



<http://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v71n180.84401>

MÁRGENES DEL CARÁCTER MORAL EN ARISTÓTELES: SUEÑO Y BESTIALIDAD



MARGINS OF MORAL CHARACTER IN ARISTOTLE: DREAM AND BRUTISHNESS

JAVIER AOIZ MONREAL*

Universidad de Santiago de Chile - Santiago de Chile - Chile

Artículo recibido: 31 de diciembre de 2019; aceptado: 11 de agosto de 2020.

* *francisco.aoiz@usach.cl / ORCID: 0000-0001-5786-8087*

Cómo citar este artículo:

MLA: Aoiz, Javier. "Márgenes del carácter moral en Aristóteles: sueño y bestialidad." *Ideas y Valores* 71.180 (2022): 35-57.

APA: Aoiz, Javier. (2022). Márgenes del carácter moral en Aristóteles: sueño y bestialidad. *Ideas y Valores*, 71(180), 35-57.

CHICAGO: Aoiz, Javier. "Márgenes del carácter moral en Aristóteles: sueño y bestialidad" *Ideas y Valores* 71, n.º 180 (2022): 35-57.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

RESUMEN

Platón señala en *República IX* que en todos los seres humanos hay un trasfondo de deseos bestiales que se manifiestan especialmente en los sueños y el sabio logra mantener alejados. El artículo trata de reconstruir la respuesta de Aristóteles a estas tesis a través del estudio de tres tópicos de su filosofía: el concepto de felicidad, la categoría de bestialidad y la etiología de los sueños desarrollada en los tratados sobre los sueños incluidos en *Parva Naturalia*.

Palabras clave: Aristóteles, bestialidad, carácter moral, psicopatologías, sueño.

ABSTRACT

Plato points out in *Republic IX* that in all human beings there is a background of bestial desires that manifest especially in dreams and the wise man manages to keep away. The article tries to reconstruct Aristotle's response to these theses through the study of three topics of his philosophy: the concept of happiness, the category of bestiality, and the etiology of dreams developed in the treatises on dreams included in *Parva Naturalia*.

Keywords: Aristotle, brutishness, moral character, psychopathologies, dream.

Platón examina en *República* (RE) IX la vida del tirano con el fin de dirimir si este es feliz o desgraciado. Comienza su examen con una precisión respecto a la distinción entre deseos necesarios y no necesarios establecida previamente en el libro VIII (cf. 558d8-559d2). Señala que algunos deseos no necesarios son contrarios a las leyes y presenta su elenco a través de una célebre estrategia hermenéutica: se trata de los deseos que se despiertan en el sueño cuando la parte racional del alma descansa y la parte bestial y salvaje, repleta de comida y vino, salta y, apartando el sueño, intenta avanzar y busca su satisfacción (cf. 571d1-5). La parte bestial y salvaje (τὸ θηριῶδες καὶ ἄγριον), afirma Platón, queda entonces liberada en el sueño y, desligada de toda vergüenza y sensatez, se atreve a cualquier cosa; no vacila en tener relaciones sexuales con su madre o con cualquier hombre, dios o animal, o en asesinar al que sea, ni en abstenerse de alimento alguno (cf. 571d1-5). A juicio de Platón, estos deseos contrarios a las leyes se dan en todos, incluso en quienes parecen muy comedidos, si bien en algunos –reprimidos por las leyes y los deseos mejores acompañados de la razón–, tales deseos resultan enteramente alejados o quedan solo unos pocos, débiles (571b3-c1). La vida del tirano constituye la condición humana opuesta. En él la vigilia se transforma en una incesante búsqueda de satisfacción de los deseos que afloran en el sueño. La vigilia del tirano es el sueño de muchos. La única cita de Platón que contiene la primera edición de *La interpretación de los sueños* de Freud refiere precisamente esta idea: el hombre virtuoso, escribe Freud, se conforma con soñar lo que el malvado hace en la vida (589).¹ Para Platón la vida del tirano es un doble sueño: su vigilia está esclavizada por deseos oníricos que le llevan a perseguir una felicidad que es mero sueño (cf. Rotondaro 139-142).

Los pasajes iniciales de RE IX gozaron de fama en la antigüedad. A ellos se refieren tres autores de gran influencia en la transmisión de la cultura antigua: Cicerón (*De la adivinación* XXIX 60-61), Calcidio (*Comentario al Timeo de Platón* CCLIII) y Plutarco, quien los recoge en el capítulo XII, dedicado a los sueños, del tratado *Cómo uno advertiría su propio progreso hacia la virtud*.² Plutarco subraya que en los sueños se refleja el progreso moral de cada uno y que Platón fue el primero en darse cuenta de ello (cf. 83 A). Según Plutarco, Zenón de Citio era de la misma opinión (cf. 82 F13-18). Los estoicos, en efecto, insistieron en que la virtud del sabio estoico permanece activa en el sueño, pues para ellos, como subraya Bénatouïl (2007 174), este no es una letargia de las

1 Freud incrementó progresivamente las citas de Platón en las ediciones posteriores de *La interpretación de los sueños*. Solinas (535-567) se ha ocupado de este curioso proceder de Freud. Véase también Stok (2009 307-321).

2 Sobre las consideraciones de RE IX y los Padres de la Iglesia véase Gil (342-353).

funciones centrales del alma sino más bien la realización provisoria de su autonomía respecto al mundo exterior, autonomía en la que radica precisamente la virtud. Plutarco no menciona a Epicuro, pero también él prometía al final de la *Carta a Meneceo* (cf. 135) a quienes cultivaran su filosofía la liberación de turbaciones tanto en la vigilia como en el sueño. En este recorrido se advertirá, sin duda, una ausencia: Aristóteles. Ciertamente, no se encuentra en el corpus aristotélico una exposición específica en la que se haga eco de los llamativos planteamientos del libro IX de RE sobre los deseos bestiales y los sueños, que atrajeron a Freud y a varios pensadores de la antigüedad. El carácter moral, los deseos y los sueños ocupan, no obstante, un gran espacio en la ética y la psicobiología aristotélicas, lo que lleva a preguntarse si sus análisis implican planteamientos que pudieran ser confrontados con las tesis de RE IX. El presente trabajo pretende dar respuesta a este interrogante. A mi parecer, la posición de Aristóteles sobre los deseos bestiales, los sueños y el carácter moral puede ser reconstruida a partir de la consideración de tres tópicos de la ética y la psicobiología: a) el esclarecimiento del concepto de felicidad en *Protréptico* (PR), *Ética eudemia* (EE) y *Ética nicomaquea* (EN); b) el análisis de la categoría de bestialidad (ἡθηριότης) en EN VII, enmarcada en el estudio de la incontinencia; y c) la etiología de los sueños desarrollada en *Acerca del sueño y la vigilia* (ASV), *Acerca de los sueños* (AS) y *Acerca de la adivinación en el sueño* (AD).

Endimión y la felicidad

El ciclo del sueño y la vigilia escinde y circunscribe la vida. Esta disposición de la existencia se expresa en griego mediante la contraposición ὕπαρ/ὄναρ. Ὑπαρ (vigilia, realidad) es un término indeclinable, de etimología incierta, que generalmente no aparece sino opuesto a ὄναρ (sueño) o a términos de la misma familia léxica (cf. Kessels 186-189; Fernández y Vinagre 2003 73-76).³ De hecho, la contraposición ὕπαρ/ὄναρ, al igual que la expresión οὔτε ὕπαρ οὔτε ὄναρ (ni en vigilia ni en sueño), se convirtieron en fórmulas de la literatura griega mediante las que se contrasta el sueño y la vigilia, se destaca su sorprendente similitud, se expresa la totalidad de la vida o se alude a realidades necesarias o imposibles. Platón utiliza estas figuras en momentos significativos de los diálogos. Ya me he referido a uno de ellos, RE IX. En *Teeteto* Platón destaca el parecido entre los sueños y la vigilia, así como la imposibilidad de hallar una indicación mediante la cual diferenciarlos (cf. 158b8-c1). También en *Teeteto* señala que ni en su vigilia ni en sus sueños se ocupa el filósofo de las dedicaciones habituales de los ciudadanos (137d). Ni en la vigilia ni en los sueños, observa asimismo en *Teeteto*, se suspende

3 Para una interpretación distinta de ὕπαρ como sueño veraz, véase van Lieshout (41-44).

la validez del principio de identidad (cf. 190b). Algo similar indica en *Filebo* (65e-36c), al subrayar que ni en la vigilia ni en los sueños ocurre que cuando alguien cree sentir placer o dolor en absoluto experimenta placer o dolor.

En los fragmentos de PR no aparecen los términos ὕπαρ y ὄναρ, ni la variedad de figuras a las que su uso da lugar en los diálogos de Platón. No obstante, una de ellas, el contraste entre el sueño y la vigilia, contribuye en el diálogo de Aristóteles a la exhortación a la filosofía, pues corresponde tanto a la inequívoca voz de Aristóteles como a la del académico Heráclides del Ponto, personaje del diálogo postulado por Hutchinson y Johnson en su reconstrucción de PR (cf. Hutchinson y Johnson 2017 VII-VIII). Aristóteles culmina la exhortación a la filosofía señalando que se ha de filosofar porque filosofar equivale a vivir perfectamente bien o es en el más alto grado causa de ello (cf. PR XII 60 9.10). Aristóteles deriva esta equiparación del reconocimiento de que el pensamiento y la teoría representan la excelencia o virtud del alma (cf. VII 41.24-43.5; VII 43 20-25) y constituyen la actividad más placentera (cf. XI 59 9-13). La contraposición entre el sueño y la vigilia aparece en la exposición de estas tesis de PR. En la voz de Aristóteles sirve para esclarecer la polisemia del verbo vivir mediante los conceptos de acto o uso y potencia, y mostrar así que la felicidad representa la actividad y el uso de la parte principal del alma (cf. XI 56.15-58.10). Aristóteles comprende el sueño como potencia y pausa para la vigilia, que constituye el vivir en sentido propio (cf. XI 59 3-4). Las intervenciones de Heráclides aportan a estas consideraciones de Aristóteles un elemento no menor para la estrategia retórica de PR: el consenso respecto a determinadas preferencias de los seres humanos. Heráclides, mediante estrategias argumentativas en torno a los contrarios usuales en la Academia, considera estados privativos que globalmente caracteriza como carencia de juicio (cf. ἀφροσύνη) y su contrario, es decir, la plena posesión de conocimiento y reflexividad, para mostrar que prefieren los seres humanos y que trasluce su elección en orden a la exhortación a la filosofía. Para ello contempla la hipótesis de vidas que consistieran exclusivamente en alguno de tales estados privativos (cf. VIII 45 24-25). Uno de los casos que considera es el sueño. Heráclides observa que, aun cuando supusiéramos que todos los placeres están presentes en quien duerme, no elegiríamos vivir dormidos, porque lo que se muestra en los sueños es siempre falso, mientras que en la vigilia, por lo general, se aprehende lo verdadero, lo real (cf. VIII 46 2-8). Nadie elegiría tampoco vivir toda la vida como un niño, o embriagado o loco, aunque tuviera todo tipo de bienes. Estas hipótesis muestran que para quien tiene conciencia del pensamiento tales vidas son nada (cf. VIII 45 18-25).

PR desarrolla una exhortación a la filosofía que equipara su ejercicio a la felicidad. Entre los argumentos que Aristóteles aporta figura, como he indicado, la hábil y efectista consideración de los estados privativos, en especial, el sueño, y del consenso acerca de su valoración reflejado en las preferencias y aversiones de las personas. EE y EN constituyen reflexiones sobre los principios éticos dirigidas, como Aristóteles destaca en sus inicios, a exhortar a la práctica de la virtud. Varios intérpretes han apreciado en sus secciones iniciales (cf. EE I-II 2; EN I), dedicadas a definir la felicidad, una especial proximidad a PR (cf. Hutchinson y Johnson 2014 383-408; Natali 2017 23-25). Ciertamente, la función argumentativa desempeñada por el sueño en PR no solo se mantiene en estas secciones, sino que se amplía debido a su inserción en un tratamiento metodológicamente acorde con el propósito de definir la felicidad, cuya consideración de las partes del alma, la virtud y la temporalidad llevan a considerar el sueño desde perspectivas no desarrolladas en los textos conservados de PR. Aristóteles se refiere al sueño para subrayar que la felicidad no es algo que se posee, como un objeto o un hábito, sino una actividad (cf. EN 1098b32-1099a3) y,⁴ por cierto, de lo mejor del alma, el pensamiento. El sueño, en cambio, es una cierta inactividad asimilable a la vida vegetal, por lo que no se podría llamar feliz a quien permaneciera toda su vida dormido, como una planta (cf. EE 1216a2-5; EN 1176a33-b2), al igual que sería absurdo atribuir a los dioses una existencia como la de Endimión (cf. EN 1178b17-20). Aristóteles contrapone la felicidad al sueño, en tanto inactividad y vida vegetal, y a la vez al padecimiento de las mayores desgracias (cf. EN 1094b31-1095a29, 1176a33-b2). Ambas antítesis son obvias, pero su conjunción no resulta comprensible a primera vista. Cobra sentido, no obstante, si se enmarca en uno de los principales temas que debe afrontar el esclarecimiento de la felicidad: la temporalidad. Su aspecto más palmario y dramático es la exposición a la fortuna, un tópico de la literatura griega desde Homero. Aristóteles ilustra a través del destino de Príamo, de proverbios – “una golondrina no hace verano” (cf. EN 1098a18-19); (cf. Curnis 49-89)– y de un *dictum* de Solón – “no se debe llamar feliz a un hombre mientras vive, sino solo cuando ya ha alcanzado su fin” (EE 1219b6-7)– las concepciones de lo que se suele denominar el pesimismo griego (cf. Vigo 1997 437-450 y Jiménez 150-169) y trata de probar que estas concepciones no arruinan el concepto de felicidad como actividad, o dicho de otro modo, que felicidad y temporalidad no son irreconciliables. El sueño, como la fortuna, es una

4 Aristóteles recuerda en EN X (1169b28-31) las consideraciones acerca de la felicidad del libro I y proporciona una interesante indicación lexicográfica. Señala que resulta manifiesto que a la *energeia* representada por la felicidad conviene el verbo γίγνομαι, mientras que el verbo ὑπάρχω se predica de lo que se posee.

muestra de la fragilidad del ser humano, específicamente de la imposibilidad de la plena continuidad de sus actividades, pero, a diferencia de la fortuna y también del sueño mítico de Endimión, constituye una vertiente cíclica de la temporalidad inherente a la biología humana y, por ello, es conocida y previsible, aunque esquivada, fundamentalmente en razón del fenómeno del soñar.

Aristóteles condensa los planteamientos que acabo de delinear en dos pasajes paralelos pertenecientes al estudio de felicidad en EE y EN.

(T.1) Además, los elogios de la virtud se dan por los actos y los pánegricos son de las acciones (es decir, coronamos a los vencedores, no a los que, pudiendo vencer, no resultan vencedores) y se juzga cómo es alguien a partir de sus actos [...] Y la aporía a veces planteada “por qué los buenos media vida no son mejores que los malos, puesto que todos son iguales cuando duermen” se aclara a partir de esto. La razón es que el sueño es una inacción del alma y no una actividad. Por eso si existe alguna otra parte del alma, como la nutritiva, su virtud no es una parte de la virtud total, como tampoco lo es la del cuerpo, pues durante el sueño la parte nutritiva es más activa mientras que la sensitiva y la apetitiva son imperfectas durante el mismo. Pero en cuanto participan de alguna manera del moverse, también las fantasías [oníricas] de los hombres excelentes son mejores, a no ser [incapacitados/causadas] por enfermedad o deformidad. [ὅσον δὲ τοῦ πη κινεῖσθαι μετέχουσι, καὶ αἱ φαντασίαι βελτίους αἱ τῶν σπουδαίων, ἐὰν μὴ διὰ νόσον ἢ πῆρωσιν]. (EE 1219b2-27)

(T.2) Lo irracional, por una parte, parece común y vegetativo, me refiero a la causa de nutrirse y crecer, pues tal facultad del alma se podría admitir en todos los seres que se nutren, incluso en los embriones, y también en los ya conformados: es más razonable que alguna otra. Su virtud se muestra común y no humana; parece ciertamente que esta parte, esta facultad, está activa principalmente en los sueños y durante el sueño es cuando en menor medida resulta manifiesto el bueno y el malo (de ahí que dicen que en nada se diferencian media vida los felices de los desgraciados) y es normal que suceda, pues el sueño es una inactividad del alma en cuanto se dice buena o mala, a no ser que de algún modo penetran un poco algunos de los movimientos y resultan así mejores las fantasías [oníricas] de los hombres superiores que las de los ordinarios [πλήν εἰ πη κατὰ μικρὸν καὶ δικνοῦνται τινες τῶν κινήσεων, καὶ ταύτη βελτίω γίνεται τὰ φαντάσματα τῶν ἐπιεικῶν ἢ τῶν τυχόντων]. (EN 1102a32-b111)

Ambos pasajes pertenecen a la sección final del tratamiento de la felicidad en EE y EN.⁵ Presuponen su definición, la confirman y la

5 Plotino se ocupa de la suspensión del carácter moral y la felicidad que pareciera implicar el sueño en su tratado sobre la felicidad de *Enneada* 1 4. Como ha destacado McGroarty

conjugan con la división de las partes del alma, que también presuponen, para introducir el estudio de las virtudes. El léxico que Aristóteles utiliza es singular. Aristóteles llama a la facultad nutritiva (ἡ θρεπτική δύναμις), vegetativa, τὸ φυτικόν (cf. EN 1102b29; EE 1219b37). Aunque es la denominación de la facultad que ha prevalecido, prácticamente solo se presenta en estos pasajes en los que designa, como se puede comprobar al confrontarlos con el estudio de la nutrición en *Acerca de alma* II 4, funciones y momentos fundamentales pero parciales de la nutrición, como son la digestión, la asimilación del alimento –obtenido, por cierto, en la vigilia–, y el crecimiento. Estas realizaciones, que tienen lugar principalmente en el sueño, son asimilables a las de las plantas y por ello subraya Aristóteles en *ASV* que se dan como si no necesitaran de la percepción (455a2-3). El sueño se muestra como una vertiente subpersonal de la vida a la que resultan inaplicables evaluaciones morales. El reconocimiento de ese ámbito subpersonal confirma y explica la opinión común, quizás los versos de algún poeta cómico (cf. Burnet 60), que Aristóteles recoge: durante la mitad de la vida todos los seres humanos son iguales, igual de buenos o malos, igual de felices o desgraciados. El sueño, sin embargo, no se reduce a la actividad vegetativa señalada, en él emerge otra actividad, soñar, difícil de abordar porque se resiste a la disyunción entre lo subpersonal vegetativo y la esfera personal de lo atribuible moralmente.⁶

(T.1) y (T.2) no pueden ser más elocuentes al respecto. Tras enfatizar la amoralidad del sueño implicada por su carácter vegetativo, Aristóteles contempla la posibilidad de que el carácter moral se prolongue en los sueños. Para Dirlmeier estas líneas convergen con los planteamientos esenciales de RE IX (cf. Dirlmeier 1983 293). Platón subscribe, ciertamente, la prolongación del carácter moral en los sueños, pero reconoce asimismo un fondo de deseos bestiales, constitutivo de la naturaleza humana, que el sabio mantiene alejados y, consiguientemente, no emergen ni en su vigilia ni en sus sueños. A mi parecer, los pasajes (T.1) y (T.2) únicamente reflejan la parcial aceptación de lo primero y, por cierto, como mostraré, con importantes matizaciones.

Las expresiones mediante las que Aristóteles fundamenta la posibilidad de la prolongación del carácter moral en los sueños y la propia calificación de los sueños de las personas excelentes (οἱ σπουδαῖοι) como mejores son vagas y ambiguas. No es claro a qué movimientos

(2006 129-161), Plotino tiene presente la teoría aristotélica de la felicidad y el desafío que supone en esta el padecimiento de las grandes desgracias y el sueño. Para Plotino, sin embargo, ni las desgracias ni el sueño u otros estados de falta de consciencia suponen una suspensión o interrupción de la felicidad del σπουδαῖος.

6 Chrétien (169-189) ha expuesto varios momentos de esta difícil disyunción en la tradición cristiana.

relacionados con los sueños se refiere Aristóteles con las expresiones “participan de alguna manera del moverse” (δὲ τοῦ πη κινεῖσθαι μετέχουσι) (EE 1219b24) y “de algún modo penetran un poco algunos de los movimientos” (πη κατὰ μικρὸν καὶ διικνοῦνται τινες τῶν κινήσεων) (EN 1102b9), entre otras razones porque no queda claro cuál es, respectivamente, el sujeto y el complemento de estas expresiones. Parece tratarse de remanentes de la vigilia, pero es difícil precisar su alcance dado que, además, Aristóteles señala en (T.1) que en el sueño la parte perceptiva y desiderativa no está activa o lo está imperfectamente. Pudiera tratarse de remanentes de la actividad que precede inmediatamente al sueño, como sugiere un pasaje de *Problemas* (cf. 957a 22-24), aunque Aristóteles en AS (cf. 462a8-17) distingue lo que hoy se denomina alucinaciones hipnagógicas de los sueños propiamente dichos. Quizás se refiere a las actividades del día que preceden al sueño o a otras más alejadas, e incluso a intenciones diurnas que conciernen a lapsos de tiempo presente y futuro o a reflexiones y emociones diurnas relacionadas con acciones del pasado, el presente o el futuro del individuo. Tampoco es claro el significado de la expresión “fantasías [oníricas] mejores” (cf. EN 1192b10). Lo primero que viene a la mente es la contraposición entre los sueños apacibles y las pesadillas, el mal sueño (κακὸν ὄναρ) (cf. Rodríguez 2015 154-155), pero podría pensarse también en la claridad de los sueños, tema que Aristóteles destaca en los tratados sobre los sueños, como mostraré más adelante. No obstante, resulta más natural pensar en la calidad moral de las acciones soñadas por el durmiente, lo que no excluye las interpretaciones anteriores. Pero (T.1) contiene un señalamiento, adicional a las ambigüedades indicadas, que debilita cualquier pretensión de establecer una conexión taxativa entre el carácter moral y los sueños. Aristóteles señala que las fantasías oníricas de los hombres excelentes son mejores, a no ser que estén mediadas por enfermedad o deformidad (ἐὰν μὴ διὰ νόσον ἢ πῆρωσιν). El giro es ambiguo. Se puede suponer la elisión de κωλύονται (“son incapacitados”) predicado de οἱ σπουδαῖοι (los hombres excelentes), como propuso Fritzsche (28), o entender que διὰ νόσον ἢ πῆρωσιν se refiere directamente a la etiología de las fantasías oníricas. En el primer caso, Aristóteles estaría afirmando que los sueños de los hombres excelentes son mejores, a no ser que estos, es decir, los hombres excelentes, estén impedidos por enfermedad o deformidad. En el segundo caso estaría apuntando a una conexión causal inmediata entre la enfermedad o la deformidad de los hombres excelentes y sus sueños. Nada obliga, independientemente de la lectura elegida, a restringir la etiología expresada por el giro διὰ νόσον ἢ πῆρωσιν a los sueños de los hombres excelentes. Es decir, se puede ampliar su universo de aplicación a cualquier persona que sueña con independencia de su carácter moral, lo que parece implicar que, del mismo modo en

que el sueño iguala a buenos y malos, enfermedades y deformidades constituyen una etiología de los sueños que opera por igual en buenos y malos. Esta etiología de los sueños no es original de Aristóteles. Aparece claramente en el último de los tratados hipocráticos de *Acerca del género de vida* titulado “Acerca de los sueños”, en el que se subraya que los sueños expresan la salud y los inicios de enfermedades y el médico, por consiguiente, debe estar atento a ellos (cf. 155-177).

Deseos y temores bestiales

Los pasajes de EE y EN analizados no dejan entrever una taxativa prolongación del carácter moral en los sueños. Carecen asimismo del dramatismo de RE IX y de su reconocimiento de un fondo de deseos bestiales, constitutivo de la naturaleza humana. Pero, en realidad, Aristóteles no requiere la célebre estrategia hermenéutica de Platón para exponer deseos y placeres bestiales. A su juicio, son los deseos y placeres característicos de una condición humana rara, pero claramente identificable: la bestialidad (ἡ θηριότης). Aristóteles se ocupa brevemente de ella en varios pasajes del libro VII de EN, dedicado fundamentalmente a la incontinencia (ἡ ἀκρασία). Es quizás una de las categorías éticas de Aristóteles menos estudiada. Apenas en las dos últimas décadas ha sido objeto de trabajos específicos (cf. Bodéüs 1997 247-258; Thorp 673-694; Natali 2009 103-129; Soardi 77-88; Kontos 75-97; Pearson 112-149).

Platón, como he señalado, utilizó el adjetivo θηριώδης (bestial) en RE IX (cf. *Cratilo* 394e10, *Leyes* 906b4, etc.) pero el sustantivo θηριότης (bestialidad) parece haber sido acuñado por Aristóteles. Su forjamiento a partir del término θηρίον (bestia), sugiere la analogía con conductas de algunos animales que resultan espantosas para los seres humanos o, en términos más generales, con la conducta animal en tanto desprovista de razón. Esta aproximación es engañosa, pues la bestialidad y los comportamientos bestiales constituyen complejos fenómenos humanos que no tienen correspondencia exacta en los animales,⁷ como tampoco la tienen las virtudes y los vicios o la incontinencia. Aristóteles, en efecto, afirma al inicio del libro VII de EN que la bestialidad, al igual que el vicio y la incontinencia, es una condición del carácter que se debe rehuir (cf. 1145a16-17). El capítulo 1 contiene otra breve referencia a la bestialidad:

(T.3) Así también el bestial es raro entre los hombres; existe sobre todo entre los bárbaros y en algunos casos se da también debido a enfermedades y deformidades [διὰ νόσους καὶ πηρώσεις]. También denigramos con ese nombre a quienes superan por su vicio a los hombres. (1145a30-b)

7 Bodéüs (1997 247-258) ha insistido en este planteamiento y en la novedad que supone respecto a la manera tradicional de afrontar la comparación entre los seres humanos y los animales, que, a su juicio, se mantiene en Platón.

Aristóteles se refiere nuevamente en el capítulo 5 a la bestialidad. Señala que lo que no es placentero por naturaleza, sea en términos absolutos o en referencia a seres humanos o animales específicos, puede resultar placentero por hábito, por enfermedad, o debido a una naturaleza perversa (cf. EN 1148b15-18). Es precisamente la etiología de las conductas bestiales:

(T.4) Me refiero a las [disposiciones] bestiales [τὰς θηριώδεις], (i) como la de la mujer hombruna [τὴν ἄνθρωπον] la cual, dicen, abre a las embarazadas y se come a los niños, o aquellas en que dicen que se complacen algunos de los que viven salvajemente en el Ponto, unos comen carne cruda, otros carne humana, otros se entregan los niños entre sí para los banquetes, o lo que se cuenta acerca de Falaris. Estas son, sin duda, disposiciones bestiales. (ii) Otras se producen a consecuencia de enfermedades (y de la locura en algunos casos, como la del que sacrificó a su madre y se la comió, o la del esclavo que se comió el hígado de su compañero); (iii) Otras [disposiciones] patológicas resultan de hábitos [αἱ δὲ νοσηματώδεις ἢ ἐξ ἔθους], como la de arrancarse los cabellos, o morderse las uñas o comer carbón y tierra, y además las relaciones entre varones; éstas, en unos casos, son naturales y, en otros, resultan de hábitos, por ejemplo, en aquéllos que desde niños han sido víctimas de abusos [οἷον τοῖς ὑβριζομένοις ἐκ παιδων]. (EN 1148b19-31)⁸

Como se puede apreciar, solo las conductas indicadas en (i), que tienen su causa en la naturaleza de los individuos, son calificadas expresamente de bestiales en el pasaje. Sin embargo (T.3) y posteriores pasajes del libro VII, a los que me referiré, muestran que Aristóteles considera bestiales todos los comportamientos recogidos en (T.4), es decir, tanto aquellos cuya causa es la naturaleza bestial de los individuos como los resultantes de causas adquiridas como enfermedades y hábitos. Para Aristóteles, bestialidad es propiamente la condición de los primeros y por ello en lugar de la clasificación triple de (T.3) utiliza en varias ocasiones en el libro VII la división bestiales/patológicos (θηριώδεις/νοσηματώδεις), incluyendo en la categoría de patológicos los comportamientos bestiales resultantes de enfermedades (comprendida la locura) y de hábitos. Ocurre, por ejemplo, cuando se refiere a la perversidad y la incontinencia bestiales y patológicas:

(T.5) Así pues de la misma manera que la maldad proporcional al hombre se llama maldad sin más y en otro caso se le añade una calificación,

8 Sobre las dificultades y variantes del pasaje, véase Natali (2009 109-110). Por lo que observa Aristóteles unas líneas más adelante (1149a14-16), al referirse en (i) a Falaris quizás no está pensando exclusivamente en el famoso toro de bronce en el que se cuenta que este introducía a sus víctimas para asarlas, sino también en su deseo de devorar niños y de placeres sexuales antinaturales.

como bestial o patológica, pero no se aplica sin más el nombre de maldad, es también evidente que hay una incontinencia bestial o patológica [ἢ μὲν θηριώδης ἢ δὲ νοσηματώδης], pero en sentido estricto solo es [incontinencia] la correspondiente a la intemperancia humana. (EN 1149a16-20)

Las conductas bestiales no se restringen a los comportamientos que conciernen a deseos y placeres. Aristóteles señala en (T.3) que también se utiliza el adjetivo bestial para calificar y denigrar personas cuyas conductas sobrepasan los vicios. En el capítulo 5 retoma esta indicación, utiliza nuevamente la distinción bestiales/patológicos (θηριώδεις/νοσηματώδεις) y provee ejemplos de comportamientos bestiales que no tienen que ver con deseos sino con el temor:

(T.6) Todas las formas excesivas de falta de juicio, cobardía, desenfreno y mal carácter son bestiales o patológicas [αἱ μὲν θηριώδεις αἱ δὲ νοσηματώδεις]. El que por naturaleza es de tal índole que teme todo, incluso el ruido de un ratón, es cobarde con una cobardía bestial. El que tenía miedo de la comadreja era debido a una enfermedad. (EN 1149a4-9)

Aristóteles califica la bestialidad en (T.3) como una condición rara, lo cual sugiere que comprende la naturaleza de los individuos bestiales como una anomalía o imperfección biológica. Aunque no los conceptúa como monstruos (τέρατα) en EN, ni se refiere a la bestialidad en *Física* II 4-6 y *Acerca de la generación de los animales* IV 4, *loci classici* de las deformidades biológicas (cf. Rossi 266-292; Stavrianeas 51-71), al final del libro VII de EN recuerda la previa distinción entre placeres naturales y no naturales (cf. EN 1148b15-19) y señala que los placeres del ser humano bestial de nacimiento son actividades de una naturaleza mala (φαύλης φύσεως εἰσι πράξεις) (cf. EN 1154a32). Los intérpretes no se han detenido en este pasaje, a pesar de que contiene uno de los adjetivos, -φαῦλος (malo)-, que Aristóteles utiliza para referirse a las fallas o deformidades biológicas.⁹ Su uso en el pasaje tiene la particularidad de estar referido a deseos, lo que es excepcional en el tratamiento aristotélico de las deformidades biológicas, y atañe a una fisiología anómala que Aristóteles no detalla.¹⁰ Podría decirse, en consecuencia, que la distinción bestiales/ patológicos (θηριώδεις/νοσηματώδεις) representa en realidad una aproximación etiológica a comportamientos que en su

9 Cf. Stavrianeas (56-59). Curiosamente tampoco Stavrianeas toma en cuenta el pasaje de EN 1154a32.

10 En *Acerca de la generación de los animales* (746b33-747a39) Aristóteles afirma que determinadas deformaciones en las primeras etapas de la conformación de los embriones dan lugar a mujeres hombrunas y varones afeminados. En DSV (457a27-31) observa que los melancólicos son voraces. De ellos se afirma también en *Problemas* (880a30, 953b329) que son lascivos.

conjunto Aristóteles entiende como bestiales y los cuales hoy denominaríamos psicopatologías o desórdenes de la personalidad.

Los pasajes citados sobre la bestialidad y los comportamientos bestiales se enmarcan, como he señalado, en el estudio de la incontinencia y contribuyen a su análisis a través de la distinción entre lo que Aristóteles considera incontinencia en sentido simple o absoluto y modalidades específicas de incontinencia como la de la ira, el honor, el dinero (cf. EN 1147b31-34) o la referida a los deseos bestiales. El ámbito de la incontinencia en sentido simple o absoluto corresponde al de la intemperancia (cf. 1146b18-20). Cuando Aristóteles la contrasta con la incontinencia bestial llama a la primera humana (cf. 1149a19-20) y subraya que corresponde a deseos humanos naturales tanto por su género como por su intensidad (cf. 1149b26-28). Si la incontinencia bestial posee respecto a la incontinencia simple la similitud estructural sugerida por su predicación analógica, καθ' ὁμοιότητα (cf. EN 1115a19),¹¹ ha de aceptarse que también ella representa un conflicto entre deseo y razón, lo cual evidencia, consiguientemente, que bestialidad y razón no necesariamente se excluyen. Aristóteles ofrece un ejemplo de incontinencia bestial referida a una de las figuras más representativas de su elenco de conductas bestiales debidas a la naturaleza del individuo: el tirano Falaris:

(T.7) Es posible a veces tener alguna de estas [disposiciones bestiales] pero no ser dominado por ellas, digo como Falaris, que podía contener su deseo bestial de devorar un niño o de placer sexual antinatural y otras veces ser dominado por ellas y no solo tenerlas. (EN 1049a12-15)

Aristóteles atribuye a Falaris episodios de incontinencia y contención, lo que significa que le reconoce uso de razón. Según Aristóteles, algunas razas lejanas de bárbaros están desprovistas por naturaleza de razón y viven únicamente con los sentidos (cf. EN 1149a9-11). El pasaje que cierra las referencias de Aristóteles a la bestialidad en el libro VII de EN parece referirse a tal tipo de bestialidad:

(T.8) La bestialidad es menos [mala] que el vicio, pero es más terrible, pues la parte mejor no ha sido corrompida, como en el hombre [malo], si no que no está presente. Es lo mismo entonces que comparar lo inanimado con lo animado y ver cuál es peor: pues la maldad de lo que no tiene un principio siempre es menos dañina (y el intelecto es principio): un hombre malo haría muchísimos más males que un animal. Es pues

11 Se trata, como observa Vigo (1999 81), de una transposición metafórica o analógica a la que subyace una forma de homonimia no accidental, probablemente la centrada en la unidad πρὸς ἕν.

semejante a comparar la injusticia con un hombre injusto: cada uno es en cierto sentido peor. (EN 1150a1-8)¹²

(T.8) es uno de los pasajes de Aristóteles sobre la bestialidad más citados. En él algunos intérpretes encuentran una clara confirmación de la carencia de razón constitutiva del ser humano bestial. Ahora bien, si se recorren los ejemplos de conductas bestiales que Aristóteles ofrece, se encuentran casos en que esta interpretación resulta contrainductiva. Basta pensar, por ejemplo, en la cobardía bestial, es decir, la de quien debido a su naturaleza se aterroriza por cualquier cosa, incluso por el ruido de un ratón. También resulta contrainductivo negar la presencia de la razón en algunos de los casos más atroces de bestialidad que Aristóteles refiere. No resulta verosímil, por ejemplo, que Falaris hubiera obtenido dignidades y se hubiera convertido en tirano a partir de estas, como relata Aristóteles (*Política* 1310b28-29), sin uso de razón. También en *Magna Moralia* se señala que la bestialidad de Falaris, al igual que la de los tiranos Dionisio y Clearco, estaba acompañada de λόγος (cf. 1203a18-29).

Los ejemplos indicados, sumados a los de incontinencia y continencia bestial, evidencian que no todos los individuos bestiales traslucen carencia de razón. Lo mismo se puede afirmar respecto al conjunto de los comportamientos bestiales. Razón y bestialidad configuran para Aristóteles una compleja relación que da lugar a diversas realidades: en unos casos no ha aflorado la razón o se ha perdido y los deseos bestiales operan con los sentidos; en otros casos se conjugan deseos bestiales, congénitos o adquiridos, y habilidad racional; hay también casos que incluyen episodios de incontinencia y de continencia bestiales. La afirmación inicial de (T.8) solo cubre la primera tipología.¹³ En las otras dos hay uso de razón. De la presencia o ausencia de razón parece depender la imputabilidad de las acciones bestiales y la posibilidad de que quien

12 El pasaje ha sido objeto de múltiples intervenciones por parte de copistas y editores, véase C. Natali (2009 122-125). Sigo su edición del pasaje, si bien discrepo de la equiparación entre bestialidad y ausencia de razón hacia la que se inclina su interpretación.

13 Para Thorp (2003), Natali (2009), Soardi (2010) y Kontos (2018) bestialidad y carencia de razón van de la mano, por lo que a su parecer el inicio de (T.7) se refiere a todos los casos de bestialidad. A juicio de Curzer (2012 384-386), Aristóteles no afirma al inicio de (T.7) que los individuos bestiales carecen de razón, sino que la razón no está operativa en las esferas de sus vidas en las que se hace efectiva la bestialidad. Esta concepción “seccional” del uso de razón permite explicar, a su parecer, el hecho de que los personajes bestiales, al igual que los viciosos, lleven una vida racional normal e incluso virtuosa en la esfera no bestial o viciosa de sus vidas. Curzer fundamenta su tesis en una particular interpretación de la no reciprocidad de las virtudes naturales, cuya consideración excede el propósito del presente trabajo.

las realiza sea curable (ιατός) o incurable (ἀνίατος).¹⁴ Aristóteles no se ha ocupado de estos temas en las breves consideraciones sobre la bestialidad pero su respuesta se puede conjeturar a partir de las indicaciones que ofrece sobre la imputabilidad de los comportamientos en los que median vicios, deformaciones y discapacidades corporales o cognitivas, y sobre la conformación de los hábitos y la posibilidad de curación de los viciosos, incontinentes y continentales. Esta extrapolación solo parece permitir una respuesta precisa respecto a una de las tipologías señaladas: la de los individuos bestiales por naturaleza y carentes de razón. Aristóteles destaca, en efecto, que las discapacidades, la fealdad o las deformidades congénitas, a diferencia de las adquiridas por la irresponsabilidad y el abandono, no dependen de los agentes y, consiguientemente, no son imputables ni objeto de censura sino más bien de compasión (cf. EN 1114a24-27). Lo mismo cabría decir de quienes poseen una naturaleza bestial desprovista de razón (cf. Curzer 383-384; Pearson). Al estar privado de uso de razón el individuo bestial carece asimismo de la instancia que le capacitaría para progresar moralmente. La situación de quienes se comportan bestialmente debido a discapacidades, deformidades o hábitos de los que ellos mismos son responsables¹⁵ podría considerarse a partir de las afirmaciones de Aristóteles sobre los borrachos, los enfermos y los deformes o discapacitados por culpa propia. En ambos casos, para Aristóteles se es de alguna manera responsable porque, aunque quizás ya no esté en poder del agente cambiar su condición, esta es resultado de su irresponsabilidad e incuria. No obstante, la situación parece distinta si, como consecuencia de la irresponsabilidad o incuria, además de padecer enfermedades que comportan deseos bestiales, se ha perdido o no se ha perdido la razón. En el segundo caso la imputabilidad parece más clara, al igual que la posibilidad de curación. En el primer caso es más difícil dirimir la cuestión, pues cabe la posibilidad de recobrar el uso de razón y quizás entonces cobra sentido la imputabilidad y la posibilidad de curación o progreso moral del individuo. La copresencia de deseos bestiales, congénitos o adquiridos, y habilidad racional parece incluir, como sugiere *Magna Moralia* (1203a18-29), la posibilidad de una figura análoga a la del intemperante (ὁ ἀκόλαστος), es decir, un individuo cuya razón está decidida en favor de los deseos

14 Francis (143-171) ha llamado la atención sobre la resistencia de los intérpretes a hacerse cargo de la terminología médica y las consideraciones fisiológicas presentes en el estudio aristotélico de la incontinencia. Lamentablemente, su estudio no incorpora el análisis de la bestialidad, inmerso, como se sabe, en el tratamiento de la incontinencia. En la línea de Francis véase van der Eijk (2013 307-338), quien tampoco se ocupa de los comportamientos bestiales. De hecho, la categoría aristotélica de bestialidad no se trata en el libro editado por Harris (2013), al que pertenece este trabajo de van der Eijk.

15 No es, por consiguiente, el caso del ejemplo mencionado en EN 1148b31.

bestiales y puesta a su servicio. Este individuo bestial, al igual que el intemperante, no parece corregible o curable, puesto que no está dispuesto a ello, y su conducta, al igual que la de este, resulta imputable. La incontinencia y la continencia bestiales muestran otro panorama respecto a la posible curación o progreso moral de los agentes de conductas bestiales. Al igual que en el caso de la incontinencia simple, pareciera posible que el agente moral progrese de la incontinencia bestial a la continencia bestial y quizá incluso de esta a un carácter virtuoso. En él hay una razón no corrompida que puede evaluar deseos y acciones, y propiciar estrategias y decisiones para progresar de la incontinencia a la continencia y quizás de esta a la virtud.¹⁶

La etiología de los sueños y el carácter moral

AS y AD forman parte de los *Parva Naturalia*, en cuya serie aparecen tras ASV. Esta ordenación se ajusta al modo en que Aristóteles aborda el estudio de los sueños, el cual presupone, en efecto, las consideraciones acerca del fenómeno biológico del dormir. A su juicio, el sueño, a diferencia de estados esporádicos de incapacitación de la percepción (ἀναισθησία) como desvanecimientos, enajenación, asfixia o epilepsia (cf. ASV 455b4-13, 456b9-12), responde al ciclo natural de la alimentación y los procesos digestivos y está orientado al descanso y la salvaguarda de la percepción, que no puede funcionar ininterrumpidamente (cf. 454a19-32). Las exhalaciones producidas por la cocción de los alimentos ingeridos ascienden, se condensan por obra del cerebro, que es la parte más fría del cuerpo, y se precipitan en bloque sobre el corazón y afectan así el funcionamiento del órgano rector del sistema perceptivo, produciendo el sueño. Aristóteles subraya consecuentemente que al dormir es imposible percibir en sentido propio y absoluto (cf. ASV 454b13, 455a9-10). Al inicio de AS (cf. 458b3-9, 459a9-10) reitera esta afirmación para desestimar que soñar pudiera equipararse al percibir de los sentidos. Rechaza asimismo que pudiera atribuirse a la facultad noética (cf. 458b10-15) y, tras comparar los sueños con las ilusiones de la vigilia, concluye que soñar constituye una actividad de la facultad sensible en tanto representativa o imaginativa (ἡ φανταστικόν) (cf. 459a21-22). Aristóteles remite al tratamiento de la fantasía en *Acerca del alma* para recordar su dependencia de los actos perceptivos y trata de explicar a lo largo de AS cómo la dependencia de la fantasía onírica de las percepciones de la vigilia se concreta fisiológicamente al dormir. De estas explicaciones se

16 Pearson (145-148) desarrolla una sugerente comparación entre los planteamientos de Aristóteles en torno a la imputabilidad de los comportamientos bestiales y el posible progreso moral o curación de sus agentes y las consideraciones contemporáneas sobre la imputabilidad y la terapéutica de las psicopatologías.

derivan, como voy a tratar de mostrar, planteamientos relevantes para analizar la relación entre los sueños y el carácter moral.

Según Aristóteles, los sueños resultan del desplazamiento de los remanentes de las percepciones en los órganos sensoriales hasta el órgano perceptivo rector. Este proceso puede resultar inhibido o perturbado por la disposición fisiológica de los durmientes. En los cuerpos de algunas personas se produce una exhalación tan grande que se hace imposible el desplazamiento de estos remanentes al órgano perceptivo rector. Estas personas nunca sueñan o lo hacen cuando su fisiología cambia con la edad (cf. AS 461a12-14, 462b1-11). En el caso de los borrachos, de quienes tienen fiebre y de los melancólicos la abundancia de movimiento trastorna el desplazamiento de los remanentes perceptivos hacia el órgano perceptivo y hace que aparezcan visiones oníricas confusas y monstruosas (τεταραγμένα φαίνονται αἱ ὄψεις καὶ τερατώδεις) (cf. AS 460b21-22) y que los sueños no sean claros (οὐκ ἐρρωμένα) (461a22). Cuando hay calma en la fisiología del durmiente, los remanentes perceptivos llegan sin perturbaciones al órgano rector y se producen sueños claros (ἐρρωμένα) (cf. AS 461a25-27). Aristóteles no ofrece en AS más especificaciones con respecto a los sueños claros y las visiones oníricas confusas y monstruosas. Los presenta desprovistos de narrativa, aislados de todo relato o sentido que implique articulación de elementos y de las presumibles reacciones (deseos, emociones, acciones) del sujeto. Esta genealogía fisiológica de los sueños encierra además una dificultad que los textos no permiten resolver. No queda claro, en efecto, si los sueños tienen origen en los remanentes de los actos perceptivos de la vigilia en general o más bien en remanentes de percepciones débiles, que resultan opacadas e inadvertidas durante la vigilia debido a las percepciones más intensas o a otro tipo de actos, quizás del pensamiento, en los que la atención está centrada (cf. AS 459b23-25, 460a23-25). En AS los remanentes perceptivos que generan los sueños parecieran, como he indicado, de percepciones sin deseo. Esta ausencia de referencias al aspecto desiderativo en los remanentes de las percepciones generadores de sueños es especialmente lamentable en el caso de las percepciones débiles inadvertidas en la vigilia, pues si ya el reconocimiento de percepciones inadvertidas representa un aporte interesante para la teoría aristotélica de la percepción, la posibilidad de que estas, además, se acompañaran de deseos ampliaría notablemente la contribución. Sin embargo, en los textos de Aristóteles no se documenta esta posibilidad.

La fisiología de los sueños que Aristóteles expone en AS pareciera truncar cualquier posibilidad de prolongación del carácter moral en los sueños. Ahora bien, los fenómenos cognitivos que suceden al dormir no se reducen a los sueños. En ASV, Aristóteles, como he señalado, pone especial énfasis en distinguir la ἀναισθησία constituida por el sueño de

otras incapacitaciones de la percepción y precisa así la causalidad que permite definirlo. Aristóteles opera de modo similar en AS. A su juicio, de la fantasía o, en términos más generales, de las cogniciones que tienen lugar al dormir, solo es sueño (ἐνύπνιον) el fantasma (φάντασμα) resultante del movimiento de las afecciones perceptivas (αἰσθήματα) cuando se duerme y en tanto se duerme (cf. AS 462a29-31). Aristóteles aporta referencias a cogniciones del durmiente adicionales a los sueños: reflexiones acerca de lo que soñarnos (cf. 459b15-19, 25); conciencia de que estamos soñando (cf. 462a4-7); pensamientos verdaderos (cf. 462a28); alucinaciones hipnagógicas e hipnopómpicas (cf. 462a8-15); percepciones tenues de sucesos externos (cf. 462a19-25); respuestas a preguntas (cf. 462a25-26). Ninguno de estos fenómenos son propiamente sueños (ἐνύπνια). Sin embargo, al igual que en el caso de la explicación de su fisiología, Aristóteles no ofrece especificaciones respecto a las cogniciones adicionales a los sueños. Aparecen también desprovistas de contexto, aisladas de un relato o sentido que implicara articulación de constituyentes y presumibles reacciones (deseos, emociones, acciones) del sujeto. Curiosamente, hay que dirigirse a AD para obtener algún esclarecimiento que permita vincular esta clase de cogniciones con la vigilia del sujeto, su carácter moral o su cuerpo.

Aristóteles excluye que los sueños sean enviados por la divinidad y centra la consideración de la adivinación en el examen de tres posibles relaciones entre sueños y acontecimientos. Podría considerarse que los sueños son causas de los acontecimientos o bien signos de los acontecimientos,¹⁷ o que entre sueños y acontecimientos no hay sino coincidencias (cf. AD 462b26-28). Para el propósito indicado interesa enfocarse en la primera relación, pues, como se verá de inmediato, Aristóteles la acota en términos relevantes para este propósito. Aristóteles señala que no resulta implausible al menos que algunos sueños sean causas de acciones (cf. 463a21-23). Estilísticamente la formulación es muy cautelosa. Además de subrayar que no se trata de una relación necesaria, que, como Aristóteles observa, ni siquiera se da entre las decisiones y las acciones en la vigilia (cf. AD 463b26-29), pareciera enfatizar que se trata de una relación entre determinada clase de sueños y determinada clase de acciones. Quedan, en efecto, desestimados, por un lado, sueños con escenarios completamente alejados del sujeto, temporal y espacialmente (cf. 461b1, 4641-4), y, por otro, actos absolutamente ajenos al poder del individuo (cf. 461b1-2, 464a3-4). No es difícil ver la

17 Aristóteles señala en AD (463a17-20) que como los inicios de las enfermedades son tenues quizás dan lugar a percepciones de nuestro cuerpo que resultan opacadas en la vigilia, pero pueden resultar manifiestas cuando estamos dormidos. Los sueños que originan los considera Aristóteles signos de las enfermedades.

correspondencia de ambas determinaciones con las de la deliberación práctica (cf. EN 1112a18-34). Aristóteles señala que frecuentemente nos ocupamos en un sueño claro (εὐθυνοειρία)¹⁸ con lo que vamos a hacer, con lo que estamos haciendo o con lo que hemos hecho, y obramos (cf. AD 463a23-25). Aristóteles no aduce una explicación fisiológica precisa de este tipo de cogniciones que se dan durante el sueño. Simplemente señala que el movimiento que estas constituyen es precursado desde la vigilia (cf. AD 463a25-27), lo que concuerda con la orientación de la fisiología de los sueños de AS. En todo caso, la fisiología no constituye el interés central de AD. La referencia a este tipo de experiencia onírica bien conocida está orientada a hacer plausible el caso inverso, en el que Aristóteles está interesado, es decir, que algunos sueños sean causa de acciones en la vigilia. Para Bodéüs, Aristóteles no se refiere al “fenómeno banal” de que un sujeto aplique conscientemente su inteligencia para reproducir lo que ha soñado, cuya imagen neta conserva bajo los ojos (cf. 1987 707). Bodéüs sostiene que Aristóteles considera como explicación de un caso de adivinación que el sujeto persiga inconscientemente la realización de un acto imaginado en un sueño,¹⁹ es decir, un acto que obedece a una sugestión onírica de la que no tiene conciencia. Bodéüs no aporta pasajes aristotélicos que apoyen esta interpretación y, a mi juicio, califica injustamente de banal el caso que Aristóteles pareciera efectivamente estar considerando, pues si bien la continuidad entre intenciones, acciones y sueños es una experiencia común, dista mucho de ser un fenómeno banal en ninguno de los dos sentidos de tal continuidad existente entre las acciones de la vigilia y los sueños, y la inversa. Estas concreciones de la continuidad no se excluyen, lo que precisamente recalca tal continuidad y la complejidad del fenómeno que esta constituye.

Aristóteles es sumamente parco al referirse en AD a los sueños concernientes a acciones e intenciones. Como he indicado, únicamente señala que con frecuencia nos ocupamos en un sueño claro de lo que vamos a hacer, o con las acciones que estamos realizando o con las que hemos realizado, y, asimismo, que en las fantasías oníricas se precursa el pensamiento de acciones diurnas (cf. 463b23-30). Aristóteles deja indeterminadas la extensión temporal de las acciones mencionadas y su distancia con respecto al presente del que sueña. Tampoco precisa si dichas acciones constituyen secuencias simples o complejas ni aclara

18 Comparto la interpretación de εὐθυνοειρία de van der Eijk (1994 282-283).

19 A juicio de Bodéüs (1987 709), en este sueño la introducción del yo actuando no puede ser explicada con base en los remanentes de las percepciones de la vigilia, sino a partir de lo que denomina, haciendo eco del lenguaje de Freud, pulsiones. No obstante, Bodéüs excluye expresamente de entre los sueños desencadenantes de sugestiones oníricas el tipo de sueños bestiales de RE IX.

el significado de las expresiones “nos ocupamos (σύνεσμεν) de acciones” en los sueños y “ser precursado (προωδοποιῆσθαι) el pensamiento de acciones”. No parece tener el mismo sentido, en efecto, ocuparse con acciones ya realizadas que con acciones que se están realizando o con acciones que se van a realizar. Respecto a las primeras cabe la culpa o el arrepentimiento, pero no la deliberación. Respecto a las últimas ocurre lo contrario. Pero en AD Aristóteles, nuevamente, presenta los sueños a los que alude en términos abstractos, desprovistos de especificaciones o concreciones narrativas y de apreciaciones morales. Sin embargo, no es aventurado pensar que las cogniciones prácticas que indica poseen estructuras similares a las de la vigilia, en las que se trasluce el carácter moral. La experiencia ordinaria da cuenta, por ejemplo, de que en el sueño deliberamos y consideramos cursos de acción tanto instrumental como moralmente y de que al hacerlo conjuntamos nuestro pasado, presente y futuro. Si, como Aristóteles subraya, cada uno es fundamentalmente su pensamiento (*cf.* EN 1166a21-22, 1168a34-b3, 1178a5-8) y la fantasía deliberativa (*cf.* De An. 434a5-10) es realización de este, las cogniciones prácticas de los sueños representan una llamativa contribución a nuestra identidad práctica y, por consiguiente, no parecen carecer de cierta funcionalidad (*cf.* Polansky; Segev), como, en efecto, diversos investigadores contemporáneos sostienen (*cf.* Windt 612-617). En la medida en que son un eco de los fines y las acciones de la vigilia representan también un eco del carácter moral.

Conclusiones

La directriz fundamental de la repuesta implícita de Aristóteles a las tesis de RE IX es la desvinculación de las tres instancias –deseos bestiales, sueños, carácter moral– que Platón conjuga. Aristóteles desglosa el tratamiento de los deseos bestiales de la relación entre el carácter moral y los sueños y los analiza como expresión de una anomalía biológica o una patología, la bestialidad, que no representa un trasfondo de deseos salvajes constitutivo de la naturaleza humana sino una rareza. Consecuentemente, el estudio de la relación entre el carácter moral y los sueños se desprende del dramatismo que impone en RE IX la figura de los deseos bestiales. Un aspecto fundamental del estudio desdramatizado de esta relación, que ya está presente en PR, es la comprensión del sueño como un estado privativo que bajo ningún aspecto representa un modelo para la felicidad sino, por el contrario, su antítesis. Se concreta en EE y EN, en la calificación del sueño como modo de vida vegetativo, lo cual, al igual que el padecimiento de las grandes desgracias, supone un desafío teórico a la continuidad del carácter moral y de la felicidad, pues pareciera implicar su suspensión. El fenómeno del soñar deja entrever que esta no es absoluta, ya que el carácter moral

parece de alguna manera prolongarse en los sueños. No obstante, en la medida en que enfermedades y deformidades pueden ser causantes de sueños, estos basculan hacia lo vegetativo. Aristóteles desarrolla en los *Parva Naturalia* un tratamiento del sueño completamente biológico en el que se apoya para exponer luego una genealogía fisiológica de lo que estrictamente considera sueños, es decir, realizaciones de la facultad sensible en tanto representativa o imaginativa, derivadas de los remanes de las percepciones de la vigilia. Sin embargo, Aristóteles, al estudiar la adivinación, se refiere también a cogniciones adicionales de orden práctico en los sueños que, al concernir a la continuidad entre las intenciones, las acciones y los sueños –y quizás a realizaciones de la fantasía deliberativa–, representan una llamativa contribución a la identidad práctica y no parecen carecer de cierta funcionalidad que también algunos investigadores contemporáneos atribuyen a los sueños.

Bibliografía

- Aroesja, Maithe. *Sleep and Dreams in Ancient Medical Diagnosis and Prognosis*. Newcastle University, 2008.
- Bénatouïl, Thomas. *Faire usage: La pratique du stoïcisme*. Vrin, 2007.
- Bodéüs, Richard. “Aristote a-t-il fait l’hypothèse de pulsions inconscientes a l’origine du comportement humain?” *Dialogue* 26 (1987): 705-714.
- Bodéüs, Richard. “Les considerations aristotéliennes sur la bestialité: Traditions et perspectives Nouvelles.” *L’animal dans l’Antiquité*. Édité par Barbara Cassin et Jean Louis Labarriere. Vrin, 1997. 247-258.
- Burnet, John. *The Ethics of Aristotle*. Methuen, 1900.
- Byl, Simon. *Hippocrate Du Régime*. Akademie Verlag, 2003.
- Bywater, Ingram. *Aristotelis Ethica Nicomachea*. Cambridge University Press, 1890.
- Curnis, Michelle. “La rondine di Aristotele (EN 1.7.1098a 18s.)” *Ritorno ad Aristotele*. Editado da Raschieri, Amedeo. y Casarino, Stefano. Aracne Editrice, 2017. 49-89.
- Curzer, Howard. *Aristotle and the Virtues*. Oxford University Press, 2012.
- Chrétien, Jean-Louis. “Rêve et responsabilité.” *Revue de Métaphysique et de Morale* 87.2 (1982): 169-189.
- Dirlmeier, Franz. *Aristoteles Nikomachische Ethik*. Akademie, 1983.
- Fernández, María. y Vinagre, Miguel. “La terminología griega para sueño y soñar.” *Cuadernos de Filología Clásica* 69.13 (2003): 69-104.
- Francis, Sarah. “Under the influence. The physiology and therapeutics of akrasia in Aristotle’s Ethics.” *Classical Quarterly* 61.1 (2011): 143-171.
- Freud, Sigmund. *Die Traumdeutung*. Fischer Wissenschaft, 1972.
- Fritzsche, Adolph. *Aristotelis Ethica Eudemia*. Regensburg, 1851.

- Gallop, David. *Aristotle on Sleep and Dreams*. Broadview Press, 1990.
- Gil, Luis. "Ensueño y responsabilidad moral en el pensamiento antiguo." *Revista de Occidente* 5 (1963): 342-353.
- Harris, William. *Mental Disorders in the Classical World*. Brill, 2013.
- Hutchinson, D. and Johnson, Monte. "Protreptic aspects of Aristotle's Nichomachean Ethics." *The Cambridge companion to Aristotle's Nicomachean Ethics*. Edited by Richard Polansky. Cambridge University Press, 2014. 383-408.
- Hutchinson, Douglas and Johnson, Monte. *Aristotle Protrepticus or Exhortation to Philosophy* Editorial, 2017.
- Jiménez, Marta. "Aristotle on Enduring Evils While Staying Happy." *Evil in Aristotle*. Edited by Phillip Kontos. Cambridge University Press, 2018. 150-169.
- Kessels, Antonius. *Studies on the Dream in Greek Literature*. Hes Publishers, 1978.
- Kontos, Pavlos. *Evil in Aristotle*. Cambridge University Press, 2018.
- Kontos, Pavlos. "Radical Evil in Aristotle's Ethics and Politics." *Evil in Aristotle*. Edited by Philip Kontos. Cambridge University Press, 2018. 75-97.
- McGroarty, Kieran. *Plotinus on Eudaimonia. A Commentary on Ennead 1.4*. Oxford University Press, 2006.
- Natali, Carlo. *Aristotle: Nicomachean Ethics, Book VII Symposium Aristotelicum*. Oxford University Press, 2009.
- Natali, Carlo. "Nicomachean Ethics, Book VII. 5-6: Beastliness, Irascibility, akrasia." *Aristotle: Nicomachean Ethics, Book VII Symposium Aristotelicum*. Edited by Carlo Natali. Oxford University Press, 2009. 103-128.
- Natali, Carlo. *Il Metodo e il Trattato. Saggio sull'Etica Nicomachea*. Edizioni di Storia e Letteratura, 2017.
- Pearson, Giles. "Aristotle on Psychopathology." *Evil in Aristotle*. Edited by Phillip Kontos. Cambridge University Press, 2018. 122-149
- Peck, Arthur. *Aristotle Generation of Animals*. Heinemann, 1943.
- Polansky, Ronald. "Commentary on Gallop." *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 4 (1988): 291-302.
- Radovic, Filip. "Aristotle on Prevision through Dreams." *Ancient Philosophy* 36 (2016): 383-407.
- Rodríguez, Guzmán. *Deimata kai phoboi: La pesadilla en la antigua Grecia*. Universidad del País Vasco, 2015.
- Rossi, Gabriela. *El azar según Aristóteles*. Academia, 2011.
- Rotondaro, Serafina. *Il sogno in Platone Fisiologia di una metafora*. Loffredo Editore, 1998.
- Segev, Mor. "The theolegical Significance of Dreaming in Aristotle." *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 43 (2012): 107-142.

- Soardi, Marzia. "Né uomo né bestia. Riflessione sulla theriotes a partire dal VII libro dell'Ética Nicomachea." *Come bestie? Forme e paradossi della violenza tra mondo antico e disagio contemporáneo*. Salvatore Sciascia, 2010. 77-88.
- Solinas, Marco. "La rédecouverte de la 'via regia'. Freud lecteur de Platon." *Revue Philosophique de Louvain* 113.4 (2015): 535-567.
- Stavrianeas, Stasinos. "The Good, the Bad and the Ugly. Natural Teleology and its Failures in Aristotle." *Evil in Aristotle*. Edited by Phillip Kontos. Cambridge University Press, 2018. 51-71.
- Stok, Fabio. "Strategie Freudiane: Cultura Classica e Psicoanalisi." *L'Analisis Linguistica e Letteraria* 17 (2019): 307-321.
- Thorp, John. "Aristotle on Brutishness." *Dialogue* 42 (2003): 673-694.
- Van der Eijk, Philip. *Aristoteles De insomniis, De divinatione per somnum*. Akademie, 1994.
- Van der Eijk, Philip. *Medicine and Philosophy in Classical Antiquity*. Cambridge University Press, 2005.
- Van der Eijk, Philip. "Cure and (In)curability of Mental Disorders in Ancient Medical and Philosophical Thought." *Mental Disorders in the Classical World*. Edited by William Harris. Leiden: Brill, 2013. 307-338.
- Van Lieshout, R.G.A. *Greeks on Dreams*. Hes Publishers, 1980.
- Vigo, Alejandro. *Zeit und Praxis bei Aristoteles*. Karl Alber, 1997.
- Vigo, Alejandro. "Incontinencia, carácter y razón según Aristóteles." *Anuario Filosófico* 32 (1999): 59-105.
- Windt, Jennifer. *Dreaming A Conceptual Framework for Philosophy of Mind and Empirical Research*. The MIT Press, 2015.