sería mejor que el otro, puesto que no pasarían a las acciones que hacen de la vida una vida virtuosa. Aún así, es notorio que Aristóteles no pasa por alto la investigación psicofisiológica de las actividades humanas (y animales), ya que éstas muchas veces ponen a prueba la opinión mayoritaria y son significativas para y enriquecedoras de la investigación ética.

Bibliografía

Aristóteles (1994). *Ética Eudemia*, trad. Gómez Robledo. Ciudad de México, UNAM.

Aristóteles (1995). *Ética Nicomaquea. Ética Eudemia*, trad. Pallí Bonet. Madrid, Gredos.

Aristóteles (2000). *Partes de los animales. Marcha de los Animales. Movimiento de los Animales*, trad. Jiménez Sánchez-Escariche y Alonso Miguel. Madrid, Gredos.

Lorenz, H. (2006). *The Brute Within. Appetitive Desire in Plato and Aristotle*. Oxford, Clarendon Press.

Pasquale, A. A. (2015). “La pertinencia del ejemplo del herrero y el jinete en la Ética Eudemia, libro II, capítulo 1, 1219b3-4”, en *Actas del Séptimo Coloquio Internacional del Centro de Estudios Helénicos: [Una] nueva visión de la cultura griega antigua en el comienzo del tercer milenio: perspectivas y desafíos*. En línea: <<http://coloquiointernacionalceh.fahce.unlp.edu.ar/7ciceh/actas/estudiantes/Pasquale.pdf>> (consulta: 30-03-2018).

Woods, M. (2005). *Aristotle Eudemian Ethics Books I, II & VIII*. Oxford, Clarendon Press.

1. Sigo el texto castellano de Gómez Robledo, excepto cuando indique lo contrario. [↑](#footnote-ref-1)
2. Traducción de Pallí Bonet (1995). Modifico solamente su traducción de *phantásmata*, “sueños”, por “ensueños”. [↑](#footnote-ref-2)
3. Sigo esta lectura de Lorenz (2006, 119-37). [↑](#footnote-ref-3)
4. Véase especialmente 701b33-2ª2, 702ª17-9, 703ª4-28. [↑](#footnote-ref-4)