

UNIVERSIDAD DE VALLADOLID

# Fisiología y ética

Fundamentos fisiológicos de la psicología  
moral en Galeno de Pérgamo

Liliana Cecilia Molina González

Investigación dirigida por el Prof. Dr. Alfredo Marcos Martínez

2012

DOCTORADO EN LÓGICA Y FILOSOFÍA DE LA CIENCIA

*Para los pequeños enormes,  
Antonio y Violeta, para su padre, en ellos.*

## Contenido

<b>Abreviaturas usadas</b>	<b>5</b>
<b>Introducción</b>	<b>7</b>
<b>Cap. 1. El platonismo matizado de Galeno</b>	<b>21</b>
1. Medicina y retórica	27
1.1. <i>Cármides</i>	27
1.2. <i>Gorgias</i>	35
1.3. <i>Fedro</i>	41
2. Dualismo, inmortalidad y tripartición	46
2.1. <i>Dualismo e inmortalidad</i>	46
2.2. <i>Tripartición e inmortalidad</i>	61
3. El platonismo matizado de Galeno	66
3.1. <i>La formación del médico y las pautas metodológicas de la investigación</i>	67
3.2. <i>Ventajas de un modelo tripartito del alma</i>	76
<b>Cap. 2. El modelo médico-filosófico de Galeno sobre el alma y la crítica de Crisipo en <i>De Placitis Hippocratis et Platonis (PHP)</i></b>	<b>82</b>
1. Contexto de discusión en <i>PHP</i> : el debate sobre la sede del <i>hêgemonikon</i>	107
1.1. <i>Exigencias epistemológicas e investigación anatómo-fisiológica</i>	110
2. Dos modelos de alma divergentes	123
2.1. <i>Entendiendo a Crisipo</i>	123
2.1.1. <i>El modelo de Crisipo sobre el alma según los testimonios de PHP</i>	134
2.2. <i>Entendiendo a Galeno</i>	150
3. Conclusiones	169
<b>Cap. 3. Filosofía moral y Dietética. Las facultades del alma siguen los temperamentos del cuerpo (<i>QAM</i>)</b>	<b>175</b>
1. Las tesis	193
2. Fundamentación	218
2.1. <i>Antecedentes</i>	218

2.2. <i>La propuesta de Galeno. Presupuestos que justifican la identificación entre krâsis y facultades del alma</i>	224
2.2.1. <i>Sobre el arte</i>	235
2.2.2. <i>Sobre los humores</i>	236
2.2.3. <i>Sobre las mezclas (Temp.), Sobre la mejor constitución de los cuerpos (Opt. Corp. Const.) y Sobre la buena constitución (Bon. Hab.)</i>	238
2.2.4. <i>La aplicación de la teoría humoral para establecer las causas de las enfermedades del alma racional</i>	245
2.2.4.1. <i>Sobre los lugares afectados</i>	245
2.2.4.2. <i>Sobre las enfermedades y sus síntomas</i>	249
2.3. <i>Retornando a “Quod animi mores”</i>	251
3. <i>Conclusiones</i>	256
3.1. <i>¿Responde Galeno en QAM la cuestión sobre la ousia del alma?</i>	256
3.2. <i>¿Elimina Galeno la filosofía moral en pos de la defensa acérrima de la medicina dietética?</i>	258
<b>Cap. 4. Diagnóstico y tratamiento de las pasiones y los errores del alma de cada uno: dietética del alma y medicina preventiva</b>	<b>263</b>
1. <i>Contexto filosófico de los escritos morales de Galeno</i>	263
1.1 <i>La filosofía como forma de vida, práctica y entrenamiento en la comprensión de los errores morales</i>	267
2. <i>Los tratados morales de Galeno</i>	272
2.1. <i>Diagnóstico y tratamiento de las pasiones del alma de cada uno</i>	282
2.1.1. <i>Galeno: tipos de pasiones y sus causas. Medidas terapéuticas y el significativo papel de la parte irascible del alma</i>	284
2.1.2. <i>Séneca y Galeno. Ephedreia (vigilancia), ascesis (ejercitación) y enseñanzas (dogmata) como medidas para disminuir la fuerza de las pasiones en el alma</i>	294
2.2. <i>Diagnóstico y tratamiento de los errores del alma de cada uno</i>	297
2.2.1. <i>Contexto crítico: la discusión con las sectas</i>	300
2.2.2. <i>Contexto argumentativo. Errores morales, tipos de errores según su causa; y la relación entre error propio y falsa opiniones</i>	302
2.2.3. <i>Utilidad del método demostrativo. El enfoque profiláctico de Pecc. Dig.</i>	309
3. <i>Conclusiones</i>	313
<b>Anexos</b>	
<i>Diagnóstico y tratamiento de las pasiones propias del alma de cada uno</i>	328
<i>Diagnóstico y tratamiento de los errores del alma de cada uno</i>	358
<b>Conclusiones</b>	<b>383</b>
<b>Bibliografía</b>	<b>397</b>

## Abreviaturas usadas\*

### **\*Obras de Galeno**

Citamos en este caso, las traducciones disponibles consultadas en esta investigación.

*PHP. De Placitis Hippocratis et Platones.* Sobre las opiniones comunes de Hipócrates y Platón (De Lacy, 2005).

*Opt. Doct. Qoud Optimus Medicus sit quoque Philosophus.* Que el mejor médico es también filósofo. (Martínez, 2002); (Singer, 1997).

*Prop. Plac. De Propiis Placitis.* Sobre mis propias opiniones. (Martínez, 2002).

*Lib. Prop. De Libris Propiis.* Sobre mis propios libros. (Martínez, 2002).

*Ord. Lib. Prop. De Ordine Librorum Propriorum.* Sobre el orden de mis propios libros. (Martínez, 2002).

*Ars Med. Ars Medica.* Art of Medicine. (Singer, 1997).

*QAM. Quod Animi Mores Corporis Temperamenta Sequuntur.* Las facultades del alma siguen los temperamentos del cuerpo. (Zaragoza G, 2003); (Singer, 1997); (Barras, Birchler, Morand, 1995)

*Nat. Fac. De naturalibus Facultatibus.* Las facultades naturales. (Zaragoza G., 2003).

*Aff. Dig. De proprium Animi Cuiuslibet Affectuum Dignotione et Curatione.* Diagnóstico y curación de las pasiones del alma de cada uno; (Barras, Birchler, Morand, 1995); (Singer, 1997) y (Harkins, 1963).

*Pecc. Dig. De Animi Cuiuslibet Peccatorum Dignotione et Curatione.* Diagnóstico y curación de los errores del alma de cada uno; (Barras, Birchler, Morand, 1995); (Singer, 1997) y (Harkins, 1963).

*Temp. De Temperamentis.* Sobre las mezclas. (Singer, 1997).

*Opt. Corp. Const. De Optima Corporis Nostris.* La mejor constitución de nuestro cuerpo. (Singer, 1997).

*Bon. Hab. De Bono Habitu.* (Singer, 1997).

*Loc. Aff. De Locis Affectis.* Sobre la localización de las enfermedades. (Andrés Aparicio, 1997).

---

\*Solamente en el caso de las obras de Galeno citamos las traducciones usadas. Y utilizamos las abreviaturas con que son citados los tratados de Galeno, tal como se reseñan en el apéndice I de Hankinson (2008). En el caso de los tratados *Aff. Dig.* y *Pecc. Dig.* hemos hecho nuestra propia traducción al español con base en el texto griego y en las versiones disponibles en la lengua francesa e inglesa; y la hemos insertado como anexo al final de este trabajo. Para los tratados médicos, los diálogos de Platón y las obras de Aristóteles, hemos consultado las traducciones disponibles en la edición de Gredos. Y utilizamos las abreviaturas usadas por Liddell, H.; Scott, R. (comp.) and Jones, H. S. (rev.) (1996), (eds.), *A Greek-English Lexicon*. Oxford, Clarendon Press. No incluimos abreviaturas de los diálogos de Platón ni de los tratados médicos consultados en este trabajo. En ese caso simplemente usamos el nombre completo de la obra citada.

*Hum. De humoribus.* Sobre los humores (Grant, 2000).

*Caus. Symp. De symptomatum causis.* De las causas de las enfermedades (Johnston, 2006).

*Symp. Diff. De symptomatum differentiis.* De las diferencias de los síntomas (Johnston, 2006).

**\*Obras de Aristóteles**

PA. *Partes de los animales*

GA. *Generación de los animales*

de An. *Sobre el alma*

EN. *Ética a Nicómaco*

GC. *Generación y Corrupción*

PN. *Tratados breves de historia natural*

## Introducción

### 1. Justificación y estado de la cuestión

Hace cuatro décadas, aproximadamente, los historiadores de la filosofía comienzan a interesarse en la obra del médico Galeno de Pérgamo (I-II de nuestra era) ; entre las primeras publicaciones al respecto podemos citar, por ejemplo, *Rise and decline of Galenism* de Temkin Owsei (1970) y los diferentes artículos publicados por el profesor García Ballester.<sup>1</sup> Actualmente no se duda de la relevancia de su obra para la historia de la medicina, ni de la importancia doxográfica y filosófica de los tratados en que Galeno discute, críticamente, con una amplia gama de planteamientos filosóficos y médicos: el mejor ejemplo es su escrito sobre las opiniones de Hipócrates y Platón, que resulta relevante para estudiar las primeras doctrinas estoicas sobre el alma y las pasiones.<sup>2</sup> Quienes pretenden justificar la importancia filosófica de Galeno buscan identificar, principalmente, la influencia de la tradición filosófica en su investigación médica sobre la naturaleza del alma y su relación con el cuerpo;<sup>3</sup> y evaluar la novedad y pertinencia de su método experimental para las discusiones filosóficas sobre la naturaleza.<sup>4</sup> Galeno se apoya en conocimientos anatómicos para explicar empíricamente la estructura y funcionamiento del alma;<sup>5</sup> y su doctrina fisiológica sobre el *pneuma*

---

<sup>1</sup> Los más relevantes: “Soul and body, Disease of the Soul and disease of the body in Galen’s Medical Thought”, en: Manuli e Vegetti (1988); “Galen as a medical practitioner. Problems in diagnosis”. En: Nutton (1981). Y su libro *Galen and Galenism* (2002).

<sup>2</sup> Cfr. Tieleman (1996 y 2003).

<sup>3</sup> Entre este grupo de investigadores podemos citar a García Ballester (1969), con sus artículos: “La `Psique` en el somaticismo médico de la antigüedad: la actitud de Galeno” (1969), y “La utilización de Platón y Aristóteles en los escritos tardíos de Galeno de Pérgamo” (1971). Y, por otro lado, a De Lacy (1972), “Galen’s Platonism”; Frede, M., “On Galen’s Epistemology” y Moraux, P. “Galien comme Philosophe. La philosophie de la nature”, en Nutton (1981); y a Piegaud, “Le platonisme de Galien”, una sección de “La psychopathologie des médecins (Piegaud, 1981); Donini, “Motivi filosofici in Galeno” (Donini, 1980) y “Galeno e la Filosofia” (Donini, 1992); Hankinson, “Anatomy of the Soul” (Hankinson, 1991); y Desideri, “Galeno come intellettuale” (Desideri, P., 2000).

<sup>4</sup> Cfr. al respecto los artículos compendiados en Hankinson (ed.) (2008), cfr. especialmente: “Psychology” (Donini); “Anatomy” (Rocca), “Philosophy of nature” (Hankinson), “Epistemology” (Hankinson), “Logic” (Morison), “Methodology” (Tieleman) y “Physiology” (Debru A.).

<sup>5</sup> En Galeno “alma” es el conjunto de las funciones o facultades de un cuerpo viviente organizado. Justamente porque vemos esas facultades (respiración, nutrición, sensación, pensamiento), no dudamos de su existencia. Para Galeno “alma” es el concepto con que los filósofos designan la causa de dichas facultades; pero el médico busca demostrar que estas facultades tienen su principio (*archê*) en partes diferentes del cuerpo. El principio epistemológico tras este planteamiento es que todo sucede por una causa y las causas de estas actividades “naturales” o “del alma” son diferentes. Para intentar demostrarlo, Galeno investiga la fisiología del cuerpo y hace experimentos anatómicos para identificar la estructura causal de las actividades de un cuerpo viviente. Por esta razón hablamos de una investigación fisiológica

como instrumento del alma, le permite establecer diferencias entre las facultades anímicas.

Como ejemplo podemos mencionar *Galen on the Brain: Anatomical Knowledge and Physiological Speculation in the Second Century AD*, donde Rocca (2003) analiza los logros (y límites) de las investigaciones galénicas sobre el sistema ventricular del cerebro y explica en qué medida el médico pretendía convertir la medicina en una disciplina empírica y demostrativa.<sup>6</sup> En efecto, Galeno recurre a datos empíricos y busca fundamentar su investigación en premisas adecuadas para hacer demostraciones de cuanto se afirma, debido a su profunda admiración por la geometría y la lógica aristotélica expuesta en los *Segundos analíticos*. Precisamente tomando como modelo la lógica y la geometría, el médico buscaba que los conocimientos de la medicina tuvieran el rigor necesario para ser empíricamente demostrables.<sup>7</sup> Este requisito dependía, en su caso, de que las premisas elegidas como punto de partida de la investigación fueran intrínsecas o esenciales al objeto.<sup>8</sup> En el caso del alma, el punto de partida para comprender su naturaleza debían ser los datos empíricos suministrados por los conocimientos anatómicos del cuerpo y por la comprensión de su fisiología, es decir, del funcionamiento de sus facultades; en esa medida, para el médico la explicación de

---

y anatómica del alma. Los alcances y límites filosóficos de su investigación sobre la fisiología y anatomía del cuerpo, en lo que concierne al alma, se abordarán en el capítulo segundo de esta investigación.

<sup>6</sup> Cfr. Rocca (2003). En *PHP* Galeno describe resultados de su investigación experimental del cuerpo, principalmente en los libros 1, 2, 3 y 6. Por ejemplo, en 1.6.4-11, muestra que corazón y cerebro tienen funciones diferentes; en 1.7.2-30 en discusión con Praxágoras, explicando la anatomía de las arterias muestra que el corazón no es principio de los nervios; y en 1.10. 2-19, que el cerebro es la sede y principio de los nervios sensoriales. En 2.3.7-8, indica que aplicando el método de prueba científica es claro que lo más útil es diseccionar animales y observar cuidadosamente qué y cuántas clases de estructuras crecen y se extienden desde el corazón a las otras partes del animal, cuáles son sus funciones, y si transmiten sensación o movimiento o alguna otra cosa, de esa manera podría entenderse, en efecto, qué facultades tienen al corazón como su sede en el cuerpo. Así se podrá determinar si el corazón es la sede de la parte gobernante del alma. En 3.5.2-8, insiste en que el método para determinar la sede orgánica del *logistikón* es examinando las propiedades y atributos de las partes orgánicas principales en el cuerpo y examinar qué pasa cuando se alteran sus actividades, ya sea presionando, infringiendo heridas, y examinando que sucede con sus funciones. El segundo capítulo de este trabajo vuelve sobre estas descripciones y su importancia para la argumentación del médico.

<sup>7</sup> Es necesario distinguir entre el carácter “empírico” de la geometría euclidiana y el formalista de la geometría contemporánea. Agradecemos esta diferencia señalada por el Prof. Dr. Jorge Antonio Mejía quien en una conversación nos indicó que “la geometría de Euclides tenía pruebas empíricas y para eso utilizaba el compás y las cuerdas. Por ejemplo si una misma apertura del compás estaba en dos longitudes y correspondía a una hipótesis se consideraba su prueba. No es lo mismo en la geometría contemporánea que es formalista”. Desde este punto de vista es que Galeno toma como modelo la geometría de Euclides para la medicina: la idea es que toda hipótesis que se sostenga en medicina pueda ser empíricamente demostrable. Así es como establece un límite entre la investigación médica y la especulación filosófica que le permite tomar distancia frente a la hipótesis platónica de la inmortalidad del alma. Sobre este asunto volveremos en el primer capítulo de este trabajo.

<sup>8</sup> Al respecto también es relevante: Lloyd, G. “Theories and Practices Of Demonstration In Galen”, en: Frede, M & Striker G. (1996). P. 255-277. El segundo capítulo de este trabajo se detiene en este presupuesto metodológico.

dichas facultades era inseparable del conocimiento anatómico y fisiológico del cuerpo. En su opinión, el criterio metodológico fundamental para comprender la fisiología del cuerpo son los experimentos anatómicos con que se podría demostrar, empíricamente, que existen diferentes facultades o causas de las actividades propias de un cuerpo viviente; entre las cuales sobresalen algunas de vital importancia para optar por una vida racional, como desear, experimentar emociones y deliberar. En su opinión, la educación de estas facultades, tradicionalmente una tarea encomendada a la filosofía, debía apoyarse en un adecuado conocimiento del alma, que podía ser facilitado por una investigación médica o empírica del alma; y no solo en suposiciones filosóficas. Desde este punto de vista, para el médico la medicina debía ser considerada una disciplina auxiliar de la filosofía, pero esencialmente diferente de ella, debido a su carácter experimental y al carácter demostrativo de sus afirmaciones. Podemos decir, anticipadamente, que la investigación de Galeno se basa en el supuesto según el cual desarrollar la excelencia en el alma, especialmente en las facultades antes mencionadas, dependía de tener un modelo adecuado de la estructura funcional del alma.<sup>9</sup> Este es, precisamente, el objetivo primario de sus escritos sobre la naturaleza de las facultades del alma y su relación con el cuerpo.

El atractivo histórico de los escritos de Galeno sobre la relación entre *psyche* y *sôma* reside, en primer lugar, en su análisis crítico de las doctrinas de Platón, Aristóteles y del estoicismo antiguo, principalmente, de Crisipo de Solos. Y en segundo lugar, en que ilustran el estado de las doctrinas heredadas sobre la naturaleza funcional del cuerpo: la doctrina humoral de los tratados hipocráticos, los descubrimientos anatómicos de Herófilo y las doctrinas fisiológicas de Erasistrato.<sup>10</sup> Este conjunto de tratados está conformado por las siguientes obras:<sup>11</sup>

*Sobre las doctrinas comunes de Hipócrates y Platón (PHP),*

---

<sup>9</sup> *PHP* 9.6.61-63, 9.7.7-8 y *QAM* 814.10-822.5.

<sup>10</sup> Sobre la influencia de Herófilo y Erasistrato, cfr. Hankinson. "Greek medical models of mind" (Everson, 1991); Vegetti, M. "I nervi dell' anima" (Kollesch & Nickel (Hrsg.) (1993); Rocca (2003); Von Staden, "Body, Soul, and Nerves: Epicurus, Herophilus, Erasistratus, the Stoics, and Galen" (Wright and Potter, 2006). Sobre la influencia de la fisiología humoral de los tratados hipocráticos: Lloyd, "Galen. Hellenistics and Hippocrateans. Contemporary battles and past authorities", en: Kollesch & Nickel (Hrsg.) (1993).

<sup>11</sup> Este es un conjunto pequeño de tratados, si tenemos en cuenta la vasta obra de Galeno que incluye escritos sobre ramas de la medicina, lógica y retórica. Sólo *QAM* está traducido al español, como se ve en la bibliografía. Pero aquí citamos los tratados de filosofía moral en español y usamos las abreviaturas con que usualmente son citados. En este trabajo anexamos una traducción nuestra de ambos escritos; para la que tuvimos en cuenta las versiones francesa de Barras, Birchler y Morand (1995) y las inglesas de Harkins (1963) y la de Singer (1997); apoyamos la versión al español de estos textos en el texto griego consultado en el *TLG (Thesaurus Linguae Graecae. A Digital Library of Greek Literature.)*

*Que las facultades del alma siguen los temperamentos del cuerpo (QAM),*

*Diagnóstico y tratamiento de las pasiones del alma de cada uno (Aff. Dig.) y*

*Diagnóstico y tratamiento de los errores<sup>12</sup> del alma de cada uno (Pecc. Dig.).<sup>13</sup>*

Los intérpretes no dudan del papel de Galeno como dialéctico y teórico del conocimiento, ni de la novedad de su método anatómico para la investigación de un problema tradicionalmente filosófico, en la antigüedad griega, como el de la naturaleza del alma. Sobre esta cuestión, su obra principal es *PHP*, donde critica la concepción estoica unitaria del alma (Crisipo de Solos, especialmente), y sus desaciertos cuando se trata de explicar adecuadamente la diferencia entre juicios errados y pasiones del alma; es decir, para explicar cómo *logos* y *pathos*<sup>14</sup> son causas diferenciables de la acción humana.<sup>15</sup> El resto de escritos mencionados también son objeto de análisis pero de forma secundaria, pues en su interpretación la mayoría de los intérpretes buscan, ante todo, determinar si son coherentes o no con la postura (modelo tripartito del alma) y metodología empírica (investigaciones anatómicas) del médico en *PHP*. Aunque los tratados indicados pueden situarse en el contexto de los escritos sobre psicología de la acción, entre los intérpretes no hay unanimidad respecto de su relevancia en los debates antiguos sobre el estatus de las emociones y el ideal de una vida conducida por la razón.

---

<sup>12</sup> “Errores” es la traducción de *hamartemata*. En Galeno, como en los estoicos, se refiere a los “errores de juicio” y a “opiniones erradas”. En sentido estricto alude a fallas cognitivas del alma racional. Cfr. *Pecc. Dig.* 5.59. De los errores morales y su relación con las pasiones del alma nos ocuparemos en el capítulo cuarto de este trabajo.

<sup>13</sup> A lo largo del trabajo utilizaremos estas abreviaturas para referirnos a estos escritos. Estos son los tratados principales, pero también es importante la lectura de un conjunto de tratados filosóficos como los que consultamos en Singer (1997), que serán mencionados en su momento; el libro I de *Sobre las facultades naturales (Nat. Fac.)*, y los que han sido publicados en español por la editorial Gredos como *Tratados filosóficos y autobiográficos* (“Sobre mis propios libros”, “Sobre mis propias doctrinas”, y “Que el mejor médico es también filósofo”). En “Sobre mis propios libros” Galeno indica en qué parte de su vida se dedica a escribir estos tratados sobre el alma y los sitúa entre las obras de corte filosófico.

<sup>14</sup> A lo largo de este trabajo usaremos los términos griegos transliterados a su forma latina. Sólo en las notas al pie, cuando sea necesario citar un pasaje en griego o adjuntar un término, conservaremos los términos griegos. Esto nos facilita el manejo formal de este escrito.

<sup>15</sup> Esto se refiere a que para Crisipo y el estoicismo antiguo, dado el carácter eminentemente racional y discursivo del alma, no se pueden atribuir emociones, desde un punto de vista lógico, a los animales y los niños pequeños. Además, esto tiene relación con el ideal estoico de “extirpación de las pasiones”, que para algunos intérpretes es coherente con su ideal de *eupatheia*, es decir, no implica la extirpación de todas las emociones, pues una *eupatheia* es “simplemente el impulso de un hombre totalmente racional” que incluye el trío canónico *boulêsis*, *eulabeia* y *chara* (Inwood, 1985, p. 173-175). Pero para otros intérpretes es indicio, incluso, de la negación total de las emociones con el fin de que sea la razón la que comande las esferas de la vida en su totalidad (Nussbaum 2003, p. 495; y 2008, p. 25). Como vemos no hay un acuerdo entre los intérpretes al respecto. Para una posición que defiende el lugar de las *eupatheia* en la vida estoica remito a Inwood (1985, p. 127-181), Hadot (2009, p. 226-230); y a Frede titulado “The Stoic Doctrine of the Affections of the Soul” (Shofield & Striker, 1985), p. 93-110. Por otro lado, el intento por mostrar la coherencia interna en la filosofía de la mente del estoicismo lo encontramos en Annas, J (1992): cfr. especialmente “The Soul and the Mind”, p. 37-70 y “Emotions”, p. 103-120.

Algunos, como Hankinson,<sup>16</sup> afirman que Galeno contribuye efectivamente al debate sobre el estatus y manejo de las emociones proponiendo un método psicoterapéutico, aunque en su intento por conciliar doctrinas diferentes sobre esta cuestión, descuide asuntos relevantes, por ejemplo, sobre la responsabilidad.<sup>17</sup> Otros, como Donini (1992),<sup>18</sup> descartan que haya contribuido originalmente, o al menos analíticamente, a los debates sobre libertad y responsabilidad. Y otros más, como Manuli, afirman que Galeno balbucea o sólo repite las doctrinas de aquellos autores con quienes comparte afinidad intelectual.<sup>19</sup> En suma, entre las cuestiones que aún se consideran como objeto de investigación en los escritos de Galeno tenemos:

(1) La coherencia interna, desde el punto de vista metodológico, entre *PHP* y *QAM*. Metodológicamente hablando hay una diferencia entre ambos tratados: el primero apela al carácter demostrativo del conocimiento médico, apelando a datos empíricos (anatómicos) que sustentan la tesis de que hay más de una facultad del alma (la racional). Pero el segundo, *QAM*, es un tratado especulativo y filosóficamente complejo porque propone una relación causal entre el ejercicio de las facultades del alma y las *krâsis* o mezclas humorales del cuerpo. Pero por sí solo no demuestra, su tesis principal: que la dieta<sup>20</sup> debe tenerse en cuenta en la educación para la virtud. En *QAM* Galeno identifica las facultades anímicas y la composición humoral del cuerpo como causas de la acción y de ciertas disposiciones a actuar; además, con base en este supuesto subraya

---

<sup>16</sup> “Actions and Passions: affection, emotion and moral self-management in Galen’s philosophical psychology”. En: Brunschwig & Nussbaum (1993), P. 184-222.

<sup>17</sup> Sobre todo desde el punto de vista de la ética aristotélica que es la que más lo influencia. Cfr. *Ibidem*, p. 215.

<sup>18</sup> En: *Aufstieg und Niedergang der römische Welt*. Teil II: Principal. Band 36. 5. Teilband. Berlin-New York 1992. p. 3483-3504; especialmente p. 3503-3504. A conclusiones semejantes llega en su artículo “Psychology” (Hankinson, 2008), cuando sostiene que “Galeno no ofrece una discusión sobre voluntad y responsabilidad moral y libertad humana, como la que se encuentra desde el tiempo de Carneades y Alejandro de Afrodisia. Ni tampoco se interesa en esos asuntos. La posición de Galeno, que se ve a sí mismo como filósofo, no es desdeñable pero no supera a sus contemporáneos en nada. Es más apegado a la tradición que un innovador. Se espera más de sus argumentos que lo que ellos mismos ofrecen”. Cfr. especialmente p. 202.

<sup>19</sup> “Galen and Stoicism”. En: Kollesch & Nickel (Hrsg.), (1993). Cfr. p. 55-56.

<sup>20</sup> La “dieta” no se refiere solamente a la nutrición. En los tratados médicos hipocráticos se refiere a “forma de vida”, que incluye algo más que hábitos alimenticios. La dieta se refiere a un conjunto de prácticas diarias concernientes al cuidado de la salud como: baños, ejercicios, masajes y, por supuesto, a la alimentación saludable. Cfr. Thivel. “L’évolution du sens de DIAITA” (López F., 2000), especialmente p. 30-35, donde además se recogen los sentidos de esta palabra en los tratados hipocráticos (género de vida, decisión, gobierno, ocupación, hábitos), se citan las fuentes y su relación con τροφή, que puede ser entendida como “alimentación o nutrición” y como “educación”. El tratado hipocrático que concede mayor importancia a la dieta es “Sobre la medicina antigua”, porque su autor explica el origen de la medicina antigua en relación con la dieta. Un análisis de este argumento lo encontramos en Mejía Escobar (1993), quien hace un estudio detallado sobre el triple origen de la medicina “científica o racional”: la cocina, los rituales mágicos de los templos dedicados a Asclepio (Esculapio) y las doctrinas filosóficas de los primeros cosmólogos.

que si bien compartimos las mismas facultades del alma, tendemos a actuar, desde niños, de modo diferente. Para el médico, esta diferencia depende causalmente de las constituciones orgánicas o mezclas humorales de los órganos en que se ubican las facultades del alma.<sup>21</sup>

(2) La pertinencia de una investigación sobre la fisiología de las facultades del alma y sus sedes (*archai*) en el cuerpo para la filosofía moral o práctica. Los intérpretes cuestionan la originalidad de los planteamientos de Galeno en sus tratados sobre las pasiones y los errores del alma; y se preguntan si en ellos se propone un método relevante, desde el punto de vista moral, sobre la terapia de las emociones y los errores de juicio, que esté conectado con el ideal antiguo de vida buena.

## 2. Hipótesis de esta investigación

Consideramos que los tratados de filosofía moral (*Aff. Dig.* y *Pecc. Dig.*) habrían de ser estudiados examinando si sus planteamientos conservan alguna relación con la fisiología del cuerpo descrita por Galeno en *PHP* y con la tesis según la cual la dieta es una variable importante en la educación del alma, propuesta en *QAM*. Esta perspectiva nos permitiría corroborar la importancia filosófica de estos tratados; más si tenemos en cuenta que para Galeno la psicología (entendida como investigación sobre el alma) es parte de la filosofía moral<sup>22</sup> y que el discurso moral debe apoyarse en una concepción de la naturaleza humana; en este caso, del alma humana. En esa medida, el conocimiento de nuestra naturaleza precisa de la medicina además de la filosofía; con ese propósito, el médico pretende investigar la naturaleza humana recurriendo a la anatomía y a la fisiología humoral. Esta es la razón por la cual sus tratados de filosofía moral son inseparables, desde el punto de vista filosófico, de la explicación “fisiológica y anatómica” del alma. Aunque en estos tratados el médico mantiene una visión tripartita de las funciones del alma, su objetivo es trazar una comprensión unificadora de las causas de la conducta humana y mostrar, a través del análisis de casos concretos, la

---

<sup>21</sup> Este planteamiento tiene dos antecedentes: por un lado, la fisiología humoral hipocrática de tratados como “Sobre la naturaleza del hombre”, “Sobre la enfermedad sagrada”, “Sobre la medicina antigua” y “Aires, aguas y lugares”; y, por otro lado, la biología de Aristóteles. Para el Estagirita la individualidad proviene de la materia. Al respecto recomendamos *Partes de los animales (PA)*, libro segundo, 646<sup>a</sup>10-646<sup>b</sup>10 (sobre los niveles de composición de la materia); *Generación de los animales (GA)*, libro quinto (sobre los atributos accidentales) y *Metafísica (Metaph.)* 1026<sup>b</sup>20-1027<sup>a</sup>20 (de la materia como causa de los accidentes).

<sup>22</sup> Cfr. *PHP* 9.6.7-14 y 9.9.9-11.

imposibilidad de optar por una vida orientada racionalmente sin una debida educación de hábitos y juicios.<sup>23</sup>

Para Galeno la razón, las emociones y los deseos son funciones naturales del alma pero, por naturaleza, la primera debe regular al resto. Este supuesto es el núcleo de su método filosófico de educación del alma, que consiste en un proceso de autoexamen y reconocimiento de conductas relacionadas con opiniones equivocadas sobre sucesos que escapan del control del individuo. El objetivo de dicho autoexamen es persuadir al interesado sobre la necesidad de modificar sus creencias sobre bienes y males que son la base según la cual un sujeto elige y actúa. En consecuencia, este método apunta a cultivar hábitos adecuados para vivir en sociedad que incentivan el mejoramiento moral del individuo y de la comunidad de la que hace parte.

El atractivo de estos tratados consiste precisamente en los parámetros que proponen para el auto-diagnóstico y tratamiento de las pasiones o emociones excesivas, entendidas como impulsos de la facultad irracional que dependen, causalmente, de juicios de valor errados relacionados con modelos educativos inadecuados sobre la administración de la propia vida. En esta medida, *Aff. Dig.* y *Pecc. Dig.* proponen una higiene del alma.

Es importante aclarar que en *PHP* Galeno establece una separación ontológica y metodológica entre pasiones y errores que contrasta con la psicología monista de Crisipo de Solos. No obstante, en los tratados sobre las pasiones y los errores del alma encontramos que la terapia de las pasiones no es posible sin una terapia de las opiniones sobre el “bien” y, menos aun, sin un entrenamiento del entendimiento y de nuestra capacidad de asentir frente a las opiniones propias y ajenas para reconocer las semejanzas entre argumentos verdaderos, falsos y probables. En general, la terapia de las pasiones apunta a la modificación de nuestras reacciones impulsivas con base en la evaluación de nuestros juicios de valor sobre lo que nos afecta o acaece,<sup>24</sup> y sobre la

---

<sup>23</sup> El análisis de “hábitos” y “juicios”, objeto de los tratados de filosofía moral, tiene que ver con la división entre virtudes morales y virtudes intelectuales de la ética aristotélica. El dominio de la acción involucra tanto la educación de las formas habituales de reaccionar ante los eventos de la vida diaria como el entrenamiento de la facultad de razonar y de distinguir entre opiniones verdaderas, falsas y probables. De allí la importancia de escribir dos tratados separados aunque temáticamente inseparables sobre la educación del alma. Cfr. Singer (1997), p. 411-412.

<sup>24</sup> Este es el sentido amplio de “*pathos*”: “lo que nos afecta o sucede”. También es una palabra que puede traducirse como “enfermedad”. Galeno la usa, además, para hablar de una de las funciones o actividades (*energeia*) naturales o propias del alma: las emociones. Aunque en sentido amplio también se traduce como “pasión”. Cuando se traduce como “enfermedad” es importante considerar que equivale a la falta de equilibrio entre los componentes del cuerpo, y no a una disposición desequilibrada del cuerpo; sería más

forma en que debemos reaccionar frente a las circunstancias. E incide sobre la capacidad evaluativa de nuestros juicios: pues las pasiones, entendidas como movimientos excesivos causados por una facultad irracional en nosotros, influyen en nuestros juicios de valor. Asimismo, la modificación de los errores de juicio incide sobre nuestras reacciones emocionales frente a las circunstancias. Galeno, toma como “juicios errados” aquellas falsas opiniones en las que consentimos sin someterlas al tamiz de nuestro entendimiento. En parte, por falta de entrenamiento de la facultad racional y, en parte, por una *debilidad* del alma.<sup>25</sup>

Con base en las observaciones anteriores, el objetivo principal de esta investigación es profundizar en las pautas terapéuticas de las pasiones del alma, y su relación con los errores de juicio, propuestas por Galeno en sus tratados morales. Nuestra hipótesis es que en estos tratados hay una propuesta psicoterapéutica<sup>26</sup> relevante para los debates sobre el mejoramiento moral y la aspiración a una vida buena en la antigüedad, que merece mayor atención, desde un punto de vista filosófico, en el marco de los debates actuales sobre la relación entre razón y emoción; donde normalmente se tiene en cuenta a Platón, Aristóteles, o a las escuelas helenísticas como el Estoicismo, pero no se mencionan los tratados morales del médico de Pérgamo. Como apunta Nussbaum (2008), toda reflexión moral debe partir de esta relación, pues ni la naturaleza humana ni su psicología pueden ser bien entendidas si se descuidan las emociones o se descartan ante el imperativo de una ética normativa exclusivamente inspirada en una concepción reduccionista del hombre como ser racional por excelencia.

Consideramos que Galeno merece ser tenido en cuenta a este respecto no sólo por el testimonio doxográfico de sus tratados o para evaluar la corrección o incorrección de su interpretación sobre los filósofos que critica, sino para juzgar cuanto dice sobre la naturaleza de la racionalidad humana y de su aspiración a una vida virtuosa. Creemos que en la base médico-filosófica de su propuesta terapéutica, estriba

---

bien el efecto de dicho desequilibrio. ·Al respecto cfr. Inwood (1985), p. 127-128; y “Emotions” en: Annas (1992), p. 103-20.

<sup>25</sup> La “debilidad” del alma para el médico no se limita a una falta de entrenamiento de la racionalidad, sino que también alude a la constitución humoral del cuerpo que puede predisponer a la debilidad del *logos*, más aún si no se pasa por un entrenamiento necesario para fortalecer las actividades racionales como la discriminación racional de bienes y males. En este proceso tendrían cabida la gimnástica del alma que consiste en aprender a escuchar y seguir discursos, repetirlos, analizarlos; pero también prescripciones dietéticas que incluyen el cuidado del cuerpo y en esa medida, el cuidado del alma. El capítulo tercero de este trabajo se ocupa de estos asuntos.

<sup>26</sup> “Psicoterapia”, como lo indica el sentido etimológico del término se refiere a “terapéutica del alma”. Hacemos esta salvedad para indicar que no usamos este término ni en sentido psicoanalítico ni en el sentido en que pueda ser usado en la medicina moderna.

la novedad de una propuesta psicoterapéutica cuyos límites deben ser establecidos en este trabajo. Nos referimos, por ejemplo, a si en ella subyace una concepción del bien que explique la necesidad de optar por una vida conducida por la razón, que Galeno considere como “la vida saludable del alma”. O si consigue explicar, explícita o implícitamente, las formas en que se relaciona la capacidad de juzgar con la capacidad de reaccionar, es decir, la relación entre razón y experimentar emociones. Por lo pronto, podemos admitir que para Galeno, como para Platón y Aristóteles, una vida buena no es la que se consigue con la satisfacción continua de apetitos desmedidos o deseos incontrolables, sino una ordenada por la razón en acuerdo con emociones saludables. En opinión de Galeno, la “higiene” del alma es un camino continuo de reconocimiento de las diferentes facultades de nuestra naturaleza, conforme a las cuales se puede explicar el comportamiento humano. Consideramos que en Galeno hay indicios de una evaluación unificadora de nuestra naturaleza que incluye, como Aristóteles pero con el soporte de su investigación médica, el componente emocional de nuestra racionalidad sin incurrir en una identificación entre *logos* y *pathos*. Ese reconocimiento sería el fundamento para delinear los criterios que definen una vida saludable del alma, sin suprimir deseos y emociones, pero exigiendo una relación comprensiva con estos otros aspectos de nuestra naturaleza. Las emociones deben integrarse en la vida diaria porque solamente pueden ser comprensivamente dominadas si se les reconoce como causas de la acción humana. El beneficio que obtenemos de tal reconocimiento es librarnos de su tiranía. En esa medida, la liberación de las “pasiones” no supone la “extirpación” de las emociones sino el reconocimiento de su *quantum* de exceso (rasgo “pasional”) y su integración comprensiva en el conocimiento de los límites de nuestra racionalidad.

### 3. Estructura de la tesis

En cada uno de los tratados de Galeno podemos identificar contextos de discusión precisos, aunque interconectados. Así que en cada una de sus obras sobre el alma, Galeno tiende a darle preponderancia a un enfoque, ya sea filosófico, psicológico, biológico y moral. En cada uno de sus escritos discute y analiza, y en algunos casos critica, concepciones heredadas y a veces propone puntos de vista para el tratamiento de los problemas. Por esta razón, podemos clasificar cada uno de los tratados que nos ocupan de la siguiente manera:

(1) *PHP*: contexto psicológico. En esta obra se conjugan la fundamentación filosófica y la discusión psicológica, es decir, la discusión sobre la naturaleza tripartita de las funciones del alma. Galeno evalúa la psicología monista del estoico Crisipo de Solos, intentando fundamentar anatómicamente el modelo tripartito del alma, propuesto por Platón; concluyendo, a modo de tesis, que las pasiones se diferencian causal y fisiológicamente, de los errores del alma. Esta tesis tiene una fundamentación anatómica teniendo en cuenta que las partes del cuerpo que son *archê* de las pasiones, son diferentes de las partes del cuerpo que son *archê* de los errores. El camino para justificar esta diferencia ha sido la investigación de las funciones de las partes del cuerpo en las que el alma tiene su sede. Por tanto, de la investigación anatómica de las funciones del cuerpo se deriva una “anatomía” del alma.

(2) *QAM*. El contexto biológico. En este tratado Galeno se basa en dos planteamientos centrales de la biología aristotélica para afirmar que la sustancia del alma racional es la mezcla humoral del cerebro. Estos dos presupuestos son: (2.1) la concepción del alma como forma del cuerpo y (2.2) la discriminación entre niveles de la materia propuesta en el libro segundo de *Partes de los animales (PA)*. Con base en ellos, Galeno plantea dos tesis, una “fuerte” y una “débil”: la “fuerte” es que la sustancia del alma racional es la mezcla humoral del cerebro, donde ella tiene su sede; y la débil, que aunque esa no sea su sustancia, el alma racional se ve dominada (ayudada o impedida) por las mezclas humorales del cuerpo. La justificación de esta tesis, sin embargo, no se apoya en investigaciones experimentales como las de *PHP*; por tanto, evaluar su significado y límites, exige la lectura de otros tratados de Galeno.

(3) *Aff. Dig.* y *Pecc. Dig.* El contexto moral. En estos libros Galeno se apoya en la tradición heredada con que dialoga; específicamente en los mismos autores con quienes discute en otros tratados. En ellos mantiene el modelo tripartito del alma y la concepción del alma como conjunto de las facultades del cuerpo viviente; además, se vale de categorías de la psicología estoica<sup>27</sup> para proponer un método de diagnóstico y terapia de las pasiones y los errores del alma. Estos tratados son el punto de partida y de llegada de esta investigación, que pretende juzgar la relevancia moral de la propuesta psicoterapéutica, y preventiva, de Galeno.

---

<sup>27</sup> Nos referimos al ideal de “extirpar” las pasiones, pero no las emociones en general (*apatheia*). Apunta a “corregir” las pasiones; al ideal de *eupatheia* o de tener buenas pasiones; y a la concepción de la virtud como salud del alma y de los vicios (*kakia*) como “enfermedades” del alma. En el capítulo cuarto de este trabajo nos ocuparemos de la relación de Galeno con el estoicismo, en concreto, con las concepciones de Séneca el joven.

Los contextos de discusión identificados definen la estructura de este trabajo, como puede verse en la siguiente tabla:

La fundamentación fisiológica de la psicología moral en Galeno de Pérgamo			
Contexto rector de la discusión	Autor relevante	Obra de Galeno	Capítulo
Primera sección: Presupuestos filosóficos y criterios metodológicos de la investigación fisiológica del alma			
Fundamentación filosófica	Platón (selección de diálogos para examinar el “platonismo” matizado de Galeno)	<i>PHP IX</i> Sobre mis propias doctrinas Que el mejor médico es también filósofo	Primero
Psicología. La crítica de la psicología “monista”	Crisipo de Solos. (fragmentos citados por Galeno)	<i>PHP II-III</i> : la sede del <i>hégemonikon</i> o principio rector del alma <i>PHP IV-V</i> : las pasiones y los errores del alma <i>PHP VI</i> : relevancia de la facultad nutritiva del alma <i>Sobre las facultades naturales (Nat. Fac.)</i> , libro I.	Segundo
Segunda sección: Especulación filosófica y psicología moral: la educación del alma			
La biología aristotélica: la fundamentación biológica de la tesis fuerte de Galeno	Aristóteles: <i>Sobre el alma (de An.)</i> - libro II y III (selección); <i>Partes de los animales (PA)</i> , libro II.	<i>QAM</i> Selección de otros tratados para fundamentar las tesis de <i>QAM</i> . <sup>28</sup>	Tercero
Dietética del alma y medicina preventiva: la educación de las emociones y el entrenamiento del entendimiento como requisitos indispensables para optar por una vida conforme a parámetros de medida.	Relación y diferencia entre modelo estoico del alma y modelo tripartito del alma, propuesto por Galeno. Puntos de convergencia entre psicología moral estoica y psicología moral, de corte platónico-aristotélica de Galeno. Séneca: <i>De ira, Tratados morales, Cartas</i> .	<i>Aff. Dig.</i> Diagnóstico y tratamiento de las pasiones del alma de cada uno. <i>Pecc. Dig.</i> Diagnóstico y tratamiento de los errores del alma de cada uno.	Cuarto

Hemos dividido este trabajo en dos secciones, como lo sugiere su título. En la primera presentamos la fundamentación filosófica y médica, de la investigación sobre el funcionamiento del alma; y de la distinción galénica entre pasiones y errores de juicio. En esta sección analizamos la discusión galénica de la psicología de Crisipo. En la segunda sección exponemos la fundamentación biológica de las tesis especulativas

<sup>28</sup> Entre los tratados seleccionados tenemos: *Sobre las mezclas, Sobre los humores, Sobre la buena constitución, Sobre la mejor constitución de nuestro cuerpo, Sobre los lugares afectados y Sobre las enfermedades y sus síntomas*. De estos tratados nos ocuparemos en el capítulo tercero de esta investigación.

sobre el carácter retroalimentativo de la relación entre las facultades del alma y los componentes humorales del cuerpo.

Ya que Galeno pretende fundamentar, y conserva en sus investigaciones sobre el alma, el modelo tripartito del alma, el primer paso de este trabajo es determinar en qué medida Galeno sigue las tesis de Platón sobre el alma, más aún si tenemos en cuenta la complejidad de sus planteamientos al respecto en los diálogos. Y a continuación, examinamos los presupuestos que conducen la investigación sobre el alma en *PHP*, con el fin de corroborar si existe o no un lazo entre este tratado y los escritos morales del médico (*Aff. Dig.* y *Pecc. Dig.*). Este camino exigió, sin embargo, un análisis cuidadoso de las tesis de *QAM*, como requisito indispensable para poder entender por qué en dichos escritos Galeno no da recomendaciones sobre la nutrición que serían relevantes para el mejoramiento moral. A continuación presentamos un breve esquema de los capítulos de nuestro trabajo:

### **Capítulo 1- El platonismo matizado de Galeno**

El objetivo de este capítulo es establecer la fundamentación filosófica de la investigación galénica del alma. ¿En qué consiste el platonismo de Galeno? ¿Cuáles son los criterios para llamarlo “platónico” y cuáles los criterios que lo separan del núcleo central de la doctrina platónica sobre el alma, es decir, de la suposición de su inmortalidad? La clave está en determinar los diversos matices de los planteamientos de Platón concernientes a la relación entre alma y cuerpo, que encontramos en algunos de los diálogos donde se discute la relación entre medicina y retórica; disciplinas que tendrían como tarea curar, por separado, el cuerpo y el alma.

### **Capítulo 2- *PHP*. Anatomía y Fisiología del alma**

Galeno discute las causas de las pasiones y errores del alma en medio de una crítica frontal a los que, como Crisipo y Aristóteles, sostienen que el corazón es la sede del principio rector del alma o *hêgemonikon*. Como el objeto de este capítulo es analizar las causas de la distinción entre pasiones y errores como actividades diferentes del alma, los libros relevantes de *PHP* son

a. Libros 2-3: donde Galeno pretende demostrar que el cerebro es la sede del principio rector del alma y que el corazón es el *archê* del alma emocional (*thymoeides*).

b. Libros 4-5: donde Galeno busca demostrar que las pasiones y errores del alma son acciones diferentes que precisan de una explicación separada desde el punto de vista fisiológico y anatómico.

### **Capítulo 3. *QAM*. El *feedback* entre las facultades del alma y las mezclas humorales del cuerpo**

En este capítulo se evalúan las tesis fuerte y débil de *QAM* y la influencia de la biología de Aristóteles en la concepción del alma como el conjunto de las facultades del cuerpo. Este concepto facilita la comprensión de una supuesta relación retroalimentativa entre alma y cuerpo gracias a la cual tiene sentido decir que la dieta puede influir en el carácter de los individuos y en sus predisposiciones a actuar. El objetivo de este capítulo es analizar los límites (y el carácter) del materialismo de Galeno, argumentar las razones por las cuales no se le puede tildar de determinista y por qué la educación del alma implica el cuidado del cuerpo.

### **Capítulo 4. La educación del alma: medidas terapéuticas y preventivas**

El propósito primero del último capítulo es evaluar si hay una propuesta psicoterapéutica en Galeno y cuáles son sus límites. Consideramos que su propuesta está fuertemente influenciada por los lineamientos de la ética aristotélica en cuanto a la búsqueda de parámetros adecuados para la elección de una vida según la medida de la razón, cuya actividad se nutre, indispensablemente, del impulso de las emociones y los deseos. Este enfoque permitirá finalmente comprender por qué la propuesta ética de Galeno no desemboca en la extirpación de las emociones sino que se basa en una visión naturalista de las facultades del alma, gracias a la cual ninguna función de nuestra *psique* debe ser eliminada sino, más bien, orientada por la razón cuando ésta ha sido previamente entrenada.

Si la tesis sobre la relación intrínseca entre razón y emociones resulta no verificable, el objetivo de esta investigación se reduciría, desde el punto de vista filosófico, a comprender la coherencia entre los escritos de Galeno reconocidos por su importancia metodológica y demostrativa, y los escritos de carácter más especulativo o filosóficos. Aunque, como pretendemos mostrar, en Galeno se combinan investigación experimental y especulación filosófica constituyendo una mezcla atractiva, por lo menos, para investigar un problema de vieja data en filosofía, nos referimos a la naturaleza del alma racional y su relación con el cuerpo; dicho de otra manera, la

naturaleza y límites del ejercicio de nuestra aclamada racionalidad. Esta cuestión se traduce en la pregunta por la relación y diferencia (cuando se admite) entre razón y emociones, que se deriva, en el caso de la filosofía antigua, de la pregunta por la diferencia entre la causa de las pasiones y la causa de los errores de juicio; en suma, se trata de la pregunta por el tratamiento de los condicionantes naturales de las facultades del alma que no pueden ser comprendidas, por lo menos desde el punto de vista médico-filosófico propuesto por Galeno, sin remitirnos a la naturaleza de las partes del cuerpo involucradas en su funcionamiento.

Al analizar los escritos de Galeno sobre el alma, nuestro propósito no es reconstruir con exactitud un cuerpo de doctrinas galénicas o defender la articulación de un sistema médico-filosófico al que podríamos llamar “galenismo”. Nuestro propósito es menos ambicioso: buscamos trazar, hasta donde sea posible, una estructura argumentativa entre sus obras sobre el alma, partiendo de que la finalidad del médico es encontrar pautas adecuadas para la educación de sus facultades. Teniendo esta finalidad en mente, podemos imaginar que este propósito dirigió la investigación que podría haber culminado, tentativamente, con la elaboración de sus dos escritos morales. Precisamente *Diagnóstico y tratamiento de las pasiones del alma de cada uno* y *Diagnóstico y tratamiento de los errores del alma de cada uno*, son el punto de partida y de llegada de este trabajo. En él queremos articular unitariamente su contenido, sus propuestas terapéuticas, identificando su sustento filosófico-médico y su conexión con los otros escritos sobre *psyche* y *sôma*.

Este trabajo exigió comprender primero su modelo de alma, la relación que establece entre sus facultades y los constituyentes del cuerpo; cuál fue la motivación filosófica que justificaba su investigación y los diversos contextos a que debíamos remitir sus puntos de vista. Este enfoque permitió observar menos una coherencia absoluta y la solución definitiva de un problema filosófico, que las variaciones de un pensamiento activo sobre un problema cuya solución, en parte, podría ser resuelta desde una perspectiva médica. El carácter ecléctico y no absolutamente concluyente de su indagación no le resta, sin embargo, consistencia filosófica ni ilación a sus planteamientos.<sup>29</sup>

---

<sup>29</sup> Este es el enfoque que consideramos más apropiado y se nutre, por supuesto, de la línea de interpretación propuesta, para las obras de la antigüedad, por el Prof. Pierre Hadot en sus escritos sobre la filosofía antigua. Cfr. especialmente Hadot (2009), p. 213.

## Cap. 1. El platonismo matizado de Galeno de Pérgamo

*“Al menos una cosa puedo afirmar sobre todos los que han escrito y escribirán, y que dicen saber de lo que yo cultivo, bien porque lo recibieron de mí, bien porque lo descubrieron ellos mismos: según mi parecer, no es posible que ninguno de ellos entienda nada sobre la materia, y de seguro que no hay ni habrá jamás un escrito mío sobre estos temas, pues no pueden ser formulados de ningún modo, a la manera de otros saberes, sino que sólo tras mucho trato y convivencia con esta materia, repentinamente, como la lumbre que brota de una chispa, surge este saber en el alma y se alimenta ya por sí mismo”.*<sup>30</sup>

### Introducción

Entre los intérpretes<sup>31</sup> que se han ocupado de discernir el platonismo de Galeno ninguno se ha detenido a analizar las vertientes internas de la psicología de Platón. La intención de los autores que se han dedicado con mayor o menor profundidad a explorar en qué medida se puede tildar de “platónico” al médico de Pérgamo, ha sido, en primer lugar, identificar los puntos comunes entre los planteamientos de ambos autores sobre el alma, específicamente en relación con el modelo tripartito; y, en segundo lugar, explicar si Galeno es o no coherente con su pretendido platonismo ya que no asume una postura definitiva sobre la cuestión de la *ousía* o esencia del alma. Ya sea por posturas epistemológicas o debido a una actitud agnóstica, para los intérpretes el médico no responde la cuestión de si el alma es mortal o inmortal.

Quizá la mejor manera de explorar el platonismo de Galeno sea examinar las variables internas de la psicología de Platón. Solamente en esa medida podremos juzgar con mayor rigor los rasgos de su platonismo y comprender las pautas metodológicas que

---

<sup>30</sup> *Carta VII. 341b7-d2.* En: Platón. *Protágoras. Gorgias. Carta Séptima.* Introducción, traducción y notas de Francisco Javier Martínez García. Madrid: Alianza. 1998. P. 285.

<sup>31</sup> Hemos consultado artículos y capítulos de libros donde se discute el platonismo de Galeno. Estos textos no analizan los detalles de la psicología de Platón, con excepción del capítulo de Piegaud (2006), dedicado a este tema, la tendencia general es enumerar los puntos comunes y las razones por las cuales Galeno no acepta la inmortalidad del alma debido a que resulta no demostrable. Las fuentes consultadas son: Hankinson, “Soul and body in Galen” en King (2004); De Lacy (1972), y “Le platonisme de Galien” en: Piegaud (2006), p. 41-70. Lloyd analiza la relación de Galeno con Platón e Hipócrates y los supuestos puntos comunes entre ambos autores tal como Galeno lo expone en *PHP*, en “Galen. Hellenistics and Hippocrateans. Contemporary battles and past authorities” en Kollesch & Nikel (Hrsg.) (1993). Además se encuentran algunas observaciones sobre el platonismo de Galeno en “La utilización de Platón y Aristóteles en los escritos tardíos de Galeno” (García-Ballester, 1971); “Galeno e la filosofía” (Donini, 1992); “Motivi filosofici in Galeno” (Donini, 1980); “Galen’s medical Works in the context of his biography” (García-Ballester, 2002); y en Tieleman, “Galen’s Psychology” (Barnes & Jouanna, 2003).

lo distancian de su maestro; sustentando, además, que la psicología de Galeno no se reduce al modelo platónico tripartito del alma. Estas dos razones exigen el análisis de algunas de las vertientes principales de la reflexión sobre el alma en Platón.

La psicología de Platón es compleja y variopinta debido a las creencias religiosas, míticas y epistemológicas que la sustentan. La pregunta por la naturaleza del alma recorre toda su obra y es inseparable de cuestiones epistemológicas, como el tipo de conocimiento distintivo del alma racional, y de cuestiones éticas, como la acción moral responsable y el ideal de una vida buena. Pero Platón no tiene formación en medicina ni en anatomía y esto explica la diferencia de perspectiva y de interrogantes entre él y el médico de Pérgamo. Galeno difiere de su “maestro” tanto en el carácter empírico de sus investigaciones como en los problemas que pretende resolver en sus escritos sobre el alma.<sup>32</sup> La primera dificultad con que nos enfrentamos cuando nos preguntamos cuál es la razón por la que podemos llamar “platónico” a Galeno es identificar los criterios epistemológicos que le impiden aceptar el núcleo principal de las doctrinas psicológicas de Platón, es decir, la inmortalidad del alma y la concepción de que cuerpo y alma son entidades ontológicamente diferenciables.

Si tenemos en cuenta que Galeno comenta pasajes específicos de los diálogos de Platón<sup>33</sup> que le sirven para reafirmar sus puntos de vista, entonces notamos que es relativamente fácil identificar el eslabón de la cadena que une un punto de la psicología de Platón con la perspectiva filosófica que motiva la investigación empírica de Galeno. Pero lo que nos interesa cuando hablamos del “platonismo matizado” de Galeno es delimitar los criterios que explican la divergencia entre la psicología de ambos autores para poder juzgar con mayor claridad la coherencia interna de la perspectiva filosófica de Galeno. Este paso nos permitirá identificar el enfoque del médico antes de presentar su psicología, cuya base es la investigación fisiológica de las partes del cuerpo en que tienen su sede las facultades del alma, gracias a las cuales podemos hablar de virtudes y vicios morales. Según el médico, estas funciones o disposiciones a actuar no son

---

<sup>32</sup> Un ejemplo es la cuestión de la sede del principio rector del alma o *hégemonikon*, que es el primer problema que Galeno discute en *PHP* I-III. Esta cuestión explica su confrontación con Crisipo de Solos pero también con quiénes sostienen que la sede del principio rector es el corazón como Aristóteles y Praxágoras.

<sup>33</sup> Principalmente de *República*, *Timeo* y *Fedro*. Aunque nunca señala los pasajes que toma sino sus obras. Excepto cuando se refiere a los libros de *República*. En *Sobre mis libros* Galeno indica cuáles son los libros que ha escrito sobre Platón. Cfr. cap. 13 (Martínez, 2002) que en la edición francesa corresponde al capítulo 16. Cfr. Boudon-Millot, (2007) (trad.) *Galien. Introduction générale. Sur l'ordre de ses propres livres; Sur ses propres livres; Que l'excellent médecin est aussi philosophe*. Tome I. Les belles lettres. Paris. P. 170-171.

apropiadamente explicadas con el modelo unitario de las funciones del alma defendido por Crisipo; porque ignora hechos anatómicos y fisiológicos sin los cuales no se puede comprender la naturaleza del alma, específicamente hechos relacionados con los órganos en que se asientan funciones del alma como pensamiento, emoción y deseo. El recurso a la anatomía y el intento de comprender la fisiología de los órganos de los cuales dependen las actividades del alma permite decir que Galeno se sirvió, parcialmente, del modelo tripartito de Platón. Y que su psicología no puede ser comprendida únicamente con referencia a este modelo.

Por estas razones consideramos que la mejor manera de determinar los lineamientos platónicos de la investigación de Galeno es examinando primero los diversos matices de los argumentos de Platón, cuya complejidad exige mayor atención antes de juzgar el “platonismo” del médico de Pérgamo. Más si tenemos en cuenta dos cuestiones relevantes: la primera, que éste no acepta, como médico e investigador empírico, que se pueda conocer demostrativamente la inmortalidad del alma; y la segunda, que desde la perspectiva de la filosofía práctica Galeno descarta la relevancia de saber si el alma es inmortal o no para una investigación sobre las virtudes del alma y la forma de entrenarnos en ellas.<sup>34</sup>

Para cumplir con este propósito nos parece indicado señalar los argumentos que Platón presenta al comparar el cuerpo y el alma cuando intenta discernir la naturaleza de la segunda en algunos de sus diálogos; y analizar los argumentos relacionados con los ejes principales de su psicología: nos referimos a dualismo, inmortalidad y tripartición. Esto nos permitirá comprender las ventajas del modelo tripartito del alma para la investigación de Galeno. Este camino requiere evaluar la relación de Platón con la medicina antigua, concebida como arte de curación del cuerpo. Si tenemos en cuenta que tanto el médico hipocrático como el filósofo buscaron comprender, aunque con fines diversos, la naturaleza humana, parece conveniente utilizar esta vía para apreciar la complejidad de la psicología platónica antes de discernir los matices del platonismo de Galeno. El camino que proponemos es doble y característico de la psicología moral antigua ya que los discursos éticos de la antigüedad griega y helenística se construyeron sobre la base de una reflexión sobre la naturaleza humana que resulta inseparable de la medicina y la filosofía de ese periodo. Y nos recuerda la mutua

---

<sup>34</sup> Nos ocuparemos de este asunto en la sección de este capítulo sobre Galeno.

influencia entre medicina y filosofía en la antigüedad griega y helenística; un buen ejemplo de esta interacción son los escritos sobre el alma del médico de Pérgamo.

Pero retornemos a Platón. Para él la medicina es un modelo inspirador<sup>35</sup> y en los diálogos tempranos se sirve de analogías entre el objeto de la medicina y el objeto de la retórica filosófica, para establecer las pautas de una apropiada educación del alma y del tratamiento o *therapeia* de sus enfermedades o males.<sup>36</sup> En efecto, la analogía entre medicina y retórica le permite a Platón concebir la retórica como “medicina del alma”. Este es el contexto rector en que Platón, buscando aclarar la naturaleza del alma, utiliza el lenguaje con que los médicos hipocráticos hablaban del cuerpo para su reflexión filosófica sobre el alma. Recordemos que habla de “tipos” de alma, “partes” del alma, “enfermedades” y “males” del alma;<sup>37</sup> y del “equilibrio” y “proporción” de sus partes como condición necesaria para su virtud o excelencia. Tal como los médicos de su época hablaban de tipos de constituciones o de naturalezas o de cuerpos, y partes del cuerpo, para explicar sus estados de salud y enfermedad.<sup>38</sup> Es bien sabido que Platón utiliza en sus diálogos ejemplos de las artes para sustentar algún aspecto de la argumentación, pero no todas las referencias a la medicina son ejemplificaciones. A diferencia de otros artesanos, el médico tiene por objeto no solamente el

---

<sup>35</sup> Platón retoma el método de la medicina como vía para reflexionar sobre la naturaleza del alma. Entre los autores que exploran la relación de Platón con la medicina antigua tenemos: Vegetti (1995); el capítulo dedicado a la medicina como *paideia* de Jaeger (1957, p. 783-829), y la primera parte de Bourgey (1953). *Observation et expérience chez les medecins de la collection hippocratique*. Paris: Libraire philosophique J. Vrin, especialmente p. 27-36. Además consultamos numerosos artículos de revista entre los que destacamos los de Joly (1961, 1981) y el de Jouanna (1987). Así como “The birth of the western medical art” (Grmeck, 1998), especialmente p. 68-71.

<sup>36</sup> En su libro *Terapias del deseo*, Nussbaum (2003) hace una evaluación de los discursos éticos inspirados en analogías médicas sobre la salud, la enfermedad del cuerpo y la importancia del caso particular. Y presenta la importancia de estas analogías en la ética de Aristóteles y en los discursos éticos de las escuelas helenísticas (Epicureísmo, Escepticismo y Estoicismo principalmente). Pero no se detiene a examinar el recurso que hace Platón de estas analogías. De hecho presenta la aspiración al bien como un fin desvinculado de las necesidades y los intereses reales humanos. Cfr. Nussbaum (2003), p. 37-38 y 40. En nuestra opinión ya en Platón el recurso a la analogía entre la medicina y la retórica permite la indagación sobre la naturaleza del alma y la psicología moral de Platón no se reduce a una concepción del Bien como algo ajeno a nuestra naturaleza finita y diversa. Desde este punto de vista es que nos parece apropiado analizar la relación de Platón con la medicina antigua hipocrática.

<sup>37</sup> Aquí enumeraremos algunos ejemplos, pero sobre estos aspectos nos detendremos en la primera sección de este capítulo. De “tipos” y “partes” del alma habla por ejemplo en *República* 435c, 440e7 (tipos o especies) y 442b4-c, 444b3 (partes). En *Timeo* 69e-70e y en *Fedro* 246b se habla de “tipos” de alma. Además habla de enfermedades del alma en *Timeo* 86b y de sus males o bienes en *Cármides* 156e6.

<sup>38</sup> Nos referimos a los siguientes tratados hipocráticos: *Sobre la medicina antigua* (capítulos 3-6, 8, 10-11 y sobre todo el capítulo 20), *Sobre la naturaleza del hombre* (capítulos 4-8). Y *Aires, aguas y lugares*, un tratado que analiza los tipos de constitución y de carácter según las características de los lugares en que vivimos (tipos de agua, de vientos, situación geográfica, tipos de leyes, etc.). Estos tratados los hemos consultado en la edición de Gredos, excepto el tratado *Sobre la naturaleza del hombre*, que no está traducido por Gredos. Pero lo hemos consultado en la versión de Jones (1967). *Hippocrates*. Vol. 4. Harvard University Press. London. p. 1-41.

embellecimiento del cuerpo sino el cuidado de su proporción o medida y de su bienestar. Adicionalmente, para este filósofo el estado del cuerpo influye en la disposición hacia una vida buena o hacia una vida miserable como lo dice Sócrates en *Gorgias* 505a y en *Timeo* 86bss.

Según el criterio elegido para analizar la relación entre Platón y la medicina antigua, los diálogos relevantes son *Cármides*, *Gorgias* y *Fedro*. En los dos primeros se subraya, con matices, la importancia de la salud del alma para la vida orientada al conocimiento del bien. A esta conclusión llega Platón tras hacer analogías entre los estados de salud y enfermedad del cuerpo y los estados de salud y enfermedad del alma sobre todo en *Gorgias*, donde compara el papel de la medicina para el cuerpo con el de la retórica no adulatoria para el alma. Porque la salud, la belleza del alma y la acción moral dependen de un proceso de educación y de intelección de la ley y de la justicia. La retórica es para Platón una herramienta educativa y psicagógica cuyo fin sería cultivar el amor por la acción virtuosa de la que depende directamente un género de vida orientado a la justicia y la búsqueda del bien. Esta tesis sobre la relación entre “la salud del alma y la salud del cuerpo” y “saber vivir”, se menciona con diferentes grados y matices en los diálogos nombrados. Y el aspecto común entre ellos son los paralelos que podemos encontrar entre alma y cuerpo debido, por supuesto, a la analogía propuesta por Platón entre retórica y medicina.<sup>39</sup>

Por otro lado, encontramos más correspondencias entre salud-belleza, enfermedad-fealdad, deseos del cuerpo y del alma en otros diálogos donde Platón presenta el modelo tripartito del alma, pero en un contexto que no remite a la analogía entre medicina y retórica sino a un discurso cosmológico, político y mítico. Me refiero a *Timeo*, *Republica* IV y VIII-IX y a una sección de *Fedro*. Por esta razón, debemos analizar estos diálogos pero en el contexto de la discusión sobre tripartición, dualismo e inmortalidad. Con este segundo grupo al que tenemos que añadir *Fedón*, delimitamos el grupo de los diálogos que son pertinentes para nuestro análisis de la psicología de

---

<sup>39</sup> Encontramos en Joly (1961) una postura análoga sobre la importancia de los paralelos entre cuerpo y alma, pues como veremos no se debe limitar la posición de Platón sobre el cuerpo al *Fedón* y a otros pasajes de sus diálogos donde aparece expuesto claramente un dualismo entre cuerpo y alma. Aunque el cuerpo se opone al alma y, según el diálogo, sea menos real que ella y esté más cerca del “no-ser”, e incluso aunque llegue a ser comparado con una tumba, el cuerpo es capaz de dejarse dirigir bien por el alma, de estar en armonía con ella, de ser digno de ella. Como apunta Joly (1961, p. 437), en *Leyes* 728d Platón nos señala que el cuerpo es la tercera cosa digna de estima, luego de los dioses y del alma. Esto puede explicar los frecuentes paralelos entre cuerpo y alma que están estrechamente relacionados con los paralelos entre medicina, moral y política.

Platón. Lógicamente nos vemos enfrentados a la limitación<sup>40</sup> de no poder pronunciarnos sobre más diálogos de Platón desde donde podríamos haber juzgado también otras variantes de su psicología, pero consideramos que el camino elegido es por lo menos suficiente para evaluar con mayor rigor los matices del platonismo de Galeno, objetivo principal de este capítulo. Este es un “paso obligado” y necesario para examinar los resultados que describe Galeno de su investigación empírica y filosófica sobre el alma, en *Sobre las doctrinas comunes de Hipócrates y Platón (PHP)*, objeto del próximo capítulo.

Consideramos que el análisis de los paralelos y analogías entre aspectos del alma y del cuerpo como salud-belleza-equilibrio de componentes y enfermedad-fealdad-desequilibrio de sus componentes, pone de manifiesto relaciones más complejas entre *psyche* y *soma* que las generalmente admitidas por quienes tildan a Platón de “dualista” radical. Desde ya podemos intuir que si Galeno no admite la idea de la inmortalidad del alma no es simplemente porque Platón sea un dualista convencido, ni porque Galeno sea un materialista en sentido absoluto. Pero estos asuntos irán aclarándose sobre la marcha. Al mismo tiempo, sería una ingenuidad negar que Platón mantiene un dualismo entre alma y cuerpo, ya que esta concepción se basa en el supuesto especulativo-religioso de que el alma es inmortal.<sup>41</sup> Pero peor aún sería pensar a Platón simplemente como un “despreciador del cuerpo”.<sup>42</sup> Por esa razón es preciso tener presente las múltiples concepciones de Platón sobre el alma y su relación con el cuerpo e insistimos en que su psicología no se reduce a un dualismo absoluto. Más aún si tenemos en cuenta que la reflexión de Platón sobre la naturaleza humana está imbricada

---

<sup>40</sup> Aunque intentamos justificar la escogencia de los diálogos, también queremos aclarar que en las páginas siguientes no podemos afrontar la complejidad de cada diálogo en su totalidad. Por tanto nos esforzaremos por ser consecuentes con el seguimiento propuesto aunque sabemos que quedarán por fuera muchos otros aspectos presentes en los diálogos mencionados; pues este es un trabajo menos sobre Platón que sobre Galeno. En el curso de las lecturas reconocimos la necesidad de presentar primero los matices de la psicología de Platón para poder comprender las ventajas del modelo tripartito en relación con la investigación propuesta por Galeno.

<sup>41</sup> Las bases religiosas de esta idea se ven en los mitos con que Platón insiste en la trasmigración de las almas. Cfr. *Fedro* 248<sup>a</sup>-249d, *Fedón* 107c-114c, *Gorgias* 523<sup>a</sup>-526d, *República* X 614b-621d y *Timeo* 90ess. No obstante la idea de la inmortalidad del alma también tiene connotaciones epistemológicas que aluden a un conocimiento al que solamente el alma accede cuando está desencarnada del cuerpo como se ve en *Menón* 81<sup>a</sup>-d y en *Fedro* 250ass.

<sup>42</sup> Esta idea supondría conformarnos con la imagen del cuerpo como tumba y prisión del alma en *Fedón*. Pero como lo veremos hay más que esto en las imágenes usadas por Platón para hablar del cuerpo como un “impedimento”.

en el ideal ético de una vida buena, ya sea porque es la más conveniente en sí misma o porque con ello se asegure una recompensa más allá de la vida terrenal.<sup>43</sup>

El objetivo de este capítulo es doble: explorar una vertiente de la psicología de Platón para poder juzgar con propiedad los matices platónicos de la investigación médica de Galeno sobre el alma. Por esta razón lo hemos dividido en dos secciones: en la primera exponemos las tonalidades de la psicología de Platón con base en los aspectos señalados: (1) medicina y retórica y (2) dualismo, inmortalidad y tripartición. Y en la segunda presentamos (3) los argumentos de Galeno que sustentan la posición metodológica de su investigación médico-filosófica sobre el alma. Estos argumentos son el eje desde el cual pretendemos comprender su platonismo matizado.

### 1. Medicina y Retórica

En este apartado nos detendremos en el análisis de los paralelos establecidos entre cuerpo y alma, gracias a la analogía establecida por Platón entre medicina y retórica, en tres diálogos: *Cármides*, *Gorgias* y *Fedro*.

#### 1.1. *Cármides*<sup>44</sup>

(...) *el cuerpo es al alma como el ojo a la cabeza, y la cabeza al cuerpo en su totalidad, como la parte en relación con el todo.* (156d-157)

La pregunta por la *Sophrosyne* es el eje de este diálogo. Intervienen Sócrates, Critias y Cármides, el joven que es presentado por Critias ante Sócrates con la excusa de que éste, como un médico, podría curar su dolor de cabeza. La estructura dramática del texto puede dividirse en tres partes:

Primera parte: el preámbulo en el que tiene lugar el encuentro entre los amigos. Aquí tiene lugar la primera pregunta de Sócrates: ¿es Cármides sensato, tiene *sophrosyne*?<sup>45</sup>

Segunda parte: la primera conversación con Cármides.<sup>46</sup> Quien al ser interrogado por Sócrates se conforma con dar dos opiniones propias sobre cómo

---

<sup>43</sup> Cfr. por ejemplo *República* 614b-621d, *Fedón* 114c y *Gorgias* 526ess. Aunque en esto nos detendremos más adelante señalando los pasajes pertinentes.

<sup>44</sup> Seguiremos las traducciones de la edición de Gredos citadas en la bibliografía.

<sup>45</sup> 158c: “Pero vayamos al asunto: si, tal como Critias dice, hay en ti sensatez y, en consecuencia, como sensato te comportas, no necesitas los ensalmos de Zalmoxis ni los de Ábaris el hiperbóreo, sino que lo que habría que hacer es darte ya el remedio para la cabeza. (...) Dime, pues, tú mismo si tienes ya bastante sensatez, como Critias piensa, o estas falto de ella”.

<sup>46</sup> Entre 158e-162c.

entiende la *sophrosyne*, que son descartadas rápidamente por Sócrates.<sup>47</sup> Finalmente en 161b da una tercera respuesta que ha escuchado de otro pero que, como lo deja ver el diálogo en 162c-d, es de Critias: “bien podría ser la sensatez algo así como ocuparse de lo suyo”.

Tercera parte: la conversación con Critias que abarca gran parte del drama.<sup>48</sup> El punto de partida es la tercera definición de *sophrosyne* como “ocuparse de lo suyo” que desencadena una larga disquisición sobre su definición.<sup>49</sup> Pues en primer lugar es necesario determinar si consiste en “ocuparse con cosas buenas o si consiste en su creación o producción”.<sup>50</sup> Esta definición conduce cualitativamente a las siguientes: (1) sensatez es ocuparse con buenas obras (163e-164<sup>a</sup>); pero como un hombre sensato no puede serlo sin saberlo, Critias sostiene entre 164e-165b que (2) la sensatez consiste en el conocimiento de uno mismo. A lo que Sócrates añade que (3) si *sophrosyne* “es algo así como conocer, es claro que sería un saber y un saber de algo”.<sup>51</sup> En este momento del diálogo se define el camino según el cual parece apropiado discernir en qué consiste la *sophrosyne*. Por tanto, si es una forma de conocimiento es necesario determinar cuál es su objeto y su utilidad práctica. Además no podemos olvidar que desde el principio se supone que quien tenga *sophrosyne*, sea cuál sea su definición, no necesita un tratamiento para los males de su alma. Pues de ella dependen, a su vez, los padecimientos del cuerpo -como el dolor de cabeza del joven Cármides.<sup>52</sup> Al final del diálogo la conversación no lleva a una conclusión definitiva sobre la cuestión ya que si es una forma de conocimiento no parece cumplir con las condiciones propias de las *téchnai* que utiliza Sócrates como ejemplo. Entra ellas, la medicina.<sup>53</sup>

El pasaje relevante para nuestro análisis es precisamente el contexto en que surge la pregunta por la *sophrosyne*. Donde se alude a la necesidad de cuidar las partes

---

<sup>47</sup> Sensatez como “hacer ordenada y sosegadamente” en 159b y como algo “comparable al pudor” en 160e.

<sup>48</sup> Desde 162d hasta casi el final del diálogo en 175b.

<sup>49</sup> Como dice Sócrates en 162<sup>a</sup>-b: “Entonces da la impresión de que está hablando de enigmas quien definió la sensatez como “el ocuparse de lo suyo”. Y en adelante esta definición desencadena la discusión sobre el sentido de esta frase.

<sup>50</sup> 163e.

<sup>51</sup> 165<sup>css</sup>.

<sup>52</sup> 156<sup>ess</sup>-157<sup>a</sup>, donde Sócrates menciona lo que aprendió de un médico de la corte de Zalmoxis: “(...) que no había de intentarse la curación de unos ojos sin la cabeza y la cabeza, sin el resto del cuerpo; así como tampoco del cuerpo sin el alma. Ésta sería la causa de que se le escapasen muchas enfermedades a los médicos griegos: se despreocupaban del conjunto, cuando es esto lo que más cuidado requiere, y si ese conjunto no iba bien, era imposible que lo fueran sus partes. Pues es el del alma de donde arrancan todos los males y los bienes para el cuerpo y para todo el hombre; como le pasa a la cabeza con los ojos”.

<sup>53</sup> 165<sup>a</sup>-e y ss. Las características de todo saber son: tener un objeto específico de conocimiento y ser útil (174d).

del cuerpo solamente en relación con la totalidad de la que hacen parte. Y de esa misma manera debe ser emprendida la curación del cuerpo, que no es independiente del estado del alma, pues “es el alma lo primero que hay que cuidar al máximo si es que se quiere tener bien a la cabeza y a todo el cuerpo. El alma se trata, mi bendito amigo, con ciertos ensalmos y estos ensalmos son los buenos discursos, y de tales buenos discursos, nace en ella la sensatez (*sophrosyne*). Y, una vez que ha nacido y permanece, se puede proporcionar salud a la cabeza y a todo el cuerpo”.<sup>54</sup> Tal como lo ha oído Sócrates de un médico tracio de Zalmoxis, quien insistió en:

(1) la imposibilidad de tratar el cuerpo sin que sean tratados antes los males del alma, pues ésta es el origen de los bienes y de los males del cuerpo.

(2) Los males del alma se curan con bellos discursos, con ensalmos.<sup>55</sup> No obstante, los buenos discursos que curan los males del alma resultan innecesarios cuando el paciente tiene *sophrosyne*<sup>56</sup>.

Debido al dolor de cabeza de Cármides, Sócrates quiere saber si el joven tiene *sophrosyne* pero como éste no responde ni afirmativa ni negativamente, comienza a interrogarlo para saber cómo la entiende. Si el propósito del diálogo sólo fuera hallar una definición, entonces podríamos decir simplemente que es aporético ya que no conduce finalmente a una respuesta precisa. Ni Cármides responde ni Critias logra demostrar el contenido de sus respuestas. Critias define *sophrosyne* como: (1) ocuparse de los propios asuntos (161d-164c); una definición que adquiere 3 formas más: (1.1) saber de uno mismo (165<sup>a</sup>-166a); (1.2) saber de los otros saberes y de sí misma (166c-167<sup>a</sup>) y, finalmente, como saber (1.3) lo que se sabe y lo que no se sabe (167<sup>a</sup>). Pero ni Sócrates ni Critias logran demostrar<sup>57</sup> cómo puede entenderse *sophrosyne* como un conocimiento de este tipo ya que ésta no parece cumplir con las condiciones propias de las disciplinas que se caracterizan de ese modo; pues las *téchnai* tienen un objeto

---

<sup>54</sup> 157<sup>a</sup>.

<sup>55</sup> La expresión en dativo es: ἐπωδαίς, tal como aparece en la frase en 157a5. θεραπεύεσθαι δὲ τὴν ψυχὴν ἔφη, ὃ μακάριε, ἐπωδαίς τιςιν, τὰς δ' ἐπωδάς ταύτας οὐς λόγους εἶναι τοὺς καλοῦς.

<sup>56</sup> 158b-c.

<sup>57</sup> En 172c-d, Sócrates admite que “Tal vez hemos estado buscando una cosa inútil. Se me ocurre esto porque hay un par de cosas que me parecen sin sentido en la sensatez, si es que es así como decimos. Vamos, pues, a ver si podemos ponernos de acuerdo en que es posible que se dé un saber del saber y en que aquello que, desde un principio hemos propuesto como sensatez, o sea el saber lo que se sabe y lo que no se sabe, no lo dejemos de lado sino que lo aceptemos. Y aceptando todo esto, examinemos mejor, si así delimitada, nos será útil en algo. Porque lo que decíamos antes de que la sensatez sería un bien inmenso, como guía de administración de la casa y de la ciudad, no me parece Critias, que lo hemos conjugado acertadamente”.

definido de conocimiento y una utilidad práctica. Hacia el final del diálogo<sup>58</sup> Sócrates admite no haber podido responder a la pregunta debido a los caminos seguidos en la indagación, tal como fueron planteados por Critias cuando interpretó la *sophrosyne* como una forma de *episteme*. Pero asume, sin haber podido alcanzar demostración alguna, que la *sophrosyne* es el mayor de los bienes y quien la tenga puede aspirar a la salud del alma, la vida buena y a la acción justa, o sea, a la felicidad.<sup>59</sup>

Es importante notar que el diálogo acaba justo como comienza, aludiendo a los ensalmos como terapia posible para el alma enferma y que aunque no se pudo hallar una definición que permitiera comprender la importancia concedida por aquél médico tracio a los buenos discursos o ensalmos, Sócrates insiste en que la *sophrosyne* es “el mayor de los bienes” porque garantiza la posibilidad de una vida feliz. Finalmente Cármides se dirige a Sócrates como un paciente hacia su médico, un médico para su alma, y no renuncia a la invitación con que se introdujo la pregunta principal en el diálogo.<sup>60</sup>

La pregunta que podemos hacernos al leer el pasaje principal, 156d-157c, donde comienza propiamente la discusión, es por qué la cuestión cardinal del diálogo surge justo cuando se plantea una relación fundamental entre la parte y el todo con referencia explícita a la dependencia de las enfermedades del cuerpo respecto de las enfermedades del alma. Precisamente cuando se traza un paralelo entre la potencia de la medicina como método adecuado para curar los cuerpos y la potencia de los buenos discursos como método adecuado para curar los males del alma. En 156c-157c es evidente la analogía entre los objetivos terapéuticos de la medicina y la retórica, un arte del que poco se adelanta en *Cármides*, excepto en relación con el poder de las palabras bellas. Un arte de las palabras-ensalmos útil para curar el alma de sus males y despertar en ella la sensatez o *sophrosyne*. Aunque no se alcanza una “definición”,<sup>61</sup> por la vía de la negación el diálogo concluye que aunque no se obtuvo la demostración de por qué la *sophrosyne* es una forma de conocimiento de lo que se sabe y de lo que se ignora, sí se

---

<sup>58</sup> 175e: “(...) lo que pasa es que yo he planteado mal mis pesquisas, puesto que la sensatez es un gran bien y, si la posees, eres feliz”.

<sup>59</sup> 176<sup>a</sup>: “puesto que la sensatez es un gran bien y, si la posees, eres feliz”. Pero antes ya ha planteado esta idea en 173b-d.

<sup>60</sup> 176b: “(...) y en cuanto a mí mismo, Sócrates, pienso que estoy muy necesitado del ensalmo. No hay, por mi parte, impedimento alguno para que me sometas a él, cuantos días quieras, hasta que digas que es suficiente”.

<sup>61</sup> Sobre cómo interpretar los diálogos que no tienen conclusión explícita remitimos a “El diálogo filosófico” en Koyré, A. (1966). *Introducción a la lectura de Platón*. Madrid: Alianza.

puede asumir que la *sophrosyne* implica un conocimiento de “sí”, de lo malo, lo bueno y lo bello, que contribuye al alcance de la felicidad.

Ahora bien, ¿cuál es la importancia del pasaje principal de *Cármides*, 156e-157b, para comprender las relaciones entre alma y cuerpo y sus estados de salud y enfermedad respecto de la vida buena y la felicidad? No podemos olvidar que de la *sophrosyne* depende la salud del alma, de la que depende, a su vez, la salud del cuerpo. *Cármides* se ubica, como se sabe, entre los primeros diálogos de Platón, es decir, entre los llamados “diálogos socráticos” caracterizados en general por la búsqueda de una definición para las virtudes. Respecto de nuestra indagación sobre el alma y su relación con el cuerpo en Platón, es necesario hacer algunas precisiones sobre la complejidad conceptual presente en otros diálogos y ausente en *Cármides*. Podemos notar que en este diálogo:

(1) No hay un punto de vista dualista explícito respecto de alma y cuerpo quizá porque tampoco hay una argumentación sobre la inmortalidad del alma; y, por ende, tampoco se adscribe al alma un conocimiento propio cuando está separada del cuerpo, nos referimos al conocimiento de lo inteligible.

(2) No se pretende ahondar en la naturaleza del alma: si es diferente del cuerpo, si es una unidad o un conjunto de partes y cuál es la relación entre ellas si las hubiera. O si una parte es mejor que la otra y a cuál podemos llamar “sensata”.

(3) No se encuentra tampoco un intento por demostrar que hay un mejor tipo de vida que otro, aunque se insista claramente en que quien posea *sophrosyne* amará las cosas bellas, la justicia, evitará los vicios y podrá aspirar a conducir apropiadamente sus asuntos privados y públicos.<sup>62</sup>

Pero pese a su menor grado de complejidad o quizá por eso mismo, es el único diálogo donde Platón establece un punto de vista sugestivo que no hallamos en ningún otro diálogo (con excepción quizás de *Timeo*), sobre el par “alma”-“cuerpo” como una totalidad inseparable en cuanto a sus estados de salud y enfermedad: uno que podemos llamar, siguiendo a Robinson (1970)<sup>63</sup> “monismo psicológico” pues se refiere al cuerpo

---

<sup>62</sup> 171d-172a.

<sup>63</sup> Robinson (1970), p. 5.

como una “parte” del alma. En este contexto “alma” y “totalidad del hombre” son sinónimos o al menos parecen intercambiables.<sup>64</sup>

De acuerdo con la analogía establecida en 156 d-157a, el cuerpo es al alma como el ojo a la cabeza; y la cabeza al cuerpo en su totalidad, como la parte en relación con el todo. El razonamiento inherente a la analogía establecida en 156d-e es que así como el ojo y la cabeza no son dos entidades independientes,<sup>65</sup> el cuerpo, a su vez, no es independiente del alma que lo abarca como totalidad y sin ella carece de significado o función. Según Robinson (1970), decir que “la *persona* es la suma total del cuerpo más el alma es un absurdo como decir que la cabeza es igual al ojo más la cabeza o que el cuerpo es igual a la cabeza más el cuerpo”.<sup>66</sup> Pero en este pasaje tampoco se identifica el alma con un “yo” real e independiente del cuerpo que goce de una existencia sustancial adicional a éste. Sino que la destrucción y/o enfermedad del uno implica la destrucción y/o enfermedad del otro. El hombre total en *Cármides* no equivale a la suma aritmética de alma y cuerpo, porque el paralelismo establecido entre las partes y la totalidad del cuerpo y el cuerpo respecto del alma, pone de manifiesto que la influencia del alma sobre el cuerpo es como la de la cabeza sobre los ojos. Y que si se busca la fuente de los problemas es necesario empezar por la cabeza en relación con los ojos. Así que en el caso de los males del cuerpo es preciso empezar por tratar el alma, como se dice en 157<sup>a</sup>7.

Platón acentúa en este pasaje que el principio de toda terapia de las enfermedades del cuerpo es el diagnóstico sobre el estado del alma; cuya terapia depende, cuando no hay *sophrosyne*, de los buenos discursos o ensalmos que encantan el alma a través de un largo proceso de aprendizaje. Y los discursos pueden, como se dirá en diálogos como *Fedro* 271d,<sup>67</sup> dirigir las almas hacia el bien. Es decir, los hábitos de vida y de pensamiento pueden ser transformados favorablemente por los buenos discursos. Bien podemos anotar que esta es una concepción que se mantiene en la

---

<sup>64</sup> Robinson (2000) p. 39-40. De acuerdo con Robinson en este diálogo se sugiere una relación entre alma y cuerpo como de “mutua implicación” o podríamos decir “relación recíproca”. Una explicación que se aleja de una explicación dualista de *psyche* y *sôma*. Pues se nos dice que el cuerpo es parte del alma como el ojo, de la cabeza y la cabeza, del cuerpo. Pero Platón solamente en *Timeo* añadirá algo al respecto ya desde un punto de vista fisiológico. Pues regularmente sostiene entre *psyche* y *sôma* una relación dualista.

<sup>65</sup> Pues el cuerpo sólo tiene una función en relación con el alma, como la cabeza respecto de la totalidad que la abarca, es decir, el cuerpo. Y por tanto el uno resulta inteligible a la luz de su íntima relación con el otro.

<sup>66</sup>Cfr. p. 6.

<sup>67</sup> “Puesto que el poder de las palabras se encuentra en que son capaces de guiar las almas, el que pretenda ser retórico es necesario que sepa, del alma, las formas que tiene, pues tantas y tantas hay, y de tales especies, que de ahí viene el que unos sean de una manera y otros de otra”.

antigüedad helenística donde la terapia del alma depende de una transformación de las creencias por medio de discursos ejemplarizantes. El poder curativo de la palabra se mantiene. Y este es el tono de escritores como Séneca<sup>68</sup> o de los tratados morales de Galeno.

Podemos concluir que en *Cármides* el alma se refiere a la persona, a una totalidad de la que el cuerpo es parte. Y a esa totalidad adscribimos afecciones como el dolor de cabeza, actividades intelectuales como el aprendizaje y actividades morales como la disposición a actuar conforme al bien. Este “yo” complejo no se reduce tampoco al cuerpo ni al hábito de vida que según las antiguas creencias, expuestas por ejemplo en la *Odisea* de Homero, salía al momento de la muerte. Pero tampoco se trata meramente de un alma desencarnada. Sino que el “yo” al que apunta el cuidado de sí más adelante cuando se discuta qué es la *sophrosyne*, se refiere al hombre en su totalidad, alma y cuerpo mutuamente implicados. El problema es que Platón en ningún otro diálogo explora las implicaciones de esta sugerencia novedosa. Solamente en *Timeo* retoma este tipo de relación recíproca entre alma y cuerpo pero desde una óptica que apunta más claramente al dualismo entre ambos, como se verá en la segunda parte de esta sección.

Sobre este mismo pasaje encontramos una interpretación más restringida y en parte opuesta a la de Robinson. En opinión de Macdonald (2004)<sup>69</sup> aunque en este diálogo no se intente demostrar la inmortalidad del alma, la alusión a Zalmoxis sí puede apuntar a una primacía del alma sobre el cuerpo debido a sus posibles nexos con la tradición pitagórica. Del alma depende la salud del cuerpo, razón por la cual éste podría ser interpretado como un aspecto añadido ya que si el alma tiene *sophrosyne* el cuerpo estará saludable y la vida será mejor vivida. La alusión a Zalmoxis nos remite a rituales tracios sobre la creencia en la inmortalidad del alma y la vida más allá de la muerte y pone el énfasis en el cuidado del alma para la vida recta inspirada en el conocimiento del bien. Con miras, por supuesto, a la felicidad. Este ideal compromete la salud del

---

<sup>68</sup> Cfr. Nussbaum (2003). Este es uno de los ejes de su libro, el poder curativo de las palabras para el tratamiento de filosófico de las pasiones. Nussbaum dedica el capítulo once (“Séneca y la cólera en la vida pública”) al análisis del estilo y contenido de *Sobre la ira*. Y realza el uso de los ejemplos y el recurso a la escritura de obras literarias (tragedias) para el examen del exceso y pérdida de integridad del sujeto que está bajo el efecto de una pasión. Esto explica el recurso a las cartas o escritos dedicados a alguna persona en especial que vincula al lector con la reflexión que dichos escritos proponen; además de la importancia de los ejemplos.

<sup>69</sup> Cfr. p. 41.

cuerpo y del alma, pero sobre todo el cuidado del verdadero “yo” que sería el alma que sobrevive a la corrupción del cuerpo.

Robinson (1970) y Macdonald (2004) no sólo coinciden sino que difieren. Coinciden en señalar que el alma es la referencia principal en el pasaje en que se establece una relación intrínseca entre los males de una parte del cuerpo y su totalidad con los males del cuerpo y el alma misma: el alma es la referencia principal para el tratamiento de las enfermedades del cuerpo. Además, el estado saludable o vicioso (enfermo) del alma es punto de referencia obligado para reflexionar sobre la posibilidad de la vida buena y las condiciones necesarias para alcanzar la felicidad. Pero Robinson y Macdonald difieren en la óptica con que evalúan este pasaje. Por un lado, Robinson analiza los alcances de la analogía apuntando a que alma y cuerpo son inseparables como partes de una unidad que no es divisible numéricamente. Por otro lado, Macdonald insiste en que la referencia a Zalmoxis introduce un matiz que le permite a Sócrates extraer la conclusión de que el alma se cura con bellos discursos. Y añade que si tenemos en cuenta la relación que históricamente se ha establecido ya en Herodoto entre Zalmoxis y Pitágoras, entonces tiene que admitirse que en este pasaje se insinúa la primacía del alma sobre el cuerpo pues su cuidado precede el del cuerpo y supone la creencia de que el alma sobrevive al cuerpo en que encarna.<sup>70</sup> Por estas razones, para Macdonald este pasaje ya involucra la creencia en la inmortalidad del alma que se opone a la corruptibilidad del cuerpo. De allí la necesidad de cultivar *sophrosyne* en el alma con bellos ensalmos. En suma, sin armonía en el alma no puede haber armonía entre alma y cuerpo.

Consideramos que ambas interpretaciones apuntan con agudeza a dos aspectos fundamentales que resultan de los paralelos establecidos entre alma y cuerpo entre 156-157a: (1) la relación recíproca entre alma y cuerpo y entre sus estados de salud y enfermedad que no pueden ser ni apropiadamente comprendidos ni tratados por separado, tal como lo acentúa Robinson. (2) El alma se perfila ya como una entidad diferente del cuerpo, una que lo abarca como la totalidad a la parte y de la cual dependen incluso sus padecimientos. En esta medida, nos parece notable el énfasis puesto por Macdonald en la alusión a Zalmoxis en 156e. Un recurso dramático que no parece accidental ya que en 157<sup>a</sup>-b se nos indica que aunque alma y cuerpo puedan pensarse como una totalidad, el alma ya se perfila como la que conduce al cuerpo y

---

<sup>70</sup> *Ibidem*, p. 40-41.

como referencia principal de la argumentación,<sup>71</sup> como veremos también a continuación en *Gorgias*.

## 1.2. *Gorgias*

*Yo creo que al buen orden del cuerpo se le da el nombre de “saludable”, de donde se originan en él la salud y las otras condiciones de bienestar del cuerpo. (...) Y al buen orden y concierto del alma se le da el nombre de norma y ley, por las que los hombres se hacen justos y ordenados; en esto consiste la justicia y la moderación. Lo aceptas o no? Sea.*

De Sócrates a Calicles, 504 c-d

¿Hay un nexo temático entre *Cármides* y *Gorgias* respecto de la relación medicina-retórica? ¿Hay en *Gorgias* un elemento adicional al encontrado en *Cármides* acerca del alma y su relación con el cuerpo? Antes de responder estas preguntas haremos unas breves anotaciones sobre la estructura dramática de este diálogo.

Comparado con *Cármides*, *Gorgias* es un diálogo más largo y complejo. Muchos son los asuntos que trata y consta por lo menos de tres conversaciones.<sup>72</sup> Además la segunda y la tercera conversación pueden subdividirse en secciones o giros mediante los que Sócrates intenta persuadir a sus interlocutores, Polo y Calicles. La pregunta inicial con que comienza el diálogo sobre la utilidad de la retórica desencadena un discurso sobre dos cuestiones principales: (1) la importancia política de la retórica por la que Sócrates aboga, que difiere de la forma de retórica practicada por Gorgias, Polo y Calicles.<sup>73</sup> Y (2) la necesidad de tener una vida moralmente buena o encaminada

---

<sup>71</sup> “Es del alma de donde arrancan todos los males y los bienes para el cuerpo y para todo el hombre; como le pasa a la cabeza con los ojos. Así pues, es el alma lo primero que hay que cuidar al máximo, si es que se quiere tener bien a la cabeza y a todo el cuerpo. El alma se trata, mi bendito amigo, con ciertos ensalmos y estos ensalmos son los buenos discursos, y de tales buenos discursos nace en ella la sensatez. Y una vez que ha nacido y permanece, se puede proporcionar salud a la cabeza y a todo el cuerpo” (156ess-157b).

<sup>72</sup> Entre: Sócrates-Gorgias (449<sup>a</sup>-461a), Sócrates-Polo (461b-481a) y Sócrates y Calicles (481c-522e).

<sup>73</sup> Esta cuestión se introduce cuando Sócrates pregunta a Gorgias cuál es el objeto de conocimiento de la retórica en 449d. Y sobre qué objeto ejerce su eficacia en 451<sup>a</sup>. Pues su propósito es persuadir en los tribunales y en las asambleas sobre lo justo y lo injusto, como se comienza a plantear en 454b-c. La diferencia entre el arte de la retórica que Sócrates defiende y el de los otros es que debe basarse en el conocimiento y no en la creencia, como para Gorgias en 455<sup>a</sup>. Sobre el poder de la práctica de la retórica según Gorgias, cfr. 456<sup>a</sup>-457c. Y además el arte de la retórica, cuyo objeto son los discursos sobre lo justo y lo injusto, tiene un papel pedagógico, como lo afirma Sócrates en 459d-e: “¿Respecto a lo justo y lo injusto, lo bello y lo feo, lo bueno y lo malo, el conocimiento de la retórica se encuentra en la misma situación que respecto a la salud y los objetos de las otras artes, y, desconociendo en ellas qué es bueno o malo, qué es bello o feo y qué es justo o injusto, se ha procurado sobre estas cuestiones un medio de persuasión que le permite aparecer ante los ignorantes como más sabio que el que realmente sabe, aunque él no lo sepa? ¿O bien es necesario que quien tiene el propósito de aprender la retórica posea estos conocimientos y los haya adquirido antes de dirigirse a ti? Y en caso contrario, tú, que eres maestro de retórica, ¿prescindirás de enseñar a tu discípulo esto, que no es función tuya, y harás que ante la multitud

al bien,<sup>74</sup> no sólo por su utilidad para una vida humana que aspira al conocimiento y práctica de las virtudes, sino para “después” de la muerte.<sup>75</sup> En *Gorgias* Sócrates discute con Gorgias, Polo y Calicles pero sólo alcanza a convencer en algunos casos a Gorgias y Polo, quiénes, al admitir ciertas premisas, se ven obligados a aceptar ciertas conclusiones sobre:

(1) que es mejor actuar justamente que injustamente (y sufrir la injusticia que cometerla),

(2) que es mejor recibir el castigo para las malas acciones que evitarlo y

(3) que el hombre injusto no puede ser feliz. Ni necesariamente el hombre feliz es el más poderoso, ni el más poderoso es quien tiene mejor juicio.<sup>76</sup>

Por otro lado, con Calicles no llega a ningún acuerdo parcial. Y éste se limita a dejar que Sócrates termine la conversación asintiendo a lo que propone pero sin dejarse persuadir en nada respecto de lo que, en nuestra opinión, es el tema principal del diálogo. Nos referimos a la elección entre dos géneros de vida: el que aspira al bien y el que aspira a la satisfacción de los deseos y al placer sin considerar su daño o provecho. Para Sócrates es mejor optar por el primero y cultivar las artes que propenden al bien del cuerpo y del alma, en lugar de optar por el segundo (aquel por el que aboga Calicles) y llevar una vida dedicada a la satisfacción de deseos que siembran las enfermedades más grandes en el alma:<sup>77</sup> la maldad, la injusticia, la ignorancia y el

---

parezca que lo sabe, cuando lo ignora, y que pase por bueno sin serlo? ¿O te será completamente imposible enseñarle la retórica si previamente no conoce la verdad sobre estas materias? Cómo es esto Gorgias?”. Sobre estos asuntos discutirá Sócrates con Polo, desde 460<sup>a</sup>.

<sup>74</sup> Este segunda cuestión se introduce en 487e-488<sup>a</sup> cuando Sócrates le dice a Calicles “Es el más bello de todos, Calicles, el examen de estas cuestiones sobre las que tú me has censurado: cómo debe ser un hombre y qué debe practicar y hasta qué grado en la vejez y en la juventud. Pues si en algo yo no obro rectamente en mi modo de vivir, ten la certeza de que no yerro intencionadamente sino por mi ignorancia”. El resto del diálogo es una coda entre la posición de Calicles (492<sup>a</sup>) y la de Sócrates, quien no logra convencerlo, sobre que es mejor vivir según la virtud que satisfaciendo sin cesar los deseos. Como se ve entre 493<sup>a</sup> y 499b, donde Calicles termina por decirle a Sócrates que “Hace tiempo que te escucho, Sócrates, asintiendo a tus palabras y meditando que, aunque por broma se te conceda cualquier cosa, te agarras contento a ella como los niños. Como si tú creyeras que yo, o cualquier otro hombre, no juzgo que unos placeres son mejores y otros peores”. Sócrates en enfático en que es necesario examinar dos géneros de vida, examinar en qué se diferencian y cuál de los dos debe preferirse en 500d.

<sup>75</sup> Como dice Sócrates, es preferible vivir una vida actuando virtuosamente que con injusticia. Con ello se obtiene además una recompensa futura cuando se juzgue el estado del alma ya separada del cuerpo. Cfr. 525<sup>a</sup> y ss. Sobre como Platón combina dos puntos de vista sobre la virtud, uno religioso (la idea de la recompensa futura en una morada feliz para los que han actuado con justicia) y el otro filosófico (practicar la virtud es un bien en sí mismo), cfr. “Tripartition and immortality” en Robinson (1970). Robinson analiza el uso de ambos puntos de vista en *Fedón* y *República*, principalmente entre p. 128-130.

<sup>76</sup> 480<sup>a</sup>-481b.

<sup>77</sup> Tal como lo expone Sócrates entre 477b-478b, los males (*kakía*) o enfermedades (*nósos*) del alma son: maldad (*kakía*), injusticia (*adikía*), ignorancia (*amathía*) y desenfreno (*akolasía*).

desenfreno. Un camino que no conduciría a la felicidad tal como es entendida por Sócrates.<sup>78</sup> Pues en su opinión “el que quiera ser feliz debe buscar y practicar, según parece, la moderación y huir del libertinaje con toda la diligencia que pueda, y debe procurar, sobre todo, no tener necesidad de ser castigado; pero si él mismo o algún otro de sus allegados o un particular o la ciudad necesita ser castigado, es preciso que se le aplique la pena y sufra el castigo si quiere llegar a ser feliz”.<sup>79</sup>

Pero retornemos a la pregunta con que comenzamos: ¿cuál es la relación temática, si la hay, entre *Cármides* y *Gorgias*? Consideramos que es precisamente la pregunta por las condiciones necesarias para una vida recta y la importancia de la salud del alma y del cuerpo para ese fin. El hilo conductor de *Gorgias* no es solamente la pregunta por las características de la retórica filosófica y su relevancia política sino la justificación de por qué es mejor elegir vivir según parámetros morales que cultiven la salud o belleza del alma, en lugar de elegir los vanos placeres<sup>80</sup> del alma y del cuerpo. La pregunta por la utilidad de la retórica permite a Sócrates, convencido de que una vida orientada al conocimiento y práctica de las virtudes es más provechosa, mostrar que la retórica tradicional no es un arte. Y los argumentos son extraídos de la comparación entre la cosmética y el adorno del cuerpo con la falsa retórica.<sup>81</sup> Estos tienen un aspecto común porque el falso arte de embellecer los discursos, como la cosmética y su técnica para encubrir los defectos del cuerpo, maquilla y adorna las opiniones de la mayoría para hacerlas “ver” como conocimiento, para encubrir ante los tribunales al que no sabe y hacerlo pasar por quien sí sabe (472a). Y permite evadir el castigo para los que actúan injustamente (481<sup>a</sup>). Y para Sócrates esta práctica que permite que lo no bello se vea como bello y lo injusto como justo, no es un arte sino parte de la adulación. En este sentido la culinaria y la cosmética son al cuerpo como la retórica y la sofística al alma. Este es el punto de vista desde el que Sócrates explica a

---

<sup>78</sup> Cfr. 527<sup>a</sup>-d. La felicidad para Sócrates es un estado de salud, equilibrio, en el alma (506e-507d) que sólo se consigue practicando la justicia y las demás virtudes (527e). La conversación con Polo da indicios de ello en 470e, 478e y ss. Pero este punto de vista alcanza su punto más álgido en la conversación con Calicles en 506d-e cuando Sócrates es quien habla solo y reafirma que la mejor condición del alma es el concierto y orden que le son propios. Pues un alma concertada es un alma moderada y buena, que obra con justicia respecto a los hombres y con piedad respecto a los dioses. Pues solamente quien obra bien es feliz y afortunado, como afirma Sócrates entre 507<sup>a</sup>-c. a un Calicles que no quiere discutirle ya nada

<sup>79</sup> 507d.

<sup>80</sup> Sócrates distingue entre tipos de placeres, entre útiles y provechosos o buenos y los inútiles y perjudiciales o malos. Y esta distinción subyace a la previamente establecida entre las verdaderas artes que buscan con base en el conocimiento de su objeto, su salud y bienestar o bien, y las prácticas de la adulación que no conocen el objeto de que se ocupan y solo buscan disimular el mal estado del cuerpo y del alma, respectivamente, tal como lo afirmar en 500<sup>a</sup>-b.

<sup>81</sup> 465b.

Polo que la retórica tal como ha sido tradicionalmente usada es parte de la adulación (*kolakeía*)<sup>82</sup> del alma porque no se basa en el conocimiento de su objeto (el alma) y busca el placer sin juzgar su beneficio.<sup>83</sup> Es una práctica de la apariencia que encubre las enfermedades y deformaciones del alma bajo la apariencia de un estado saludable. Nada más nocivo, según Sócrates, que una actividad que maquilla enfermedades del alma como la injusticia, la ignorancia y cosas de este tipo.<sup>84</sup> Pues si los males del cuerpo son la debilidad, la enfermedad y la deformación, los defectos y deformaciones del alma son la injusticia y la ignorancia, causas de las acciones injustas.<sup>85</sup> El eje de este argumento lo encontramos en 463b:

“Me parece, Gorgias, que existe cierta ocupación que no tiene nada de arte, pero que exige un espíritu sagaz, decidido y apto por naturaleza para las relaciones humanas; llamo adulación a lo fundamental de ella. Hay según yo creo, otras muchas partes de ésta: una, la cocina, que parece arte pero que no lo es, en mi opinión, sino una práctica y una rutina. También llamo parte de la adulación a la retórica, la cosmética y la sofística, cuatro partes que se aplican a cuatro objetos”.<sup>86</sup>

Como hemos visto, la evaluación socrática de la retórica tradicional es resultado de la comparación crítica entre las formas aparentes de cuidado del cuerpo y las que aparentemente contribuyen al cultivo del alma. Conforme a estas observaciones podemos corroborar una estrecha relación temática entre *Cármides* y *Gorgias* respecto del vínculo necesario entre la parte y el todo, si tenemos en cuenta la conexión que ambos diálogos suponen entre el cuidado del cuerpo y el cuidado del alma.<sup>87</sup> Adicionalmente *Gorgias* ofrece un terreno más amplio para examinar la utilidad de los paralelos concretos entre alma y cuerpo.<sup>88</sup> Pues en *Cármides* no se profundiza en que las enfermedades del cuerpo y las del alma son un impedimento para la vida recta y la felicidad. Pero en *Gorgias* sí se enuncian las características de lo que Platón entiende por vida recta o salud del alma cuando Sócrates analiza críticamente los tipos de vida

---

<sup>82</sup> 463b.

<sup>83</sup> 465b-c.

<sup>84</sup> 477b.

<sup>85</sup> *Idem.*

<sup>86</sup> La argumentación de Sócrates empieza aquí pero estas analogías y la comparación entre retórica y culinaria prosigue en 464b y acaba en 465e.

<sup>87</sup> El pasaje principal a este respecto es 464c, pero el resto del diálogo involucra paralelos entre sus estados de salud y enfermedad con los que Sócrates busca mostrar la conveniencia de un género de vida orientado por la moderación en el alma.

<sup>88</sup> Un análisis del pasaje principal desde donde empieza a plantearse los paralelos entre alma y cuerpo (463b) lo encontramos en Robinson (1970), p. 14. Robinson apunta acertadamente que este diálogo ofrece una imagen de alma más compleja. No se trata de una entidad homogénea sino de un complejo de elementos cuyo balance o falta de él es la causa de que pueda caracterizarse como moralmente buena o mala.

posible, buscando demostrar a Calicles que es preferible vivir conforme a la justicia que conforme a la injusticia y el abuso de poder.<sup>89</sup> Además el diálogo delimita los rasgos propios de la retórica filosófica comparándola con la medicina y en firme oposición a la retórica adulatoria: es un arte de los buenos discursos cuyo propósito es la educación del alma y contribuir a su curación mediante la imposición del castigo apropiado al hacer explícitas ante los tribunales las acciones injustas.<sup>90</sup> Para Platón, la medicina produce en el cuerpo lo que la retórica filosófica en el alma: y es en relación con su objeto, el alma, que el retórico debe conocer lo justo y lo injusto para poder cultivar en sus discípulos el amor por las acciones justas. Tanto la medicina como la retórica tienen una función social e individual: en el plano de la comunidad política y en plano de la vida individual.

Como nuestro objetivo es identificar los alcances de las correspondencias establecidas entre alma y cuerpo, los pasajes relevantes son aquellos donde encontramos la analogía entre medicina y retórica. Pero es importante tener en cuenta, además, un breve pasaje donde Sócrates le dice a Polo, en 465d, que el alma conduce o tiene a su cargo al cuerpo:

“En efecto si el alma no gobernara al cuerpo, sino que éste se rigiera a sí mismo, y si ella no inspeccionara y distinguiera la cocina de la medicina, sino que el cuerpo por sí mismo juzgara, conjeturando por sus propios placeres, se vería muy cumplida la frase de Anaxágoras que tú bien conoces mi querido Polo, “todas las cosas juntas” estarían mezcladas en una sola, quedando sin distinguir las que pertenecen a la medicina, a la higiene y a la culinaria”.<sup>91</sup>

¿Qué tipo de relación es ésta? ¿Es el cuerpo parte del alma? Y ¿en qué sentido está a su cargo como se afirma en el pasaje indicado? ¿Añade esto algo a lo hallado en *Cármides*?<sup>92</sup> Esta afirmación de Sócrates sumada a los mitos<sup>93</sup> del diálogo sí permite admitir que los paralelos no tienden a unificar “alma” y “cuerpo” sino a considerarlos como entidades diferentes<sup>94</sup> cuyo cuidado depende de artes concretas que tienen

---

<sup>89</sup> Cfr. 500ss.

<sup>90</sup> 481b-d.

<sup>91</sup> 465d-e.

<sup>92</sup> Robinson (2000), p. 41, señala cuatro aspectos relevantes respecto de las analogías entre alma y cuerpo en *Gorgias*: entre ellos la idea de que el alma es la base de nuestra actividad moral, social y política, mientras que el cuerpo es su instrumento. A esta idea apuntaría este pasaje. Al respecto cfr. también Macdonald (2004), p. 42.

<sup>93</sup> Nos referimos al pasaje donde se compara el alma de los no iniciados con un tonel agujereado (493<sup>a</sup>) y al mito final con que termina el diálogo (523<sup>ass</sup>).

<sup>94</sup> Como lo acentúa el mismo Sócrates cuando afirma en 464b-c que: “puesto que son *dos* los objetos, hay *dos* artes, que corresponden una al cuerpo y otra al alma; llamo política a la que se refiere al alma, pero no puedo definir con un solo nombre la que se refiere al cuerpo, y aunque el cuidado del cuerpo es uno, lo

propósitos analógicos: propiciar el bienestar de su objeto con base en el conocimiento de lo que realmente lo beneficia.

Es innegable que los paralelos establecidos son fructíferos para comprender en qué consiste la salud y la enfermedad del alma y los tipos de artes que verdaderamente cultivan su salud entendida como armonía o belleza. Además permiten explicar los deseos no necesarios del alma<sup>95</sup> y sus vicios, por analogía con los deseos del cuerpo. Pero casi desde el principio (464b) se nos ha insistido en que se trata de dos objetos diferentes.<sup>96</sup> Recordemos que en 465d se nos ha dicho que el alma “tiene a su cargo al cuerpo”, aunque no se profundiza en los detalles de dicha afirmación.

Sin embargo, en 505<sup>a</sup> Sócrates nos dice que quien vive con un cuerpo en estado miserable vive miserablemente. Con lo que Platón al menos concede al cuerpo el estatus de condición necesaria para tener una vida buena, pues admite la necesidad de una interacción armoniosa entre cuerpo y alma, como se ve en 504c-d cuando Sócrates afirma que al buen orden del cuerpo se le da el nombre de “saludable” y al buen orden y concierto del alma se le da el nombre de norma y ley “por las que los hombres se hacen justos y ordenados; en esto consiste la justicia y la moderación”. Sobre esta misma condición insiste también en *Timeo* 87d-e y 88<sup>a</sup>-b. Como podemos ver, la diferenciación entre dos objetos diferentes no le quita relevancia a las analogías, ya que en 504c-d se nos dice que así como el equilibrio de los constituyentes del cuerpo garantiza su salud, el orden del alma es lo que la hace más justa y moderada.<sup>97</sup> Pero *Gorgias* apunta a un dualismo sustancial entre alma y cuerpo. Aunque la vía para comprender la salud, la armonía, la belleza del alma y sus contrarios sea la comparación con la salud, la armonía y la belleza del cuerpo. Además ese parece ser el objeto para el que Platón

---

divido en dos partes: la gimnasia y la medicina; en la política, corresponden la legislación a la gimnasia, y la justicia a la medicina”. Las itálicas son nuestras.

<sup>95</sup> 505<sup>a</sup>6-9, 505b2-4. Los deseos fuera de control la hacen injusta. Un examen de los deseos del cuerpo permite entender los deseos del alma. Así, un hombre sano puede comer cuanto quiera pero no uno enfermo, como se nos dice en 505<sup>a</sup>6-9. Y hay deseos necesarios e innecesarios respecto del cuerpo y así serían los del alma. Deseos en el alma neutrales y necesarios son los de virtudes o deseo de libertad de un estado actual de ignorancia.

<sup>96</sup> Según Robinson (1970, p. 14) nos topamos en *Gorgias* con un dualismo numérico. Pues “alma” y “cuerpo” se pueden comprender como dos entidades numéricamente diferentes y opuestas.

<sup>97</sup> Platón explica la salud del alma en términos musicales en este diálogo y en otros como *República* y *Timeo*. La “armonía psíquica” se refiere a un estado del alma que sirve de referencia para comprender nuestra verdadera naturaleza. Pues no es solamente un ideal moral o un criterio regulador de la vida sino que es expresa lo que debemos llegar a ser porque tenemos capacidad para conseguirlo. Actualizar esta capacidad para estar en acuerdo con nosotros mismos significa desarrollar nuestras potencialidades en virtud del tipo de ser que somos y exige aprovechar las posibilidades de nuestra alma tal como se presentan al estar encarnada en el cuerpo. Sobre este punto de vista profundiza Lovibond, S. en “Plato’s theory of mind” (Everson, 1991), p. 35-53, especialmente el apartado “Division and harmony”, p. 45-53.

utiliza dichas semejanzas. Porque a lo largo del diálogo se profundiza más en los vicios y virtudes del alma y los géneros de vida que pueden elegirse según se tenga o no concierto en el alma, que en los detalles de la relación que más nos interesa, la relación entre alma y cuerpo. Por otro lado, las tensiones que se analizan pertenecen al alma misma y no apuntan a una tensión entre las tendencias del cuerpo y las del alma como se ve en *Fedón*.

En nuestra opinión la novedad de *Gorgias* es la imagen del alma no como entidad homogénea sino como un complejo de elementos cuyo balance o desequilibrio la hacen moralmente buena o mala, una imagen inspirada en el espejo médico del cuerpo. Y aunque el número de sus elementos no se determina, en 493<sup>a</sup> ss cuando Sócrates narra a Calicles el mito del alma como un tonel parece que Platón presenta un modelo bipartito del alma, dividida en “razón e impulso no racional”.

Podemos concluir que en *Gorgias* la diferenciación ontológica entre cuerpo y alma es consecuencia precisamente de las analogías establecidas entre el cuidado del cuerpo y cuidado del alma; entre sus estados de salud y enfermedad y entre las artes que cultivan su bienestar, es decir, entre medicina y retórica. Su “bienestar” puede ser entendido como “autorregulación”: en el caso del cuerpo como una capacidad de autorregulación de sus partes constituyentes; y en el del alma, como una capacidad de autorregulación que debe ser cultivada con buenas artes que garanticen su orden bello y la posibilidad de su *sophrosyne*. Pero en este diálogo todavía no se disciernen con precisión los rasgos del dualismo entre alma y cuerpo. Aunque Sócrates ya insiste en la inmortalidad del alma cuando narra un mito sobre la vida ultraterrena al final del diálogo.<sup>98</sup> Solamente en *Fedón* encontraremos a Sócrates intentando justificar filosóficamente la inmortalidad del alma y el conflicto subsecuente entre los deseos del alma y los del cuerpo para la elección de una vida orientada por el conocimiento. A continuación nos ocupamos de los aspectos relevantes para nuestra investigación hallados en *Fedro*.

### 1.3. *Fedro*

*(...) en cierto sentido tiene las mismas características la medicina que la retórica. (...) En ambas conviene precisar la naturaleza, en un caso la del cuerpo, en otro la del alma, si es que pretendes no sólo por la rutina y la experiencia sino por arte, dar al uno la medicación y el alimento que trae salud y le hace fuerte, y al otro palabras y prácticas de conducta que acabarán transmitiéndole la convicción y la excelencia que quieras. (De Sócrates a Fedro, en 270 b).*

---

<sup>98</sup> 523ass.

Como *Gorgias*, *Fedro* es un diálogo extenso<sup>99</sup> donde se discute: (1) la naturaleza del *Eros*, mediante la crítica de un discurso de Lisias sobre el amor; (2) la naturaleza tripartita del alma y su inmortalidad con ayuda de un mito sobre la trasmigración de las almas; y (3) las características de los buenos discursos y el método apropiado para diseñarlos. Finalmente, se critica (4) la escritura pero se defiende<sup>100</sup> una clase de discurso escrito.<sup>101</sup> El eje temático de estos asuntos es la retórica filosófica y su función pedagógica, porque no se pueden hacer buenos discursos sin el conocimiento de aquello de lo que habla y de aquello a lo que se dirigen los discursos: es decir, sin el conocimiento del alma.

De acuerdo con nuestros intereses la sección más pertinente de *Fedro* es 270b ss donde se delimitan los rasgos de la retórica,<sup>102</sup> un arte de las palabras que busca conducir las almas hacia el conocimiento del bien.<sup>103</sup> En *Fedro* la naturaleza de los discursos son el punto de partida de la reflexión de Sócrates, quien evalúa los tres discursos pronunciados sobre el enamorado y el amor: el de Lisias referido por Fedro y los dos suyos: uno que se pronuncia sin conocer la naturaleza del amor y otro con el que Sócrates intenta comprender y exponer la naturaleza divina de *Eros* conforme a la naturaleza divina, en parte, de nuestra alma.<sup>104</sup> Más adelante se menciona el método

---

<sup>99</sup> Debido a la complejidad temática de *Fedro*, en esta parte nos detendremos en los aspectos relevantes para el tratamiento del problema principal de esta sección: los matices y alcances de los paralelos entre alma y cuerpo en el ámbito de la analogía entre medicina y retórica. El asunto de la descripción mítica del alma tripartita y la imagen del cuerpo como *sêma* lo dejamos para la sección siguiente cuando analicemos los matices del dualismo.

<sup>100</sup> Cfr. adicionalmente la *Carta VII* en: Platón. *Diálogos*. Vol VII. Dudosos, apócrifos, cartas. Madrid. Gredos. 1992. Traducción y notas de Juan Zaragoza y Pilar Gómez.

<sup>101</sup> Esta división corresponde a los siguientes pasajes: (1) 244<sup>a</sup>, una narración que sólo llega a su fin cuando se demuestre en qué consiste la locura erótica con base en la inmortalidad del alma en 249e; (2) 246b-249e. La palinodia termina en 257b. (3) Estas características parten del análisis crítico del discurso de Lisias entre 262c- y desemboca en 272b justo luego de la comparación entre medicina y retórica (270b); (4) 276<sup>a</sup>-278b.

<sup>102</sup> Esta correspondería a la retórica no adulatoria de *Gorgias*.

<sup>103</sup> En 261b pregunta Sócrates a Fedro: “¿No es cierto que, en su conjunto, la retórica sería un arte de conducir las almas por medio de las palabras por medio de palabras, no sólo en los tribunales y en otras reuniones públicas, sino también en las privadas, igual se trate de asuntos grandes como pequeños, y que en nada desmerecería su justo empleo por versar sobre cuestiones serias o fútiles? ¿O cómo ha llegado a tus oídos todo esto?”. En este pasaje y siguientes se cuestiona el papel de la retórica mal empleada en los discursos pronunciados en arengas públicas y en los tribunales donde se quiere hacer pasar lo justo por lo injusto y viceversa, o bien las mismas cosas como buenas unas veces buenas y otras como malas, cfr. 261d-e.

<sup>104</sup> Los pasajes correspondientes a los tres discursos sobre el amor son: 231<sup>a</sup>-234c (el discurso de Lisias en la voz de Fedro); 238e-241d (primer discurso de Sócrates) y 244<sup>a</sup>-257b (el segundo discurso de Sócrates, la palinodia).

hipocrático<sup>105</sup> como una vía propicia para intentar comprender la naturaleza del alma sin descuidar, como en la medicina hipocrática, la relación entre la parte y el todo. Este es el método empleado para el conocimiento del cuerpo y ahora se trata de ver como se aplica para conocer el alma ya que esta es una condición *sine qua non* para hacer bellos discursos.

Como en *Gorgias*, Sócrates critica la retórica tradicional porque ignora la verdad de su objeto. Sócrates intenta demostrar a Fedro que no se pueden pronunciar ni escribir buenos discursos sin el conocimiento de su objeto.<sup>106</sup> De allí que diga que la retórica tal como se plasma en el discurso de Lisias no es un arte sino un “pasatiempo ayuno de él”<sup>107</sup>. Su crítica le permite señalar que:

(1) la verdadera estructura de los buenos discursos es comparable con la estructura de un cuerpo viviente,<sup>108</sup> es decir, con una totalidad en la que cada parte está al servicio del todo y

(2) un verdadero arte de las palabras necesita conocer no sólo el objeto del discurso sino la naturaleza de aquello a quien se dirigen las palabras, es decir, los tipos

---

<sup>105</sup> Entre los intérpretes de este pasaje no hay pleno acuerdo sobre cómo entender el “método hipocrático”. Ejemplo de ello es la disputa entre Jouanna (1987) y Joly (1981). Jouanna (p. 24ss) defiende que el método apunta principalmente al discernimiento de la naturaleza específica del cuerpo, de los tipos de constitución tal como podemos verlo en *Sobre la medicina antigua*. Pero Joly (p. 414-416 y ss), dice que Platón habla del todo no en relación con la naturaleza de los cuerpos sino con la naturaleza en general sin la que nada podría pronunciarse sobre el cuerpo mismo. Y que este enfoque más cosmológico explicaría que la mención a Hipócrates se haga luego de mencionar a Anaxágoras en 270<sup>a</sup>. Pero no permitiría establecer una relación directa con lo que sigue en 270d. Según Joly (p. 420) a lo sumo podría decirse que Platón enriquece con su reflexión lo que apenas se insinúa en escritos hipocráticos como *Sobre la medicina antigua*, donde además se critica a los médicos que apoyándose en la filosofía, pretenden conocer el cuerpo a partir del conocimiento de la naturaleza en general. El enfoque meteorológico que se basa en el conocimiento de la totalidad de la naturaleza y no solamente en la naturaleza específica del cuerpo, es propio más bien del tratado *Aires, aguas y lugares*. Desde este punto de vista el conocimiento del cuerpo depende no solamente de la influencia de la alimentación sino del medio, del clima y de las aguas sobre la constitución de los cuerpos e incluso sobre el carácter de los individuos.

<sup>106</sup> En este pasaje se cuestiona si para ser orador es necesario conocer la verdad del objeto sobre el que se hablará o si para persuadir solamente basta con partir de las apariencias. Pues como dice Fedro en 260<sup>a</sup>: “Fíjate, pues, en lo que oí sobre este asunto querido Sócrates: que quien pretende ser orador no necesita aprender qué es, de verdad, justo, sino lo que opine la gente que es la que va a juzgar; ni lo que es verdaderamente bueno o hermoso, sino sólo lo que parece. Pues es de las apariencias de donde viene la persuasión, y no de la verdad”.

<sup>107</sup> 260e-261<sup>a</sup>.

<sup>108</sup> Todo discurso debe estar compuesto como un organismo vivo de forma que no sea acéfalo ni le falten pies sino que tenga medios y extremo. La medicina es utilizada por Platón como modelo para la retórica pero también para reflexionar sobre la estructura de los buenos discursos. Pues los discursos bien escritos y bien dichos tienen una estructura semejante a la de un organismo viviente. Cfr. 264c. Para Platón la organización biológica propia de las obras de la naturaleza es un modelo de orden para los buenos escritos y el buen orador. Un análisis de esta idea y el recurso a fuentes adicionales al pasaje de *Fedro*, en Shuhl, P. M. (1960).

de alma;<sup>109</sup> como el médico de *Sobre la naturaleza del hombre*, quien afirma que no puede prescribir terapias adecuadas sin conocer primero los tipos de constitución humoral.<sup>110</sup> En *Fedro* las características de la retórica se definen con base en una analogía con la medicina, como en *Gorgias*. Una vez que Sócrates expresa su gusto por las divisiones<sup>111</sup> afirma que la medicina tiene en cierto sentido las mismas características de la retórica<sup>112</sup> pues “en ambas conviene precisar la naturaleza, en un caso la del cuerpo, en otro la del alma, si es que pretendes no sólo por la rutina y la experiencia sino por arte, dar al uno la medicación y el alimento que le trae salud y le hace fuerte, al otro palabras y prácticas de conducta que acabarán transmitiéndole la convicción y la excelencia que quieras”.<sup>113</sup> Con la referencia a la medicina hipocrática se elogia el punto de partida del conocimiento del cuerpo: la relación entre la parte y el todo;<sup>114</sup> que le permite al médico considerar un amplio número de variables con las que accede a su conocimiento. Consideramos que en este pasaje Sócrates puede estar aludiendo al necesario conocimiento médico de los tipos de constitución, la influencia de la alimentación y de los hábitos de vida y la influencia de los “lugares” o del medio tanto en los estados de salud o equilibrio como en los de enfermedad o desequilibrio humoral.<sup>115</sup> Estos factores exigen la consideración médica de cada caso particular, tal como sucede en general con cualquier artesano que pretenda conocer su objeto y enseñarlo. Tanto para el caso del cuerpo como para el caso del alma, este método, tal como es expuesto por Sócrates, consiste en:

(1) saber si el objeto es simple o si tiene muchos aspectos.

---

<sup>109</sup> 271d.

<sup>110</sup> Cfr. *Sobre la naturaleza del hombre*, cap. 2, donde se nos dice que los constituyentes del hombre son muchos y por eso las curas son muchas o múltiples también. Y que por la acción del calor y del frío o por la sequedad y la humedad engendran muchas enfermedades. Por tanto, los constituyentes, los tratamientos y las enfermedades son múltiples y estas variables deben considerarse y conocerse antes de prescribir el tratamiento adecuado. Cfr. Jones (1967), p. 7-9.

<sup>111</sup> 265e-266b. “Y es de esto de lo que yo soy amante, Fedro, de las divisiones y uniones, que me hacen capaz de hablar y de pensar. Y si creo que hay algún otro que tenga como un poder natural de ver lo uno y lo múltiple, lo persigo yendo tras sus huellas como tras las de un dios”. (266b).

<sup>112</sup> El contexto en que se da la comparación es la mención a Pericles como el mejor de los retóricos. Pues gracias a su formación con Anaxágoras aplicó la importancia de la meteorología o conocimiento de la naturaleza en su totalidad para el arte de las palabras. Aquí se ensalza a Anaxágoras aunque en *Fedón* 98<sup>a</sup>-c se le reprocha por hacer del *nous* una “causa” sólo de nombre para explicar el universo.

<sup>113</sup> 270b.

<sup>114</sup> 270c: “¿Crees que es posible comprender adecuadamente la naturaleza del alma, si se la desgaja de la naturaleza en su totalidad? –Si hay que creer a Hipócrates el de los Asclepiadas, ni siquiera la del cuerpo sin este método”.

<sup>115</sup> Sobre la influencia de la alimentación y hábitos de vida cfr. “Sobre medicina antigua”. Y sobre la influencia de los lugares, el clima, las aguas, y las estaciones cfr. “Sobre aires aguas y lugares” y “Sobre la naturaleza del hombre” (Jones, cap. 2-9, p. 5-29).

(2) Si es simple, examinar su poder y la capacidad natural de actuar sobre algo o de padecer algo e identificar por qué.

(3) Si el objeto del arte tiene más formas o tipos es preciso identificarlos y saber cómo actúan y padecen según su naturaleza.<sup>116</sup> En el caso específico del alma el retórico debe (3.1) identificar si por naturaleza el alma es una o si tiene muchas formas. E (3.2) identificar a través de qué actúa, sobre qué y qué es lo que padece y por efecto de quien.<sup>117</sup>

Por tanto, luego de establecer los tipos de alma y sus pasiones restaría identificar qué tipos de discurso son necesarios para persuadir cada tipo de alma y determinar a causa de qué se produce la persuasión en cada caso concreto.<sup>118</sup> Estas son para Sócrates las reglas del verdadero arte de los discursos. La importancia pedagógica de este arte de las palabras estriba en que las palabras “conducen” las almas. Por esta razón el retórico debe conocer tanto las especies de almas como los tipos de discursos adecuados para cada especie. Como dice Sócrates:

Puesto que el poder de las palabras se encuentra en que son capaces de guiar las almas, el que pretenda ser retórico es necesario que sepa, del alma, las formas que tiene, pues tantas y tantas hay, y de tales especies, que de ahí viene el que unos sean de una manera y otros de otra. Una vez hechas estas divisiones, se puede ver que hay tantas especies de discurso y cada uno a su estilo.<sup>119</sup>

Por tanto, el retórico necesita conocer su objeto para determinar el tipo de alma o de hombre ante el cual se encuentra; como el médico, que necesita conocer el tipo de cuerpo o de constitución para poder hacer un diagnóstico apropiado al caso particular y prescribir la terapia adecuada.<sup>120</sup> El contenido de *Fedro* no se resume en estas breves

---

<sup>116</sup> Estos tres aspectos se enuncian en 270d.

<sup>117</sup> En esto consiste “conocer su naturaleza”. Como en los tratados médicos hipocráticos, por ejemplo, en *Sobre la medicina antigua*, cuya tesis principal es que el conocimiento de la naturaleza humana se basa en el conocimiento de sus componentes humorales, de sus partes y de los tipos de constitución, para poder establecer qué lo afecta. Sobre esto también se puede acudir a *Sobre la naturaleza del hombre* y *Sobre la enfermedad sagrada*. Aunque en *Sobre la naturaleza del hombre* se insiste también en la relación entre la constitución de los cuerpos y los cambios en la naturaleza, como las estaciones. Así mismo en *Sobre la enfermedad sagrada* se señala la influencia de los vientos además de los efectos de la alimentación.

<sup>118</sup> 271<sup>a</sup>-b: “Es claro, pues, que Trasímaco y cualquier otro que enseñe con seriedad el arte retórico, describirá en primer lugar y con toda exactitud el alma, y hará ver en ello si es por naturaleza una e idéntica o, como pasa con la forma del cuerpo, si es también de muchos aspectos. A esto es lo que llamamos mostrar la naturaleza. –Totalmente de acuerdo. Y en segundo lugar, y conforme a su naturaleza, a través de qué actúa y sobre qué, y qué es lo que padece y por efecto de quién. –Por supuesto. En tercer lugar, y después de haber establecido los géneros de discursos y de almas y sus pasiones, adaptando cada uno a cada una, y enseñando qué alma es la que se deja, necesariamente, persuadir por ciertos discursos y a causa de qué, y por qué a otra le pasa todo lo contrario”.

<sup>119</sup> 271d.

<sup>120</sup> 272<sup>a</sup>.

observaciones, aquí solamente intentamos destacar los aspectos más relevantes sobre la analogía medicina-retórica en el diálogo. Una analogía que se plantea cuando se apunta a la necesidad de conocer el objeto en relación con la parte y el todo. Para concluir añadimos que:

(1) la analogía entre medicina y retórica tiende a acentuar la diferencia entre dos tipos de ámbitos: el del cuerpo y el del alma.<sup>121</sup>

(2) En *Fedro* se admite que el alma no es una entidad homogénea sino múltiple.<sup>122</sup> Esta idea está en consonancia con la imagen tripartita del alma en el mito del segundo discurso de Sócrates en 246b, donde se compara el alma humana con un auriga que conduce un carro tirado por 2 caballos, uno de ellos “bueno y hermoso y el otro, todo lo contrario”.

Esta imagen mítica del alma señala un conflicto interno entre las tendencias de sus partes. Pero tiene una contrapartida: la concepción del cuerpo como un “impedimento” que se expresa con las imágenes de “tumba” “prisión” “cadena” y “envoltura”. Algunas presentes en *Fedro* como mostraremos a continuación. El análisis de los paralelos trazados entre el cuerpo y el alma no acaba en el ámbito de la analogía entre medicina y retórica sino que exige algunas observaciones sobre “dualismo-inmortalidad y tripartición”.

## 2. Dualismo, inmortalidad y tripartición

### 2.1. *Dualismo e inmortalidad*

Es imposible hacerse una representación general de la psicología de Platón sin tratar aunque sea en forma general, como en nuestro caso, las razones y matices del dualismo que Platón mantiene entre alma y cuerpo. Una concepción que subyace ya en los primeros diálogos llamados “socráticos”. Como hemos visto en la primera parte de esta sección, los paralelos establecidos entre alma y cuerpo en el contexto de la analogía entre medicina y retórica conducen más a un discernimiento de su relación recíproca. Aunque las analogías establecidas ofrezcan las pautas para discernir la salud, la enfermedad del alma y las artes que contribuyen a su cuidado.

---

<sup>121</sup> Como en *Gorgias*, sólo que en otro contexto más amplio de discusión que no remite como aquí al discernimiento de la naturaleza de la retórica, sino más bien a la profundización en el estado del alma según predominen en ella o los vicios o las virtudes.

<sup>122</sup> 271d.

En general, en los diálogos de Platón las formas de la relación<sup>123</sup> entre alma y cuerpo y la insistencia en una distinción ontológica entre ambos, depende de la función adscrita al alma. Por ejemplo en *Fedón* se privilegia la función cognitiva del alma y se insiste, como consecuencia, en la diferencia ontológica entre alma y cuerpo. Pero también debido a dos presupuestos más: (1) la existencia de dos órdenes diferenciados de realidad, el inteligible y el sensible; y (2) la diferencia epistemológica entre dos tipos de conocimiento correspondientes a esas dos formas de realidad. Esta estratificación ontológica y epistemológica permite atribuir al alma, entendida como yo verdadero y racional, el conocimiento del bien. Y es inseparable, a su vez, de un conglomerado de creencias religiosas sobre la trasmigración de las almas que justifica la necesidad de prepararla adecuadamente, durante la vida encarnada en el cuerpo, para el encuentro con un tipo de entidades que sólo ella puede conocer. Pero siempre y cuando se oriente la propia vida a la práctica de las virtudes y en firme oposición a los deseos del cuerpo.

Podemos decir que en *Fedón* el fundamento de la demostración de la inmortalidad del alma es la división entre dos clases de entidades o niveles de ser: las cosas compuestas y las simples; pues el alma tiene una naturaleza semejante a las entidades simples,<sup>124</sup> las intangibles, y participa, como ellas, de su inmortalidad.<sup>125</sup> Pero al mismo tiempo el alma, concebida como principio de vida, es la que permite explicar que las cosas vivientes participen de las “Ideas” o entidades simples. Como podemos ver en *Fedón* el alma adquiere diversas connotaciones. A la imagen del alma como yo verdadero y racional es preciso sumar la del alma como principio de vida y movimiento<sup>126</sup> cuya función es ser una especie de intermediario entre dos órdenes de realidad diferentes: el ámbito de lo sensible y el ámbito de lo inteligible.<sup>127</sup>

---

<sup>123</sup> La relación entre cuerpo y alma puede ser de semejanza, oposición y relación recíproca.

<sup>124</sup> Sobre la naturaleza inmortal del alma el núcleo principal de *Fedón* es 99d-106<sup>a</sup>.

<sup>125</sup> Entre los intérpretes no hay un acuerdo sobre si el alma es una idea (la de vida) o si es semejante a las ideas. En *Fedón* no aparece sino la idea de vida que sería un atributo de los cuerpos con alma en (106d), pero el mismo Platón plantea dudas al respecto en *Fedro* 246a. Sobre esta discusión y la imposibilidad de que el alma sea una idea, cfr. “The palinode” en Griswold (1988, p. 88-89). Griswold presenta dos argumentos en contra del alma como una idea: (1) las ideas no se mueven y el alma, además de ser principio de movimiento, se mueve. (2) De acuerdo con el mito de las almas en *Fedro* solo hay un verdadero conocimiento de los Seres que son inmutables, eternos y separados o ajenos a la cadena de nacimiento y muerte. Que son distintos entre sí y pueden ser completamente separados. Ambos requisitos solamente lo cumplen las ideas pues son inteligibles en sí mismas y separables. Y se supone que el alma, o una parte de ella, es la que puede conocer estos tipos de seres. Cfr. por ejemplo *República* 490b y *Fedro* 249b-e.

<sup>126</sup> Cfr. *Fedro* 245, *Fedón* 105c-d y *Leyes* 895 donde se identifican vida y capacidad de automovimiento.

<sup>127</sup> El problema que pone de plano *Fedón* gracias a las discusiones complejas con que se busca demostrar la inmortalidad del alma, es que el alma resulta siendo una “entidad anómala”, una tercera clase de entidad sobre la que no se ofrece realmente ninguna explicación positiva sino por la vía de la negación:

Platón introduce la imagen del cuerpo como un “impedimento” desde un punto de vista epistemológico, es decir, apelando a que el alma, nuestro yo verdadero, aspira a conocer una clase de entidades allende al orden de las cosas sensibles sometidas a generación y corrupción. La imagen del cuerpo como “impedimento” se expresa como “tumba”, “prisión”, “cadena” y “envoltura” que encubre la verdadera naturaleza del alma y puede obstaculizar sus pretensiones cognitivas. Esta imagen acentúa la separación ontológica y epistemológica entre dos órdenes de entidades y de vías de conocimiento, especialmente en *Fedón*. Pero no aparece sólo en este diálogo sino que se menciona en otros diálogos en medio de alegorías o mitos cuyo fin es fundamentar las razones por las cuales el alma debe aspirar al conocimiento del bien y de la belleza que ha visto antes de estar encarnada;<sup>128</sup> y practicar las virtudes eligiendo una forma de vida conforme con esa exigencia.<sup>129</sup>

Es obvio que las relaciones de oposición ontológica y epistemológica que sustenta el dualismo de Platón entre alma y cuerpo, se justifican en la inmortalidad del alma. Este supuesto es como el eslabón que une el dualismo ontológico con el dualismo epistemológico. Dos tipos de dualismo que son el núcleo central de *Fedón*, *Menón*, *Fedro*, *Gorgias* y *República*. Y en dicha creencia subyace un conglomerado de ideas religiosas características del pitagorismo y del orfismo en la antigua Grecia. Estas doctrinas compartían la concepción del cuerpo como un impedimento para un conocimiento allende lo sensible que exigía la preparación del alma para su separación del cuerpo. Y soportan la inmortalidad del alma ya sea que se conciba como una entidad homogénea y no dividida, como en *Fedón*; o como una unidad dividida en partes, como en *Fedro*, *República* y *Timeo*. En cada uno de estos diálogos el atributo de la inmortalidad se menciona en un contexto específico que no podemos discutir en detalle. Pero lo que sí queremos destacar es que el “alma” en Platón es un concepto complejo que alude indiferenciadamente a atributos como: principio de vida, de movimiento y de

---

no es una Idea aunque es semejante a ellas y no es una entidad sensible aunque tenga movimiento. Es inmortal, principio de vida, de movimiento y de conocimiento. Como una especie de intermediaria entre el orden de lo sensible y lo inteligible, lo cual no borra el dualismo ontológico entre dos órdenes diferentes de Ser. Además se considera al alma como el verdadero “Yo” pues la aspiración al conocimiento y el *lógos* representan la actividad del juicio propia exclusivamente del alma racional. Sobre esta connotación de alma como “yo verdadero”: *Fedón* 67a 5-6, 67c 7-8, 81c4 s, 80e2.

<sup>128</sup> Incluso en un diálogo como *Fedro* donde se concede un lugar importante al cuerpo y al amor como fuente de motivación para el conocimiento de la belleza, aparece la imagen del cuerpo como una concha que encubre la verdadera naturaleza del alma. Cfr. 250c. donde el cuerpo es *sêma*, señal y tumba del alma. Sobre la locura divina como inspiradora del deseo de conocimiento y el papel de las emociones en este diálogo, cfr. Nussbaum (1995). P. 273-297.

<sup>129</sup> Este es el caso del mito de la isla de los bienaventurados en *Gorgias* 523<sup>a</sup>-527<sup>a</sup> y el mito con que finaliza *Fedón* 113<sup>a</sup>-114c.

conocimiento. Y es respecto de esta complejidad de atributos que en algunos pasajes de los diálogos de Platón se consideran los deseos sensuales del cuerpo, en términos generales, como un “impedimento” para conocer un ámbito de realidad semejante el alma; e incluso para recordar lo aprendido y visto por ella al estar desencarnada del cuerpo.<sup>130</sup>

Los pasajes en que Platón describe al cuerpo como un “impedimento” son:<sup>131</sup> *Crátilo* 400c, *Gorgias* 493a, *Fedro* 250c, *Republica* X 611e y *Fedón* 82e. Si bien las “imágenes” que contienen estos pasajes apuntan a detalles distintos, consideramos que la expresión “cuerpo como impedimento” abarca las metáforas usadas por Platón para referirse al cuerpo cuando busca resaltar la aspiración del alma al conocimiento de lo inteligible y la posibilidad que tenemos de conocer el alma misma. Por tanto, estas son dos cuestiones diferentes para las que el cuerpo resulta un impedimento en cuanto “tumba, prisión, cadena y envoltura”. Un análisis de los pasajes indicados revela que:

(1) El cuerpo *puede ser* un *impedimento* (encarcela al alma o la rodea con cadenas) para el alma conocer lo que le es más afín (*Fedón*)<sup>132</sup> y para alcanzar a reconocer el género de vida que más le conviene ya que ella puede verse sometida y, en ese sentido, como “metida” en una prisión encadenada por sus deseos y placeres corporales (*Gorgias*).<sup>133</sup>

---

<sup>130</sup> Cfr. *Fedón* 72e-73<sup>a</sup>, *Menón* 80d-86c y *Fedro* 249e-250c.

<sup>131</sup> Sobre los matices de la imagen del cuerpo como *sêma* (señal y tumba) del alma y como *phroura* y sus orígenes en la tradición pitagórica y órfica, ha sido de gran utilidad Courcelle, P (1966).

<sup>132</sup> En *Fedón* hay dos pasajes que incluye la doble imagen de cuerpo como “tumba” y cuerpo como “cárcel” del alma. Se trata de imágenes diferentes: el primer pasaje (62b) habla de que “los humanos estamos en una especie de tumba y que no debe liberarse uno a sí mismo ni escapar de ella”. El segundo pasaje (82e) insiste en que los amantes del saber conocen que el alma “está sencillamente encadenada y apresada dentro del cuerpo y obligada a examinar la realidad a través de éste como a través de una prisión, dando vueltas en una total ignorancia y advirtiendo que lo terrible del aprisionamiento es a causa del deseo”. En este diálogo el cuerpo es *sêma* y *eirgmós* del alma. La primera imagen no alude necesariamente, como la segunda, a la expiación de culpas. Pues el encarcelamiento se refiere a la expiación de culpas contraídas en otras vidas como era pensada en la tradición órfica. La primera imagen de alma como *sêma* o tumba es de carácter pitagórico pero la segunda es más afín a la concepción órfica del cuerpo. Y ambas doctrinas se refieren en la antigua Grecia a géneros de vida que implican el cultivo-cuidado del alma y subrayan su diferencia radical con respecto al cuerpo. Por estas razones *Fedón* delimita un contexto más claro de dualismo ontológico entre cuerpo y alma. Y enfatiza en que los placeres del cuerpo impiden, dificultan, entorpecen la posibilidad de conocimiento que es el rasgo distintivo del alma, al menos en algunos momentos del diálogo.

<sup>133</sup> *Gorgias* 493<sup>a</sup>. Luego de citar un verso de Eurípides (“Que sería si vivir no es morir para el alma y vivir no es vivir?”), Sócrates declara haber escuchado a un Filósofo decir que nuestra vida presente es una muerte y que el cuerpo es nuestra *tumba* o *sêma*, ya que una de las partes de nuestra alma está sujeta a pasiones contrarias. Según Courcelle (1966, p. 102) esta idea del cuerpo como *sêma* es de origen pitagórico y Sócrates se refiere a Filolao en este pasaje. Este pasaje es previo al mito de los toneles en que se compara el alma de los no iniciados con toneles agujereados que constantemente necesitan ser llenados (493b-d).

(2) El cuerpo es un *impedimento* para conocer la verdadera naturaleza del alma (*Republica X* y *Fedro*), pues no nos permite verla sino rodeada de accesorios (piedras, algas, conchas) que impiden ver su verdadera imagen.<sup>134</sup>

Estas dos premisas son inseparables de otra adicional que aparece en el pasaje de *Crátilo* 400c cuando Sócrates dice que el cuerpo es *sêma o signo del alma*: nos referimos a la concepción del cuerpo como “signo” del alma, pues su percepción sensible es signo de otro tipo de percepción más elevada.<sup>135</sup> Este rasgo del cuerpo como “signo” del alma se ve en *Fedro*, donde se nos dice que gracias a la percepción sensible de la belleza y del bien –en los casos particulares en que éstos se manifiestan ante nuestros sentidos-, el cuerpo le permite recordar al alma su previa contemplación de la belleza. Y ese ver o percibir la belleza en los objetos bellos la inspira en su búsqueda de un bien más placentero justamente por bello. Este es uno de los ejes principales de la palinodia de Sócrates en *Fedro* 249d-e, cuando se revela que la verdadera naturaleza de Eros es “locura divina inspiradora” que incita al hombre enamorado a perseguir la belleza que ahora contempla como una imagen, de un bien antes contemplado, en el ser amado.

Precisamente esta concepción nos permite afirmar que el dualismo de Platón no es absoluto. Y que aunque en *Fedón* se promulgue que el cuerpo es un obstáculo para el afán de conocimiento del alma que le impide alcanzar la verdad pura, Platón admite que la percepción sensible le permite al alma intuir la existencia de las “Ideas” de las que ha tenido conocimiento cuando ha estado separada del cuerpo.<sup>136</sup> Las imágenes usadas subrayan más la necesidad de una actitud ascética respecto de los placeres del cuerpo, con vista al cultivo del alma, que una idea del cuerpo como una cárcel que debe ante todo despreciarse. Además, estas imágenes son recurrentes cuando se insiste en el

---

<sup>134</sup> En *República X* 611e se dice que para conocer cómo es en verdad el alma es necesario contemplarla no como la vemos ahora estropeada por la asociación con el cuerpo y otros males sino que hay contemplarla con el razonamiento tal cual es cuando llega a ser pura. “—fuera del mar en que ahora está cubierta de piedras y conchas que la cubren y crecen a su alrededor”. Y en *Fedro* 250c se juega nuevamente con el doble sentido de *sêma*: tumba y señal. Alude a los tiempos en que el alma contemplaba la belleza y éramos “puros y no portábamos la señal-el estigma de esta tumba que llamamos cuerpo, prisioneros en él como en una ostra”.

<sup>135</sup> En este pasaje se dice que el cuerpo-*sôma* es el *sêma*-tumba del alma y que como el alma se manifiesta a través suyo también se le llama *sêma-signo*. Aunque ese nombre haya sido puesto por “Orfeo y alguno de los suyos” con la idea de que el cuerpo es la tumba del alma, donde ella se resguarda bajo la forma de prisión mientras expía sus culpas. En este pasaje se ve el doble significado de *sêma*. Y la relación con la tradición órfica.

<sup>136</sup> Profundizar en los matices del dualismo de Platón llevaría a analizar, con más detenimiento del que aquí disponemos, un diálogo como *Filebo*, sobre el que nada podemos decir ahora. Estos serían asuntos pendientes para una investigación sobre Platón, más que sobre la psicología de Galeno.

conocimiento de la realidad trascendental y en el conocimiento de la verdadera naturaleza del alma.

Para terminar la primera sección sobre las variables características de la psicología de Platón, podemos decir que las imágenes del cuerpo como “tumba-señal”, “prisión o cadena” y “envoltura” tiene dos connotaciones diferentes: en un caso el cuerpo impide conocer un ámbito de realidad allende el ámbito de lo sensible; y en otro caso, impide conocer el alma misma. Recapitulando, consideramos que hay dos tipos de razones que explican el dualismo platónico:

(1) Epistemológicas. Hay un conocimiento propio del alma para el que el cuerpo puede ser un impedimento: el del bien, el de la belleza y orden que caracterizan el universo y nuestra propia alma. Por esa razón no podemos conocer la verdadera naturaleza del alma mientras esté atrapada en la envoltura que es el cuerpo y en el flujo de sus deseos.

(2) Religiosas y místicas. Se trata de las creencias que se plasman en los mitos escatológicos de *Gorgias*, *Fedón* y *República*.<sup>137</sup> Diálogos que insisten en la trasmigración de las almas y en que si conducimos virtuosamente nuestra vida humana tenemos la opción de una recompensa futura. Así que mientras mejor sea llevada la vida, o sea con sabiduría, la próxima existencia será mejor. De lo contrario se corre el riesgo de encarnar en un tirano, en una mujer o en un animal inferior o irracional.<sup>138</sup>

Ahora es tiempo de analizar el modelo tripartito del alma en un modo quizá simplificador pero útil para comprender las razones por las cuales Galeno defiende este modelo que inspira pero, en nuestra opinión, no explica suficientemente su investigación médico-filosófica del alma en *PHP*.

## 2.2. Tripartición e inmortalidad

Luego de las observaciones precedentes sobre los matices del dualismo platónico y su trasfondo religioso-mítico y epistemológico, podemos afirmar sin temor a equivocarnos que la inmortalidad del alma es el fundamento indispensable de la psicología moral de Platón. La cual podemos entender como un conjunto de doctrinas que buscan justificar la necesidad de conocer y practicar las virtudes del alma durante su encarnación en el cuerpo, ya sea con vistas a una recompensa posible en otra vida o bien

---

<sup>137</sup> *Fedón* 107c-114e, *Gorgias* 523<sup>a</sup>-526e, *República* 614b-621d.

<sup>138</sup> Cfr. *Timeo* 90<sup>a</sup>-92c. Y *Fedro* 248d-249d.

porque es preferible actuar virtuosamente que injustamente. Pero ahora nos preguntamos si el supuesto de la inmortalidad del alma es parte importante del modelo tripartito; es decir de su intento por explicar la excelencia del alma en términos de “relación coordinada o armoniosa entre partes”.

La idea de que el alma tiene partes la encontramos en *República* 435 b 9-10 y se anticipa quizá en 431<sup>a</sup>4-5 donde se dice que hay en el alma una parte mejor y una peor. El contexto en que se plantea es la comparación entre la estructura de la ciudad-estado y la del alma.<sup>139</sup> Pero en el cuarto libro de *República* encontramos una descripción limitada por la analogía entre ciudad y alma que no permite una explicación amplia de la psicología de la acción humana. En efecto el mismo Platón parece reconocer el límite que impone esta comparación en 435d, ya que entre los libros octavo y noveno de *República* analiza con mayor detenimiento la excelencia del alma en términos de relación armoniosa y proporcionada entre sus partes; entre las que una de ellas, la razón, es la indicada para conducir y regular a las dos partes restantes, la irascible o emocional y la apetitiva. El contexto en que se describe al alma como dividida depende, en este diálogo, de la pregunta por la justicia de la ciudad-estado. Ya que las ciudades están conformadas por individuos y por clases específicas, la pregunta por la justicia del estado lleva a un análisis de la estructura del alma y de la virtud o excelencia de sus partes. Pero también de la virtud de una totalidad que es la causa de la acción humana. Este modelo tripartito lo encontramos también en *Timeo*<sup>140</sup> donde Platón expone una concepción fisiológica de las relaciones entre las funciones del alma y la organización del cuerpo como una totalidad psicofísica. En este último diálogo Platón intenta justificar con un discurso probable por qué tanto el cuerpo como el alma son una

---

<sup>139</sup> Este modelo no resume las connotaciones de “alma” en la *República*. Donde además podemos señalar otras connotaciones: (1) alma como vida en 353dss; alma como yo genuino o verdadero (que también aparece en *Fedón* 115dss) en 469d6-9 y 535b-d; alma como una totalidad unificadora que compone la persona 462d, el cuerpo en este sentido no es sólo un instrumento del alma sino que es necesario como parte de una totalidad biológica; alma racional como yo o persona que trasciende el complejo alma-cuerpo pues no corresponde a la totalidad de sus partes y parece ser un yo separado y distinto de dicho compuesto, en 572a5-6

<sup>140</sup> Y en *Fedro* pero como una alegoría: la imagen del auriga y los dos caballos con que Platón describe en la Palinodia de Sócrates la naturaleza armoniosa de las almas de los dioses y el conflicto que aflora en las almas humanas, entre el auriga y los impulsos de los caballos. Cfr. 246b. El matiz de *Fedro* estriba en que el conflicto interno entre las partes del alma se plantea justamente cuando está desencarnada del cuerpo. Que es diferente de plantear un conflicto entre las partes del alma cuando ésta se halla encarnada al cuerpo precisamente por los cambios que se produce al combinarse con él, como sucede en *Timeo*. En *Timeo* de todas maneras se insiste menos en una relación de conflicto entre las partes; y se acentúa en que las condiciones están dadas para un trato armonioso entre ellas. Una análisis de las diferencias de perspectiva entre *Timeo* y *República* IV lo encontramos en “Soul, body and tripartition” (Johansen, 2004), p. 137-159.

totalidad teleológicamente organizada que recrea el orden y belleza del universo del que forma parte. Ahora bien las diferencias entre *República* y *Timeo* en cuanto al planteamiento de la psicología tripartita dependen del contexto.<sup>141</sup>

*República* desarrolla una psicología tripartita partiendo de la pregunta por la naturaleza de la justicia en el estado, que conduce en el libro cuarto a una investigación por si el alma consta de partes. Así, el estado consta de clases entre las que una está llamada a gobernar a las otras, una más es útil como auxiliar de la que puede gobernar y otra más contribuye al sostenimiento de las necesidades elementales del estado. Estas clases son el gobernante, el vigilante o guardián y, por último, la clase de los artesanos. Desde el punto de vista de este ordenamiento numérico,<sup>142</sup> la justicia del estado depende principalmente de la relación armónica entre sus partes, de que cada una desempeñe su labor sin interferir o imponerse sobre las otras, contribuyendo de esa manera al equilibrio natural que depende de una relación armoniosa entre ellas. Como la que se da entre las partes de un cuerpo viviente organizado como una estructura donde cada parte cumple con una función propia pero al servicio de la totalidad orgánica. Este es el contexto en que se plantea la investigación sobre la naturaleza del alma en el libro cuarto de *República* y que no acabará allí sino que se despliega a lo largo de este extenso diálogo. El primer rasgo distintivo del modelo tripartito del alma en *República* es que la dificultad para el conocimiento y la práctica de una vida virtuosa ya no depende de una relación de oposición entre la aspiración cognitiva del alma entendida como yo racional y los deseos del cuerpo, sino que la causa reside en el alma misma una vez que está unida con el cuerpo.<sup>143</sup> Debido por supuesto a que en ella hay diferentes tendencias a actuar que tendrían como su causa dos facultades principales, la racional y la irracional. No obstante, el diálogo conlleva al reconocimiento de una tercera fuente

---

<sup>141</sup> Hay una copiosa bibliografía sobre ambos diálogos y sobre sus diferencias y semejanzas que no podemos reseñar ahora. De modo que a riesgo de simplificar en esta sección no podemos, por razones obvias, entrar en los detalles de un diálogo tan extenso como *República* ni en los de uno tan complejo como *Timeo*. Así que sólo especificaremos los rasgos más representativos de este modelo que ayuden a aclarar las ventajas que tiene para la investigación psicológica de Galeno.

<sup>142</sup> Esta expresión es usada por Roochnik (2003, p. 21) en "The Arithmetical", p. 10-50, en su análisis del libro IV de la *República*. El mérito de su texto consiste en que plantea las actuales interpretaciones que hay sobre el libro IV. Podemos diferenciarlas según tengan o no en cuenta los libros VIII-IX de *República*. Ya que si solamente nos basamos en el libro IV podríamos decir que el modelo tripartito es limitado y simplifica la psicología humana.

<sup>143</sup> Ya no se circunscribe a un conflicto entre alma y cuerpo como en *Fedón*, mas bien el conflicto es dentro del alma misma como en *Gorgias* 493 a 1-5. Incluso en el alma bipartita de comienzos de *República* el conflicto era interno pues las dos naturalezas del alma (la racional y la irracional) eran opuestas. Cfr. 375c7-8 y 410 e 8.

de motivación para la acción que se expresa como facultad irascible.<sup>144</sup> En suma el alma exhibe tres capacidades diferentes que explican causalmente nuestras tendencias a actuar: la racional o calculadora, la irascible y la apetitiva. Y entre ellas puede haber un conflicto o bien una relación armoniosa que depende, como se puede ver a lo largo de *República*, del conocimiento del bien y de una adecuada educación.<sup>145</sup> Según la parte que prime en el alma de los individuos será su carácter moral; y Platón se detiene en un análisis de dichos caracteres en los libros octavo y noveno de este diálogo. Aunque el libro cuarto insiste más en una relación de conflicto entre partes diametralmente opuestas desde el punto de vista de sus tendencias, los libros octavo y noveno ilustran una relación de complejidad mayor entre dichas partes pues la inclinación hacia la satisfacción de los deseos de la parte apetitiva puede modificarse mediante un proceso de educación que propende a la unificación de las tendencias del alma bajo la regulación moderadora de la razón. Así, mediante la educación se puede modificar la concepción de los bienes y con ello la tendencia a privilegiar la satisfacción de deseos no necesarios.<sup>146</sup> Podríamos decir que el mismo Platón analiza su concepción de alma tripartita en *República* VIII-IX y acentúa que la causa del conflicto psíquico no es tanto que el alma tenga diferentes motivaciones a actuar; sino las tendencias opuestas que estas parten propician cuando unas partes del alma no son educadas para obedecer a otras. Ya que cada parte del alma tiene sus propios deseos-placeres y principios específicos para la acción como se ve entre 580d y 581c. Estas tendencias pueden resumirse en tres tipos de deseos o impulsos para la acción: el deseo de conocimiento, de reconocimiento y de lucro que pueden dominar el alma de un hombre y deformarla cuando un deseo se impone excesivamente sobre el resto.<sup>147</sup> En ese caso prevalece una parte del alma que no es la racional y obliga a las otras a perseguir un placer que les es ajeno y no es verdadero (587ass). Solamente cuando el alma entera está en armonía, es

---

<sup>144</sup> Un análisis sucinto de los tipos de tendencias características de las partes del alma y de la importancia de la parte irascible o *thymoeides* para la elección de una vida conducida por la razón, lo encontramos en “Plato’s Theory of Human Motivation” (Cooper, 1999), p. 118-137. Cooper analiza el papel del *thymos* en los libros VIII-IX de *República*.

<sup>145</sup> Según Bucheim (King, 2006), el conocimiento del bien, no el de la justicia, sería una ruta más larga para acceder al conocimiento de los tipos de alma y los parámetros de una educación orientada a este conocimiento que vincularía a la totalidad del alma, tal como se ve entre los libros VI-VII de *República*. Cfr. “Plato’s *phaulon skemma*. On the multifariouness of the human soul”. p. 103-120, especialmente p. 110ss.

<sup>146</sup> Sobre la distinción entre deseos no necesarios y necesarios, cfr. 558d-e y ss.

<sup>147</sup> Platón establece una gradación entre tipos de caracteres morales según la parte del alma que se imponga con sus deseos y placeres sobre las otras y el grado en que se alejen de la filosofía y de la razón. Estos son: el tirano (sirviente de sus placeres inmediatos y de los medios que le propician la posibilidad de alcanzarlos); el timocrático (esclavo de su *thymos* y de su deseo de honores y reconocimiento) y el democrático, a medio camino entre aquellos dos. Cfr. 585ss.

decir, cuando alcanza su excelencia, alcanzan las tres partes el mejor y el verdadero placer del que son capaces actuando en forma justa, es decir, armoniosa.<sup>148</sup> El mayor placer se alcanza en el alma cuando esta actúa como una unidad armoniosa de partes donde todas propenden a la ley y el orden regulado por el conocimiento al que aspira la razón. Por tanto, el mayor placer es el que alcanza el alma del filósofo en la visión del ser verdadero.

El rasgo principal de este modelo de alma es que una facultad, la razón, está llamada a gobernar la parte apetitiva, mientras que la parte irascible que podemos entender como la sede de las emociones, puede o bien convertirse en un auxiliar de la razón o bien someterse al dominio de la parte apetitiva. Y esto depende de la educación y de los hábitos cultivados en el propio carácter según el tipo de hombres que uno frecuente.<sup>149</sup> Este modelo de la acción humana implica que cada parte tiene tendencias o deseos y una virtud o excelencia. Pero adicionalmente la excelencia de totalidad del alma consiste en la armonía o proporción de sus partes. Una condición que depende, a su vez, del conocimiento del bien.<sup>150</sup> Luego, la pregunta del libro cuarto sobre si actuamos con una parte del alma o con la totalidad de sus partes, es respondida en el libro noveno: no actuamos con una parte sino con la totalidad de nuestra alma que vincula de tal modo razón y deseo que podemos decir que la aspiración al conocimiento es un deseo de saber y de saber vivir que involucra todas las partes del alma.<sup>151</sup>

---

<sup>148</sup> Cfr. 586e-587a: “

<sup>149</sup> El libro VII es quizá el que más se centra en la educación para el conocimiento del bien. Pero el análisis de los tipos de caracteres morales de los libros VIII, IX y X, también da pautas al respecto y sobre el efecto de las compañías en el carácter.

<sup>150</sup> Cfr. 505a-506a

<sup>151</sup> Según Cooper (1999), p. 119, “La teoría de la *República* de Platón puede ser vista como un estado en la progresión del racionalismo socrático a la teoría aristotélica de que la virtud moral es una interrelación entre razón y deseo: la razón que tiene la verdad sobre los fines de la vida y cómo alcanzarlos, y el deseo que incorpora estas verdades. Así que la persona se habitúa a querer precisamente esas cosas que la razón dice que vale la pena alcanzar”. Esta interpretación nos parece adecuada para comprender el sentido de la psicología tripartita que no se reduce al planteamiento de partes separadas, y en conflicto, en el alma. De acuerdo con Cooper en Platón encontraríamos ya esbozada la división entre la razón teórica, orientada al conocimiento de la verdad, y la razón práctica cuyo fin es diferente: poder manejar nuestras vidas con base en ese conocimiento de la verdad (fines y medios) que exige el conocimiento de la estructura y excelencia de nuestra alma. De este conocimiento dependen finalmente nuestras acciones y la relación con los otros. Con esta interpretación podemos comprender que la psicología tripartita supone tres partes separadas en el alma pero no descuida el trabajo conjunto y coordinado de dichas facultades. Pues de su educación depende el buen orden y salud del alma. En ese buen orden consistiría precisamente la virtud o excelencia de la totalidad organizada que pueden conformar sus partes.

La realización de este deseo razonado en el alma necesita de la parte irascible en nosotros,<sup>152</sup> porque esta es la parte que nos vincula con los otros en tanto se expresa como deseo de autoestima, de reconocimiento y, en esa medida, de honores. Para poder conocer la virtud y practicarla necesitamos de algo más que de una orientación intelectual hacia el conocimiento, necesitamos quererlo. Y para ello necesitamos también de la regulación de la razón sobre los deseos y el *thymos*<sup>153</sup> que permita orientar la acción humana hacia la virtud y el conocimiento de los bienes verdaderamente necesarios.

Ahora bien ¿tiene alguna importancia en el modelo tripartito la inmortalidad del alma? Por supuesto, ya que la distinción entre placeres verdaderos y falsos o no necesarios supone la existencia de una realidad allende lo sensible que solamente el alma puede conocer, en tanto es inmortal, si se prepara para ello durante la vida humana encarnada en el cuerpo. Y el fundamento de esta idea es la distinción entre dos órdenes de realidad entre 585<sup>a</sup>-586d: el mundo del ser verdadero, al que el alma es afín, y el mundo de lo que cambia o se genera y se corrompe. Por tanto, el placer que alcanza el alma en la contemplación de las ideas, cuando está desencarnada, es estable y puro como las “Ideas” mismas.

Platón justifica la elección de la acción virtuosa y el conocimiento del bien, de nuevo, en creencias religiosas sobre la inmortalidad del alma. Un supuesto que justifica,

---

<sup>152</sup> En la psicología tripartita de Platón se reconoce que el *thymos* es la vía por medio de la cual se elige con base en la autoestima y el deseo de reconocimiento, llevar una vida conducida por la razón. Ese deseo no se reduce a un deseo intelectual. Este es el aspecto interesante de interpretaciones como las de Cooper (1999) y Gill (Shivola & Engberg-Pedersen, 1998). Quienes con propósitos diferentes analizan la imagen del alma dividida como una totalidad que puede funcionar armónicamente mediante la educación de las partes no racionales. Cooper enfatiza en que todo discurso moral debe apoyarse en una teoría sobre la mediación de las emociones en la elección de una vida orientada por la razón y no por la satisfacción de los apetitos. E ilustra sus argumentos con base en los libros VIII-IX de *República* (p. 130-137). En “Did Galen understand platonic and stoic thinking on the emotions?”, Gill enfatiza en que podemos verificar en diferentes pasajes de *República* la comunicación entre las partes del alma como causas de la acción. Su interpretación intenta, por un lado, mostrar que no hay un abismo entre la psicología tripartita de Platón y la unitaria de Crisipo y, por otro, señalar los errores de interpretación de Galeno respecto de la psicología de *República*. Esto lo lleva a demostrar que entre las partes del alma en *República* hay menos una relación de conflicto que de “amistad y trabajo coordinado”. Y así busca ilustrar los errores en que, según él, incurre la interpretación galénica de la *República* de Platón. Aunque no compartimos su interpretación de Galeno, nos parece valiosa porque da indicios de la importancia de este modelo de alma para Galeno. Además, nos da pautas para comprender desde otra óptica la relación de Galeno con Platón y Crisipo. Esto lo tendremos en cuenta en la segunda sección de este capítulo y, por supuesto con mayor profundidad, en el segundo capítulo de este trabajo.

<sup>153</sup> La traducción de *thymoeides* como “alma irascible” es limitadora y aunque aquí la hemos usado preferimos conservar en este momento el término transliterado para resaltar el papel de las emociones en la elección de una vida buena; el papel de las emociones educadas. Esto es importante pues Galeno escribe todo un tratado sobre el diagnóstico y tratamiento de las emociones excesivas en el alma, convencido como Platón, de que el *thymos* es auxiliar de la razón cuando ha sido persuadido a seguir a la razón por medio de pautas educativas sobre fines y medios de la acción.

como en otros de sus diálogos, la aspiración humana al conocimiento de una realidad allende lo sensible y de la naturaleza del alma misma.<sup>154</sup> Luego, el alma sólo puede ser conocida en su estado más puro cuando está libre de esta cáscara que encubre su verdadera naturaleza (612<sup>a</sup>).<sup>155</sup> En el libro décimo de *República* se insiste en que el alma es una unidad, una totalidad y que quien quiera poder comprenderlo tiene que someterse a una dura disciplina intelectual. En consecuencia, en *República* persiste una doble concepción sobre la virtud o excelencia: tanto es preferible en sí misma como porque es la base de una recompensa futura, y esta última idea depende del supuesto de que el alma es inmortal.<sup>156</sup> Por tanto, el modelo tripartito del alma también implica el supuesto de su inmortalidad.

Ahora pasemos al análisis de este modelo en *Timeo*. El marco general de la psicología tripartita de *Timeo* es el discurso probable sobre la creación del universo por parte del demiurgo.<sup>157</sup> El alma humana y el cuerpo humano<sup>158</sup> son considerados parte de una totalidad teleológicamente organizada que puede ser explicada conforme a la necesidad y a la finalidad entendidos como principios causales del universo.<sup>159</sup> *Timeo* expone la creación del alma del mundo y del alma racional por parte del demiurgo y justifica de este modo la inmortalidad de una parte del alma humana que ha sido diseñada con el mismo material del alma del mundo. Son los dioses menores, por su parte, la causa de la creación del cuerpo humano y de dos tipos de alma que resultan de la combinación del alma racional con el cuerpo.<sup>160</sup> Y como en *República*, la inmortalidad del alma racional implica la trasmigración de las almas en un círculo de nacimientos y muertes que, por otra parte, aseguran el equilibrio de los seres vivientes

---

<sup>154</sup> La argumentación sobre la inmortalidad del alma la encontramos entre 608d-612<sup>a</sup>.

<sup>155</sup> De hecho en 609c-d Platón introduce la diferenciación ontológica entre alma y cuerpo sobre la base de que cada uno tiene sus propios males y enfermedades. Entre 611b-612<sup>a</sup> se insinúa que el alma en su totalidad es inmortal; y que para conocer su verdadera naturaleza es necesario examinarla no sólo cuando está encarnada en el cuerpo sino separada de él; porque el alma sería diferente cuando no está en comunión con el cuerpo. Desde este punto de vista las almas irascible y apetitiva no son inferiores sino el resultado de la unión con el cuerpo. Es importante señalar que este es un planteamiento que hallamos también en *Timeo*, pues estas partes del alma resultan de la unión con el cuerpo de la parte racional e inmortal del alma creada por el demiurgo. De modo que el conflicto moral no depende solamente, como en *Fedón*, de la diferencia entre alma y cuerpo, pues los deseos y las pasiones también pertenecen al alma.

<sup>156</sup> Cfr. 612c, 613<sup>a</sup>-b. Pero principalmente 614<sup>a</sup>-621 d, el mito de Er.

<sup>157</sup> 29e-42d, que incluye la creación del alma inmortal o *noûs*.

<sup>158</sup> La sección de *Timeo* que más nos interesa es la que se ocupa de la naturaleza humana entre 69c-90d.

<sup>159</sup> A este respecto hay una diferencia entre la interpretación de Robinson (1970) y la de Johansen (2004). Para el primero la finalidad no se impone totalmente sobre la necesidad en el caso de los cuerpos humanos; para el segundo la finalidad se impone sobre la necesidad en tanto el cuerpo y el alma son concebidos al modo de un universo ordenado aunque es verdad que la encarnación del alma en el cuerpo la somete a otros tipos de movimientos adicionales al circular uniforme propio del alma del mundo. Cfr. "Timeo 48e-end" en Robinson (1970) y "Soul, body and tripartition" en Johansen (2004).

<sup>160</sup> 43<sup>a</sup> ss.

en el universo creado.<sup>161</sup> Pero en *Timeo* la concepción del alma dividida en partes remite necesariamente a la organización funcional del cuerpo. Y las partes del alma son situadas en lugares del cuerpo cuya composición material influye en el desempeño de dichas facultades.<sup>162</sup> Este diálogo, a diferencia de *República IV*, pone menos el énfasis en el conflicto entre las partes que en la posibilidad de una relación armoniosa entre ellas. Pues en *Timeo* hay indicios de que tanto la organización del cuerpo como la distribución de las partes del alma contribuyen al ejercicio del intelecto y por tanto al cultivo del conocimiento. Aunque si tenemos en cuenta los libros octavo y noveno de *República*, la psicología tripartita insiste en que la virtud del alma consiste en una relación armoniosa entre ellas. No obstante es claro que el discurso fisiológico de *Timeo* enfatiza sobre aspectos no considerados en *República*: por ejemplo en la explicación causal de la salud y la enfermedad del alma con base en la constitución humoral del cuerpo. Estos estados dependen de la relación armoniosa entre las partes del alma y de la relación armoniosa entre ellas y la composición humoral de las partes del cuerpo. Depende, en efecto, de que el cuerpo tenga una composición humoral proporcionada e incluso una talla proporcionada con las tendencias del alma que lo habita.<sup>163</sup> Además, la interacción entre el alma y el cuerpo es causa de las afecciones o *patheia*.<sup>164</sup> Porque los movimientos que el cuerpo impone al alma encarnada como percepción y sensación son causa de movimientos no experimentados por el alma antes de estar encarnada. Y así mismo el alma y el cuerpo, concebidos como una totalidad, parecen estar diseñados para que la parte racional comande o dirija el buen funcionamiento de las actividades de las partes restantes del alma en acuerdo con el cuerpo.<sup>165</sup> De hecho, cada parte del cuerpo en *Timeo* tiene un componente racional, es decir, está diseñado con orden y proporción.

---

<sup>161</sup> 42b-d y 90e-92c.

<sup>162</sup> La parte racional en la cabeza, la irracional en el tronco. Una parte en el tronco más cerca de la cabeza, entre el diafragma y el cuello; y la otra entre el diafragma y el límite hacia el ombligo. Cfr. 69e-71b. El corazón se señala como sede de emociones como la ira, el coraje, la indignación (70c-d). El hígado se indica como habitáculo de la parte apetitiva (71d). Sobre la forma en que está organizado el cuerpo viviente como para contribuir al desempeño de la facultad racional cfr. hasta 79<sup>a</sup>.

<sup>163</sup> 87d.

<sup>164</sup> Sobre la interferencia del cuerpo y las sensaciones en el alma noética, 42e-44d, aunque solamente hasta 69c-d se añaden detalles.

<sup>165</sup> Esta es la tesis de Johansen (2004, p. 150). Pues el cuerpo está construido para ayudar al intelecto a mantener control sobre sí mismo y el alma mortal. Y la ubicación de las partes del alma (inmortal y mortal) contribuye a que una parte no interfiera con la otra como lo ejemplifica la organización del cuerpo humano. Hacemos esta referencia porque tiene suficiente sustento en pasajes de *Timeo*. Ver por ejemplo la organización teleológica del cuerpo humano entre 69e-82e en que se muestra cómo cada parte del cuerpo contribuye a su buen funcionamiento, así no es accidental que los pulmones estén al lado del corazón y ayuden a refrigerarlo, o que el bazo contribuya a mantener limpio el hígado. Cfr. 70d y 72c.

Respecto de *República*, *Timeo* contribuye con un relato sobre la creación del alma y las consecuencias que resultan de su interrelación con los componentes del cuerpo. Además, expone las variables que son condiciones necesarias para tener un alma saludable, es decir con una adecuada proporción en sus movimientos o tendencias.<sup>166</sup> Estas variables son: la buena alimentación, la buena educación, la posibilidad de vivir bajo un régimen de gobierno adecuado o justo y una proporcionada constitución humoral en las partes del cuerpo.<sup>167</sup>

Ahora bien, si el cuerpo está teleológicamente ordenado como para privilegiar la función del intelecto como regulador de las otras funciones del alma, ¿cuál es la causa del conflicto psíquico en este contexto? Las causas son de tipo fisiológico y psicológico. Por un lado la salud del cuerpo depende del equilibrio de sus componentes, de que algún humor no se imponga sobre el resto o crezca en cantidades superiores a las de los otros humores.<sup>168</sup> Pero por otro lado, el alma una vez encarnada adquiere diversas funciones que contribuyen a la organización teleológica del cuerpo, a su supervivencia. Por ejemplo, la nutrición que depende del hígado (70d-e) o la percepción que depende de los sentidos. El conflicto surge, entonces, debido a una interferencia en estos movimientos o funciones del alma que dependen de factores externos e internos. “Internos” como la pérdida del equilibrio de los humores del cuerpo; y “externos” como la influencia de la alimentación inadecuada o de excesos como, por ejemplo, la intemperancia, pero también debido al estar sometido a un mal gobierno y carecer de una buena educación. En *Timeo* la psicología tripartita está cohesionada con el buen o mal funcionamiento del cuerpo que depende, a su vez, del estado equilibrado o no de sus mezclas humorales. Y de la constitución orgánica depende también la salud y enfermedad del alma.<sup>169</sup> De acuerdo con este modelo cada parte del alma tiene su propio movimiento o función (89e-90b) y el fin de la educación no consiste en erradicar los movimientos del alma no racional sino en hacerlos proporcionados, medidos y regulados por la razón. De modo que no se impongan, como humores en cantidades excesivas, ni sean subsumidos por los movimientos de las otras partes del alma. Esta es una imagen del alma saludable o proporcionada afín a la imagen hipocrática del cuerpo

---

Tal y como se muestra desde 69<sup>a</sup>, no es accidental el lugar concedido por los dioses menores a las partes del alma.

<sup>166</sup> 89e-90c.

<sup>167</sup> Sobre las causas de las enfermedades del alma: 86b-87b.

<sup>168</sup> Sobre los tipos de causas de las enfermedades del cuerpo cfr. 82<sup>a</sup>-86b.

<sup>169</sup> 86c-d.

saludable, pues de acuerdo con los tratados hipocráticos la salud consiste en el equilibrio de sus componentes y la enfermedad en la pérdida del mismo debido a la monarquía de un elemento que se impone sobre otros.<sup>170</sup> Esta imagen describe bien la causa de las enfermedades en el alma si se refiere a la composición humoral del cuerpo o al funcionamiento de las partes del alma en *Timeo*.

Como podemos notar, el orden racional o teleológico del alma y del cuerpo en que se halla encarnada no consiste sólo en el florecimiento de la capacidad intelectual, como la que subyace en los diálogos donde la virtud o excelencia del alma se equipara con conocimiento o con una aspiración a él para la que el cuerpo resulta un impedimento. Sino que en *Timeo* los movimientos del alma conducentes al mantenimiento del cuerpo, que se dan junto con los movimientos del intelecto, conforman una unidad teleológicamente organizada. Y por tanto el orden del cuerpo contribuye como totalidad al bien del ser humano; a menos que se presenten alguna de las variables consideradas como causa de su enfermedad. Si tenemos en cuenta la óptica fisiológica conforme a la cual se explica la relación entre alma y cuerpo en tanto totalidad orgánica y funcional, *Timeo* es un diálogo mucho más rico que *República*. Ya que supone una relación de correspondencia entre la organización del cuerpo y la del alma una vez encarnada. Y de esa organización funcional dependen (1) la salud, virtud o excelencia del alma, y (2) las causas de su enfermedad.

Sin embargo en un diálogo como *Timeo* la inmortalidad de una parte del alma juega un papel importante en la argumentación quizá por el discurso mítico que lo soporta. Porque de la cadena de nacimientos y muerte a que una parte del alma se ve sometida, depende la organización del universo de los seres vivientes. Y del gobierno del alma racional inmortal sobre las otras partes depende la elección de una vida virtuosa con el fin de asegurar una existencia mejor una vez desencarnada del cuerpo. El universo exhibe un orden que le sirve al alma racional de inspiración para dicha elección.<sup>171</sup>

En la primera sección de este capítulo pretendemos haber demostrado que la creencia en la inmortalidad del alma es la base de la psicología moral de Platón. La elección de una vida virtuosa depende siempre de la creencia en la inmortalidad del

---

<sup>170</sup> Cfr. por ejemplo: *Sobre la medicina antigua*, *Sobre la naturaleza del hombre*, *Sobre la enfermedad sagrada* y *Aires, aguas y lugares*. Que son los tratados más representativos de la escuela de Cos.

<sup>171</sup> Cfr. 90c-d. No se trata sólo de cuidar la parte divina en nosotros sino que esa inspiración tiene su contrapartida en el orden del universo del que somos parte.

alma: ya sea en asociación con el cuerpo o disociada de él, mediando o no con los deseos que éste le impone al alma encarnada (mediante una educación conjunta de cuerpo y alma), o por medio de pautas de vida que permitan dominar y no dejarse avasallar por los deseos sensuales del cuerpo. Platón recurre a un conjunto de creencias religiosas en sus diálogos cuando apela a los mitos escatológicos y de creación que no son ajenos a la estructura de sus escritos. Como hemos visto, en los diálogos analizados coexisten ideas diversas y contrarias<sup>172</sup> sobre la naturaleza del alma y su relación con el cuerpo. Nuestro propósito hasta el momento ha sido identificar los matices que resultan de los tipos de relación establecidos entre alma y cuerpo con el fin de esbozar, aunque sea en forma limitada, la complejidad de la psicología de Platón. En suma, los modelos presentados han sido:

(1) Paralelismo. Tal como lo exploramos en la primera parte sobre medicina y retórica, los paralelos establecidos entre salud-enfermedad y cuidado del alma y del cuerpo enfatizan en sus diferencias ontológicas y en que requieren, en esa medida, de disciplinas disímiles para su cuidado y educación.

(2) Oposición. El seguimiento del dualismo platónico ilustra con mayor claridad que la inmortalidad del alma, atributo que la separa ontológicamente del cuerpo, es la base de la psicología moral de Platón. Ya que el recurso a los mitos escatológicos sustenta la necesidad de la educación y cuidado del alma con vista a la elección de una vida recta mientras esté encarnada; que es una condición para la elección de una existencia mejor o para la obtención de una recompensa futura.<sup>173</sup>

(3) Relación recíproca. Este punto de vista se sugiere en *Cármides* y se explica fisiológicamente en *Timeo*. Un diálogo cuya concepción holista del universo es inseparable (3.1) de una concepción del cuerpo como una estructura teleológicamente organizada; y (3.2) de una comprensión del alma como una estructura de partes cuyos “movimientos” o “funciones” pueden ser afectados por la composición humoral del cuerpo. No obstante la educación del alma también puede influir en el óptimo

---

<sup>172</sup> Con esto no queremos decir “inconsistentes”. Sino eso: diversas, diferentes y contrarias pues según el diálogo el alma asume diferentes connotaciones. A veces “yo racional”, a veces “principio de vida y de movimiento”, y en otros lugares “alma como una totalidad conformada por partes”. La complejidad de los planteamientos de Platón sobre el alma reside en que admite diferentes variables que ni el mismo Platón busca unificar. Se trata de una reflexión “móvil” o “plástica” sobre el alma como el tono mismo de sus diálogos.

<sup>173</sup> En *República* 620a, *Timeo* 90e-91ass y *Fedro* 249 apunta a la posibilidad de una existencia mejor una vez el alma está desencarnada del cuerpo. Y en *Fedón* 110c ss y en *Gorgias* 523ass a la recompensa futura en que consiste el ser llevado a la isla de los bienaventurados.

desempeño de sus funciones como la estructura del cuerpo en la calidad de sus facultades.<sup>174</sup> Porque de la relación armoniosa entre ellas depende la elección de una vida conducida por la razón, que es la parte divina en nosotros y naturalmente llamada a ordenar las tendencias de las partes restantes del alma. Este mismo punto de vista, aunque en un contexto diferente, es el que distingue la psicología tripartita de *República*.

Como hemos visto, la psicología de Platón es lo suficientemente abigarrada como para permitir concebir el alma desde puntos de vista que no necesariamente coinciden. Aunque podríamos arriesgarnos a decir que están unificados por la aceptación de la inmortalidad del alma, tanto si se concibe como una unidad homogénea o como una unidad dividida en partes. El atributo de “inmortal” justifica la posibilidad y el deber que tenemos de elegir una vida orientada por la razón, por el conocimiento del bien y la práctica de las virtudes. Recordemos que entre los puntos de vista sobre el alma hallados en los diálogos tenemos: “alma” como principio de vida, de movimiento, de conocimiento; “alma” como semejante a las ideas; “alma” como “yo racional y verdadero” y “alma” como una unidad dividida en partes.<sup>175</sup> La complejidad asociada con este concepto también se aplica para el de su inmortalidad. Porque según el diálogo y las formas diversas en que se conciba el alma, la totalidad del alma será inmortal o sólo una parte de ella. Esto explica, por ejemplo, que en *República* 620a-ss la totalidad del alma sea la que elige la próxima existencia, mientras que en *Gorgias*, *Fedón*, *Timeo* y *Fedón*, sólo la razón sea el aspecto inmortal del alma. O que en *Fedro* 246b se describa al alma humana desencarnada del cuerpo con la imagen del auriga y los dos caballos en conflicto.

El camino seguido en el análisis de estos aspectos de la psicología de Platón permite deducir dos modelos diferentes de alma: (1) el de una unidad homogénea y distintivamente racional; y (2) el de una unidad conformada por partes cuya excelencia

---

<sup>174</sup> 87d-88c. Platón no usa el término “facultad” (*dynameis*) sino “movimiento” (*kineseis*) (88b4, 89e5, 90e1). Pero el contexto y la forma en que usa ese concepto nos permite interpretarlo así. Este es el diálogo en que más se asemeja su punto de vista sobre las partes-movimientos del alma con el de “alma como función o facultad” de Aristóteles en *de An.* II 2-3. Cfr. 88b. : “Y cuando, a su vez, un cuerpo grande y altivo nace con una inteligencia pequeña y débil, dado que por naturaleza los deseos de los hombres son de dos tipos, por el cuerpo, de alimentación y, por lo más divino que hay en nosotros, de conocimiento, los movimientos del elemento más fuerte, al imponerse y hacer prosperar su parte, hacen el alma estólida, con dificultades de aprendizaje y olvidadiza, de modo tal que ocasionan la enfermedad más grave, la ignorancia”.

<sup>175</sup> Obviamente desde el punto de vista del modelo tripartito, el alma puede concebirse como una unidad de partes siempre y cuando pueda alcanzar una armonía interna y actuar conforme a la virtud o excelencia que caracteriza esa totalidad, es decir, con justicia.

depende precisamente de la relación armoniosa entre ellas. Estos dos modelos del alma subsisten en la antigüedad helenística y romana;<sup>176</sup> y de ambos se desprenden dos puntos de vista diferentes sobre la acción moral y las causas de las pasiones y los errores,<sup>177</sup> entendidos como emociones excesivas y como errores de juicio, respectivamente. Sin embargo, históricamente el dualismo ontológico que sustenta la inmortalidad del alma y la naturaleza corruptible del cuerpo, no subsiste en la antigüedad helenística.<sup>178</sup> Además, los hallazgos médicos de Herófilo y Erasistrato, no conocidos por Platón ni por Aristóteles, como la identificación de los nervios y la distinción entre nervios senso-motores, produce una delimitación del concepto “alma” y una ampliación del concepto “naturaleza” que cambia la imagen de la relación entre el alma y el cuerpo heredadas de la filosofía de Platón y Aristóteles.<sup>179</sup> Por ejemplo, en el estoicismo antiguo “alma” se reserva la mayoría de las veces para las funciones superiores del razonamiento y para el movimiento voluntario. Mientras que las otras funciones, como la facultad de nutrición y crecimiento, son llamadas “funciones naturales”.<sup>180</sup> Podemos decir que la distinción entre nervios senso-motores y la concepción del alma y del cuerpo como una unidad psicofísica, hace que la visión

---

<sup>176</sup> Un análisis de estos dos modelos de alma, en “Competing readings of platonic Psychology” Gill (2006), p. 291-322.

<sup>177</sup> Recordamos que “afecciones” “pasiones” y “emociones” son las traducciones posibles de *pathê*. Y que “errores” es la traducción de *hamartemata*, un término que alude principalmente a errores intelectuales. Aunque *hamartia* puede designar un error moral su significado no es intrínsecamente moral; y en la antigüedad clásica no tiene ese sentido exclusivo, como el que tendrá en la tradición judeo-cristiana cuando se identifica con “pecado”. En Galeno tiene, no obstante, esa doble connotación: se trata de un error intelectual sobre la finalidad de la vida que puede traer consecuencias morales en tanto las opiniones erradas sobre el género de vida que es preciso practicar, puede llevar a una vida desgraciada.

<sup>178</sup> En la introducción de Annas (1992, p. 1-14), ella nos explica el sentido de este “fiscalismo” y el modo en que se opone como modelo de explicación al dualismo. Se trata de una teoría según la cual todo lo que existe, incluyendo al alma, es abarcado por la *physike*. Es decir, puede ser investigado en el marco de una investigación amplia sobre los constituyentes y estructura del universo. Desde este punto de vista incluso Aristóteles fue fiscalista aunque defina al alma como *forma* del cuerpo porque en su filosofía natural estudia tanto a la forma como a la materia. Según Annas la antigua versión del fiscalismo es menos fuerte y más restringida que la moderna. Y se puede resumir en las siguientes premisas: (1) todo lo que existe es físico; (2) “físico” equivale a que entra dentro de las leyes de la *physika*. (3). Es decir, algo es “físico” sí y sólo si puede ser descrito y explicado usando los modelos y conceptos de la *physika*. Así que solamente puede ser comprendido lo que existe como constituyente del universo, como cuerpo. Si el alma no entra dentro de este universo entonces no podría ser comprendida pues quedaría por fuera del mundo y esta es la posición llamada “dualista”. Cfr. Annas (1992) p. 2-5. El modo en que para los estoicos el alma era algo corporal pero también diferente del cuerpo, la explica Annas (1992, p. 37-70) en “Soul and the Mind”, donde señala que para ellos también existían cosas no físicas (tiempo, espacio, vacío y *lekta*). Cfr. p. 38. Sobre los incorpóreos como una categoría de cosas que existen, cfr. también Brunschwig, “Stoic Metaphysics” (Inwood, 2003, p. 212-219).

<sup>179</sup> Cfr. Von Staden, “Body, Soul, and Nerves: Epicurus, Herophilus, Erasistratus, the Stoics, and Galen” (Potter & Wright & Potter 2006, p. 105-116); Vegetti, “I nervi dell’ anima” (Kollesch & Nikel, 1993, p. 63-77) y la primera parte de Rocca (2003, p. 17-47).

<sup>180</sup> Cfr. “Soul and mind” en Annas (1992, p. 54-56). Los estoicos usan dos conceptos de alma: uno para nombrar la mente y sus actividades (*hêgemonikon*), y otro para nombrar lo que está totalmente combinado con el cuerpo viviente, es decir, para incluir sus funciones naturales.

dualista de la relación entre el cuerpo y las funciones superiores del alma pierda la relevancia que tenía en el tiempo de Platón. Pues la explicación de las actividades racionales del alma ya no necesita justificarse con base en un atributo distintivo del alma racional que la separaría del cuerpo, como su supuesta inmortalidad; una creencia que fundamenta la visión dualista de alma y cuerpo en Platón. En la antigüedad helenística los conceptos de “alma” y “naturaleza” abarcan tanto las funciones o facultades del alma como las funciones llamadas “naturales”.<sup>181</sup> Gracias a los avances de la anatomía y a la influencia de la biología aristotélica, el alma se concibe, en un sentido amplio, como *physis*, es decir, como el conjunto de las funciones propias de los seres vivos; y en un sentido limitado, como el conjunto de las funciones propias de los animales racionales, pues es la causa del movimiento voluntario y de actividades racionales como el cálculo y la elección voluntaria que dependen de los nervios sensoriales. Por esta razón el aspecto de la psicología de Platón que más se acomoda al estado del conocimiento en la antigüedad helenística, es la concepción del alma y del cuerpo como una unidad funcional inseparable, como la de *Timeo*. Y esta es la postura<sup>182</sup> que en términos generales distingue la filosofía natural del estoicismo antiguo y los presupuestos filosóficos de Galeno. Ya que el cuerpo humano y sus facultades exhiben un ordenamiento que refleja el orden mismo del universo;<sup>183</sup> y ese principio, llámese “dios” o “naturaleza”, se expresa en la jerarquización de los seres vivos y en la de sus facultades.<sup>184</sup> En el caso de los animales superiores la facultad racional es la que naturalmente coordina, en tanto *hêgemonikon* o principio rector del alma, las otras funciones del alma que dependen de la sensación y el movimiento voluntario.

---

<sup>181</sup> Galeno también asume esta distinción aunque le parece a veces innecesaria. Como vemos en *Prop. Plac.* (Martínez, 2002, p. 328), donde Galeno señala que “Sobre la sustancia que gobierna las plantas digo que si se entiende según los seguidores del filósofo Platón, la llamo ‘alma’-tal como la denominaba Platón-, pero si se entiende según los estoicos, la llamo ‘naturaleza’”. No obstante dedica un libro a las facultades naturales (*Nat. Fac.*), y allí mismo dice que “afirmamos que los animales son gobernados conjuntamente por el alma y por la naturaleza mientras que las plantas únicamente lo son por la naturaleza, y afirmamos igualmente que crecen y se alimentan por efecto de la naturaleza y no del alma” (*Nat. Fac.* 2.2.5.7). (Zaragoza, p. 23).

<sup>182</sup> Uno de los objetivos del capítulo segundo sería explicar en qué sentido difieren la concepción del cuerpo y del alma como una unidad o cuerpos unificados e inseparables desde el punto de vista sustancial, en el estoicismo y en Galeno. Este paso nos permitirá comprender el tipo de materialismo que podemos adscribir a Galeno. Las bases teóricas para esta distinción las encontramos planteadas, en parte, en la crítica de Galeno a Crisipo en *PHP*.

<sup>183</sup> Cfr. por ejemplo *PHP* 9.8. 2-27. Pero el tratado que más ahonda en este aspecto es “Sobre el uso de las partes”. Entre los intérpretes que han analizado con más detenimiento su filosofía natural y específicamente su visión teleológica del cuerpo humano, cfr. “Philosophy of nature” (Hankinson, 2008), especialmente p. 226-228; Debru, “Physiology” (Hankinson, 2008), p. 263-282; y Jouanna, “La notion de nature chez Galien” (Barnes & Barras, 2002), especialmente p. 237-238.

<sup>184</sup> Cfr. “El Estoicismo” en Long (2001, p. 111-203); Inwood (1985, 18-41), Annas (1992, p. 50-56) y White, M. “Stoic natural philosophy (Physics and Cosmology)” en Inwood (2003, p. 124-152).

Adicionalmente a los dos modelos de alma mencionados que tienen sus antecedentes tanto en la psicología de Platón como en la de Aristóteles,<sup>185</sup> en la época en que Galeno escribe coexisten dos modelos de explicación sobre la sede de su principio rector.<sup>186</sup> Para los estoicos, como para Aristóteles,<sup>187</sup> su sede era el corazón. Mientras que para los médicos como Herófilo, Erasistrato y Galeno mismo,<sup>188</sup> hechos anatómicos como que el cerebro sea la sede de los nervios sensores y motores, permitían demostrar que la sede del principio rector era el cerebro. De allí que para Galeno, como veremos en el capítulo segundo, el alma abarque un conjunto de funciones independientes desde el punto de vista anatómico que no se explica adecuadamente con base en el modelo unitario propuesto por la psicología del estoicismo antiguo; uno de cuyos presupuestos principales es que el corazón es la sede del *hêgemonikon*. Para el médico de Pérgamo este supuesto no se adecua con los hechos empíricos o anatómicos ni con la diferente fisiología de las facultades anímicas.

Galeno defiende una imagen no unitaria de las funciones del alma; no solo porque defiende que el alma tiene partes, como sugiere Platón en *República*, *Timeo* y *Fedro*, sino porque estas “partes” son diferenciables desde un punto de vista fisiológico o funcional y anatómico. Y busca demostrar que estas funciones tienen su sede en diferentes órganos del cuerpo porque su funcionamiento es inseparable de ellos. Además, no es accidental que Galeno comprenda al alma desde un punto de vista funcional y que en este aspecto coincida con el estoicismo antiguo, porque este es un

---

<sup>185</sup> Hemos deliberadamente omitido examinar la psicología de Aristóteles y su noción de “facultad” porque consideramos que el mejor momento para hacerlo y rastrear su influencia en la psicología de Galeno es cuando examinemos *QAM*. Pues la concepción de las facultades del alma junto con la de la organización de la materia son parte de las herramientas conceptuales en que se apoya Galeno para la presentación de sus tesis sobre la influencia del cuerpo en el ejercicio de las facultades racionales del alma.

<sup>186</sup> Cfr. sobre este conflicto Manuli e Vegetti (1977, p. 29-156). El primer capítulo de Rocca (2003, p. 17-47), además ofrece los antecedentes de este conflicto en medicina y en filosofía y una reseña sobre el conocimiento del cerebro en los presocráticos. Sobre el encefalocentrismo en medicina se puede consultar: “Le rapport de l’âme et du corps dans *Maladie Sacrée et Humeurs IX*” en Piegaud (1981, p. 32-47) y “Quelques aspects du rapport de l’âme et du corps dans le corpus hippocratique” en Piegaud (1978).

<sup>187</sup> Según Rocca (2003, p. 42) Erasistrato y Herófilo no son los que refutan directamente el cardiocentrismo. Mas bien su investigación de la anatomía y fisiología del cerebro produce una conciencia sobre los argumentos que terminarán por poner en tela de juicio la idea del corazón como comando central del cuerpo. Aunque su fin no era directamente refutar el cardiocentrismo, como en el caso de Galeno. El trabajo de ambos médicos que enfatiza en la importancia de la práctica de la disección y la vivisección ofrece la suficiente evidencia empírica para que otros como Galeno ubiquen en el cerebro el lugar del *hêgemonikon*. No obstante, la evidencia sobre sus investigaciones es suficiente para clasificarlos como “encefalocentristas”. Sobre el cardiocentrismo de Aristóteles, cfr. *PA*. 665a15-666b.

<sup>188</sup> Inclusive los médicos hipocráticos ya sostenían que el cerebro era la sede del principio rector del alma. Al respecto el tratado más importante es *Sobre la enfermedad sagrada*, capítulo 17. Adicionalmente encontramos análisis sobre este y otros tratados hipocráticos en Piegaud (1978).

aspecto de la biología aristotélica que se acomoda bien con la perspectiva fisicalista<sup>189</sup> de la época en que Galeno escribe. Recordemos que en los escritos biológicos de Aristóteles<sup>190</sup> el alma se identifica con las funciones de los cuerpos vivientes y explica causalmente sus actividades.<sup>191</sup>

En la segunda sección intentaremos delimitar las razones por las cuales Galeno defiende este modelo apelando a los criterios metodológicos de su investigación médico-filosófica sobre el alma. Esto nos permitirá delimitar su “platonismo”.

## II

### 3. El platonismo matizado de Galeno

Ahora necesitamos distinguir las razones por las cuales Galeno retoma la psicología tripartita de Platón sin necesidad de aceptar la consabida idea de la inmortalidad del alma. Esto está relacionado con el tipo de investigación que le interesa sobre el alma, consignada en *De placitis (PHP)*.<sup>192</sup> Nuestra tesis es que la investigación fisiológica y anatómica del alma en Galeno tiene un propósito filosófico; y sus bases filosóficas y herramientas empíricas<sup>193</sup> exigen comprender su psicología desde una

---

<sup>189</sup> Tomamos aquí “fisicalista” en el mismo sentido en que lo interpreta Annas (1992), ver nota precedente.

<sup>190</sup> Con una limitación: que Aristóteles no analiza el funcionamiento de las facultades racionales con base en el funcionamiento del cuerpo. La excepción serían *PN*. Donde hay indicios de un análisis sobre la influencia de los factores corporales en el desempeño de las facultades racionales, como lo explica Van der Eijk en “The matter of mind. Aristotle on the biology of “psychic” process and the bodily aspects of thinking” (Van der Eijk, 2005, p. 206-237) y en “Aristotle’s psycho-physiological account of the soul-body relationship” (Wright & Potter, 2006, p. 57-77).

<sup>191</sup> Esta es la idea de alma que encontramos en *PA*, *GA* y en *de An*. Sobre la biología de Aristóteles y el uso de este concepto, cfr. Marcos (1996, p. 154-158) y Lennox (2001, p. 100, 128, 134).

<sup>192</sup> Los pasajes de este libro serán citados señalando: el libro, el capítulo y la sección con números arábigos. Lo hacemos así en el caso de *PHP* porque concuerda mejor con el texto griego. En el caso de los tratados breves remitimos a la página en la edición de Kuhn (K53, por ejemplo). Pero para citar el tratado *Prop. Plac.* indicaremos la página de la traducción de Martínez (2002) ya que el texto griego del que disponemos está incompleto pues ese tratado nos ha llegado partido en dos: una parte en griego y otra en latín. Por eso nos toca conformarnos con señalar la página de la edición de Gredos consultada. En el caso del resto de los tratados de Galeno consultados indicaremos el volumen en la edición de Kühn y la página.

<sup>193</sup> Desde el punto de vista de la filosofía la psicología de Galeno se nutre no sólo del modelo tripartito del alma sino de la biología de Aristóteles; entre cuyos conceptos principales está el del alma como conjunto de funciones vitales de los cuerpos vivientes y la visión teleológica de su organización orgánica. Aquí podemos incluir incluso la distinción propiamente aristotélica entre *pathos* y *energeia* que es una herramienta usada por Galeno para explicar las pasiones en *PHP* 6.1.4-27. Desde el punto de vista de la medicina, Galeno hace uso de la investigación anatómica y fisiológica de los órganos relacionados con el conjunto de funciones que se refieren al alma (que incluye a las naturales como la facultad nutritiva) y del conocimiento de los nervios y la distinción entre venas y arterias. Estas herramientas que le permiten comprender la naturaleza humana como un conjunto de alma y cuerpo, son diferentes de los recursos literarios y argumentativos usados por Crisipo de Solos. Galeno y Crisipo tienen ópticas diferentes y por eso “ven” hechos diferentes. Otra cosa es si Galeno logra demostrar con las herramientas médicas y

óptica mucho más amplia que la de la psicología tripartita de Platón.<sup>194</sup> Para intentar justificar estas afirmaciones, dividimos, a continuación, esta sección en dos partes. En la primera expondremos las bases metodológicas presentadas en el libro noveno de *PHP* teniendo en cuenta dos breves tratados: *Opt. Doct.* y *Prop. Plac.* La elección no es casual pues ambos indican las características de la formación adecuada en medicina e indican los criterios metodológicos que defiende Galeno en su investigación médica; es decir, complementan la lectura del último libro de *PHP*. Adicionalmente los libros octavo y noveno de *PHP* nos presentan las pautas que distinguen el saber del médico del saber del filósofo teórico. En la segunda parte de esta sección pretendemos concluir este capítulo explicando, con base en las pautas metodológicas halladas, por qué la elección del modelo tripartito de Platón se acomoda con la investigación que Galeno lleva a cabo en *PHP*. Ya que para el médico de Pérgamo la investigación médica del alma tiene un propósito filosófico práctico: discernir las virtudes del alma según la estructura que mejor se adecua a los hechos anatómicos y fisiológicos del cuerpo humano. Solamente así se pueden hallar las pautas apropiadas para la educación moral y el entrenamiento en la virtud.

### 3.1. La formación del médico y las pautas metodológicas de la investigación

*Opt. Doct.*<sup>195</sup> es un tratado breve en el que Galeno señala los requisitos indispensables para la formación del buen médico, concluyendo que corresponden con la educación del filósofo. Estos requisitos los encuentra plasmados en la figura del médico hipocrático, que sirve para ejemplificar cómo el conocimiento en medicina parte del caso particular, porque el pronóstico depende de identificar los tipos de constitución humoral y de conocer la estructura del cuerpo: el tamaño de los órganos, su conformación, su localización y su relación con las partes vecinas (K53). Además

---

metodológicas en que se apoya la división tripartita del alma de Platón. Estos son asuntos que abordaremos en el capítulo segundo.

<sup>194</sup> El capítulo segundo expondrá las razones por las cuales no podemos apelar exclusivamente al modelo tripartito del alma de Platón para explicar el modelo psicológico de Galeno desarrollado en *PHP*. Apelando menos a Platón y más a la investigación anatómico-fisiológica del alma. Esta perspectiva permite juzgar con mayor claridad la psicología de Galeno, más que una interpretación que intente verificar si Galeno ha leído bien y hasta donde *Republica* y *Timeo*. Y nos da criterios para evitar malos entendidos como en los que incurre Gill (2006) cuando afirma que Galeno no tiene una visión teleológica del cuerpo, holista, sino que ve al cuerpo como una combinación de partes. Razón por la cual, según él, Galeno ha comprendido mal la concepción holista de cuerpo y alma del *Timeo*. Una concepción que los estoicos, como Crisipo, habrían entendido mejor. Cfr. Gill (2006), p. 291-322, especialmente las páginas conclusivas entre 320-322.

<sup>195</sup> Hemos consultado la traducción de Martínez (2002), la de Singer (1997) y la publicada en *Ideas y Valores*. No 126. Diciembre de 2004. p. 75-83, que es una traducción del grupo “Glaux Philologica” de la Universidad Nacional de Colombia. Citaremos los pasajes de este texto según la paginación de Kühn.

Galeno señala la necesidad de practicar el arte por el arte en lugar de buscar con la medicina reconocimiento público y enriquecimiento. Esta crítica señala, adicionalmente, dos causantes de la degeneración del arte médico de su tiempo: la falta de una educación<sup>196</sup> ética y de conocimiento del método lógico; que resulta primordial porque es la herramienta para discernir entre tipos de constituciones y enfermedades. Por tanto, la capacidad de diagnóstico y pronóstico del buen médico depende de su aplicación. (K 53-54).

El buen médico necesita saber física (conocimiento del cuerpo), lógica y ética.<sup>197</sup> Porque sin esta última no aprende a valorar la virtud o excelencia por encima de la búsqueda de riqueza y honores; es decir, su utilidad consiste en que enseña a discernir entre los bienes que deben inspirar la práctica de la medicina.<sup>198</sup> De hecho las secciones siguientes de este tratado (K60-63) se concentran en la utilidad de estas tres ramas de conocimiento que, siendo inseparables, ilustran la división estoica de la filosofía en su época. En suma, el médico debe, además de conocer la naturaleza del cuerpo humano, tener formación en filosofía porque: (1) debe tener principios éticos, ser amigo de la moderación y compañero de la verdad;<sup>199</sup> (2) y tener entrenamiento en el método

---

<sup>196</sup> Nos parece importante señalar que en la traducción de Martínez (2002, Gredos) se dice (nota 13, p. 85) que el contexto de este pasaje (K 57) indica que *trophēn* que puede ser traducido como “alimentación y educación” apunta aquí al sentido de “alimentación”. Se trata en nuestra opinión de una traducción desafortunada que oscurece la comprensión del texto ya que en sus primeras páginas (K53-57) Galeno señala que la mala educación del médico de su época en lógica y en ética son las causas que explican por qué un médico da mayor valor a la riqueza y no a la virtud en la práctica de su arte; y la dificultad para discernir entre tipos de constituciones y enfermedades. Las dos traducciones adicionales eligen también “educación”. Cfr. Singer (1997), p. 31. E *Ideas y valores*, p. 80. Sin embargo, encontramos en Boudon (2007, p. 298), una nota que permite comprender esta alusión de Galeno desde una perspectiva más amplia. Y nos recuerda las connotaciones morales de la medicina dietética: “El término “regimén” (*trophē* en griego) ha sido entendido aquí en un sentido muy amplio pues designa no solamente la nutrición y los hábitos alimenticios sino también el género de vida, en general, y, en particular, la educación recibida por los padres que nutren y se distingue de la *paideia* empleada para designar la formación recibida por un maestro (...) Sin embargo la medicina dietética no busca solamente mantener el cuerpo en buen estado de salud, tiene también una dimensión ética en la medida en que apela a la facultad que cada hombre tiene para dominar sus apetitos y practicar la temperancia”. Esta nota aclaratoria nos recuerda el trasfondo ético de la medicina en Galeno pero también la dimensión ética que subyace en la concepción holista de alma y cuerpo en *Timeo*; donde Platón demanda el cuidado recíproco de cuerpo y alma para poder llevar una vida ordenada y mesurada, cfr. 86d-e, 87b y 88b-c.

<sup>197</sup> Esta es la conclusión de este tratado que Galeno expresa en K61.

<sup>198</sup> Pues es imposible que los médicos se interesen por los hombres más que por el reconocimiento público debido a que así se les educa. Pues la meta del arte en la época de Hipócrates era “ayudar a los hombres”. Galeno insiste en que el arte es humanitario. Y entre K59-60 añade que: “no es posible enriquecerse y al mismo tiempo practicar un arte tan importante, sino que aquel que se aplica con mayor ímpetu a una de las dos cosas, despreciará la otra”. El arte deja de ser un fin en sí mismo si la riqueza es la que inspira la práctica del arte de la medicina.

Sobre la vocación del médico: K59-60

<sup>199</sup> σωφροσύνης οὖν φίλος ὥσπερ γε καὶ ἀληθείας ἐταῖρος ὃ γ' ἀληθῆς ἰατρὸς ἐξέύρηται.

lógico<sup>200</sup>, ya que esta es la herramienta que limita y media en la especulación física del médico. Este método le permite saber cuántas enfermedades hay, por especies y por géneros; encontrar la clase de tratamiento adecuado a cada caso particular; y conocer la naturaleza propia del cuerpo que depende de tres clases de partes: las cualidades primarias, las partes homogéneas y las no homogéneas.<sup>201</sup>

Además la lógica es la herramienta empleada por el médico en las demostraciones públicas para enseñar y persuadir sobre los hechos hallados con la investigación empírica. El médico se ocupa de discutir sobre hechos y no sobre nombres, pero sus pautas educativas indican que el buen médico es también un filósofo. Ya que como concluye Galeno en K 63: el médico debe practicar<sup>202</sup> la filosofía si es un verdadero seguidor de Hipócrates. Y si lo hace nada le impedirá alcanzar sus mismos logros, o similares o superarlo. “Método lógico” en Galeno abarca un conjunto de pautas epistemológicas relacionadas con la capacidad para:

(1) Discernir las semejanzas y diferencias entre los argumentos verdaderos y falsos y entre argumentos verdaderos y probables.<sup>203</sup>

---

<sup>200</sup>K 59.11-60.10:

καὶ μὲν δὴ καὶ τὴν λογικὴν μέθοδον ἀσκεῖν <ἀνάγκη> χάριν τοῦ γινῶναι, πόσα τὰ πάντα κατ’ εἶδη τε καὶ γένη νοσήματα ὑπάρχει καὶ πῶς ἐφ’ ἑκάστου ληπτέον ἐνδειξίην τιν’ ἰαμάτων. ἢ δ’ αὐτὴ μέθοδος ἦδε καὶ τὴν τοῦ σώματος αὐτοῦ διδάσκει <σύν>θεσιν, τὴν τ’ ἐκ τῶν πρώτων στοιχείων, ἃ δι’ ἀλλήλων ὅλα κέκρα-ται, καὶ τὴν ἐκ τῶν δευτέρων, τῶν αἰσθητῶν, ἃ δὴ καὶ ὁμοιομερῆ προσαγορεύεται, καὶ τρίτην ἐπὶ ταύταις τὴν ἐκ τῶν ὀργανικῶν μορίων.

<sup>201</sup> Estas son las pautas del conocimiento médico necesarias para el diagnóstico y curación de las enfermedades, según Galeno en *Ars Med.* 310-311, (Singer, 1997. p. 345-396). Es importante observar que en este tratado Galeno recurre a la distinción de niveles de la materia de Aristóteles que encontramos en *PA II* 646a10-647a. Cfr. *Ars Med.* 315-316. Además la discriminación entre niveles de la materia fundamenta en *QAM* 773-775 la tesis de que las mezclas humorales del cerebro son la sustancia del alma racional.

<sup>202</sup> Como indica el texto griego se trata de la filosofía como un hacer, más que entendida como una doctrina de conocimientos. Cfr. K63: εἰ τοίνυν καὶ τοῦτ’ ἀναίσχυντον καὶ θάτερον οὐ περὶ πραγμάτων ἐστὶν ἀλλ’ ὑπὲρ ὀνομάτων ἐρίζοντος, φιλοσοφητέον ἡμῖν εἶναι πρόδηλον, εἴπερ Ἴπποκράτους ἀληθῶς ἐσμεν ζηλωταί, κἄν τοῦτο ποιῶμεν, οὐδὲν κωλύει μὴ παραπλησίους ἀλλὰ καὶ βελτίους αὐτοῦ γενέσθαι μανθάνοντας μὲν ὅσα καλῶς ἐκεῖνος γέγραπτα, τὰ λείποντα δ’ αὐτοῦ ἐξευρίσκοντας.

<sup>203</sup> Este es el objeto principal de *PHP* 9, donde Galeno señala que Hipócrates y Platón conocían y practicaban en su arte esta distinción. Este libro está íntimamente relacionado con *Pecc. Dig.* donde se expone la utilidad de este método para el entrenamiento del entendimiento como requisito indispensable para elegir entre las doctrinas disponibles sobre el fin de la vida y los bienes. Consideramos que este último tratado no puede ser entendido sin la referencia al noveno libro de *PHP*. Pues la educación de la parte del alma racional depende de un entrenamiento en el método lógico entendida como la herramienta para poder elegir una forma de vida conducida por la razón que no necesariamente implica la adhesión a una secta filosófica. Esta elección se fundamenta en la discriminación entre argumentos verdaderos y falsos, y entre argumentos verdaderos y probables, con base en el análisis de sus semejanzas y diferencias.

(2) Conocer los tipos de premisas con base en las cuales se puede opinar sobre un objeto y distinguir entre ellas la que es adecuada tanto para la investigación filosófica como para la médica.<sup>204</sup>

(3) Distinguir entre niveles de saber.

Estos 3 criterios determinan el ámbito de lo que puede ser conocido, es decir “empíricamente demostrado” en el ámbito de la medicina. Galeno los aplica para establecer diferencias entre lo que se puede conocer “por comprobación empírica” y lo que solamente admite un saber probable. O entre el ámbito de lo demostrable y el ámbito de lo posible. Y esta distinción epistemológica fundamenta el límite del conocimiento al que accedemos gracias a los datos de los sentidos y a los razonamientos demostrativos fundamentados en hechos anatómicos, como en el caso de la medicina. Recordemos que el conocimiento del cuerpo, tal como ha sido descrito líneas antes, es la base de cualquier discurso en medicina. Y precisamente sobre estas cuestiones se pronuncia Galeno en un tratado breve de su madurez, *Prop. Plac.*, y en el libro noveno de *PHP*, escrito durante su segunda estancia en Roma.<sup>205</sup>

Desde el punto de vista epistemológico *Prop. Plac.* establece una jerarquización entre niveles de saber con base en la idea de que el conocimiento es esencialmente demostrativo. Por tanto, conocer es “conocer demostrativamente”; aunque podemos también disponer de opiniones probables aunque no demostrables. Esta distinción delimita el ámbito de lo que no se puede conocer empíricamente; y el de lo que no se puede sino tener opiniones probables.<sup>206</sup> La jerarquización entre el conocimiento empírico y el saber algo en forma probable, es inseparable de los tipos de premisas con que se puede discutir sobre la naturaleza de un objeto. Además hace parte del entrenamiento que consiste en aprender a reconocer las semejanzas y diferencias entre los argumentos verdaderos, probables y falsos. Galeno distingue 4 tipos de premisas en *PHP* 2. 8.2-51 para poder discernir cuál es el tipo de argumentos que utiliza Crisipo cuando defiende que el corazón es la sede del principio rector del alma: la científica o

---

<sup>204</sup> Este aspecto nos remite a la distinción entre tipos de premisas expuesta por Galeno antes de comenzar con su análisis de las premisas de Crisipo sobre la sede del *hégemonikon* o principio rector del alma en *PHP* 2.8. 2-51.

<sup>205</sup> Cfr. *Lib. Prop. y Ord. Lib. Prop.* Donde Galeno describe el orden en que fueron escritos sus obras y las clasifica por materias.

<sup>206</sup> Cfr. *Prop. Plac.*, p. 323-324 (Martínez, 2002). El ámbito de lo probable que no podemos resolver por medio de un test empírico abarca cuestiones cosmológicas como el origen y composición del universo, o si hay más de un universo. O bien cuestiones como la naturaleza o esencia de la divinidad y del alma. Sobre estos asuntos nada puede decirse con certeza pues se trata de hechos que no podemos comprobar empíricamente.

demostrativa, que parte de la naturaleza del objeto investigado;<sup>207</sup> la dialéctica, que es útil para el entrenamiento del razonamiento;<sup>208</sup> la retórica y persuasiva y, finalmente, la sofística. Por ejemplo, solamente la primera, que trataría de los atributos y propiedades del corazón, sería útil para determinar si en efecto es la sede del *hêgemonikon*. Y puede ser llamada “científica” (*epistemonikon*). El resto son dialécticas (*dialektiká*) pues aluden a testimonios de autoridad (*retoriká*) y explotan la semejanza entre las formas de expresión (*sophistika*).<sup>209</sup>

Epistemológicamente hablando la naturaleza de un objeto sólo se puede conocer en sentido demostrativo si se parte de hechos empíricos que permitan verificar el contenido de las afirmaciones que se hagan al respecto. Y el punto de partida de este conocimiento son los datos de los sentidos y los razonamientos.<sup>210</sup> Razón por la cual es indispensable el entrenamiento en el método lógico, cuya utilidad es aprender a reconocer las semejanzas y diferencias entre argumentos verdaderos (o empíricamente probados), probables y falsos. La diferencia entre estos tipos de argumentos determina también la diferencia entre lo que se conoce con certeza y lo que sólo se puede conocer con probabilidad. Precisamente este es el objeto del último libro de *PHP*,<sup>211</sup> un libro que podemos clasificar esquemáticamente así:

(1) capítulos 1-6, donde Galeno busca demostrar que el conocimiento depende de saber reconocer semejanzas, diferencias y analogías entre cosas que pueden pertenecer incluso a un mismo género. Y con ejemplos busca demostrar que Platón e Hipócrates aplican este método en la conformación de su arte.

(2) Capítulo 7. Sobre las diferencias entre la filosofía y la medicina.<sup>212</sup>

---

<sup>207</sup> Galeno compara la demostración en medicina con la demostración en geometría que parte de una premisa verificable. En el caso de la investigación sobre la sede del principio rector la premisa verdadera es aquella a la que llegamos por medio de una investigación empírica sobre la sede de los nervios. No se pueden admitir como “verdaderas”, premisas que no concuerden con los hechos. De modo que si el corazón no es la sede de los instrumentos (nervios) con que el alma ejecuta sus funciones de sensación y movimiento voluntario entonces la parte que sea sede de los nervios será la sede del *hêgemonikon*. Cfr. *Prop. Plac.*, p. 326-327 (Martínez, 2002) y *PHP* 8.1.17-20.

<sup>208</sup> Como las que utiliza Crisipo cuando utiliza como argumento probable sobre la sede del *hêgemonikon* la posición del corazón. Cfr. *PHP* 2.5.2-20.

<sup>209</sup> La aplicación de esta división para el análisis de los argumentos de Crisipo la examinaremos en el capítulo segundo.

<sup>210</sup> 9.1.15-16

<sup>211</sup> Nos referimos al noveno libro.

<sup>212</sup> No menciono el capítulo octavo pues introduce una comparación entre la actividad de la naturaleza y la del artesano que busca mostrar que nuestro cuerpo está organizado teleológicamente y exhibe un orden y belleza como los objetos diseñados por los artesanos. Es decir no se trata de un producto resultado del azar.

(3) Capítulo 9. Sobre la imposibilidad de tener un conocimiento demostrativo sobre la esencia del alma y por qué es un asunto prescindible para el propósito fundamental de la investigación sobre el alma.

Para el reconocimiento de semejanzas y diferencias entre los objetos que queremos conocer disponemos de dos facultades: una para lo sensible y otra para lo inteligible pues el principio de conocimiento de las cosas son los sentidos y el razonamiento o pensamiento.<sup>213</sup> Y la base sólida de cualquier arte es la verdad de las cosas que aparecen o bien ante los sentidos o ante el pensamiento.<sup>214</sup> Pero este entrenamiento lleva tiempo porque implica analizar la semejanza y diferencia entre diferentes casos particulares<sup>215</sup> como se ve por ejemplo en la analogía establecida por Platón entre la ciudad y el alma en *República* IV.<sup>216</sup> Galeno expone la importancia de analizar casos particulares y compararlos entre ellos en el caso del médico para hacer un buen diagnóstico. De esto se ocupan los capítulos tercero y cuarto del libro noveno, donde ofrece varios ejemplos para mostrar que todo arte se basa en un entrenamiento en el análisis de casos particulares con el fin de establecer las diferencias y semejanzas entre las cosas investigadas, más que en afirmaciones generales. Como lo hicieron Platón e Hipócrates, cada uno en su arte.<sup>217</sup> Tras exponer la necesidad de un entrenamiento en el reconocimiento de las semejanzas y diferencias mediante el análisis de casos particulares, Galeno intenta delimitar entre los capítulos sexto y noveno el ámbito de la filosofía al que debe remitirse su investigación sobre el alma; pero antes señala que la diferencia entre el conocimiento del médico y del filósofo reside en la prueba empírica.<sup>218</sup> Si bien las teorías médicas pueden someterse a un test empírico y

---

<sup>213</sup> 9. 1. 20-21:

ἢ γὰρ τοι φύσις ἄμφω ταῦθ' ἡμῖν ἔδωκεν, αὐτὰ τε τὰ κριτήρια καὶ τὸ πιστεύειν αὐτοῖς ἀδιδάκτως. αὐτὰ μὲν οὖν τὰ κριτήρια τὰ τε ὄργανα τῶν αἰσθήσεών ἐστι καὶ αἱ χρώμεναι τοῖς ὀργάνοις δυνάμεις.

<sup>214</sup> 9.1.23:

εἰ μὲν οὖν ἀπιστεῖ τις τοῖς δι' αἰσθήσεως ἢ νοήσεως ἐναργῶς φαινομένοις, οὐδ' ἐπι χειρεῖν χρῆ συστάσει τέχνης οὐδεμιᾶς.

<sup>215</sup> 9. 2.25-30.

<sup>216</sup> 9. 2. 6-14. y 9. 2.24-29.

<sup>217</sup> Cfr. 9. 3-5, donde expone varios ejemplos de la aplicación de Platón e Hipócrates en este método. En el caso de Platón (9. 5. 11-35 y 9. 6.52-55) el ejemplo principal es el análisis de los placeres y la aplicación de la división para el reconocimiento de sus semejanzas y diferencias. Y en el caso de Hipócrates los ejemplos tienen que ver con sus habilidades para el diagnóstico de las lesiones de las articulaciones y con el pronóstico (9.4). Cfr. también 9. 6.56-63.

<sup>218</sup> Es importante anotar que en 8. 7-9 Galeno explora las diferencias entre el conocimiento de Hipócrates y el de Platón con base en la diferencia de conocimientos del médico y el filósofo sobre anatomía y sobre la fisiología del cuerpo por ejemplo, de la respiración en 8.8. El primer capítulo de este libro (octavo) es una recapitulación de la demostración anatómica sobre las partes y sedes del alma en el cuerpo. Y entre 8.

por eso pueden ser demostradas y empíricamente verificables, las especulaciones filosóficas no pueden someterse a prueba. Esta es la principal diferencia entre el conocimiento demostrable del médico y el conocimiento probable del filósofo.<sup>219</sup> Desde este punto de vista no resulta sorprendente encontrar muchas teorías en conflicto sobre un mismo asunto en Filosofía, que no se pueden resolver con base en hechos evidentes a los sentidos o por medio de razonamientos demostrativos que partan de los atributos esenciales al objeto.

Para Galeno, la investigación sobre el alma de Platón en *República* tiene el mérito de haber aplicado el método de análisis de semejanzas y diferencias entre su estructura y la de la ciudad-estado, porque permitió delimitar la estructura del alma antes de determinar el tipo de virtud que distingue cada una de sus partes. Ya en Platón la investigación de la virtud es inseparable de la investigación de la naturaleza humana que en el modelo tripartito de *República* remite al análisis de su estructura y en el de *Timeo*, adicionalmente, al análisis de su relación con el cuerpo. Y Galeno en el libro noveno de *PHP* señala que antes de poder delinear las pautas de una psicagogia o pedagogía del alma es preciso conocer su naturaleza: si es una o consiste en partes para poder determinar las virtudes de cada parte y la de la totalidad; tal como es preciso para conocer la naturaleza del cuerpo determinar el número y el tipo de sus componentes, las relaciones entre ellos y el efecto que causan para su salud y enfermedad.<sup>220</sup>

La investigación sobre la naturaleza del alma y la sede del *hêgemonikon* es relevante tanto para el médico como para el filósofo.<sup>221</sup> Al primero le es útil para poder diagnosticar y aplicar los remedios necesarios para restablecer las actividades de la facultad racional cuando se ve alterada. Pero para el filósofo la investigación del alma y de la sede del *hêgemonikon* es indispensable para conocer y desarrollar las virtudes morales, en caso de que haya facultades adicionales a la del *hêgemonikon*. Pero también para el entrenamiento de uno mismo en ellas, ya que si hay más de una parte en el alma no puede haber una única forma de entrenarnos en ellas ni de adquirir, por medio de

---

2-6 Galeno explora los puntos comunes entre Hipócrates y Platón respecto de la teoría de los elementos y la salud y enfermedad. Y la importancia de la teoría humoral para Platón y Aristóteles en 8.6.

<sup>219</sup> 9.6. 20-21.

θαυμάσαι γὰρ ἐστὶ διὰ τί τέχνην μετιόντες οἱ ἰητροὶ καθ' ἣν τῆ πεῖρα τὰ προσφερόμενα βοηθήματα κριθῆναι δύναται, πότερον ὠφέλησεν ἢ ἔβλαψεν, ὁμῶς ἐναντιωτάτας ἀποφάσεις ἐποιήσαντο περὶ τῶν ὠφελούντων τε καὶ βλαπτόντων. ἐν μὲν γὰρ φιλοσοφίᾳ μὴ πε-παῦσθαι τὰς πλείστας τῶν διαφωνιῶν οὐδὲν θαυμαστόν, ὡς ἂν μὴ δυναμένων τῶν πραγμάτων ἐναργῶς κριθῆναι τῆ πεῖρα (...).

<sup>220</sup> Como señala en *PHP* 9.6. 63.

<sup>221</sup> 9. 7.7-9.

enseñanzas, las virtudes correspondientes a cada parte. Según el modelo propuesto por Platón serían distintas pero inseparables: justicia, moderación y valor o coraje para defender los propios principios. Y si hay diferentes partes del alma es necesario un entrenamiento y enseñanzas de diferente clase que permitan alcanzar una armonía entre ellas. Esta sería la virtud de la totalidad que conforman las partes en el alma.

Galeno señala que estas no son cuestiones que interesen a la filosofía especulativa; interesada en responder cuestiones cosmológicas sobre el origen del universo, sus componentes y la naturaleza de los dioses.<sup>222</sup> Sino que forman parte de filosofía práctica o ética; pues la investigación sobre la sede del *hêgemonikon* y de las partes irascible y apetitiva del alma, es inseparable de la investigación sobre la naturaleza de las virtudes éticas y políticas. Porque estas virtudes tienen que ver con la vida en comunidad y con el buen vivir tanto en el plano individual como en el plano social. Estas son las cuestiones que son relevantes para el manejo de la propia casa y de las cuestiones relacionadas con el interés público.<sup>223</sup> Remiten todas al cuidado del alma, al discernimiento de sus virtudes, y al tratamiento de sus enfermedades. Precisamente este es el objetivo de la investigación de Galeno para quien la psicología es parte de la filosofía práctica y no de la filosofía especulativa. Esta es una diferencia considerable de enfoque respecto de Platón,<sup>224</sup> porque en estos pasajes Galeno delimita su investigación sobre el alma precisando que es útil, específicamente, para la filosofía práctica.

El médico no necesita saber la esencia del alma para el tratamiento de sus enfermedades; además este tipo de cuestión resulta insoluble desde un punto de vista empírico. Se trata de un asunto que no admite demostración científica sino discursos probables como el de Platón en *Timeo*. Por otro lado, si el alma es inseparable del

---

<sup>222</sup> 9. 7.9-17. Sobre la razón por la cual parecen inseparables la indagación sobre cuestiones cosmológicas del estudio de la ética y la política, cfr. 9. 7. 17-19.

<sup>223</sup> Pues las cosmológicas no lo son. Galeno se refiere a cuestiones como si hay un universo además de éste, si tuvo un comienzo o no, si algún dios lo diseñó, o si no fue un dios sino alguna causa irracional o sin arte que lo hizo bello por accidente. Estas no son útiles para el manejo de la propia casa y el cuidado de los asuntos públicos. Cfr. 9. 7.10-11: ἀλλὰ τὰ γε τοιαῦτα ζητήματα πρὸς τὸ καλῶς οἰκεῖν τὸν ἴδιον οἶκον ἢ τῶντῆς πόλεως πραγμάτων προνοεῖσθαι προσηκόντως ἢ συγγενέσι καὶ πολίταις καὶ ξένοις προσφέρεσθαι δικαίως τε καὶ κοινωνικῶς οὐδὲν συντελεῖ.

<sup>224</sup> Como lo vimos en la primera sección de este capítulo, la psicología de Platón es inseparable de cuestiones epistemológicas, creencias religiosas pero también en el caso de *Timeo* es un discurso probable sobre el origen del universo. En suma la naturaleza del alma explica no sólo que haya un ámbito de la realidad allende lo sensible sino que accedemos a un conocimiento de ese tipo de realidad que explica nuestra realidad sensible en términos de participación. Aunque también la indagación sobre el alma conlleva a cuestiones sobre la educación para la virtud y la vida buena como en *República* y *Gorgias*.

cuerpo, y corresponde al conjunto de sus facultades, entonces se puede emprender una investigación sobre su estructura, funcionamiento o fisiología sin necesidad de responder la pregunta por su inmortalidad o si difiere sustancialmente del cuerpo. Esas son el tipo de cuestiones que Galeno pretende haber demostrado en los primeros seis libros de *PHP*.<sup>225</sup> Recordemos que para una investigación sobre las virtudes del alma y las pautas útiles para su entrenamiento, es irrelevante saber si ella es incorruptible,<sup>226</sup> porque el conocimiento que es útil tanto para la medicina como para la filosofía ética o práctica es el de los tipos de alma, el de los lugares que les corresponden en el cuerpo y el de sus actividades. Por esa razón se puede prescindir de la pregunta por su *ousía* e incluso de cuestiones tales como la de si Platón afirma o no con certeza su inmortalidad en un diálogo como *Timeo*.<sup>227</sup> Aunque Platón mismo reconoce en ese diálogo, como dice Galeno, que sobre la esencia del alma sólo se puede pronunciar un discurso razonable o probable;<sup>228</sup> pero no verdadero si somos consecuentes con las pautas metodológicas descritas en esta sección.

Para terminar, de acuerdo con estas distinciones metodológicas el médico solamente puede conocer:<sup>229</sup> que el alma existe porque se manifiesta en las actividades del cuerpo; que dichas actividades son inseparables de tres órganos principales y de las partes por medio de las cuales éstos cumplen sus funciones: cerebro-nervios, corazón-arterias e hígado-venas. Y sabe que el cuerpo está conformado de elementos o cualidades mezcladas de cuyo equilibrio y desequilibrio interno dependen sus estados de salud y enfermedad. En estos estados influyen factores externos como la alimentación, la dieta o la forma de vida y el clima. Además, si estas facultades son inseparables de los órganos de que dependen sus actividades entonces el médico sólo puede conocer el alma mediante una investigación anatómico-fisiológica de la totalidad que conforman cuerpo y alma. Pero el objetivo de dicha investigación no es únicamente

<sup>225</sup> 9. 9.8-9.

καὶ γὰρ τούτων εἰσὶν ἀποδείξεις ἐπιστημονικαὶ καὶ περὶ αὐτῶν ἠγωνισάμενην τοῖς πρωτοῖς ἔξ ὑπομνήμασι τῆσδε τῆς πραγματείας οὔτε περὶ τῆς οὐσίας εἰπὼν τι τῶν τριῶν εἰδῶν τῆς ψυχῆς οὔτε περὶ τῆς ἀθανασίας (...)

τὸ γὰρ ὅτι τριχῇ κατῴκισται τὰ ψυχῆς εἶδη καὶ ὅτι τοσάσδε τὰς δυνάμεις ἕκαστον αὐτῶν ἔχει καὶ ὅτι τοιάσδε τινάς, εἷς τε τὴν ἰατρικὴν τέχνην χρῆσιμον ὑπάρχον εἷς τε τὴν ἠθικὴν τε καὶ πολιτικὴν ὀνομαζομένην φιλοσοφίαν (...)

<sup>226</sup> Cfr. *Prop. Plac.*, p. 337-339 (Martínez, 2002). Aquí Galeno insiste en que lo que el médico debe saber para descubrir las virtudes del alma es que “hay en nosotros tres principios para tres movimientos que son de diverso tipo. Y se debe tener en cuenta esto en el tratamiento de las enfermedades que afectan al alma”. (*Ibidem*, p. 338).

<sup>227</sup> 9. 9. 8.

<sup>228</sup> 9. 9.7 y 11.

<sup>229</sup> Estos argumentos se mencionan en *Prop. Plac.* p. 325, 330-333, 335-339 (Martínez, 2002).

tratar las enfermedades de las facultades del alma racional con los remedios adecuados<sup>230</sup> sino, como el mismo Galeno ha insistido, determinar el número de las virtudes del alma para poder proponer un modelo educativo apropiado para la administración de la propia vida, o el manejo de “la propia casa” (*oikonomia*). Esta investigación filosófica tendría consecuencias para el saber vivir tanto en el plano individual como en el social.

### 3.2. Ventajas de un modelo tripartito del alma

Si la investigación de Galeno sobre el alma tiene como objetivo investigar la virtud, entonces tiene que comenzar con una explicación sobre la esencia del objeto investigado y para esto tiene que comenzar por aclarar si la esencia de la virtud en el alma es singular o plural. Como dice Galeno “¿qué es una explicación científica? La que parte de la esencia real de la cosa investigada como lo he probado en mi tratado *Sobre la demostración*”.<sup>231</sup> Y si la virtud o excelencia es la mejor condición o perfección de la naturaleza de una cosa entonces para cada cosa que existe tendría que haber una virtud. Así, esta investigación exige la investigación de la naturaleza del alma, de sus partes, si las tiene, y de la virtud que corresponde a cada una de ellas y a la totalidad que conforman.<sup>232</sup>

Podemos reconocer de inmediato las ventajas que ofrece el modelo tripartito de Platón para este tipo de investigación sobre el alma. Y tengamos en cuenta que el rasgo distintivo de este modelo, tal como es expuesto en *República* y en *Timeo*, es la idea de que la virtud del alma es la armonía de sus partes. Por tanto implica que las virtudes de cada parte son inseparables: sabiduría, valentía o valor y moderación.<sup>233</sup> Además, en *Timeo* se expone un modelo de interrelación entre cuerpo y alma que conviene a una investigación médico-filosófica como la que hace Galeno en *PHP*. Y según las prescripciones metodológicas expuestas para este propósito es innecesario preocuparse por si el alma tiene una sustancia independiente del cuerpo ya que el mismo Platón reconoce en *Timeo* que las enfermedades del alma son causadas, en parte, por la constitución humoral del cuerpo. Este supuesto fisiológico se acomoda bien con la perspectiva médica de Galeno cuya base es la doctrina humoral de los escritos

---

<sup>230</sup> Esta es la tarea de *Loc. Aff.*

<sup>231</sup> *PHP* 7. 1.22:

τίς οὖν ὁ ἐπιστημονικὸς λόγος; ὁ ἀπ’ αὐτῆς δηλονότι τῆς τοῦ πράγματος οὐσίας ὀρμώμενος, ὡς ἐν τῇ περὶ τῆς ἀποδείξεως ἐδείχθη πραγματεία.

<sup>232</sup> *PHP* 7.1.24-26.

<sup>233</sup> Cfr. *República* IV 442c-d.

hipocráticos, como se ve en sus tratados sobre las mezclas humorales y sobre la mejor constitución del cuerpo.<sup>234</sup>

En *República* encontramos, además, una reflexión sobre las virtudes particulares de cada parte de alma, sobre el carácter moral que depende de la parte del alma que domine al individuo; y sobre la virtud que surge en el alma cuando hay en ella una armonía entre sus partes. Nos referimos a la justicia entendida como la recta proporción entre los componentes del alma que funcionan como una unidad coordinada por la razón, auxiliada por el *thymos*. Este modelo es comparable con la explicación hipocrática de la salud o excelencia del cuerpo como un estado de equilibrio o armonía de las partes, que Galeno toma para reafirmar que entre Platón e Hipócrates hay un conjunto de doctrinas comunes.<sup>235</sup>

El análisis de los presupuestos metodológicos de Galeno nos ha permitido delimitar los límites de su investigación así como su motivación práctica. En su caso, como en el de Platón y Aristóteles, la investigación sobre la naturaleza del alma es la base para una propuesta educativa o para el desarrollo de virtudes políticas útiles para la vida en comunidad. En Galeno esta investigación es impensable sin el recurso a la anatomía y a la fisiología del cuerpo, pues su pretensión es explicar fisiológicamente las facultades del alma. En conjunto estas son las variables con las cuales intentaremos comprender la psicología de Galeno; cuyo modelo de alma no se reduce al modelo tripartito de Platón tal como lo hallamos en *República* y en *Timeo*. Del modelo psicológico de Galeno en *PHP* se desprende una propuesta filosófica, afín en estilo y contenido a los tratados morales de la época, sobre el diagnóstico y curación o tratamiento de las emociones y de los juicios errados; que encontramos plasmada en dos tratados de filosofía moral cuyo fin es educar las partes irracional<sup>236</sup> y racional del alma.

---

<sup>234</sup> Estos tratados, *Temp.* y *Opt. Corp. Const.* (Singer, 1997) contribuyen a sustentar la tesis de que las facultades del alma (racional) dependen del cuerpo; y pueden ser impedidas o ayudadas según la composición humoral de los órganos en que tienen su sede en el cuerpo. Cfr. *QAM* 767, 774, 775, 779, 780, 782, 785, 786, 787, 788, 821-822. Las formas verbales empleadas por Galeno y los matices de esta tesis serán analizados en el capítulo tercero de este trabajo.

<sup>235</sup> Recordemos que en 8.2-9 y 9.1-5 Galeno despliega un conjunto de puntos comunes tanto en la forma en que conciben cada uno su arte como en el recurso a doctrinas semejantes principalmente en relación con la constitución humoral y la comparación entre diversos casos particulares para analizar las semejanzas y diferencias entre las cosas investigadas y entre los tipos de argumentos.

<sup>236</sup> Seguimos aquí el modelo bipartito de Platón implícito en su división tripartita. Ahora bien esto no significa que debamos suponer que para Galeno estas partes carezcan de contenido cognitivo. De esto nos ocuparemos en el capítulo final de este trabajo. “Irracional” significa que puede diferir de la razón o de los dictámenes de la razón. Pues de lo contrario no serían educables por medio de prescripciones conducentes al autoexamen inducido con la ayuda inicial de un hombre virtuoso y entrenado en la corrección de sus propias acciones.

Precisamente, la discusión de Galeno sobre las emociones exacerbadas (pasiones) y los errores de juicio del alma, en el contexto de la crítica de la psicología unitaria de Crisipo, conlleva a una propuesta educativa y terapéutica del *thymos* y del entendimiento que se plasma: (1) en el tratado *Diagnóstico y tratamiento de las pasiones del alma de cada uno (Aff. Dig.)*; y (2) en el tratado *Diagnóstico y tratamiento de los errores del alma de cada uno (Pecc. Dig.)*. En este último, más que proponer pautas concretas para llevar una vida virtuosa, Galeno insiste en la necesidad de entrenar nuestra capacidad racional de entendimiento y juicio en el método lógico y en el conocimiento de las ciencias demostrativas como la geometría; estos son mecanismos preventivos para evitar incurrir en errores sobre la elección del fin de la vida. Son herramientas indispensables para aprender a reconocer las semejanzas entre juicios verdaderos, probables y falsos. Un requisito indispensable para prevenir el error en cuestiones de tanta relevancia para nuestra vida como la elección de los fines y el conocimiento de los bienes verdaderos y necesarios.<sup>237</sup> Se trata, por tanto, de dos tratados con fines educativos e inseparables desde el punto de vista de sus contenidos y de sus propuestas terapéuticas, como pretendemos mostrar en el último capítulo de este trabajo.

Como hemos visto, la importancia de la pregunta por si el alma es homogénea o dividida depende de su intrínseca relación con cuestiones de los discursos éticos de la antigüedad helenística como la comprensión de las bases y la naturaleza del carácter moral.<sup>238</sup> Ahora bien ¿por qué resulta tan importante el conflicto entre estas dos posturas sobre el alma, entre la concepción homogénea del alma y la concepción del alma dividida? Es importante porque del modelo seguido dependen las respuestas a preguntas como:

(1) si nuestras virtudes morales son capacidades de partes racionales y no racionales en el alma o de un alma homogénea y racional. La respuesta a esta pregunta

---

<sup>237</sup> Este tratado propone pautas de entrenamiento de nuestra capacidad de juzgar con el fin de que con un entendimiento libre, no necesariamente inscrito en alguna escuela filosófica, tengamos la capacidad de juzgar cuál es el fin y la forma de vida más adecuada a nuestra naturaleza humana. De allí la necesidad de una educación en ciencias demostrativas y en el método lógico pero también la necesidad de rodearnos de hombres experimentados que nos ayuden a habituarnos a actuar virtuosamente. Estas son cuestiones sobre las que nos detendremos en el capítulo final de esta investigación.

<sup>238</sup> Le debemos a la lectura de la segunda parte de Gill (2006), "The unstructured self: stoic passions and the reception of Plato", la conexión establecida entre ambos modelos de alma y la psicología de Platón; así como su influencia en las concepciones sobre el carácter ético y el tratamiento de las pasiones. Aunque esta conexión nos permitirá también establecer una distancia crítica con la interpretación que Gill hace de la postura de Galeno.

determina si todos podemos ser virtuosos o solamente los que tienen una disposición adecuada hacia la virtud ya sea por naturaleza, hábito o entrenamiento.

(2) ¿Cuál es el ideal de una educación moral? ¿Extirpar las pasiones o emociones excesivas o moderarlas? De la respuesta a estas preguntas dependen también las propuestas de educación del alma en la antigüedad helenística.

Para un autor como Gill (2006) estos son modelos psicológicos diametralmente opuestos que se basan en modelos de comprensión del alma y del cuerpo diametralmente opuestos. En su opinión son los estoicos antiguos quienes mejor representan el punto de vista holista de cuerpo y alma expuesto por Platón en *Timeo*. Mientras que Galeno, que asume una interpretación parcializada de *República* y *Timeo* confunde, según él, los puntos de vista expresados por Platón en ambos diálogos. Pues insiste en una comprensión de las facultades del alma divididas que es inseparable de una comprensión del cuerpo como una combinación de partes no estructurada.<sup>239</sup> Al hacer esto va en contravía de las innovaciones del estoicismo antiguo “perpetuando el trasfondo tradicional de las ideas de Platón y Aristóteles”.<sup>240</sup> En su opinión la psicología holista del estoicismo antiguo es más completa y se pueden encontrar mayores puntos de afinidad entre sus planteamientos y los de Platón en *República* y *Timeo*, que los que podríamos encontrar entre los de Galeno y estos diálogos de Platón. En nuestra opinión esta es una interpretación valiosa de los rasgos platónicos del estoicismo antiguo<sup>241</sup> pero evidentemente malinterpreta<sup>242</sup> el pensamiento de Galeno. Pues, por un lado, la concepción del alma dividida en facultades no necesariamente va de la mano con una comprensión del cuerpo como una combinación de partes carente de una estructura funcional teleológicamente organizada.<sup>243</sup> Y, en segundo lugar, la psicología tripartita

---

<sup>239</sup> Cfr. Gill (2006), p. 321-322.

<sup>240</sup> *Ibidem*, p. 322.

<sup>241</sup> El intento por analizar la influencia de Platón en el estoicismo antiguo, particularmente en Crisipo, también lo propone Gill en Sihvola & Engberg-Pedersen (1998, 113-148).

<sup>242</sup> La interpretación de Gill (2006) simplifica la psicología de Galeno porque no tiene en cuenta las variables que articulan sus planteamientos sobre el alma y que no se reducen a la psicología tripartita de Platón. Nos referimos a variables como la investigación anatómica y especialmente en lo que concierne a su investigación sobre la fisiología del cerebro. Pero quizá también obedece a una falta de conocimiento de la obra de Galeno en que se refleja un punto de vista teleológico del cuerpo y sus funciones, como *Sobre el uso de las partes (UP)*.

<sup>243</sup> Cfr. *PHP* 9. 8. donde Galeno expone una visión teleológica del cuerpo. Tanto en *PHP* como en el tratado aún no traducido al español, *Sobre el uso de las partes (UP)*, Galeno expone una visión teleológica del cuerpo humano que tiene sus antecedentes en el *Timeo* de Platón pero también en *Partes de los animales* de Aristóteles. Como él mismo lo indica en *Lib. Prop.*, p. 167 (Martínez, 2002), *Partes de los animales* inspira su propia obra. Paul Moraux ilustra con ejemplos que en el libro de Galeno, *Sobre el uso de las partes (UP)*, hay pasajes que parecen calcados del de Aristóteles (*PA*) y señala la gran deuda

implica necesariamente la comprensión de la virtud de la totalidad del alma como una relación armoniosa entre las partes que la conforman, como se ve en los libros VIII-IX-X de *República*. Además esta es la idea principal que guía la investigación sobre la virtud del alma en Galeno; como pretendemos haberlo mostrarlo al analizar las pautas metodológicas de su investigación que delimitan, además, su propósito filosófico.

En el capítulo siguiente nuestro propósito será doble. Tratar de presentar la coherencia interna del modelo unitario del alma de Crisipo y la del modelo dividido del alma de Galeno. Este es el primer paso necesario para determinar las razones por las cuáles resulta relevante para Galeno, desde un punto de vista anatómico-fisiológico y ético, diferenciar las causas de los errores de las causas de las pasiones, entendidas como hemos indicado, como emociones excesivas. Nuestro propósito no es tanto determinar si Galeno interpretó bien a Crisipo o a Posidonio, pues ya hay una copiosa bibliografía al respecto<sup>244</sup> sino tratar de comprender el modelo psicológico de Galeno y determinar si es o no consistente. Nuestro objetivo principal en esta investigación es comprobar si este modelo tiene o no relevancia para sus escritos morales (*Aff. Dig.* y *Pecc. Dig.*); es decir para la comprensión de las virtudes del alma y las pautas educativas necesarias para nuestro entrenamiento en ellas. Intentaremos mostrar la coherencia interna de su modelo médico-filosófico del alma para mostrar que se trata de una psicología que no se limita ni pretende copiar o plegarse estrictamente a la psicología tripartita de Platón, debido a su formación médica, al recurso a la investigación empírica y a la puesta en práctica de las pautas metodológicas en que se apoya;<sup>245</sup> que son aspectos ajenos a la psicología de Platón. Esta tarea la emprendemos no precisamente para hacer comparaciones cualitativas que nos parecen hermenéuticamente arriesgadas y descontextualizadas desde el punto de vista histórico, sino con el fin de sacar a la luz los rasgos novedosos de una investigación médico-filosófica sobre el alma para la comprensión de las causas de sus pasiones<sup>246</sup> y errores.

---

que tiene la obra de Galeno con la de Aristóteles. Cfr. "Galen and Aristotle's De Part. Anim.", p. 332 ss en Gotthelf (1985). P. 327-344.

<sup>244</sup> Sobre esto: Tieleman (1996, 2003) y los capítulos de (1) Gill, (2) Cooper y (3) Sorabji titulados: (1) "Did Galen understand platonic and stoic thinking on the emotions?", (2) "Posidonius on emotions", (3) "Chrysippus-Posidonius-Seneca: a high-level debate on emotion", en Sihvola & Pedersen (1998). Y "Posidonius on emotions" en Cooper (1999); y "The emotions as value judgements in Chrysippus" y "Posidonius on the irrational forces in emotion: Galen's Report" en Sorabji (2002).

<sup>245</sup> También intentaremos estar atentos a si las aplica o no en su propia investigación.

<sup>246</sup> "Pasiones" entendidas como "emociones excesivas", no educadas. Emoción, pasión y afección, son posibles traducciones de *pathê*. Por tanto cuando hablemos de emociones excesivas nos estaremos refiriendo a pasiones como la ira, la venganza, el miedo. Cualquier tipo de emoción que implique un exceso en la conducta y entre cuyas causas esté un impulso vehemente. Ya sea causado por una facultad

Un problema que consideramos inseparable de una propuesta pedagógica del alma en Galeno. Por esta razón es que insistimos en que la psicología de Galeno es parte de su filosofía práctica expuesta en los tratados morales; y en que la fisiología del alma, propuesta en *PHP*, sí fundamenta los escritos morales del médico.<sup>247</sup>

---

irracional, como para Galeno; o debido a una oscilación en los juicios de la razón, como para Crisipo. Esto quedará más claro en el capítulo siguiente.

<sup>247</sup> Ya Hankinson en “Greek medical models of mind” (Everson, 1991, p. 194-217) muestra que en el *corpus* hipocrático (p. 200-208) hay rastros de una concepción de alma que depende cualitativamente de los componentes del cuerpo, principalmente en *Sobre la dieta* y en *Aires, aguas y lugares*. En estos tratados se sugiere que las características psicológicas dependen de las fisiológicas, de la naturaleza humoral o de los componentes de los cuerpos, los cuales determinarían las cualidades del alma. Para Galeno la constitución humoral de las partes en que se pueden situar las facultades del alma sí pueden influenciar su funcionamiento, como veremos cuando nos ocupemos de *QAM*. Hankinson (Everson, 1991) nos indica los antecedentes de esta idea en los filósofos y médicos anteriores a Galeno, incluyendo a Alcmeón de Crotona. Y cómo los modelos médicos de alma (mente) influyen en el desarrollo de una psicología filosófica que tendría por objeto el análisis de la naturaleza y funcionamiento del alma. Este tipo de discursos sobre la naturaleza y fisiología del alma fundamentan la psicología moral en la antigüedad.

## Cap. 2. El modelo médico-filosófico de Galeno sobre el alma y la crítica de Crisipo en *De Placitis Hippocratis et Platonis*

*La medicina en el mundo antiguo no era un campo unificado de conocimiento fundado sobre la aceptación de supuestos comunes, teorías y métodos. Más bien fue común el entrecruzamiento de teorías radicales sobre el carácter del conocimiento médico y los caminos que llevaban a ese tipo de conocimiento. Una debilidad común a nivel terapéutico contribuyó a acentuar la competencia entre los médicos a nivel teórico y los indujo a adoptar y a hacer elaboraciones con base en doctrinas y técnicas que originalmente fueron empleadas en un contexto filosófico. A su vez, los médicos continuaron produciendo sus propios argumentos, que podían ser transferidos a la arena de las discusiones filosóficas, con la consecuencia de que sobre algunas cuestiones específicas, especialmente las epistémicas, los límites entre medicina y filosofía permanecieron fluidos. Incluso cuando debido a la falta de evidencia era casi siempre imposible identificar la dirección exacta de estas fluctuaciones y de la retroalimentación entre Filosofía y Medicina.*<sup>248</sup>

*Llamamos virtud humana no a la del cuerpo, sino a la del alma; y decimos que la felicidad es una actividad del alma. Y si esto es así, es evidente que el político debe conocer en cierto modo lo referente al alma, como el que cura los ojos también todo el cuerpo, y tanto más cuanto que la política es más estimable y mejor que la medicina; y si los médicos distinguidos se ocupan mucho del conocimiento del cuerpo; también el político ha de considerar el alma (...).*<sup>249</sup>

### Introducción

Como vimos en el capítulo anterior, la especulación filosófica de Platón sobre la naturaleza del alma y sus virtudes recurre al lenguaje de la medicina. Gracias al fragmento que aún se conserva de Alcmeón de Crotona,<sup>250</sup> sabemos que la comparación de la salud y la enfermedad del cuerpo con el equilibrio y desequilibrio de sus componentes remite a una analogía entre cuerpo y ciudad. De acuerdo con Alcmeón la

<sup>248</sup> Cambiano, G. "Philosophy, Science and Medicine" en: Algra, Barnes, Mansfeld and Shofield (2008). P. 604.

<sup>249</sup> EN 1102<sup>a</sup>15-20. Este pasaje nos recuerda a *Cármides* 156b, pues así como el médico debe conocer no solamente el ojo sino el cuerpo entero, el filósofo interesado en la virtud del alma, debe conocer el alma entera. Además nos sirve para introducir los problemas de este capítulo. Por otro lado, la insistencia de Aristóteles en conocer el alma humana para elaborar una adecuada explicación de la virtud, en el ámbito de la acción, es una importante referencia para la concepción galénica de la psicología como parte de la filosofía práctica; o como su base. En EN 1097b25-1098<sup>a</sup>20 encontramos esta misma idea sobre la necesidad de conocer el alma humana para conocer la función propia del hombre y, en esa medida, su felicidad.

<sup>250</sup> DK A4: "Alcmeón decía que lo que conserva la salud es la igualdad de poder de las fuerzas: de lo húmedo, lo seco, lo frío, lo caliente, lo amargo, lo dulce y lo demás. El reinado de una sola entre ellas es el que provoca la enfermedad. La enfermedad sobreviene, bien por exceso de calor o de frío, bien por la abundancia o la falta de alimento; puede darse en la sangre, la médula o el cerebro. También puede producirse en esos sitios por motivos externos: aguas de cierto tipo o un lugar o agotamiento o violencia o cosas similares. La salud, según él, es la mezcla proporcionada de las cualidades". En: *De Tales a Demócrito. Fragmentos presocráticos*. Introducción, traducción y notas de Alberto Bernabé. Madrid. Alianza editorial. 1997. p. 93-94.

tiranía de uno de los elementos del cuerpo es causa de enfermedad; y la *isonomía* de sus componentes, causa de salud. Como señala Lloyd (1987),<sup>251</sup> las analogías son una clave importante para comprender las primeras explicaciones causales del pensamiento griego; por ejemplo, los discursos explicativos de la medicina “racional”<sup>252</sup> dependen, principalmente, de la comparación entre la salud y la enfermedad del cuerpo con estados de equilibrio y desequilibrio entre los componentes de una estructura que funciona como una totalidad teleológicamente organizada, como la ciudad.<sup>253</sup> Las analogías son el material de las primeras explicaciones causales en el pensamiento presocrático pues ni Platón ni Aristóteles fueron los primeros en adscribir regularidad y orden a la naturaleza. Tampoco fueron los médicos hipocráticos los primeros en interpretar analógicamente el orden o buen funcionamiento del cuerpo comparándolo con el orden y buen funcionamiento de la *polis* y, en un sentido más amplio, con el orden de la naturaleza. Siguiendo a Lloyd, en el pensamiento griego las analogías conciernen principalmente a:

- (1) La comparación del orden cósmico con el orden social o político,
- (2) la comparación del mundo con un organismo viviente y
- (3) la comparación del mundo con los productos fabricados por el hombre.<sup>254</sup>

Para Lloyd estas analogías son precursoras del pensamiento cosmológico presocrático. Su análisis es relevante porque nos recuerda que en la antigüedad griega la medicina hipocrática y la filosofía presocrática son disciplinas correlacionadas ya que las explicaciones causales de los primeros cosmólogos son la columna vertebral de las explicaciones de la medicina racional.<sup>255</sup> Esto podemos verlo, por ejemplo, en tratados

---

<sup>251</sup> Nos referimos a *Polaridad y analogía*. Cfr. la sección dedicada al análisis de las analogías que caracterizan el pensamiento prefilosófico griego y anteceden los escritos de Platón, de la medicina hipocrática y de Aristóteles, en Lloyd (1987), p. 184 ss.

<sup>252</sup> Esta expresión se refiere a los parámetros de un arte de la curación que busca explicaciones causales con base en el análisis de casos concretos. Y alude a gran parte de los tratados pertenecientes a la escuela de Cos, a la que históricamente pertenecen los escritos del *corpus* hipocrático.

<sup>253</sup> Como lo ilustran los tratados más relevantes de la colección hipocrática dentro del grupo de los escritos que se adjudican a la Escuela de Cos. Nos referimos a los tratados que hemos mencionado antes: *Sobre la naturaleza del hombre*, *Sobre la medicina antigua*, *Sobre la enfermedad sagrada* y *Aires, aguas y lugares*.

<sup>254</sup> Lloyd (1987), p. 184. En las páginas siguientes Lloyd se dedica a rastrear en la épica antigua la evidencia disponible de estas comparaciones aunque no estén explícitamente planteadas. En su opinión “es conveniente reunir aquí cuánto material nos permita decidir hasta qué punto cabe atribuir a ciertas creencias míticas primitivas la calidad de precursoras de cada una de estas tres líneas de pensamiento cosmológico”.

<sup>255</sup> Incluso en el caso de *Sobre la medicina antigua* y de *Sobre la naturaleza del hombre*, se ve la influencia de la filosofía, recordemos que en estos tratados sus autores buscan fundamentar el arte de la curación desde bases propias, no estrictamente filosóficas: el primero, con base en la cocina y la dietética;

hipocráticos de orientación cosmológica como *Sobre la naturaleza del hombre*<sup>256</sup> y *Aires, aguas y lugares*.<sup>257</sup> Sin embargo, históricamente la relación retroalimentativa entre filosofía y medicina no se limitó a que las doctrinas cosmológicas sobre las causas de la generación del universo y sus constituyentes, sirvieran de modelo para explicar la estructura y funcionamiento del cuerpo humano en la medicina antigua. Sino que podemos corroborar una relación fructífera entre ambas disciplinas cuando investigamos el nacimiento de la reflexión filosófica sobre la naturaleza del alma y de la acción humana, cuyo fundamento son precisamente las analogías que pueden hacerse entre la naturaleza del alma y la naturaleza del cuerpo. En los diálogos donde examinamos la relación intrínseca entre retórica y medicina encontramos los antecedentes de la psicología moral posterior, es decir, el telón de fondo heredado de los discursos morales concernientes a la educación y terapia del alma en la antigüedad helenística. Cuando examinamos estos discursos encontramos que su propósito común es brindar las pautas necesarias para la elección de una forma de vida afín a nuestra verdadera naturaleza (racional): llámese “vida buena” o “actividad conforme a la virtud” por cuanto ésta sería la expresión práctica del ejercicio de nuestra racionalidad. Sean cuales sean los matices de las propuestas éticas de la virtud, todas comparten un mismo suelo o antecedente: la reflexión filosófica de Platón y Aristóteles sobre la naturaleza del alma, y las condiciones que propician su salud o virtud y su enfermedad o corrupción moral. Además, todas proponen pautas para optar por una forma de vida mesurada; ya sea que se identifique la racionalidad como el rasgo esencial de nuestra naturaleza, o bien como la característica que nos diferencia, por excelencia, de otros animales.

En la antigüedad helenística, la defensa de una forma de vida racional, sea cual sea su fuente, es influenciada, en general, por los diálogos de Platón y los escritos éticos de Aristóteles. Esta influencia puede corroborarse, con matices, en los fragmentos de los antiguos estoicos que aún se conservan, en su mayoría, en los textos de estoicos romanos como Cicerón y Séneca; o bien en los de sus detractores, como Plutarco y

---

y el segundo, con base en la concepción de los humores. No obstante, ambos suponen la teoría de los elementos (agua, aire, tierra, fuego) como constituyentes materiales de los cuerpos; que se le atribuye a Empédocles.

<sup>256</sup> Nos referimos principalmente a los capítulos 2-8. Pero sobre la relación entre estaciones, humores y enfermedades, cfr. capítulos 7-8.

<sup>257</sup> Todo el tratado se concentra en la relación entre la naturaleza de los lugares, los vientos, las aguas, y la constitución humoral del cuerpo y el carácter de los hombres. Pero especialmente podemos mencionar los capítulos 1-12.

Galeno.<sup>258</sup> Común en la reflexión filosófica sobre el alma es la comparación entre sus vicios y las enfermedades del cuerpo, que incluye una diferencia de grados según el estado avanzado de la “debilidad” o “dolencia”.<sup>259</sup> Esta analogía explica que nos topemos, en el contexto de los discursos morales, con la comparación entre un inveterado vicioso moral y un enfermo terminal por el que ningún médico (educador) puede hacer nada. Los discursos psicagógicos resultan inútiles para un individuo en cuya alma se han arraigado vicios morales como la injusticia y la inmoderación: no serían oídos ni comprendidos;<sup>260</sup> recordemos el caso de Calicles en *Gorgias*.

Por tanto, la configuración de la psicología moral en la antigüedad ilustra la unión fructífera entre medicina y filosofía, ya sea que ésta se fundamente en una concepción unitaria del alma o en una concepción que demanda la división de sus facultades. Como dice Piegaud (1981)<sup>261</sup> la reflexión médica era conocida por filósofos y moralistas “al tanto de los avances médicos y sus problemas y ayudó a fijar la problemática de la ética en la antigüedad pues la noción de enfermedad del alma contribuyó a darle un contenido técnico a la moralidad”. La medicina antigua con su reflexión sobre la naturaleza del cuerpo brindó las pautas para una investigación filosófica sobre el alma. La observación de Piegaud apunta precisamente a que la medicina suministró, a la filosofía moral, analogías que nutrieron el desarrollo de su reflexión, especialmente con su explicación de la enfermedad del cuerpo como un estado de desequilibrio entre sus componentes. De este modo propició el brote de discursos filosóficos sobre la “enfermedad del alma” y los rasgos propios de un alma “saludable” en términos de virtud. Piegaud concluye que medicina y moral no se desarrollaron como dos técnicas independientes en la antigüedad, sino que se relacionaron profundamente gracias a su común interés en la naturaleza humana: la una a partir de la investigación de la estructura y funcionamiento del cuerpo; y la otra, desde la investigación sobre la estructura y excelencia del alma.

---

<sup>258</sup> Inwood (1985) señala una obra de Plutarco y otra de Galeno: *Sobre la virtud moral (De virtute Morali)* y *PHP* principalmente. Entre las obras de los estoicos romanos que dan testimonio de los estoicos antiguos podemos citar principalmente: (1) de Cicerón: *Tusculan Disputations* III-IV (*TD*), *De Finibus (Fin.)*, *De Natura Deorum (ND)*. Y (2) de Séneca: *De Ira* y *Epistulae Morales (Ep.)*, principalmente.

<sup>259</sup> Tres fuentes indican una estratificación de los vicios morales que va de los episodios excepcionales de pasión a hábitos inveterados de conducta no tratados a tiempo que podemos llamar “enfermedades del alma”. Nos referimos a (1) Inwood (1987, p. 163), y a (2) Donini (1995) especialmente p. 315-317.

<sup>260</sup> Cfr. *QAM* 816 y *Pecc. Dig* 5.64-65.

<sup>261</sup> Piegaud (1981), p. 27.

Ya en el capítulo anterior identificamos dos modelos de alma cuyos antecedentes se remontan a Platón y Aristóteles:<sup>262</sup> un modelo esencialista que admite más partes y facultades, además de la racional, e insiste en que la racionalidad y las operaciones relacionadas con ella, como la memoria y el entendimiento, definen nuestra naturaleza. Y un modelo unitario que podemos llamar “holista”, con algunas reservas, porque implica una relación de unidad inseparable entre dos tipos de cuerpo o sustancia diferenciables: el alma, *pneuma* o *logos*, y la materia o el cuerpo sensible.<sup>263</sup>

Ambos modelos nos sirven para ilustrar los enfoques psicológicos de Galeno<sup>264</sup> y Crisipo.<sup>265</sup> El primero demanda, apoyado en hechos anatómicos y en conocimientos fisiológicos, una representación descentralizada de ciertas funciones del cuerpo causalmente relacionadas con el alma, en la tradición filosófica. Y afirma que en el

---

<sup>262</sup> “1.2. Platonic and Aristotelian Background” en Gill (2006), p. 4-14. Esta es la segunda sección del capítulo primero titulado: “Psychophysical Holism in Stoicism and Epicureanism”, p. 3-73.

<sup>263</sup> Gill (2006) asume la tesis del holismo psicofísico del estoicismo como un axioma incuestionable. Pero si tenemos en cuenta la evidencia presentada por Long (1982) es imposible no guardar reservas frente al tipo de materialismo de los estoicos. Dado que mantienen bien delimitada la diferenciación entre el cuerpo y el alma como “tipos” de cuerpos cualitativamente diferenciables, que conservan sus propiedades aunque estén mezclados en los seres vivos racionales. Nos referimos al alma según los dos sentidos que los estoicos admiten: como *hexis* o *physis* y como *hêgemonikon*. En el primer sentido es *pneuma* en tanto principio cohesionador que atraviesa todo el universo incluyendo los cuerpos vivientes de plantas, animales racionales y no racionales. Y en el segundo sentido, más específico, es el *pneuma* psíquico que como *hêgemonikon* es la parte que cohesiona el conjunto de las funciones vitales, incluyendo la nutrición, el crecimiento y la reproducción; así como las operaciones específicamente racionales; que incluyen las actividades de los cinco sentidos y el habla. Cfr. p. 39-49. Como muestra Long (1982, p. 49) el alma y el cuerpo no son una misma sustancia o dos aspectos de una misma sustancia sino dos sustancias separadas. El cuerpo viviente es una unidad unificada de dos tipos de cuerpos cualitativamente diferentes. Cfr. SVF 2.475. Por otro lado, bien podríamos admitir, teniendo en cuenta el carácter ontológico del alma que difiere en cuanto cuerpo de los componentes de los cuerpos vivientes, que en los fragmentos de los antiguos estoicos subyace un tipo de dualismo metafísico manifiesto en la relación “dios-materia” que son los principios de la generación del universo. Al respecto es relevante mencionar la postura de Inwood (2005), quien propone una interpretación diferente de la Gill sobre la relación cuerpo-alma en los testimonios de los antiguos estoicos, señalando que podemos distinguir en Crisipo un tipo de dualismo metafísico que tiene sus bases en los principios de la física estoica. Recordemos que aunque el alma se considera como un cuerpo, se trata de un cuerpo cualitativamente diferenciable de otros tipos de cuerpos. Como dice Inwood, “la división estoica entre dios y materia puede ser vista como una forma de dualismo” y así mismo también podemos distinguir entre dios y cosmos una oposición que puede aplicarse al pensar la relación entre alma-mente y cuerpo. En nuestra opinión Inwood apunta acertadamente que “no hay una necesidad *a priori* de que las dos entidades opuestas en un dualismo pertenezcan a órdenes ontológicos diferentes como sucede con el cuerpo y el alma en el dualismo platónico”, y que “el estatus corporal del alma y su mezcla perfecta con el cuerpo son compatibles con un dualismo éticamente relevante entre cuerpo y alma”. Cfr. Inwood (2005, p. 34, notas 18-19).

<sup>264</sup> *PHP*, conocido como *De placitis*, es el tratado en que se consignan el modelo de Galeno sobre el alma y consta de nueve libros escritos durante sus dos estancias en Roma. Los seis primeros fueron escritos durante la primera estancia entre el 162 y 166 de nuestra era. Y los tres restantes (7-9) fueron completados después del año 176. Cfr. De Lacy (2005, vol. 1), p. 46-48. El único libro que no se conservó completo fue el primero, pues sólo disponemos de sus tres últimos capítulos (1.5-8).

<sup>265</sup> Inwood (2005) señala los límites de una reconstrucción de la teoría estoica de las emociones, en el caso del estoicismo antiguo, e indica que se trata de una reconstrucción metodológica, un artefacto producto de la aplicación de herramientas metodológicas por parte de los intérpretes, cfr. p. 26-27. De esa reconstrucción nos servimos cuando adjudicamos un modelo psicológico o una doctrina sobre las emociones a Crisipo.

alma hay facultades no racionales que causalmente se diferencian de la facultad racional, como emociones y deseos. El segundo, por su parte, sostiene que el alma, en cuanto *hêgemonikon*, es racional por excelencia y análoga a un mecanismo centralizador cuyas facultades y actividades implican el uso del lenguaje y de conceptos y creencias. Según el estoicismo antiguo, interpretamos las impresiones de los sentidos, asintiendo o no ante ellas, y actuamos conforme a los impulsos de nuestra razón, gracias a los conceptos que adquirimos por experiencia y educación. Además, los conceptos y creencias que median en nuestras formas de relacionarnos con el mundo son también resultado del ejercicio de la racionalidad, cuyos instrumentos son la sensación, la memoria y el asentimiento. Para los estoicos, los deseos excesivos y las pasiones son impulsos del *hêgemonikon*; son “racionales” aunque sean expresiones de su debilidad. De allí que sean descritos como movimientos excesivos que contrarían la medida y norma natural del principio rector del alma. Según Crisipo las pasiones no tienen otra causa que la debilidad y falta de *tonos* o “vigor” en el alma.<sup>266</sup> Signo de ello es la incapacidad para discernir entre impresiones verdaderas y falsas, y actuar con base en conceptos y creencias errados sobre el valor de los objetos o el de las circunstancias.

La tesis de este capítulo es que las bases de la psicología de Galeno y de Crisipo difieren de un modo tal que no se puede juzgar con justicia los planteamientos de uno a la luz de los planteamientos del otro. Aunque usen términos comunes para explicar la naturaleza, la estructura y la excelencia del alma, ven “hechos diferentes”. La estructura de sus argumentos se apoya en premisas de diverso carácter; y producen explicaciones sobre las causas de las pasiones y los errores de juicio, que si bien pueden compararse, guardan una lógica interna que no permite juzgar un modelo por referencia al otro sin incurrir en malos entendidos. Estos hechos explican (1) la dificultad entre los intérpretes, y la nuestra, para articular la coherencia de cada modelo; y (2) las malinterpretaciones en que se puede incurrir al tratar de demostrar la capacidad explicativa de uno partiendo de los presupuestos del otro.

---

<sup>266</sup> Los antecedentes de esta idea al aparecer se encuentran en Cleantes, quien dirige la Stoa entre 264 y 232, cuando muere Zenón. Cfr. Gould (1970), p. 36. Según Gould, la doctrina de la tensión en el alma es aplicada por Cleantes a dos tópicos de la ética de Zenón: (1) la naturaleza de la virtud y (2) las emociones. La idea es que el aire que corre en cada cuerpo está siempre en algún estado de tensión. Y cuando la tensión es fuerte entonces puede hacer lo que le corresponde en ese estado de tensión. Y este poder se manifiesta en diferentes circunstancias en la forma de las cuatro virtudes: autocontrol, coraje, justicia y moderación. Si la tensión en el alma es débil se dan las emociones vehementes o pasiones: es decir, su causa es una razón o *hêgemonikon* que carece de una buena tensión. Para Gould la tesis de Cleantes es que “Zenón dejó sin explicar el lado físico de las emociones y de la virtud. Las cuales tendrían un mismo origen: la facultad que es el origen de todo movimiento y de la vida”.

Esta doble dificultad se presenta, por ejemplo, cuando se trata de comprender la coherencia de la psicología de Crisipo apoyándonos solamente en el testimonio doxográfico que ofrece Galeno en *PHP*. El lector interesado en comprender la lógica de los testimonios conservados del antiguo estoico, se ve en la necesidad de identificar los parámetros en que se basa la crítica de Galeno, más si se tiene en cuenta que en *PHP* se citan textualmente muchos pasajes de los tratados de Crisipo sobre el alma y las pasiones. ¿Cómo rescatar los planteamientos de Crisipo de entre las observaciones críticas y, en algunos casos, poco justas de Galeno? Comprender la coherencia interna de los planteamientos del estoico es uno de nuestros propósitos; además de entender los argumentos de Galeno y las razones por las cuales resta validez a la explicación de Crisipo sobre las pasiones y los errores del alma.

Antes de comenzar con esta doble tarea, conviene presentar un esquema de las variantes interpretativas disponibles respecto de la crítica que hace Galeno sobre la psicología de Crisipo; identificando, al mismo tiempo, cuáles son los intérpretes que se concentran más en el modelo de Crisipo sobre el alma que en los argumentos de Galeno:

(1) Para Gill (2006) Galeno no entendió a Crisipo ni a Platón porque de lo contrario podría haber visto la semejanza entre los planteamientos de ambos autores respecto de los aspectos de la psicología platónica que no se restringen al modelo tripartito del alma. En su opinión, Galeno no entendió *República* porque no alcanza a comprender ni siquiera la revisión crítica que hace el mismo Platón del modelo tripartito en los últimos tres libros de ese diálogo. Sobre todo porque ignora las relaciones que establece Platón entre la facultad racional y las facultades irracionales del alma.<sup>267</sup>

(2) Para Gould (1970) Galeno no entendió a Crisipo porque este filósofo estoico no era platónico. O sea porque no compartía el modelo tripartito del alma.<sup>268</sup>

(3) Por otro lado, identificamos un grupo de intérpretes que presentan la psicología de Crisipo, en el marco de la física y la ética estoica, soslayando los aspectos

---

<sup>267</sup> Esta es a grandes rasgos la postura de Christopher Gill (2006) en la sección “Competing Readings of platonic Psychology”, p. 291-322. Pero también está planteada en su artículo “¿Did Galen Understand platonic and stoic Thinking on the Emotions?” (Sihvola, J., y Engberg-Pedersen T., 1998). p. 113-148.

<sup>268</sup> Esta es la tesis de Gould (1970). Cfr. el capítulo cinco titulado “Natural Philosophy”, p. 92-160; especialmente p. 133, 134-137, en los que encontramos los primeros indicios de dicha postura. Pero más definitivo es el capítulo seis: “Moral Philosophy”, donde Gould analiza la concepción de pasiones y errores del alma en Crisipo y los comentarios de Galeno al respecto. cfr. especialmente, p. 181-198, especialmente p. 192-193.

en que Galeno interpreta equívocamente a Crisipo; y concentrándose más bien en la continuidad entre sus planteamientos y los de Zenón y Cleantes. Entre estos podemos mencionar a Frede, Inwood y Annas.<sup>269</sup>

(4) Adicionalmente, Tieleman<sup>270</sup> analiza las premisas del filósofo y los testimonios conservados en el tratado del médico (*PHP*), situando la psicología de Crisipo en el contexto histórico y filosófico en que escribió y en fuentes adicionales a *PHP*. Además revisa críticamente los libros I-III de *PHP* en los que Galeno discute sobre la sede del *hêgemonikon* con Crisipo y otros cardiocentristas; y los libros IV-V de *PHP* donde Galeno examina por qué las explicaciones de Crisipo sobre las pasiones y errores del alma son inadecuadas para comprender el origen del vicio moral.

(5) Finalmente encontramos autores, como Cooper, que analizan los argumentos de Galeno tratando de identificar las debilidades de su comentario sobre los fragmentos del estoico, sobre todo cuando pretende mostrar divergencias internas entre los principales representantes del Estoicismo. Cooper examina las causas de que Galeno utilice a Posidonio para justificar su propia crítica de la teoría estoica de las pasiones, tal como son entendidas por Crisipo, argumentando que Galeno no tiene razones de peso para aseverar que Posidonio rechaza el núcleo de la psicología estoica y se adhiere a la psicología tripartita de Platón. En su opinión, el error del médico fue suponer que Posidonio se aleja de la doctrina ortodoxa del estoicismo antiguo.<sup>271</sup>

Según Cooper la teoría de Crisipo es una teoría coherente que intenta explicar las emociones sin pretender superar a Platón y Aristóteles, o glorificarse, como retóricamente lo afirma Galeno; y tiene, por tanto, valor en sí misma como explicación. La tesis de Cooper es que para Posidonio la naturaleza de la razón no explica suficientemente el exceso de las emociones. Pero ¿cómo interpretar ese “exceso” implicado en las emociones? Si se reflexiona sobre las variaciones en el impulso de

---

<sup>269</sup> Cfr. Frede: “The Stoic Doctrine of the Affections of the Soul” (Shofield, M. & Striker G., 1985, p. 93-110); “Human Nature and the Rational Soul”, “The Psychology of Action” (Inwood, 1985, p. 18-101); y “The Soul and the Mind” (Annas, 1992, p. 37-70).

<sup>270</sup> A continuación mencionamos los capítulos más pertinentes especialmente en lo concerniente al análisis de Tieleman sobre el método de Galeno, y las fuentes doxográficas adicionales a *PHP* con las que intenta reconstruir los argumentos de Crisipo. Sobre el método empleado por Galeno para analizar las premisas de Crisipo sobre la sede del principio rector del alma; y sobre la validez de la perspectiva de Crisipo, cfr: “Galen on Scientific Method (*PHP* II 1-4)”, “The Seat of the Mind: Inquiry and Refutation (*PHP* II 4-7)”; “Language and Related Phenomena” y “Poetry”, en Tieleman (1996). Sobre el análisis de las pasiones, cfr. “*PHP* books 4 y 5: Aims and Methods”, “Doxography”, “Chrysippus’ *On Affections: The Theoretical Books (I-III)*”, “*The Therapeutics (Book IV)*” en Tieleman (2003), p. 17-197.

<sup>271</sup> Cfr. el artículo de Cooper, “Posidonius. On Emotions” en Sihvola & Engberg-Pedersen (1998, p. 71-11); también publicado en Cooper (1999), p. 449-484.

diferentes personas ante circunstancias semejantes, surgen las siguientes opciones: (5.1) debe haber otra clase de energía síquica implicada en este tipo de movimientos, además de la razón, que se junta con el impulso de la razón e incrementa su fuerza. (5.2) Por causa de esa otra energía no racional implicada en las emociones, es que no controlamos voluntariamente lo que sentimos o el momento y su duración. Muestra de ello son las variaciones en las actitudes de individuos diferentes ante un mismo estímulo; o del mismo individuo según tiempo y lugar. (5.3) Pero la energía que subyace al impulso emocional no es otro impulso. Por eso no se puede decir que en las emociones hay dos impulsos implicados, uno racional y uno no racional. Más bien se trata de un movimiento que Posidonio llama “*pathetikai kineseis*”, o movimientos afectivos del alma. Cooper intenta explicarlos mostrando que su principio no es un impulso adicional y opuesto al de la razón, como indica Galeno. Y con ese fin se centra en otros fenómenos psicológicos que no son *hormai*, como un dolor corporal o el placer del gusto obtenido cuando se necesita comer. En estos casos el sujeto se ve afectado por impresiones que traen a la memoria el recuerdo de cosas placenteras pero que solo se convierte en impulso cuando uno asiente en ellas, o cuando las acepta con un acto de razonamiento. Este movimiento afectivo es adicional al impulso excesivo de la razón que es la emoción. Posidonio dice que reaccionamos con esa vehemencia en la emoción, porque así estamos diseñados por naturaleza. Es decir, nos sentimos atraídos o repelidos ante diversas circunstancias y estos sentimientos excitados de atracción y repulsión son causa de impresiones falsas y de que nuestra facultad racional sea persuadida por ellas. La excepción del sabio obedece a que tiene un *logos* fuerte. Según Cooper, ese sentimiento que cada uno experimenta de manera particular, y que sucede sin mediación de la razón, hace que cada uno se sienta o atraído o repelido por diferentes cosas. Ese sentimiento causa que nos representemos como bueno o como malo, eso ante lo cual somos atraídos o repelidos. Esa impresión y sentimiento nos incentivan a aceptar esas representaciones como verdaderas: se trata de un modo en que ya sentimos. A esto se referiría Posidonio, según Cooper, cuando habla de un “movimiento pasional”. Y esta interpretación evita atribuir a Posidonio la idea de un impulso adicional a la razón, o no racional, como causa de las pasiones. Pues esa idea contradiría el núcleo mismo del estoicismo: que nuestra alma no tiene sino impulsos racionales.<sup>272</sup>

---

<sup>272</sup> Esta tesis de Cooper es planteada entre p. 84-88 de Sihvola & Engberg-Pedersen (1998).

Para Cooper el problema de la crítica de *PHP* sería la falta de atención prestada por Galeno a detalles de los autores en que se apoya y critica; refiriéndose a Platón, Aristóteles, Crisipo y Posidonio.

(6) La gran excepción entre los intérpretes que agrupamos en este esquema es Sorabji, quien defiende la postura e interpretación galénica de Crisipo e incluso aduce<sup>273</sup> que no hay suficientes argumentos para sostener que Posidonio no criticó realmente el núcleo del estoicismo ortodoxo condensado en la concepción unitaria del alma.<sup>274</sup> Según Sorabji el testimonio ofrecido por *PHP* no es despreciable y permite pensar que Galeno encuentra, acertadamente, una contradicción interna en Crisipo, debido a que retoma la definición de Zenon de *pathê* como “sin juicio y sin razón” y al mismo tiempo sostiene que las emociones son “juicios”. Sorabji defiende la imposibilidad de resolver definitivamente el asunto de si existe o no una discrepancia entre la perspectiva de Crisipo y la de Posidonio sobre las emociones, centrándose principalmente en el testimonio de Galeno en *PHP*. De acuerdo con *PHP* 5, Posidonio admite aspectos no racionales de las emociones que deben ser tenidos en cuenta para explicarlas adecuadamente. En ese sentido, su perspectiva resultaría afín a la de Galeno y a la de Platón.

Es provechoso considerar las posturas de los intérpretes porque ofrecen criterios útiles para comprender las bases metodológicas y los argumentos con que Galeno

---

<sup>273</sup> Sorabji (2002) p. 58-61. En este mismo libro Sorabji dedica tres capítulos a analizar el testimonio de Galeno y los argumentos críticos de Posidonio frente a Crisipo, especialmente los concernientes al movimiento emocional y educación del alma irracional, que Galeno discute en *PHP* 5.5-6. Cfr. “Posidonius on the Irrational Forces in Emotions: Galen’s Report”, “Posidonius: Judgements Insufficient for Emotion. Exhaustion and Lack of Imagination”, y “Posidonius: Judgements not Necessary for Emotion. Disowned Judgements, Animals, Music” (Sorabji 2002, p. 93-132). Adicionalmente, cfr. “Chrysippus-Posidonius-Seneca: a high-level debate on emotion” (Sihvola y Engberg-Pedersen 1998, p. 149-169), en el que Sorabji critica directamente las opiniones de Cooper y Gill sobre el tratamiento que hace Galeno de Crisipo y Posidonio. Según Sorabji, estos autores descalifican, sin tener suficiente base textual, las interpretaciones del médico cuyo propósito es mostrar que hay una fisura entre ambos estoicos respecto de los impulsos del alma.

<sup>274</sup> Como podemos ver, el asunto de si Galeno está o no en lo cierto respecto de la divergencia interna que identifica entre las explicaciones de Crisipo y Posidonio sobre las pasiones, es bastante complejo. Esto explica la dificultad de tomar una postura en ese debate, que resulta adicional al problema que intentamos resolver aquí, identificar las premisas epistemológicas y los parámetros metodológicos divergentes del médico y del estoico que sustentan su modelo de alma. Ese debate excede los límites de nuestra investigación. Además, en la discusión crítica, que justifica hablar de un modelo de alma en Galeno, el centro de la crítica es Crisipo. No Posidonio, que es secundario, y el médico lo toma para apoyar sus argumentos, tanto en *PHP* como en *QAM*. Explicar la postura de Galeno concentrándonos en Posidonio le hubiera dado otra dirección al trabajo. Y explicar la distancia y la relación entre ambos planteamientos no es posible por la falta de sustento textual con que contamos. Entre los intérpretes consultados, el único que apoya la lectura de Galeno es Sorabji (2002). El resto aduce que el médico no lo entendió y que pretende establecer una distancia innecesaria entre sus planteamientos y el de la Stoa. Remitimos adicionalmente a Inwood (1985).

sustenta su crítica de Crisipo. Una cuestión imprescindible porque la estructura que identificamos como “la psicología o modelo de alma en Galeno”, es inseparable de su evaluación crítica de las premisas de Crisipo. Sin embargo intentamos comprender la coherencia de los argumentos del estoico apoyándonos, adicionalmente, en: (1) los fragmentos citados por Galeno; (2) una selección de pasajes sobre el alma y las pasiones consignada en Long y Sedley (1987);<sup>275</sup> y (3) la reconstrucción de los planteamientos de Crisipo que ofrecen los intérpretes incluidos en el esquema previamente presentado. En suma, para comprender la psicología médico-filosófica de Galeno es imprescindible examinar su crítica de Crisipo, que se convierte en el punto de partida principal de cada uno de los libros de *PHP*. Aunque Galeno no sea fuente exclusiva de los fragmentos de Crisipo; ni la crítica de Crisipo sea el único medio para comprender los lineamientos de la psicología de Galeno.<sup>276</sup>

Por otro lado, los modelos que ofrecen ambos autores sobre el alma, tienen aspectos comunes pues comparten una finalidad históricamente atribuible a los discursos filosóficos morales de la antigüedad griega y helenística: explicar las causas de la acción humana con base en la naturaleza del alma, ya que éste sería el camino indicado para determinar cuáles virtudes son necesarias para conducir apropiadamente la vida. Además, Crisipo y Galeno se apoyan en doctrinas filosóficas heredadas y en conocimientos médicos;<sup>277</sup> y comparten un uso común de *psyche*: uno general, que asimila “alma” con *physis* y denota el conjunto de las facultades relacionadas con el crecimiento, la nutrición y la reproducción; y uno específico, que asimila “alma” con *hêgemonikon* o *logistikon* y denota las actividades racionales. Para estos autores, como

---

<sup>275</sup> Cfr. Long y Sedley (1987): *Soul*: 53, p. 313-324; y *Passions*: 65, p. 410-423.

<sup>276</sup> Una lista de otros testimonios sobre Crisipo útiles para la reconstrucción de su pensamiento la encontramos en: Inwood (1985), Tieleman (1998, 2003) y Gould (1970); así como la sección antes indicada en Long y Sedley (1987). La mayoría de los testimonios reseñados por estos autores remiten a *Stoicorum Veterum Fragmenta (SVF)*.

<sup>277</sup> Nos referimos al descubrimiento de los nervios. Crisipo opta por las teorías de Praxágoras de Cos quien no distingue, propiamente hablando, entre nervios y arterias. Sobre las fuentes médicas de Crisipo cfr. Annas (1992, p. 25), Gould (1970, p. 136) y Tieleman (2003, p. 192). Sobre la base médica de las investigaciones de Galeno, cfr. Rocca (2003) “The development of hegemonic concept: *the medical and philosophical background*”, p. 17-47. En esta misma sección Rocca muestra, como Gould y Annas, que para la época eran válidos el modelo cardiocentrista y el encefalocentrista como explicaciones sobre la sede del principio rector del alma y cómo el desarrollo de conocimientos anatómicos permite relacionar la sensación y el movimiento voluntario con los ventrículos cerebrales. Como dice Rocca (2003, p. 33), “es probable que los estoicos quisieran unir el espacio entre la investigación sobre el cerebro y los nervios en Alejandría, con los principios fisiológicos y psicológicos del estoicismo”.

para Platón y Aristóteles, las actividades<sup>278</sup> de la razón son el rasgo propio de nuestra naturaleza; pero, a diferencia de aquellos, consideran que el alma es un tipo de “cuerpo” que actúa y padece en su unión con la materia.<sup>279</sup>

En suma, podemos describir el modelo de Galeno como “médico-filosófico”; y el de Crisipo, como un “modelo filosófico” y riguroso, cuya validez explicativa no puede juzgarse, apropiadamente, apelando a la constatación empírica de sus premisas principales, como demanda Galeno, cuyas explicaciones tampoco se basan exclusivamente en demostraciones empíricas. Pero la caracterización más apropiada de ambos modelos exige conocer sus fuentes. En el caso de Galeno podemos afirmar que su psicología depende de:

(1) Una perspectiva teleológica del cuerpo humano.<sup>280</sup>

(2) El modelo tripartito del alma de Platón, que admite una descentralización de las facultades del alma y la ubicación de dichas facultades en diferentes lugares del cuerpo: en órganos de los que depende la nutrición, el crecimiento, los movimientos involuntarios y los voluntarios; y la sensación y las “afecciones”, que para el médico incluye deseos y emociones.

(3) Los descubrimientos anatómicos y fisiológicos de Herófilo y Erasistrato.<sup>281</sup>

(4) Y la teoría humoral de los tratados hipocráticos, según la cual nuestro cuerpo está formado de cualidades o elementos de cuya mezcla dependen las funciones de cada una de sus partes. La teoría humoral es un fundamento de la concepción galénica del cuerpo y de las causas de sus alteraciones, entre las que se incluyen las enfermedades mentales.

---

<sup>278</sup> Pero para Crisipo estas actividades son atributo exclusivo del *hêgemonikon*, no implican aceptar otras partes en el alma. Mientras que para Galeno, la racionalidad es apenas una facultad de la estructura tripartita del alma a la que se oponen otras. Esta diferencia se aclarará más adelante.

<sup>279</sup> Sobre el alma como un tipo de cuerpo, cfr.: Long y Sedley (1987), 45C-D, SVF 1.518, 2.790.

<sup>280</sup> La fuente directa de esta idea en Galeno es *PHP* 9.8. y *De usu partium* (*UP*). Entre los intérpretes que exploran esta concepción del cuerpo y su relación con la filosofía de la naturaleza en el médico, cfr. además, sobre la influencia de Aristóteles en la concepción teleológica de la naturaleza y del cuerpo humano en el médico, y las coincidencias entre su tratado sobre el uso de las partes y el tratado aristotélico *Sobre las partes de los animales* (*PA*), cfr. Mouraux, P. “Galen and Aristotle’s *De Partibus animalium*” (Gotthelf, A. 1985, p. 237-344). Cfr. además: Hankinson, “Philosophy of nature” (Hankinson, 2008, p. 210-241) y Debru, A. “Physiology” (Hankinson, 2008, p. 263-282).

<sup>281</sup> Los autores que más se detienen en este aspecto son: Rocca, “Anatomy” (Hankinson, 2008, p. 242-262); Vegetti “I nervi dell’anima” (Kollesch & Nikel (Hrsg.), 1993, p. 63-77) y Von Staden, “Body, Soul, and Nerves: Epicurus, Herophilus, Erasistratus, the Stoics, and Galen” (Wright & Potter, 2006. Especialmente p. 105-116).

Estas fuentes explican, por un lado, la exigencia que hace Galeno de una fundamentación empírica para la investigación de las facultades del cuerpo que tradicionalmente habían sido asociadas con el “alma”. Y por qué exige que la explicación de las operaciones racionales y del movimiento voluntario se funde en conocimientos anatómicos como la diferenciación entre nervios, ligamentos y tendones. Por tanto, la explicación del funcionamiento del “alma” depende, para Galeno, de conocimientos anatómicos, de la fisiología humoral hipocrática y de doctrinas heredadas de la filosofía como el axioma de que la naturaleza no hace nada en vano y las estructuras orgánicas responden a una finalidad intrínseca en las obras naturales. La combinación de estos elementos explica por qué el médico pretende demostrar, con base en distinciones anatómicas y en conocimientos sobre la fisiología del cuerpo humano, que las funciones de las tres partes del alma dependen causalmente de la actividad de tres órganos principales del cuerpo (cerebro-nervios; corazón-arterias e hígado-venas). Según Galeno cualquier intento por explicar la naturaleza del alma debe basarse en premisas empíricas y demostrables, sustentadas en el conocimiento del cuerpo, más que en especulaciones indemostrables.

Por otro lado, el modelo de Crisipo es eminentemente filosófico. Aunque se base en conocimientos anatómicos rudimentarios y en algunos casos sus premisas contradigan hechos evidentes a los sentidos, exhibe un profundo interés por la experiencia humana y el lenguaje ordinario. Esto explica su interés en testimonios literarios de la épica antigua y en fragmentos de las obras de antiguos trágicos y poetas.<sup>282</sup> Además, sus observaciones entrañan un análisis de los cambios fisiológicos que, desde el punto de vista del sentido común, se presentan en momentos en que nos vemos sometidos a grandes exaltaciones como la ira: Crisipo describe los cambios del cuerpo que se presentan cuando experimentamos emociones contrarias como el miedo y el deseo, el dolor y el placer en términos de contracción, dilatación y repleción, en las que se verifica un cambio en el movimiento del corazón y una variación en la temperatura del cuerpo. Este tipo de opiniones extraídas del sentido común y de la observación de la experiencia se conjugan con una teoría médica sobre el papel del corazón como causa de las funciones vitales y racionales. Pues el axioma de Crisipo según el cual el corazón es la sede de la parte rectora del alma o *hêgemonikon* tiene una base médica que se acomoda bien con sus presupuestos filosóficos: las teorías sobre

---

<sup>282</sup> *PHP* 3.2-8.

el sistema vascular de Praxágoras de Cos, cuyo florecimiento se ubica hacia el año 300 antes de C, la misma época en que Crisipo escribe. A Praxágoras se debe la formulación de una teoría sobre el pulso y la distinción entre venas y arterias; y la idea de que solamente las venas contienen sangre mientras que las arterias contienen *pneuma*. Una idea vigente aún en la época en que Galeno escribe (año 100-150 después de C). Al parecer Praxágoras de Cos no tuvo las herramientas para distinguir entre arterias y nervios y supuso que “se originaban en el corazón y se ramificaban a través de todo el cuerpo finalizando en pequeños canales llamados *neura* (una palabra que en esta época abarcaba tendones y nervios)”.<sup>283</sup> Ahora bien, el sistema neuro-arterial de Praxágoras aunque explicaba erróneamente el sistema nervioso permitió considerar al corazón como sede de funciones vitales tales como la nutrición; y de funciones mentales, como la sensación y el movimiento voluntario, atribuidos por los estoicos antiguos al “alma” en tanto *hêgemonikon*. Si Crisipo se apropió de esta teoría del sistema neuro-arterial que permitía tomar al corazón como el órgano central del que dependían las actividades racionales y naturales del cuerpo viviente,

“no es porque considerara a Praxágoras el mejor anatomista sino porque ese presupuesto estaba de acuerdo con las conclusiones de los argumentos no anatómicos que Crisipo consideró convincentes y decisivos. La cuestión de la localización del principio directriz del alma siguió siendo objeto de debate entre filósofos cuyas opiniones favorecían al corazón como su sede y no por razones anatómicas. Siguiendo la línea de Crisipo, esta es la posición de Diógenes de Babilonia, autor de la obra titulada *Sobre la parte regente del alma*.<sup>284</sup> Epicuro, partiendo del análisis de las pasiones llega a la misma conclusión, aunque no compartió la teoría estoica de la unidad del alma: ubicó en el pecho la parte rectora del alma y su escuela parece haber dedicado varios esfuerzos a sustentar su posición.<sup>285</sup>

Estas serían en suma las bases de su modelo del alma, que para algunos intérpretes es una fenomenología<sup>286</sup> de las pasiones. Aun cuando no podamos determinar esto con certeza lo que sí podemos afirmar es que su validez y consistencia no deben ser juzgadas según su adecuación o no con hechos anatómicos, como los que Galeno demanda. Como señala Gould (1970)<sup>287</sup> en la época de los médicos hipocráticos, Aristóteles y Crisipo, no había una teoría dominante sobre la sede del *hêgemonikon* en el cuerpo; tanto el cardiocentrismo como el cerebrocentrismo eran

---

<sup>283</sup> Annas (1992), p. 21.

<sup>284</sup> La crítica de Galeno sobre Diógenes de Babilonia en *PHP* 2.8.40-51. Y sobre ese debate y la crítica de los cardiocentristas, es útil todo el capítulo mencionado.

<sup>285</sup> Cfr. Algra, Barnes, Mansfeld and Shofield (2008), p. 602.

<sup>286</sup> Esta es la tesis de Nussbaum (2003) en “Los estoicos y la extirpación de las pasiones”, p. 447-495, especialmente así se ve entre 463-478.

<sup>287</sup> Cfr. p. 40 y también “Natural Philosophy”, especialmente p. 126-137.

admitidos como teorías probables sobre la sede del principio rector del alma. Recordemos que para el autor hipocrático de *Sobre la enfermedad sagrada* el cerebro es la parte responsable de las actividades racionales y de las emociones;<sup>288</sup> y que en *Partes de los animales* Aristóteles dice que el corazón es responsable de nuestras funciones vitales, apoyándose en argumentos sobre el desarrollo embrionario, la composición cualitativa del corazón y su función: producir la sustancia encargada de la nutrición, es decir, la sangre.<sup>289</sup> Pero de la filigrana de ambos modelos nos ocuparemos al presentar sus premisas y argumentos. Por lo pronto, el objetivo de estas observaciones preliminares ha sido sustentar la tesis según la cual en Galeno y Crisipo nos topamos con dos perspectivas sobre la economía del alma que conducen a puntos de vista divergentes sobre las emociones,<sup>290</sup> cuyos criterios de verdad y consistencia exigen ser

---

<sup>288</sup> Cfr. *Sobre la enfermedad sagrada*, capítulos 17-20, p. 415-419 (*Tratados hipocráticos*, Vol 1. 1983. Madrid. Gredos). A propósito de la relación cuerpo-alma en este tratado remitimos a Piegaud (1978), p. 417-432.

<sup>289</sup> PA 647a25-30. Sobre el cardiocentrismo de Aristóteles, “Il cardio-emocentrismo di Aristotele” (Manuli, P. e Vegetti, M., 1977, p. 113-150).

<sup>290</sup> El modelo que admite más funciones además de las racionales como partes o formas diferentes de alma, se inclinará por la concepción de las emociones como impulsos auxiliares de la razón cuya fuerza puede ser moderada por las normas de la razón, pues admite que los hábitos y reacciones emocionales pueden ser entrenadas y reguladas. Mientras que el otro modelo conduce más bien a eliminar los aspectos que estorban al ejercicio de la razón, entendidos como “devaneos” que la alejan de sí misma como norma de la acción humana. Desde este ángulo, las pasiones no son vistas como funciones naturales de la razón sino como “no naturales”, ajenas a la normatividad de la razón, a su medida y en ese sentido “irracionales”. Esta postura la ilustra muy bien Séneca, quien expone la posición de Crisipo en su tratado “Sobre la ira” libros I-II (*De ira*). Autores como Donini (2007) señalan que Séneca no introduce ningún aspecto novedoso respecto de la teoría de Crisipo, mientras que Sorabji (2002) quiere mostrar que Séneca introduce la noción de “protoemoción” buscando defender a Crisipo de las objeciones de Posidonio, quien insiste en que puede haber emociones en ausencia de juicios: con esta noción (protoemoción) Séneca subraya que estos primeros movimientos mentales no solo son independientes de juicio y emoción sino que pueden ocurrir en ausencia de ellos. Cfr. “Seneca’s Defense: First Movements as Answering Posidonius”, p. 66-75. Según Sorabji, un análisis del *De ira* 2.4.1. permite ver la utilidad de los planteamientos de Séneca para comprender las dos definiciones de Crisipo y armonizarlas: es decir para responder a la pregunta que convierte a Crisipo en objeto de crítica para Galeno en *PHP*: ¿cómo es que las emociones, si son juicios, son irracionales y se dan sin juicio? El *De ira* escrito un siglo después de Posidonio, representa el primer intento por reconciliar dos concepciones sobre emociones: que las emociones desobedecen la razón y son juicios, que incluye la idea de que las emociones son oscilaciones de la razón, o bien, consiste en una oscilación entre juicios. Lo que Séneca hace es describir la emoción en tres etapas, siendo relevantes, para responder a la pregunta de Galeno sobre las contradicciones de Crisipo, la segunda y la tercera (la primera sería la protoemoción): en la segunda, la mente asiente a la apariencia de una injusticia recibida (como en el caso de la ira), y se admite que es preciso vengar la injusticia recibida. En esta etapa se da el error moral o falla de la razón; la tercera etapa consiste en dejarse llevar por la emoción. En este momento, se quiere actuar aunque se aplique erróneamente la razón, pues se omite o no se examina si la acción deseada es la apropiada. Según Sorabji, al postular estos movimientos Séneca armoniza, sin contradicción, dos concepciones de la emoción: como juicio (sobre el mal recibido y la acción que conviene llevar a cabo) y como desobediencia a la razón, que se traduce como “desobedecer el mejor juicio de la razón”. En este sentido Séneca responde apropiadamente a la pregunta de Galeno sobre cómo la emoción consiste en un juicio de la razón y al mismo tiempo es sin juicio y sin razón: la respuesta es que en la tercera etapa de la emoción, la ira carece de juicio. Carece del juicio sobre si es apropiado o no comportarse de tal manera frente a tal situación. Cfr. “Seneca’s Defense: Third Movements as Harmonizing Chrysippus and Zeno”, especialmente p. 61-62.

juzgados desde ópticas diferentes. Consideramos que los distintos elementos que fundamentan ambos modelos permiten sustentar, en parte, esta tesis. Antes de presentarlos conviene hacer una breve recapitulación de lo dicho hasta el momento.

El núcleo de nuestra argumentación ha sido resaltar la relación intrínseca entre medicina y moral en la antigüedad. Los escritos de Galeno, como médico formado en las tradiciones filosóficas de su tiempo, resultan histórica y filosóficamente atractivo para examinar esa relación. Ya sabemos que para el médico de Pérgamo, como para el filósofo de Cos, establecer la naturaleza del alma es el punto de partida para el análisis de sus virtudes. Es en esta medida que la investigación médica de Galeno en *PHP* tiene un propósito claramente filosófico-práctico. Como médico Galeno investiga un problema filosófico que concierne a filósofos y médicos interesados en comprender la acción humana: la estructura del alma y su funcionamiento, que es inseparable del conocimiento del cuerpo. Como sabemos esta perspectiva de análisis la hereda, principalmente, de las pioneras investigaciones biológicas de Aristóteles; pues el Estagirita prepara el camino para ese enfoque al hacerlos inseparables, en tanto define el alma como “forma” del cuerpo en sus tratados biológicos.<sup>291</sup>

A continuación presentamos, finalmente, las razones por las cuales decimos que los modelos de alma de Galeno y Crisipo no pueden ser medidos entre sí debido a sus disímiles parámetros epistemológicos. Como decíamos, usan los mismos términos pero para describir y explicar hechos diferentes.<sup>292</sup> De allí la pertinencia de identificar la base conceptual de su psicología porque así podremos respetar su coherencia interna.

---

<sup>291</sup> Sin embargo, para Aristóteles el alma no se identifica con el cuerpo, sino que es análoga a su *ratio*, la proporción de su mezcla, con la excepción del entendimiento (*nous*). Aristóteles defiende un sustancialismo en este sentido, cuando identifica su *ousia* con la sustancia que define la organización biológica del cuerpo y el ejercicio de las facultades que permiten atribuir “vida” a los seres naturales. Sobre esta cuestión nos detendremos en el capítulo tercero de esta investigación.

<sup>292</sup> Antecedentes de este planteamiento los hallamos en Tieleman (2003). Una tesis que encontramos en este autor luego de desarrollar por nuestra parte una comprensión más clara de ambos modelos. Consideramos inapropiado, metodológicamente hablando, leer primero las obras de Tieleman antes de tener un tanto estructurado la comprensión de ambos autores partiendo principalmente de *PHP*. Las investigaciones de Tieleman (1998 y 2003) demuestran suficientemente que Crisipo no era un inepto ni un investigador ingenuo. Y Tieleman lo aclara suficientemente al exponer su método de investigación de la sede del *hégemonikon* y de las pasiones. Nuestro propósito no será repetir el trabajo de reconstrucción hecho por un autor que actualmente es un punto de referencia y consulta obligada para los estudiosos de la obra de Crisipo sobre el alma y las pasiones. Nuestro propósito es menos ambicioso: intentar extraer de los comentarios de Galeno el pensamiento de Crisipo con ayuda, por supuesto, del análisis de las fuentes consultadas. Este es el camino más acertado para extraer de los apuntes críticos sobre Crisipo, el modelo de alma de Galeno articulado alrededor de dicha crítica, cuyas bases en general son un cúmulo de hechos anatómicos, los aportes extraídos de los experimentos de disección sobre los ventrículos del cerebro y las cavidades del corazón y, por supuesto, un número delimitado de premisas epistemológicas desde las cuales Galeno pretende sustentar que las facultades del alma pueden ser investigadas empíricamente analizando la fisiología del cuerpo.

Esta es nuestra propuesta de lectura e interpretación del *De placitis*, un tratado complejo que es considerado como la obra magna de Galeno sobre el alma. Expondremos algunas observaciones sobre el uso de los conceptos con base en los cuales se articulan ambos modelos: *hêgemonikon*, *dynamis*, *pathos* y *hamartêma*.

### *Hêgemonikon*

Crisipo defiende un modelo centralizado de las funciones del alma según el cual éstas estarían reguladas por la parte rectora del alma, el *hêgemonikon*.<sup>293</sup> Según los estoicos el alma humana es “homogéneamente racional” y se ubica en el corazón.<sup>294</sup> Y aunque admiten más “partes” en el alma, éstas son como los instrumentos de las actividades del *hêgemonikon*: los cinco sentidos, el habla y la reproducción. Sin embargo, las actividades propias del *hêgemonikon* serían la sensación y el habla, de las que dependen actividades racionales como impresión (*typosis*), fantasía (*phantasia*), asentimiento (*synkatatheseis*) e impulso (*hormê*).

Por otro lado, el término “*hêgemonikon*” equivale en Galeno a la “parte” racional del alma humana. Siguiendo el esquema tripartito del alma, identifica *hêgemonikon* con *logistikon*, la parte del alma de la cual dependen la percepción y el movimiento voluntario; capacidades que dependen, a su vez, de los nervios. De allí que para el médico de Pérgamo su sede en el cuerpo sea el cerebro pues en sus ventrículos se localiza el origen o *archê* de los nervios.<sup>295</sup> Aunque para Galeno el *hêgemonikon* es el *logistikon*, ese término sólo alude a una parte, la “parte directriz” del alma humana” entendida por él como la “parte racional”. Una parte o facultad no exclusiva, porque para Galeno el alma humana también posee facultades no racionales como la capacidad para desear y experimentar emociones, con las que la parte racional se relaciona. Desde el punto de vista moral de este modelo, la excelencia del alma humana y su corrupción moral dependen, respectivamente, de la armonía o falta de armonía entre las partes racional e irracional del alma.

Como conclusión podemos agregar que para Crisipo y Galeno el *hêgemonikon* denota el centro de las actividades racionales y cognitivas, y las facultades que suponen

---

<sup>293</sup> Como señala Gould (1970), a Zenón se le atribuye el planteamiento de que el lugar donde se emite el discurso es donde reside la parte rectora del alma. Y como el discurso se emite desde el corazón, entonces, debe ser la sede del *hêgemonikon*. Cfr. SVF 2.894.

<sup>294</sup> Un análisis de dicho concepto desde el punto de vista de Crisipo y de Galeno se dará en la segunda parte de este capítulo. Por ahora sólo mencionaremos qué indica en cada modelo. Para este análisis conceptual fue de vital importancia, sobre todo para el caso de Crisipo, la lectura de Tieleman.

<sup>295</sup> *PHP* 2.5.81 y 8.1.2.

el uso del lenguaje discursivo, el habla. Y que en esa medida puede ser equivalente con *dianoia* y *nous*, “mente” e “intelecto”, pero en el marco de teorías diferentes.

### *Dynamis*

En SVF 2.836 se indican las actividades del principio rector del alma: *phantasia*, *sunkatatheseis*, *aisthesis* y *hormê*.<sup>296</sup> Tieleman (2003)<sup>297</sup> señala que debemos tener cuidado con la forma en que entendemos este término en el contexto del estoicismo. Pues si se afirma que *dynamis* equivale a las “facultades del *hêgemonikon*”, se corre el riesgo de adscribir al estoicismo un punto de vista ajeno que pertenece más bien al modelo platónico y aristotélico del alma. Esta anotación no implica que estas actividades no sean “capacidades” del *hêgemonikon*. Sino que es necesario tener en cuenta que el *hêgemonikon* es el principio causal exclusivo de dichas actividades. Incluyendo los deseos y la ira, o las emociones desmesuradas llamadas “pasiones”. El término *dynamis* no nombra “capacidad” o “facultad” en el sentido aristotélico sino “poder” en el sentido de “fuerza” o *tónos*. Como dice Tieleman “es facultad en el sentido de *fuerza* que depende del grado apropiado de tensión física (*tónos*) del pneuma psíquico”.<sup>298</sup> Es decir, *dynamis* es inseparable de *tónos* y se usa para caracterizar las cualidades del *hêgemonikon*, de las que depende la ejecución de sus actividades. Se relaciona con “debilidad” (*asthéneia*) de la voluntad y con “fuerza” (*tónos*), entendida como “autocontrol” o dominio de sí (*enkráteia*). *Dynamis* no es precisamente un concepto para nombrar “capacidades” sino la cualidad de dichas capacidades, su fuerza o falta de ella, la presencia o ausencia de “vigor en el alma”. Cuya fortaleza o debilidad podemos caracterizar como “debilidad” (*asthéneia*) o bien como “dominio” (*enkráteia*), según el caso.<sup>299</sup>

Por otro lado, para Galeno<sup>300</sup> *dynamis* tiene la connotación de “facultad” o “capacidad”, y se atribuye a las partes del cuerpo en que tienen su sede las diferentes partes del alma. Además, abarca actividades que no necesariamente son las del *hêgemonikon*, entendido como *logistikon*. Es decir, incluye facultades diferenciables desde el punto de vista causal cuyas sedes anatómicas son también diferenciables en el cuerpo. Por tanto, no designa “actividades” de una sustancia singular y homogénea

---

<sup>296</sup> Cfr. Long y Sedley 53H. También puede consultarse 53B (4-9).

<sup>297</sup> Cfr. Tieleman (2003) p. 38-39.

<sup>298</sup> SVF 1.202. y 3.459.

<sup>299</sup> SVF 1.563.

<sup>300</sup> Por ejemplo *PHP* 6.2.5.

como en el caso del *hêgemonikon* según Crisipo. Además, si tenemos en cuenta algunos pasajes de *Nat. Fac.* notaremos que Galeno admite la distinción que hacen los estoicos entre “facultades síquicas o del *hêgemonikon*” y “facultades naturales”.<sup>301</sup> En su caso esto significa que clasifica las facultades en dos grupos:

(1) facultades del alma que se refieren al dominio de la sensación y el movimiento voluntario, cuyo desempeño depende del cerebro gracias al sistema nervioso. Y

(2) facultades naturales primarias que no se adscriben al dominio del *hêgemonikon* o principio rector del alma.

Armelle Debru (Hankinson, 2008) indica que para Galeno el concepto “*dynamis*” tiene un rol causal que explica las actividades conforme a un fin propias de los cuerpos vivientes. Pues se trata de un concepto<sup>302</sup> común a la filosofía y la medicina que abarca en Galeno otros conceptos como el de “finalidad” y “forma”. Esto es comprensible si tenemos en cuenta que en su caso las funciones o facultades dependen de la “forma o mezcla cualitativa de elementos” de las partes del cuerpo. Esta idea será de vital importancia, más adelante, para despejar el camino que nos conducirá de *PHP* a *QAM*.

Las facultades naturales son las “facultades innatas y responsables de generación, crecimiento y nutrición en las cosas vivientes. Y dependen de la forma básica composicional de los tejidos, que a su vez se derivan de los elementos y sus mezclas, que constituyen directamente los factores activos de las actividades de las partes o tejidos”. Pero en su totalidad “estas facultades generales (las psíquicas y las naturales) son formas particulares dadas que son responsables de las actividades que les corresponden. Por tanto, la causa específica de la actividad de la nutrición es la facultad nutritiva, mientras que la de la producción de la sangre es la facultad hematopoyética,

---

<sup>301</sup> Cfr. *Nat. Fac.* 2.1.1-5. Galeno añade enseguida que quien (como Aristóteles) atribuya una parte del alma a las plantas y la denomine “vegetativa” o “nutritiva”; y atribuya a los animales una facultad propia llamada “sensitiva”, no contradiría la distinción estoica entre “facultades naturales y del alma” aunque de este modo utilizaría un lenguaje no habitual.

<sup>302</sup> Cuyos significados son: atributo, propiedad, capacidad y facultad. Los dos primeros parecen ser el uso corriente dentro del estoicismo, más que los dos restantes que caracterizan plenamente la perspectiva aristotélica del alma. En Galeno alude específicamente a la causa de las actividades del cuerpo viviente, que desde el punto de vista de la filosofía se atribuyen al alma. Desde el punto de vista médico se pueden llamar facultades del alma, pero aceptando que su explicación y funcionamiento es inseparable de las cualidades humorales de las partes que causalmente son responsables de dichas actividades. Por ejemplo, la sensación es inseparable de los nervios sensores y de las cualidades humorales del cerebro y la médula espinal.

que es propia de las partes que la producen. Esta perspectiva funcional explica por qué Galeno asigna las facultades a la categoría de “relativas a”: las facultades existen *en vista de algo (pros ti)*. Y todas las actividades y sus causas (las facultades) cooperan con vista a un resultado singular: el mantenimiento de la unidad funcional que es la criatura viviente”.<sup>303</sup>

En todo caso el término *dynamis* pone de plano la dificultad de extraer conclusiones finales de los pasajes de los antiguos estoicos porque según los planteamientos expuestos, las facultades del *hêgemonikon* en un sentido específico parecen ser solamente las de las actividades racionales. Pero en otros casos, en cuanto admite entre sus partes la facultad de la reproducción, parece que también dirige, cohesiona y asegura el funcionamiento de las facultades naturales. En el caso de Galeno nos topamos con una dificultad diferente: sea que en algunos escritos acepte o no la división estoica entre facultades naturales y facultades del alma, Galeno parece indicar que incluso las facultades racionales también pueden ser influenciadas por las *krâsis* humorales de las partes relacionadas con su desempeño y por la producción misma de los humores (propia de la facultad nutritiva), debido al papel que concede a las *krâsis* humorales en el cuerpo. Pero de este asunto nos ocupamos más adelante.

#### *Pathos y hamartêma*

Partiendo de que el “impulso” (*hormê*) es una actividad del *hêgemonikon* y de que las emociones son un tipo de impulso, Crisipo ofrece dos definiciones de *pathê*:

(1) son impulsos de la razón que en cuanto contrarían la norma o medida de la razón, pueden ser llamados “no naturales” e “irracionales”.<sup>304</sup>

(2) Son un tipo de juicio errado concerniente al placer o dolor que se adscribe a un objeto o circunstancia, de acuerdo con el cual es legítimo reaccionar de una manera u otra según el juicio en que consienta el sujeto.<sup>305</sup>

Según la primera definición, las pasiones son movimientos excesivos o violentos; y según la segunda definición son formas de juicio o creencia. No solamente

---

<sup>303</sup> Debru, Armelle. “Physiology” (Hankinson, 2008), p. 266-267.

<sup>304</sup> Cfr. Long y Sedley (1987) 65 A, SVF 3.378 y 389.

<sup>305</sup> En términos generales así podemos describir la estructura biproposicional de las pasiones según Crisipo. Sucintamente explicada, entre otros, en Donini (1995): consiste en (1) un juicio sobre lo que nos sucede, que podemos valorar como un bien o un mal; y en el juicio sobre la adecuación o no de la forma en que debemos reaccionar. Según Nussbaum (2003, p. 461-463) estas dos premisas permiten relacionar a Crisipo con la tradición platónica-aristotélica. De la que acaba apartándose radicalmente cuando identifica las pasiones con juicios errados.

están asociados con juicios sino que en efecto se identifican con “juicios errados”.<sup>306</sup> Esta doble definición subraya una actividad cognitiva y un movimiento violento que implica cambios fisiológicos. Como señala Nussbaum (2003)<sup>307</sup> en Platón, Aristóteles y Epicuro “hay un acuerdo en que las emociones no son simplemente erupciones ciegas del afecto o sacudidas y sensaciones distinguibles por su cualidad. Sino que encarnan maneras de interpretar el mundo. No son apetitos simples como la sed y el hambre”.<sup>308</sup> Podemos añadir que no son algo que simplemente se padezca y exija un cumplimiento o repleción o satisfacción, pues se sustentan en creencias o juicios falsos sobre objetos que no deberíamos valorar como buenos o malos. Recordemos que para los estoicos el bien por excelencia es la virtud; y el mal por excelencia, el vicio.<sup>309</sup> De modo que su causa hay que buscarla en las estructuras de valor de los sujetos. Su tratamiento consistiría en modificar un campo específico de creencias asociadas con las emociones excesivas o pasiones.

Nussbaum (2003)<sup>310</sup> presenta un esquema útil para dilucidar la relación de Crisipo con la tradición, que nos sirve para identificar la postura de Galeno sobre las pasiones en relación con los juicios, o en un lenguaje más “galénico”, “para expresar la relación del *thymoeides* con el *logistikon*”. Para Nussbaum los puntos de vista heredados sobre las emociones pueden clasificarse según los siguientes criterios:

- (1) Las creencias subyacen en la pasión.
- (2) Las creencias son apenas un elemento constitutivo de la pasión.
- (3) Las creencias son suficientes para explicar la pasión.

---

<sup>306</sup> Sorabji (2002) afirma que la diferencia entre Platón y Crisipo consiste en que para Platón las emociones no necesariamente implican juicios errados aunque, en efecto, impliquen creencias y juicios. Cfr. P. 20-21.

<sup>307</sup> P. 459. Estas observaciones hacen parte del capítulo “Los estoicos y la extirpación de las pasiones”. p. 447-495.

<sup>308</sup> Generalmente se critica a Galeno porque al establecer en *PHP* que la causa de las emociones es una parte no racional del alma, parece defender un punto de vista no cognitivo de las emociones. Sin embargo, afín a la posición aquí señalada, Galeno afirma en *Aff. Dig.* y en *Pecc. Dig.* que las pasiones pueden tener por causa a los juicios errados y que las pasiones pueden nutrir juicios errados. De este asunto nos ocuparemos en el capítulo cuatro de esta investigación. Pensamos que la mejor manera de interpretar la posición del médico es circunscribiendo las opiniones de Galeno al contexto de tratamiento de los problemas, como con cualquier otro autor antiguo en nuestro caso. Por ejemplo, no podemos juzgar adecuadamente el concepto de “definición” de lo viviente en Aristóteles si nos atenemos solamente a *Fedón*. *Metaph.* VII; ni la psicología de Platón si nos atenemos solamente a *Fedón*.

<sup>309</sup> Long y Sedley, 59d; la sección (60) correspondiente a “God and Bad”, p. 368-377, y la que se concentra en “Virtue and Vice” (61), p. 377-386.

<sup>310</sup> Cfr. p. 461.

(4) Las creencias se identifican con las pasiones.<sup>311</sup>

Como muestra Nussbaum, los matices que diferencian la posición de los filósofos anteriores a Crisipo dependerían del lugar concedido a las creencias en relación con las pasiones. Por ejemplo, Platón y Aristóteles aceptan (1) y (2), y parecen no tener una posición definida ante (3); quizá porque admiten partes irracionales en el alma. Mientras que Zenón, de acuerdo con Nussbaum, parece haber sostenido (1) “en una forma que es incompatible con (2) y (3) pues dice que la creencia acompaña a la pasión” pero “no identifica creencia con pasión, sino que afirma que la pasión es el sentimiento de agitación”.<sup>312</sup>

Ahora bien, es evidente que para Platón y Galeno las creencias o juicios errados pueden ser causa de las pasiones porque conciernen a juicios errados sobre el bien y el mal. Pero no se identifican con ellas porque sobre la base de su modelo dividido de las facultades del alma, sólo podríamos atribuir juicios errados a la razón no al *thymoeides*, una facultad reactiva que concierne a los impulsos relacionados con los hábitos; aunque éstos involucran una estructura de creencias y juicios sus causas no son exclusivamente racionales.<sup>313</sup> Por esta razón, Galeno defenderá en *PHP* 7.1.31 que solamente la virtud del *logistikón* es conocimiento y que las virtudes de las otras partes del alma son “hábitos”. Sin embargo, esta perspectiva no elimina la posibilidad de que la modificación de los juicios influya en nuestra forma de reaccionar y admite que no puede haber una modificación de la conducta que no pase por la modificación de nuestros juicios.<sup>314</sup> La filigrana de este argumento en el contexto de los tratados morales de Galeno sobre las pasiones y los errores del alma, solamente podría ser entendida si mostramos que dichos tratados no se fundamentan simplemente en la defensa a ultranza

---

<sup>311</sup> Nussbaum (2003) y Donini (1995) analizan el tipo de creencia que subyace en los episodios de pasión. Pues de un lado están las creencias involucradas en los vicios inveterados o largamente cultivados en el alma, que se originan en pasiones no tratadas, y otra cosa son los “episodios de pasión”. Así pues habría “niveles de creencias”. Según Nussbaum (2003, p. 463-472) habría: (1) creencias genéricas que versan sobre objetos externos que para nosotros poseen gran valor; (2) creencias concretas u opiniones respecto del daño que puedo sufrir como consecuencia de la acción de otro, sin culpa mía alguna; y (3) creencias más concretas manifiestas en la opinión de que “X me acaba de hacer daño de tal o cual manera”. Solamente la tercera es que la que desata episodios concretos de pasiones. Y son las de este tipo las que intervienen en episodios de ira, miedo, dolor y placer.

<sup>312</sup> Añadimos que, según los testimonios ofrecidos por Galeno, en Zenón no habría tal identificación. Zenón apunta más al carácter fisiológico de la pasión que al cognitivo; es decir, que las vincula con los juicios y creencias pero no las identifica con ellas. Cfr. *PHP* 4.2.1-7, 4.3.2-5; y 5.1.4-5. Sorabji (2002) analiza, con detalle, la discrepancia entre Zenón y Crisipo. Cfr. p. 34-35, 55-58 y 63-65.

<sup>313</sup> De allí que tanto para Platón como para Aristóteles y Galeno, sí podemos atribuir a los niños y animales, “pasiones”.

<sup>314</sup> Este asunto será objeto del capítulo final de este trabajo, donde nos ocuparemos de los tratados morales de Galeno: *Aff. Dig* y *Pecc. Dig*.

del modelo tripartito del alma; de ser ese el caso, sería imposible conectar la parte racional con la irracional. Más si tenemos en cuenta el énfasis puesto en *PHP* en la división de las facultades del alma desde un punto de vista anatómico, pues en este tratado Galeno busca demostrar que el corazón no es la sede del *hêgemonikon*. Y como consecuencia de sus investigaciones y experimentos infiere que el corazón es más bien la sede de una función diferente a la del *logistikon*, pues en los momentos de mayor agitación emocional se alteran los movimientos del corazón y de las arterias. Con base en este tipo de argumentos y en explicaciones teóricas sobre el significado de *pathos* y *energeia*, Galeno concluirá en *PHP* 6 que las pasiones son actividades (*energeiai*) de la parte irascible del alma y al mismo tiempo “afecciones” (*pathos*) de la parte racional o *logistikon*. Porque cuando experimentamos emociones vehementes, como la ira, se ven afectados el razonamiento y la capacidad de percepción e interpretación.

Por otro lado, los “errores” o *hamartêmata* son afecciones propias del *logistikon*. Un individuo bien entrenado en el método lógico y en la argumentación, capaz de diferenciar entre argumentos verdaderos, falsos y probables, y educado en el conocimiento y práctica de las virtudes del alma, sería menos susceptible de asentir en juicios errados. Por estas razones Galeno afirma que Crisipo se equivoca cuando identifica *pathê* con *hamartêmata*.

La distinción entre *pathê* y *hamartêmata* explica que Galeno haya escrito dos tratados separados, pero no independientes desde el punto de vista de sus contenidos, sobre las pasiones y los errores del alma: uno que versa sobre la terapia adecuada para las pasiones propias de cada uno y da pautas para modificar los hábitos de conducta; y otro que resalta la importancia de una educación que nos prevenga de la tendencia a aceptar juicios errados.

#### *Vivir de acuerdo con la naturaleza*

En la antigüedad griega y en la del imperio romano en que escribe Galeno, el ideal de llevar una vida según la virtud se expresa con la frase “vivir de acuerdo con la naturaleza”. Ya sea que se entienda la “naturaleza” como el cosmos universal o denote la naturaleza particular del tipo de sustancia que somos los animales racionales. Todo en la “naturaleza”, incluida la nuestra, está dotada de *logos*, orden bello y razón. Y en esa medida compartimos, como seres vivientes racionales o dotados de *logos*, un aspecto común con la divinidad atribuida al Universo entero. Esta es la posición estoica por excelencia.

Debido al énfasis que hacen en ese aspecto de la divinidad que compartimos con el orden del universo, parece admisible suponer, siguiendo a Long (1982), que los estoicos debilitan las relaciones entre el alma y el cuerpo aunque afirmen que el alma es un cuerpo y que, en nuestro caso, de la unión de cuerpo con alma resulta una unidad funcional. La cuestión que debemos notar es que se trata de una unidad en la que ambos tipos de cuerpos conservan sus propiedades singulares.<sup>315</sup> Pero esta no es la única consecuencia de su planteamiento. En el plano ético se traduce en la idea de que “el único bien es la virtud y la virtud es autosuficiente”. O la función distintiva del *hêgemonikon* es la virtud por excelencia. En unísono con esta premisa afirman que “el único mal por excelencia es el vicio del alma”. Por tanto, el ideal de vida virtuosa parece suponer la negación, eliminación o extirpación de todo impulso que, aunque sea causado por la razón, contradiga la norma o medida de la razón. Es decir, implica la extirpación de las pasiones;<sup>316</sup> sobre todo porque ponen en jaque la aspiración a una vida virtuosa que depende de la razón. Además, la capacidad para juzgar que en el caso de una razón débil, se traduce en impulsos para la acción errada; como cuando depositamos un valor innecesario en objetos que nada tienen que ver con el supremo bien, la acción virtuosa, ni con el supremo mal, el vicio.

Desde el punto de vista de Galeno, quien indiscutiblemente hace uso del lenguaje estoico, “vivir según la naturaleza” supone menos la negación de las emociones que la extirpación de la inmoderación inherente a ciertos hábitos de conducta. “Extirpación”,<sup>317</sup> en su caso, alude a “moderación” de emociones como la ira y el miedo, los cuales pueden ser educados para auxiliar la razón y ayudar a disminuir,

---

<sup>315</sup> La diferencia de perspectiva entre estoicos y Galeno subsiste en cuanto para el médico la *ousia* del alma se identifica con *krâsis* humorales de ciertas partes del cuerpo. Este asunto lo desarrollamos en el capítulo tercero de esta investigación. Sobre la relación alma-cuerpo en Galeno, cfr. Sorabji (2002), quien enfatiza en que con Galeno nos topamos con una concepción más materialista del alma y con una concepción no cognitivista de la emoción, una postura que no compartimos. Cfr. “Physiology and the non-cognitive: Galen’s Alternative Approach to Emotion”, especialmente p. 253-260. Sobre los estoicos y cómo mantienen una separación no ontológica pero sí ética de cuerpo y alma, cfr. Long (1982).

<sup>316</sup> No hay acuerdo entre los intérpretes sobre si los estoicos demandan la eliminación de todo tipo de emoción o no. Para algunos, en cuanto reconocen que hay *eupatheia*, no se apela por una extirpación total de emociones, sino de su violencia. Ejemplo de la primera postura se halla en Nussbaum (2003, p. 494) y Sorabji (2002, p. 17); mientras que de la segunda, podemos remitir a Inwood (1985, p. 172-173), Annas (1992, p. 114) y el artículo de Frede, “The Stoic Doctrine of the Affections of the Soul” (Shofield & Striker, 1988, p. 93-110). En el capítulo final de esta investigación consideramos que por lo menos en el caso concreto de Séneca, el objetivo no es eliminar pasiones sino su *quantum* de violencia, o fuerza excesiva, relacionándonos de otra manera con nuestro deseo de placer y miedo al dolor, que estarían en la raíz de las pasiones. Pero tomar una posición al respecto implicaría un estudio más profundo de los planteamientos estoicos, en más de un autor, sobre las *eupatheia*. Y esto se sale de los límites de esta investigación.

<sup>317</sup> *Aff. Dig.* 5.36-37.

ojalá desde temprana edad, la fuerza y el ímpetu irrefrenable de los deseos. En suma, según como se entienda *hêgemonikon*, *pathos* y *hamartêma* será interpretado el ideal antiguo de “vivir conforme a la naturaleza”.

En el caso de Galeno este ideal se traduce en “vivir según los parámetros de nuestra racionalidad”, es decir, según las normas (medida, proporción, consistencia) de la mejor y más apta parte del alma para mandar y dominar a la que por naturaleza está hecha para obedecerle, la parte apetitiva del alma. Mientras que la parte irascible contribuiría, si ha sido educada adecuadamente, a mediar entre razón y deseos. Desde esta perspectiva las emociones y los deseos son “funciones naturales” de nuestra alma, tanto como nuestra “racionalidad”. Aunque se conserva la exigencia de no permitir el dominio de emociones inmoderadas y deseos, que por naturaleza no son índice de “medida y proporción”. Esta idea nos recuerda que en *República* Platón diferencia entre tipos de carácter moral según si el *thymos* está al servicio de la razón o del deseo. Recordemos que según el modelo platónico tripartito del alma somos animales racionales cuyas acciones pueden estar motivadas por impulsos y tendencias que pueden diferir del impulso natural de la razón hacia el conocimiento y la virtud. Y este punto de vista entraña una explicación de las pasiones disímil de la estoica, que se concentra sobre todo en un análisis de la estructura cognitiva de las pasiones.<sup>318</sup> Para Galeno, como para Platón, las pasiones son malos hábitos de conducta, formas de reaccionar inadecuadas contraídas por la falta de educación de nuestra capacidad de razonar y de nuestras tendencias a actuar. Platón, Aristóteles y Galeno describen las emociones desmedidas como impulsos irracionales para la acción en cuanto representan hábitos o formas de conducta no analizadas. En su opinión, estas conductas o disposiciones a actuar pueden ser modificadas sin eliminar las emociones sanas, sobre todo si consideramos su papel fundamental como auxiliar de las actividades del *logistikon*.

De acuerdo con las observaciones hechas hasta el momento, dividimos este capítulo en tres partes:

(1) El contexto de la crítica de Galeno al modelo unitario del alma. El debate sobre la sede del *hêgemonikon*.

---

<sup>318</sup> No obstante hay coincidencias. En el último capítulo de este trabajo abordaremos las coincidencias entre los planteamientos morales de Galeno y los de Séneca el joven para ilustrar la influencia del estoicismo en su psicología moral.

(2) Dos modelos de alma divergentes. Esta sección obviamente se divide en dos partes en las que buscamos exponer la psicología de Galeno y Crisipo. Y, en consecuencia, presentar la explicación que se deriva en cada caso sobre las pasiones y los errores del alma.

(3) Conclusiones. Un breve comentario sobre el camino que conduce de *PHP* a *QAM* en relación con la pregunta por la *ousía* del alma. Galeno dice en *PHP*, *Prop. Plac.* y en *QAM* que no conoce la sustancia del alma si esta no es un cuerpo. Pero al mismo tiempo tanto en *QAM* asume que la sustancia del alma no puede ser disímil de la sustancia del cuerpo sensible, definible según sus *krâsis* humorales. Por tanto, la sustancia del alma, en tanto cuerpo, consistiría en las *krâsis* humorales de las partes directamente relacionadas con sus facultades.

#### 1. Contexto de discusión en *PHP*: el debate sobre la sede del *hêgemonikon*

El debate sobre la sede del principio rector del alma es el pivote de *PHP*. Determinar el lugar anatómico del “principio” (*archê*) de las facultades racionales es el objetivo de sus explicaciones. Sucintamente podemos afirmar que los argumentos de Galeno en este tratado apuntan a:

(1) Identificar el tipo de premisa adecuada para investigar la sede del *hêgemonikon*. Según Galeno se debe partir de los atributos esenciales del objeto por investigar, con el fin de poder demostrar empíricamente el lugar que funciona en el cuerpo como “principio” de sensación y el movimiento voluntario.

(2) Contrastar empíricamente las hipótesis y argumentos que se planteen al respecto. La herramienta para la verificación empírica de las premisas es la anatomía del cuerpo y la investigación fisiológica del *hêgemonikon*.

La importancia filosófica del debate sobre la sede del *hêgemonikon* estriba en sus consecuencias para la filosofía moral. Ya que la explicación de las pasiones y los errores de juicio depende de cómo se entienda el principio rector del alma, dónde se ubique en el cuerpo y de su estatus en relación con otras facultades.

Los criterios epistemológicos desde los cuales Galeno critica a Crisipo permiten afirmar que el médico se apoya en categorías ajenas a las del filósofo estoico y esta es la razón de que en muchos lugares pareciera no comprender su perspectiva filosófica. El

soporte de las exigencias metodológicas mencionadas es el supuesto fundamental de que el “alma” se puede investigar empíricamente diseccionando cuerpos y aplicando los conocimientos médicos disponibles, por ejemplo, la distinción entre nervios, arterias y venas. Galeno se basa en estas herramientas pretendiendo verificar los efectos que se producen en las facultades del cuerpo, cuando se practican incisiones, presiones y heridas en los nervios y en las arterias. El ideal del médico de Alejandría es convertir el arte de la medicina en un cúmulo de conocimientos demostrables, verdaderos, diferente de un conjunto de hipótesis especulativas o probables. En suma el método de Galeno, en el debate señalado, se condensa en la (1) selección de atributos apropiados para la investigación y en (2) la confirmación experimental. Pero la metodología empleada en *PHP* puede caracterizarse según sus fuentes: a Aristóteles le debe el discernimiento lógico entre tipos de premisas; a Platón, la aplicación de análisis y síntesis; y a Herófilo y Erasistrato, los avances de la investigación anatómica.

Con base en estos criterios metodológicos Galeno le reclama a Crisipo que:

(1) Sus argumentos se basen en supuestos no testados empíricamente, y

(2) que equivoque el punto de partida en la investigación sobre las pasiones y los errores del alma, pues esta cuestión, como la de la sede del principio rector de alma, es decidible empíricamente. En su opinión, los argumentos de Crisipo sobre la sede del *hêgemonikon* son probables e incluso sofísticos y retóricos.<sup>319</sup> En esa medida, su perspectiva de análisis no se basa en premisas científicas y demostrativas (ἐπιστημονικά τε καὶ ἀποδεικτικά).<sup>320</sup>

Las consecuencias de su crítica a Crisipo son:

(1) La sede del *hêgemonikon* no es el corazón<sup>321</sup> sino el cerebro. De acuerdo con la exigencia epistemológica planteada, la investigación de la sede del principio rector en

---

<sup>319</sup> Cfr. *PHP* 2.4.3-5. Con “probables” Galeno se refiere a los argumentos de Crisipo que versan sobre la posición del corazón y su cercanía con órganos del habla y de la respiración. Y con “retóricos” y “sofísticos”, se refiere al uso de versos tomados de poetas y trágicos antiguos donde se describen las experiencias comunes a los estados emocionales como la ira, principalmente, y el deseo. En ese caso, los ejemplos por excelencia son el deseo de venganza de Medea ante Jasón; y Agamenón, enfrentado a su ira y deseo por Helena.

<sup>320</sup> *PHP* 3.1. Ambas observaciones ilustran las exigencias metodológicas con base en las cuales juzga Galeno el modelo unitario o centralizado del alma propuesto por Crisipo; pero estas exigencias son ajenas a las bases filosóficas de su psicología.

<sup>321</sup> Tres versiones del cardiocentrismo evalúa Galeno en *PHP* 2: la de Zenón, Diógenes de Babilonia y Crisipo. Nos hemos concentrado en los argumentos de Crisipo pero remitimos a *PHP* 2.5.2-81 donde Galeno expone las versiones de los tres estoicos. Sobre las diferencias en las formulaciones y un análisis detallado de ellas, cfr. Hankinson (1991), p. 214-218.

el cuerpo depende de identificar sus atributos esenciales. Y éstos, la sensación y el movimiento voluntario, tienen por causa a los nervios sensores-motores que se desprenden del cerebro, no del corazón. Estas premisas son confirmadas mediante el análisis y síntesis de los fenómenos observados cuando se causa una herida, una incisión o una presión sobre los ventrículos del cerebro. Porque dependiendo del ventrículo afectado se verán impedidas las actividades del principio rector: la sensación y el movimiento voluntario. En *PHP* 1.6.4-9, Galeno describe un experimento de este tipo:

“Cualquiera que desee puede aprender esto, siguiendo el procedimiento que he usado, a menudo, para demostrar precisamente este punto ante muchos escépticos: les he mostrado por medio de un contraste en otro animal, o muchas veces en un mismo animal, cualquiera que sea, el número y la naturaleza de los desórdenes que resultan en todo el cuerpo cuando se hiere un ventrículo del cerebro. Pero ¿por qué digo “herida”? Si, incluso antes de infligir una herida, aplicas una presión sobre cualquiera de los ventrículos, el animal inmediatamente perderá movimiento y sensación, aliento y voz. Y los mismos resultados se ven en casos de seres humanos que han sido trepanados. Cuando extirpamos los fragmentos rotos de huesos, nos vemos obligados, por seguridad, a insertar, por debajo, los instrumentos llamados protectores de la dura madre; y si presionas el cerebro con ellos, con un poco con dureza, el paciente será incapaz de sensación y de todo movimiento voluntario. Pero esto no sucede cuando aplicas presión a un corazón expuesto. Lo que sé: una vez permití a alguien sostener un corazón con tenazas de herrero y entonces saltó de sus dedos debido a la violenta palpitación. Pero aún entonces el animal no sufrió ningún daño en la sensación o en el movimiento voluntario; lanzó un grito, respiró sin dificultad y mantuvo todos sus miembros en un movimiento violento. Pero cuando su corazón fue extraído, solamente se alteró el movimiento de las arterias y el animal no se vio afectado de otro modo. Cuando sobrevivió, movió todos sus miembros y respiró”.

Teniendo en cuenta que cuando se ejerce presión sobre los ventrículos cerebrales, se dan precisamente los síntomas contrarios, Galeno extrae como consecuencia que el corazón no necesita del cerebro para cumplir con sus funciones o para ejecutar el movimiento que le es propio; ni el cerebro al corazón.

(2) El examen de la conexión causal entre cerebro-nervios y sensación y movimiento voluntario, permite establecer que: (2.1.) la sede del *hêgemonikon* es el cerebro, o sea que éste es el órgano que sirve para explicar causalmente dichas actividades. Y (2.2) que el corazón, además de ser la sede de las arterias, es causa de un movimiento diferente y propio: la pulsación, gracias a la cual se bombea la sangre que llega al corazón mediante los movimientos de sístole o contracción y diástole o

dilatación. Adicionalmente, el paso de la sangre por las arterias tiene una fuerza tal que en ellas se produce, por concurrencia, un movimiento adicional, el “pulso”.<sup>322</sup>

La conclusión de los libros segundo y tercero de *PHP* es que los hallazgos anatómicos y la investigación fisiológica<sup>323</sup> de cerebro y corazón, permiten inferir que estas partes detentan dos facultades diferentes e independientes. Y que Platón tenía razón al adscribir en *Timeo* un lugar diferente en el cuerpo para el alma “racional” y para el alma “irascible” o emocional. Pues se puede observar que la pulsación y el pulso, movimientos propios del corazón y de las arterias, se ven afectados en momentos de gran tensión emocional como la ira, el miedo y el dolor. Mientras que de los ventrículos cerebrales, donde se produce el *pneuma* psíquico, y de los nervios que se ramifican desde el cerebro y la médula espinal, dependen la sensación y el movimiento voluntario.

### *1.1. Exigencias epistemológicas e investigación anatomo-fisiológica*

Ahora que hemos descrito las pautas metodológicas que sustentan la crítica de Galeno, que permiten entender el tono poco indulgente de sus observaciones sobre los argumentos de Crisipo, recordemos el significado específico de “*hêgemonikon*” en ambos autores. Para Crisipo se trata de la parte<sup>324</sup> que regula, discrimina y dirige todas las funciones del alma: las impresiones (*týpōsis*) de los sentidos, las imágenes o presentaciones (*phantasía*) que se producen debido a las sensaciones; el asentimiento que se dé o no ante dichas imágenes; y los impulsos (*hormê*) para la acción generadas por ellas. Pero del *hêgemonikon* también dependen, en tanto principio regulador, funciones vitales como la nutrición, el crecimiento y la reproducción. Si bien estas últimas no son las actividades propias del alma entendida como “mente”, son parte del mecanismo funcional del cuerpo que mantiene y asegura el desempeño de las actividades que propiamente son llamadas “mentales”. Aunque los estoicos, incluido Crisipo, hablan de “partes” del alma que se sitúan en el cuerpo según sus funciones

<sup>322</sup> La tesis de que el corazón tiene un movimiento propio es consecuencia de los experimentos anatómicos que le permiten a Galeno determinar los ventrículos cerebrales como sede del *hêgemonikon*. Como tal esta conclusión la encontramos desarrollada en *PHP* 4-5 y reformulada en *PHP* 6 donde Galeno se ocupa de diferenciar las funciones del corazón y del hígado. Finalmente Galeno retoma las conclusiones de sus investigaciones sobre los diferentes *archai* de las facultades del alma en *PHP* 8.1. Y relaciona esta investigación con el problema filosófico de las virtudes del alma en *PHP* 7.1-3.

<sup>323</sup> Los intérpretes no difieren sobre el valor del método empleado por el médico en *PHP*. Cfr. por ejemplo, Rocca (2003), y los artículos al respecto en Hankinson (2008): “Methodology”, “Logic”, “Epistemology” y “Anatomy”.

<sup>324</sup> En Crisipo se refiere a las actividades de los sentidos, del habla y de la reproducción (SVF 2.875 y 2.879). Cfr. Inwood (1985, p. 26-30), Annas (1992, p. 61-70). Sobre el funcionamiento del *hêgemonikon*, cfr. también el esquema de Joyce (1995), p. 317-324 y Long (1982), p. 47-49.

específicas, dichas funciones dependen y son reguladas por un mecanismo central de comunicación entre ellas al que llaman “*hêgemonikon*”. Por tanto, en términos causales el *hêgemonikon* explica el funcionamiento del alma entera y del alma-mente en el caso de los animales racionales. Como dice Annas: “El *hêgemonikon* centraliza los sentidos y otras funciones, como un pulpo cuyos tentáculos son las extensiones del *pneuma* a los sentidos, o como una araña sentada en la mitad de su red, sensible a cada cambio en ella. Lo que sucede en los órganos de los sentidos es transmitido (*diadidonai*) al *hêgemonikon* y grabado allí (...). De este modo, los estoicos llegan a decir que los órganos de los sentidos son afectados, o incluso que el dolor es allí, pero que la *percepción* del dolor sucede en el *hêgemonikon*”.<sup>325</sup> Por su parte, Galeno considera al *hêgemonikon* como la parte rectora del alma pero en la medida en que es “la llamada a mandar” otras fuentes causales de la conducta humana que tienen, como la parte racional, actividades características propias y son causa de disposiciones a actuar.

Detengámonos entonces en los argumentos con que Galeno critica el cardiocentrismo de Crisipo entre los libros primero y tercero de *PHP*, al final de los cuales concluirá que cerebro y corazón son causa de dos tipos de actividades diferenciables desde el punto de vista fisiológico<sup>326</sup> porque las funciones de estas partes son independientes entre sí desde el punto de vista de sus resultados: del cerebro y los nervios depende la sensación y el movimiento voluntario; y del corazón, la pulsación y la producción del *pneuma* vital.<sup>327</sup>

Optamos por presentar en esta sección la crítica de la tesis cardiocéntrica de Crisipo, ya que su modelo de alma será presentado en la segunda sección de este capítulo. Y reconocemos que su tesis de que el corazón es la sede del *hêgemonikon* no es problemática a la luz de sus propios argumentos y premisas. Pero ahora examinaremos la posición de Galeno al respecto.

---

<sup>325</sup> Annas (1992). p. 62.

<sup>326</sup> La base de esta conclusión es la demostración de que el corazón no es “principio”, es decir, origen de los nervios. Tal como se dice concluyentemente en 1.9.9-10 y en 1.10.6, 10-15. Pues el corazón es origen de las arterias: 1.10.19. Sobre los dos movimientos diferenciables (pulsación-latido y sensación y movimiento voluntario) cuya causa son, respectivamente, corazón y cerebro, cfr. 2.4.49 y 2.6.9-10. La herramienta para establecerlo son los experimentos anatómicos diseñados para observar las consecuencias de cortar o ligar los nervios y ligar las arterias, como se ve entre 2. 6.11-16. 2.6.9.10.

<sup>327</sup> La importancia de esa conclusión parcial reside en que Galeno buscará demostrar en *PHP* 4-6 que el alma tiene tres facultades diferentes desde el punto de vista sustancial. Pues en los tres primeros libros de *PHP* solo puede dar una refutación parcial del modelo unitario de Crisipo. Pero de esto nos ocuparemos en la segunda sección de este capítulo, cuando presentemos el modelo de alma de Galeno y Crisipo con base en su explicación de la causa de las pasiones y errores del alma. En ese caso, nuestra lectura tendrá como base la interpretación de los argumentos expuestos por Galeno en *PHP* 4-6.

La base de la crítica de Galeno es el análisis del lenguaje, es decir, de los conceptos y premisas usados por Crisipo para fundamentar su idea de que la parte rectora del alma se ubica en el corazón. El criterio epistemológico principal usado por Galeno en este caso es la demarcación entre premisas demostrativas o científicas y premisas dialécticas (o probables), retóricas y sofísticas. Solamente las primeras versan sobre los atributos esenciales del objeto investigado, mientras que las últimas se basan en argumentos externos al objeto en cuestión; y aunque son útiles para el entrenamiento del razonamiento resultan inútiles para discernir la naturaleza del objeto investigado. Entre este último tipo de premisas se pueden situar los testimonios de los no expertos, como los poetas y trágicos en que Crisipo fundamenta sus argumentos.

La demarcación entre tipos de premisas<sup>328</sup> en *PHP* 2<sup>329</sup> señala un aspecto importante de la epistemología del médico: la capacidad para diferenciar entre argumentos verdaderos (demostrables) y falsos, y entre argumentos verdaderos y argumentos probables. Esta capacidad depende del entrenamiento en el método lógico de análisis y síntesis; y es inseparable de otra exigencia epistemológica requerida en cualquier campo de conocimiento que pretenda validar sus conocimientos: el examen de los casos concretos, un asunto en el que nos hemos detenido en el capítulo anterior.

Galeno reprocha a Crisipo no sólo la falta de entrenamiento en método lógico, que le impiden discernir el tipo de premisa adecuada al objeto en cuestión; sino la falta de conocimientos anatómicos que le impiden conocer la fisiología del cuerpo humano. Pues si el filósofo estoico afirma que el corazón es la sede de la razón, de las pasiones y los deseos, debería probarlo estudiando la fisiología del cuerpo y observando concretamente la anatomía y las funciones del corazón.<sup>330</sup> En esta medida, el conocimiento del alma no tiene que permanecer en el plano de especulaciones teóricas sino que debe apoyarse en investigaciones anatómicas que permitan dilucidar si el

---

<sup>328</sup> Al respecto: *PHP* 3.2-3. Para Galeno toda investigación debe partir de la esencia de la cosa investigada (τῆς οὐσίας τοῦ ζητουμένου παράγματος). Según Galeno Crisipo no parte de este tipo de premisas para establecer el lugar del principio rector del alma, cfr: 2.3.10 y 2.4.3-4 donde diferencia entre premisas que parten de los atributos o propiedades esenciales de la cuestión investigada y las que no. Pero la exposición completa de los tipos de premisas será en 2.8.2-3 y en 2.8.21-25. En esta cuestión se detiene nuevamente en 3.6.2-3.

<sup>329</sup> En *PHP* 2.2.7 Galeno explicita detalladamente la crítica de los argumentos probables o dialecticos y de los retóricos y sofísticos usados por Crisipo en su explicación del corazón como sede del principio rector. Y en *PHP* 2.8 recapitula el camino seguido.

<sup>330</sup> Para saber si el corazón es el responsable de funciones adscritas al principio rector (como sensación y movimiento de acuerdo con el impulso o movimiento voluntario), la herramienta es la disección; para el médico el resto es superfluo e irrelevante. Cfr. *PHP* 2.3.8.

corazón o algún otro órgano, como el cerebro, es el *principio* (causal) de las funciones propias del *hêgemonikon*: la sensación y el movimiento voluntario.

En suma, en *PHP* 2 encontramos con detalle el análisis de los argumentos dialécticos usados por Crisipo para justificar que el corazón es la sede de las facultades racionales y de las emociones: los argumentos sobre la posición del corazón. Que Galeno descalifica con base, hasta ese momento, en distinciones conceptuales y hechos anatómicos descritos en el libro primero de *PHP*. Adicionalmente en *PHP* 3 encontramos expuestos y criticados los argumentos retóricos y sofísticos de Crisipo constituidos por los testimonios de poetas y opiniones de no expertos usados por el estoico para apoyar su tesis sobre el corazón como órgano del que dependen las actividades relacionadas con la razón, que incluyen emociones y deseos.<sup>331</sup> A continuación presentamos un esquema de las observaciones más relevantes de Galeno sobre (1) las premisas inadecuadas de Crisipo y (2) sobre las contradicciones en que incurre al apoyarse en testimonios de no expertos:

(1) Crisipo defiende y justifica su cardiocentrismo con base en argumentos sobre la posición del corazón. E intenta demostrar que el corazón es la sede del *hêgemonikon* por su cercanía con los órganos de los que depende el habla, la respiración y la sensación. Para Galeno esta no es una premisa demostrativa pues apelar a la cercanía del corazón con los órganos indispensables para el habla y la respiración, es un argumento plausible pero insuficiente para determinar científicamente o demostrativamente la cuestión investigada.<sup>332</sup> Además, decir que el corazón está en el centro del cuerpo para sustentar esta tesis es un argumento falso porque solamente respecto del tórax el corazón está en el centro, pero respecto de todo el cuerpo el centro es el ombligo.<sup>333</sup> Como señala Galeno, aun cuando el corazón estuviese en la mitad del cuerpo, la posición de un órgano no es un criterio adecuado ni suficiente para resolver el

---

<sup>331</sup> El pasaje en que se condensa la crítica en el libro tercero es 3.8.28-35: donde Galeno señala que Crisipo debió considerar que el camino adecuado para la investigación de un asunto demostrable son las premisas adecuadas al asunto investigado, en este caso, la investigación causal de los atributos propios de la parte rectora del alma. Y las premisas adecuadas deben ser tomadas de la percepción de los sentidos o de verdades aprehendidas por la mente para inferir de ellas la conclusión deseada.

<sup>332</sup> 2.4.15. Una premisa verosímil o persuasiva pero improbable es aquella que no es evidente ni a los sentidos ni a la mente (οὐτε πρὸς αἰσθησίν οὐτε πρὸς νοεσίν). Como señala Galeno en 2.5.6. respecto del enunciado “el cerebro (por su posición) es fuente de la actividad de los sentidos o de sus facultades”. Y lo mismo se aplica a los enunciados que señalan que, por su posición, el corazón es sede de las facultades de los órganos próximos a él (como tráquea, laringe, pulmones y boca), refiriéndose a las facultades del habla y de la respiración. Este argumento lo atribuye Galeno a Zenón y Diógenes de Babilonia en 2.5.7-8 y a Crisipo en 2.5.15-20.

<sup>333</sup> *PHP* 2.4.16.

debate sobre la sede del *hêgemonikon*.<sup>334</sup> Sino que la investigación causal de las facultades del alma exige indagar por la fisiología o funcionamiento de las partes del cuerpo relacionadas, en este caso, con las actividades que atribuimos al *hêgemonikon*. En suma, los criterios necesarios para resolver esta cuestión son la fisiología y los procedimientos anatómicos: disecciones, ligaduras, incisiones, presiones, heridas, sobre los órganos involucrados.

El debate sobre la sede de la parte rectora del alma se resuelve, desde este punto de vista, con experimentos que permitan identificar los efectos de incisiones, ligaduras, presiones y heridas en las partes relacionadas con las funciones adscritas al alma. De allí que Galeno le reclame a Crisipo que: “los hechos observados son el reverso de sus doctrinas. Pues cuando el corazón ha sido expuesto, como lo mencioné en el libro precedente, si lo sostienes y lo presionas verás que el animal no se ve privado de la respiración ni del habla ni se ve impedido para ejecutar cualquier otra de las actividades que acompañan al impulso. Pero cuando (...) presionas cualquiera de los ventrículos del cerebro, de inmediato el animal se verá privado no solamente del habla y de la respiración, sino de todas las sensaciones y de todos los movimientos relacionados con el impulso”.<sup>335</sup>

Para ilustrar la falta de observación y conocimientos anatómicos de Crisipo,<sup>336</sup> Galeno menciona otro tipo de enunciados persuasivos pero falsos. Pero el más relevante es aquél según el cual “el corazón está lleno de nervios y de él se ramifican

---

<sup>334</sup> 2.4.19. De los errores adicionales que supone considerar que el habla se da gracias al corazón, cfr. 2.4.25-33. La prueba científica requerida implica conocer el funcionamiento de los órganos relacionados con esta actividad como la laringe, la tráquea, y de los músculos por medio de los cuales respiramos y gracias a los cuales el habla se produce. Pero también se necesitan demostraciones anatómicas con base en la disección de los animales. Galeno aplica estos criterios para determinar las sedes de las funciones del alma en el cuerpo. Esto explica que continuamente nos remita a otras obras médicas como “Sobre el habla”, “Sobre el movimiento de los músculos”, “Sobre el movimiento del tórax y de los pulmones” y “Sobre la causa de la respiración” en 2.4.37-39.

<sup>335</sup> 2.4.42. La traducción de los pasajes es nuestra. Galeno se refiere al libro primero donde ya ha expuesto los efectos que se producen cuando se presionan los ventrículos del corazón y del cerebro. Cfr. por ejemplo, 1.5.13-15 y 1.6.5-10. Los criterios epistemológicos de Galeno impiden, al mismo tiempo, señalar al cerebro como sede del *hêgemonikon* sólo con base en su posición, pues que sea comparable al rey de una acrópolis o porque esté cerca de los sentidos, no explica que sea fuente de sus funciones. Ya ha dicho Galeno en 2.4.17-18, que este tipo de supuestos no son premisas científicas. Sino probables o verosímiles (*πιθανώτερα*).

<sup>336</sup> La conclusión general de *PHP 2* es que Crisipo (y los estoicos) carecen de entrenamiento en el método lógico y de conocimientos anatómicos. Cfr. 2.5.96: Crisipo lo hubiera hecho mejor manteniendo las premisas provistas por el método científico y si las hubiera examinado y juzgado a través de la percepción de los sentidos.

hacia todo el cuerpo para transmitir la sensación y el movimiento voluntario”.<sup>337</sup> Una afirmación que ilustra la falta de herramientas conceptuales y experimentales que son necesarias para discernir entre nervios, ligamentos y tendones. La fundamentación médica de esta crítica la encontramos en el libro primero de *PHP*, donde Galeno despliega argumentos médicos con vista a demostrar que el cerebro es efectivamente la sede y la causa de las funciones del *hêgemonikon*. Es decir, que es *archê* o principio causal de la sensación y el movimiento voluntario. Este paso lo da analizando la anatomía de las arterias e identificando al corazón como su fuente o *archê* en *PHP* 1.7. La descripción de la anatomía de las arterias tiene un doble fin para Galeno: primero, demostrar que el corazón es la sede de las arterias, el lugar desde donde se ramifican hacia todo el cuerpo. Y segundo, demostrar que ninguna arteria se convierte en un nervio. Con estos hechos anatómicos concluye, en 1.7.54-55, la crítica de Praxágoras de Cos<sup>338</sup> señalando que el *archai* de todos los nervios es el cerebro.

En *PHP* 1.6 Galeno reprocha, en general, la falta de conocimientos anatómicos y los errores conceptuales de quienes, como Aristóteles y Praxágoras, señalan al corazón como sede del *hêgemonikon*.<sup>339</sup> Ejemplo de ello es su incapacidad para distinguir entre nervios, ligamentos y tendones,<sup>340</sup> que son partes homeómeras, tejidos que se distinguen menos por su conformación material que por sus funciones. Como señala Galeno, se trata de tres estructuras similares en forma corporal pero diferentes en acción y uso: los

---

<sup>337</sup> Recordemos que Crisipo, quien asume el modelo del corazón como sede de las facultades vitales de Praxágoras de Cos, no distingue claramente entre arterias y nervios. Desde ese modelo el corazón es principio de arterias que se ramifican hacia todas las partes del cuerpo y terminan en *neura*.

<sup>338</sup> Sobre los errores de Praxágoras, y su incapacidad para distinguir entre nervios y arterias, cfr. *PHP* 1.7.6-7 aunque empieza desde 1.7.2 ss.

<sup>339</sup> En *PHP* 1.8.3-8 se dedica a criticar a Aristóteles y sus presupuestos. Según los datos allí consignados parece referirse a *PA*. La herramienta para la crítica de Aristóteles es precisamente una distinción conceptual aristotélica: la idea de que la investigación de la estructura viviente depende menos de la materia que de su forma o sea de las funciones de los órganos, no de sus constituyentes. Por tanto, para saber el rasgo distintivo de un órgano necesitamos conocer sus funciones, pues cada parte se distingue por su acción y uso no por su forma corporal. Cfr. 1.8.11-13 (*energeia te kai chreias*). El argumento principal de Aristóteles analizado por Galeno es el de la abundancia. Según el cual “hay en el corazón muchas estructuras semejantes a los nervios”. Ya sabemos que para el médico esta afirmación no basta para corroborar que el corazón sea la fuente de los nervios. Ni indica que estas estructuras que encuentra en dicha parte sean “nervios” (*PHP* 1.9.7). Pues un nervio no se distingue por su forma corporal [σώματος ἰδέα]. Como dice el médico (*PHP* 1.8.15), el criterio de la forma corporal es propio de la mayoría “no entrenada en el razonamiento o en los discursos”.

<sup>340</sup> *PHP* 1.9.2-10. Con esta distinción conceptual Galeno buscará demostrar en 1.10 que el corazón no es la fuente de los nervios y aunque allí hubiera estructuras semejantes a los nervios (los ligamentos), este órgano no es su fuente. Pues ni los nervios, ni los ligamentos, ni los tendones, brotan o se originan en el corazón hacia el resto del cuerpo como lo hacen las arterias. Cfr. 1.10.6-7. Para Galeno esta distinción entre las partes (nervios-ligamentos-tendones; corazón-arterias y cerebro-nervios), permite saber qué es cada cosa e identificar su lugar en el cuerpo. Pues los nervios son los responsables de la sensación y movimiento voluntario pero no otras estructuras semejantes como los ligamentos.

nervios (*neûron*) que se extienden desde el cerebro o desde la médula ósea y transmiten la sensación y el movimiento a las partes del cuerpo, son circulares y suaves, adecuados para la sensación; los ligamentos (*súndemos*) que pueden ser aplanados o circulares, no transmiten sensación y son más duros que los nervios y los tendones; y finalmente, están los tendones (*ténôn*) que pueden ser aplanados y circulares. Son las terminaciones nerviosas de los músculos<sup>341</sup> y están formados de ligamentos. Por lo cual son mucho más duros que los nervios pero más suaves que los ligamentos. En suma, cada uno de estos tejidos tiene funciones diferentes que no podemos distinguir según su forma sino por medio de la disección y observación anatómica de sus funciones.

La conclusión del libro primero de *PHP* depende de la distinción entre argumentos verdaderos y plausibles o persuasivos;<sup>342</sup> cuya diferencia está sujeta a que los argumentos se fundamenten o no en hechos evidentes a los sentidos o a la mente. Galeno utiliza este criterio para afirmar que el enunciado según el cual hay muchos nervios en el corazón es plausible pero no verdadero. Ya que los hechos anatómicos permiten reconocer que éste es más bien un argumento útil para el entrenamiento del entendimiento pero inútil para la investigación empírica, pues se basa en la forma semejante que existe entre nervios y tendones o terminaciones nerviosas de los músculos: “el nervio en cada músculo se separa en fibras y se mezcla y entrelaza con las fibras de los ligamentos, y entonces como producto de esa unión resulta una estructura singular semejante a los nervios, que se extiende por el cuerpo del músculo, éste es el llamado ‘tendón’ ”.<sup>343</sup> Galeno compara los tendones con la parte final de una palanca que entra en contacto con un cuerpo pesado. Y señala que para que se produzca el movimiento de la palanca son precisos los nervios que provienen del cerebro. Pues “los músculos son semejantes a las palancas que usamos para levantar grandes pesos. Y así como usamos palancas para mover grandes pesos que no podemos mover con nuestras manos, así tenemos músculos adicionalmente a los nervios, ya que no podemos mover las extremidades de nuestro cuerpo con los nervios. Y los *músculos ejecutan esa*

---

<sup>341</sup> 1.9.3-8.

<sup>342</sup> 1.10.10-11. Según el contexto Galeno señala que una afirmación verdadera es aquella tomada de la percepción sensible, como cuando decimos que “los órganos que mueven los miembros del animal necesitan cierta fuerza y que no se observa que tal órgano venga del cerebro”. Mientras que una afirmación plausible pero no verdadera es aquella que no es evidente ni para los sentidos ni para la mente como cuando decimos que “hay muchos nervios en el corazón”.

<sup>343</sup> 1.10.14. Galeno remite a otros de sus tratados donde explica el movimiento de los músculos y cómo se distribuyen los nervios en ellos: Procedimientos anatómicos y Sobre el uso de las partes (pon la sigla latina).

*función gracias a los nervios que reciben del cerebro*".<sup>344</sup> En forma concluyente Galeno dirá en 1.10.18-20 que el cerebro es la fuente, principio y origen de los nervios; y el corazón, de las arterias.<sup>345</sup> Precisamente estos axiomas, obtenidos de la experimentación y distinciones conceptuales previamente reseñadas,<sup>346</sup> serán el punto de partida para demostrar que las facultades asociadas con ambas partes son diferentes e independientes entre sí<sup>347</sup> y que no hay ningún argumento que implique necesariamente la existencia de un único principio singular para todas las actividades del animal, como señalará en 2.4.49.

Este es el resultado de la discusión de Galeno sobre la sede del *hêgemonikon* cuyo eje es el análisis crítico de los argumentos de Crisipo y otros estoicos.<sup>348</sup> La conclusión de *PHP* 2-3 es que en el corazón podemos situar un movimiento y una función particulares que parecen más bien asociados con otra facultad diferente de la racional. La que Platón llamó "irascible" y que se relaciona con los cambios fisiológicos

---

<sup>344</sup> *PHP* 14-15. Las itálicas son nuestras.

<sup>345</sup> En este mismo pasaje Galeno promete probar que el hígado es la fuente de las venas. Y en 2.8. 36-46 da otro ejemplo de argumento plausible pero falso con el que busca mostrar que el corazón tampoco es la sede o principio causal del movimiento de la nutrición. Un movimiento para el que habría que buscar otra causa. Pero esta cuestión la abordará solamente hasta el libro sexto de *PHP* donde analiza la diferencia entre la función del movimiento del corazón y el del hígado sobre la base de que desde éste se ramifican o extienden las venas que llevan la sangre que nutre a todas las partes del cuerpo. E intenta probar, aunque limitadamente, más bien con argumentos probables que demostrativos, que el corazón es la sede de la facultad apetitiva del alma. De esto nos ocuparemos en la próxima parte de este capítulo cuando presentemos el modelo de alma de Galeno que puede inferirse de la crítica de Crisipo.

<sup>346</sup> Nos referimos a la distinción entre nervios-ligamentos y tendones y entre nervios-arterias y venas. La primera le sirve a Galeno para demostrar que el corazón no tiene nervios sino ligamentos, y que no es principio de los nervios; y la segunda para demostrar que el principio de los nervios es el cerebro y de las arterias, el corazón. Y que las funciones del corazón y del cerebro, ser causa de dos tipos de movimientos diferenciables e independientes, el pulso y la sensación y movimiento voluntario, son independientes desde el punto de vista fisiológico. Cfr. sobre los experimentos relacionados con nervios-arterias y venas, 2.6.4-16.

<sup>347</sup> En 2.6.9-10 donde Galeno señala que el corazón no necesita del cerebro para producir el pulso y que el cerebro no necesita del corazón para que el animal tenga sensación y actúe de acuerdo con la elección. Es decir que cada uno tiene su movimiento propio (τῆν οἰκείαν κίνησιν). Esta es la conclusión de experimentos con las arterias, pues si se interceptan con ligaduras pierden el pulso, pero las funciones de las venas y los nervios no se ven interrumpidas o afectadas. Pero si se cortan la vena yugular o la arteria carótida (entre la parte superior e inferior del cuello) se produce una gran hemorragia y el animal rápidamente muere. Por otro lado, si se cortan o ligan los nervios de esta zona el animal solo pierde la voz según el nervio que se interrumpa. (2.6.11) pues la voz del animal solamente se pierde cuando se cortan los nervios que están junto a las arterias. (2.6.12). Por esta razón no es adecuado sostener que el cerebro es como una segunda fuente del movimiento voluntario y de la sensación que deriva sus facultades del corazón -aunque sea origen o principio de los nervios-, que entonces sería como la fuente primera de dicho movimiento por medio de las arterias. Cfr. 2. 6.15-16. En general *PHP* 2.6 se dedica a descartar que el movimiento del corazón dependa del cerebro e inversamente, que el movimiento del cerebro dependa del corazón. Y la herramienta es la distinción conceptual entre venas, arterias y nervios. Pues la disección de animales (ligaduras y cortes) determinará el número y naturaleza de las estructuras (vasos) que conectan el corazón con el cerebro. cfr. 2.6.3-8.

<sup>348</sup> Recuérdese, por ejemplo, que en 2.5.2-97, Galeno analiza y compara los argumentos de Zenón y Diógenes de Babilonia, sobre la posición del corazón para explicar causalmente su rol en el desempeño de las funciones del habla y la respiración.

que padece el movimiento natural del corazón cuando se experimenta una emoción.

Como dice Galeno

“aún si aceptamos que el corazón se aleja de su estado natural más que cualquiera otra de las partes de los seres vivientes en los momentos de miedo, dolor, ansiedad e ira exacerbada, y en todas las otras emociones, este hecho no indicará que la parte razonadora del alma esté aquí sino más bien la parte irascible o la parte apetitiva. Así que este argumento [de Crisipo] llevará a una conclusión diferente de la pretendida por él. Pues si en la actividad de pensar y aprender y enseñar no se da ningún movimiento especial en el corazón, sino que sólo se da en él durante las emociones, entonces resulta claro que la parte razonadora del alma no está en el corazón sino la parte que es llamada ‘irracional’ y ‘pasional’. Y si decimos que donde está la parte irascible está también la racional, entonces haríamos una suposición muy apresurada sobre la verdadera cuestión que ha estado desde el principio sometida a investigación. Sería mejor dar una demostración que dar este asunto por garantizado. Pero ni en el los libros *Sobre el alma* ni en *Sobre las pasiones* ofrece Crisipo alguna prueba de que la parte racional tiene que estar por todos los medios donde está la irracional”.<sup>349</sup>

Además de los argumentos de Crisipo analizados, nos encontramos con otro ejemplo útil para comprender cuál es el tipo de premisa que para Galeno es inadecuada como punto de partida para una investigación científica: nos referimos a la tesis de Aristóteles que, como Crisipo, defiende al corazón como sede de todas las facultades del alma. Aristóteles apela a la posición del corazón y al desarrollo embrionario, pues según él el corazón es el primer órgano en formarse.<sup>350</sup> Pero para Galeno<sup>351</sup> Aristóteles confunde el “comienzo” en relación con la “génesis”, con el “*archê*” o “principio causal” de la facultad que se está investigando: es decir, el principio o sede del *hêgemonikon*.<sup>352</sup> Aunque el corazón sea el primer órgano que comienza a moverse y el último en detenerse, este hecho solamente indicaría que es principio de un movimiento propio, la pulsación; pero no principio de todo tipo de movimiento (ἀλλὰ μόνης τῆς κατὰ τοὺς σφυγμύς).<sup>353</sup> Además, como Galeno indica, el movimiento del corazón no es de la misma clase que el movimiento voluntario (κατὰ προαίρεσιν). En suma para el médico de Pérgamo el argumento de Aristóteles es plausible pero falso porque, como se ve por observación anatómica, el corazón no es la causa del inicio y del término del movimiento voluntario ni de la sensación. Por el contrario, al identificar que el movimiento del corazón es

---

<sup>349</sup> 2.7.1-19.

<sup>350</sup> Como señala Aristóteles en GA 739b35-740<sup>a</sup>5.

<sup>351</sup> PHP 2.8.21-23.

<sup>352</sup> En este mismo capítulo descarta también los argumentos de Diógenes de Babilonia quien sostiene que la sede del principio rector depende del lugar donde se produzca el *pneuma* y la sustancia que nutre las partes del cuerpo. Que para Galeno equivale a considerar que la causa de la nutrición es la misma que la del movimiento voluntario. Cfr. 2.8.40-49.

<sup>353</sup> PHP 2.8.24.

involuntario, Galeno pretende confirmar que el cerebro es causa del movimiento voluntario, pues este tipo de movimiento depende anatómicamente de los nervios.<sup>354</sup> De modo que el cerebro y no el corazón sería el *archê* o el “principio responsable” de la facultad transmitida por los nervios a cada una de las partes del cuerpo. Con estos ejemplos esperamos haber expuesto qué entiende Galeno por “premisa adecuada para la investigación de una cuestión que puede ser resuelta con hechos anatómicos e investigación empírica”.

A continuación evaluamos los argumentos con que el médico pretende mostrar que Crisipo contradice su argumento sobre la sede del principio rector del alma.

(2) Como se ve en *PHP* 3<sup>355</sup> el objetivo de Galeno es demostrar que al recurrir a testimonios literarios (poetas y trágicos) Crisipo se contradice a sí mismo porque los pasajes literarios elegidos refutan, en lugar de confirmar, la idea de que todas las facultades del alma se concentran en una sola parte del cuerpo. Aquí expondremos algunas de las observaciones del médico y dejaremos para la segunda parte de este capítulo el análisis de la coherencia y rigurosidad de la psicología del estoico.

En *PHP* 2-4 el propósito de Galeno es demostrar que la psicología de Crisipo se apoya en testimonios de inexpertos, en rudimentarios conceptos anatómicos y en opiniones de sentido común como aquella según la cual las afecciones de la mente se perciben y suceden en el pecho; especialmente en el lugar del corazón, como señala en 2.6.7-8. Para Galeno esta no es una razón suficiente para sostener que la parte soberana del alma tiene que situarse en el corazón; en su opinión, con este tipo de enunciados Crisipo contradice los hechos observables (2.7.13) y da una explicación falsa de la percepción sensible (2.7.15).

Esta crítica ejemplifica bastante bien la dificultad del médico para comprender la perspectiva de Crisipo. Nos referimos a la comprensión de las emociones o pasiones desmedidas como actividades propias de la razón. Pues si partimos, como Crisipo, de la premisa de que las emociones son actividades racionales, es lógico y factible concluir que donde se sitúe la experiencia de las emociones, donde éstas tengan lugar, donde se sientan sus efectos sobre el cuerpo, como la alteración del pulso y el incremento o disminución de la temperatura corporal, allí debe situarse el *hêgemonikon*. Esta dificultad del médico permite corroborar nuestra tesis sobre la imposibilidad de juzgar

---

<sup>354</sup> *PHP* 2.8.25.

<sup>355</sup> El médico comienza a identificar las “autocontradicciones” de Crisipo en *PHP* 2.7.

la coherencia y alcance explicativo de un modelo psicológico con base en la perspectiva epistemológica del otro. Además, con este ejemplo podemos entender también por qué para Galeno Crisipo se autocontradice al seleccionar y citar pasajes de poetas en que se indica que en el corazón se sienten las emociones. Pues para el primero estos pasajes más bien señalan que el corazón es la sede de la parte irascible del alma pero no del *logistikon*.

En 2.7.17-18 Galeno señala dos errores: primero, aunque es evidente que todo el cuerpo se ve alterado en las emociones del alma al volverse pálido, frío y tembloroso, como sucede cuando sentimos miedo; y rojo y caliente e inflamado cuando sentimos ira, Crisipo no menciona partes del cuerpo diferentes al pecho. Y segundo, si aceptamos que el corazón, referencia principal de Crisipo, abandona su estado natural en el caso de emociones como la ira, el miedo, la angustia o la ansiedad, este hecho no indica que la parte razonadora del alma esté en el corazón sino que más bien permite inferir que el corazón es la sede de la parte apetitiva o bien de la irascible. Por tanto, en 2.7.18-19 Galeno concluye que el argumento de Crisipo conduce a una consecuencia diferente de la pretendida por él. Y ha errado el camino para demostrar sus puntos de vista porque al utilizar testimonios<sup>356</sup> de poetas y trágicos, tiende a contradecirse a sí mismo. Esos mismos pasajes, apunta Galeno en 2.7.20-21, pueden usarse para refutar su premisa principal y justificar, alternativamente, que el corazón es la sede de la parte irascible y el cerebro, sede de la parte racional del alma.

En conclusión, con el debate sobre la sede del *hêgemonikon* Galeno enfatiza en que el corazón, siendo principio de las arterias, es sede de una facultad diferente de la que causa la sensación y el movimiento voluntario: precisamente aquella de la que dependen las emociones y los deseos. Y, por añadidura, que el cerebro, por ser principio de los nervios, es la sede de las facultades propias del principio rector del alma: la sensación y el movimiento voluntario. Esta es la razón de que antes hayamos afirmado que la investigación sobre la sede del *hêgemonikon* es el contexto del que podemos derivar el modelo médico del alma de Galeno. Y que las premisas de su

---

<sup>356</sup> Cfr. principalmente 3.2, 3.3, 3.4. y 3.8. donde Galeno agrupa los pasajes citados por Crisipo en su libro *Sobre las pasiones (Peri pathê)*. Aunque también en el libro cuatro de *PHP* incluye otros pasajes adicionales con los que buscará demostrar que las pasiones o emociones excesivas difieren de los errores del alma. Los pasajes son de Homero [3.2. 11-17; 3.3.8-9], Hesíodo [3.2.17-20] y Eurípides [3.3.13-17, 3.4.26-27] principalmente. En *PHP* 3.4 Galeno menciona otros poetas usados por Crisipo en *Sobre el alma (Peri psyche)*, como Orfeo o Tertius.

psicología son inseparables de la evaluación crítica del modelo unificado de las funciones del alma defendido por Crisipo.

Como enfatiza Galeno una y otra vez, el problema con Crisipo no está en que afirme que el corazón es sede de las emociones sino en que designarlo como la parte responsable de las operaciones racionales.<sup>357</sup> Así como en apoyar un enunciado de este tipo en premisas retóricas o externas a la cuestión investigada, como los testimonios literarios. El médico concluye que para Crisipo el recurso a la literatura tiene un efecto más nocivo que favorable, porque los pasajes seleccionados por aquél indican que en el pecho sentimos o experimentamos las emociones. Pero no las actividades atribuibles al *hêgemonikon*, tal como entiende Galeno este término.

Además Galeno increpa a Crisipo porque no demuestra ni toma una posición frente al desacuerdo heredado entre la posición de Platón y la de Zenón, de quien retoma su posición cardiocéntrica sobre las facultades del alma. Galeno hace este reclamo en 3.2.7-8, pero en todo el libro tercero de *PHP* insistirá en que quienes defienden, como Aristóteles, que las facultades del alma están concentradas en un mismo órgano del animal, no ofrecen ninguna prueba.<sup>358</sup> Y que el caso de Crisipo es todavía más complejo porque no acepta que las facultades puedan tener su principio en diferentes partes del cuerpo e “incluso no admite que las facultades difieran entre sí (que haya más de una facultad), o que por una facultad el animal se enoje y por otra desee y por otra tenga razón”.<sup>359</sup> De allí que en 3.7.12 Galeno desapruebe, desde su enfoque empírico, que Crisipo y sus seguidores no prueben o demuestren su premisa principal y más general: que el razonar, el ser irascible y el desear alimento, bebida y relaciones sexuales, son actividades de una misma facultad. Una premisa de la que se desprende, como corolario, la tesis de que los animales que carecen de esa facultad y los niños, que no la han desarrollado, tampoco tienen emociones ni deseos.

---

<sup>357</sup> Cfr. 3.2.25, pero todo el libro tercero analiza esta misma cuestión hasta concluir en 3.6.2-8 que Crisipo no ha demostrado nada de lo que dice y supone; y se apoya en premisas inadecuadas mientras que los hechos anatómicos sí permiten concluir que el cerebro es la fuente de los nervios que transmiten la sensación y el movimiento voluntario a los miembros del animal; y que el corazón es la fuente de las arterias. Estos hechos permiten concluir, por tanto, que se trata de dos movimientos independientes; un hecho relevante para el tratamiento de las enfermedades del cerebro y del corazón. Así que cuánto ha dicho Crisipo no prueba que el corazón ejercite la razón sino más bien que se ve afectado por emociones como la ira, el miedo y la angustia y en todas las actividades y afecciones de la parte irascible del alma.

<sup>358</sup> Cfr. 3.7.7-8. Galeno diferencia la posición de Aristóteles, de la de Crisipo también en 3.7.49-51.

<sup>359</sup> 3.7.9-11. Sobre la discusión de que los animales sí tienen emociones y deseos, cfr 3.7.14-17. Pero sobre esto se detendrá más en el libro cuarto de *PHP*.

Como podemos ver las exigencias de Galeno no pueden ser satisfechas por un modelo del alma cuya fortaleza no reside precisamente en datos obtenidos por la observación anatómica del cuerpo. Ni es coherente si se evalúa bajo la óptica epistemológica del médico. Recapitulando, podemos decir que para Galeno:

(1) Crisipo no prueba sus premisas con experimentos anatómicos ni con los procedimientos empíricos exigidos.

(2) Se contradice a sí mismo apoyando sus argumentos en testimonios extraídos de fuentes literarias que conducen a una conclusión contraria a la suya sobre la facultad que puede situarse en el corazón; y

(3) sus planteamientos contradicen hechos obviamente observables, como cuando sostiene que los animales irracionales y los niños carecen de emociones vehementes y deseos. Esta última crítica le sirve a Galeno para insistir en que el conflicto entre las tendencias del alma exige la admisión de más de una facultad o principio causal de las motivaciones para la acción. Pues nadie puede negar que aunque los animales no tengan razón experimentan emociones; ni que carezcan de ellas los niños pequeños.

En el libro tercero de *PHP* Galeno concluye insistiendo que es evidente que los versos citados por Crisipo señalan la existencia de un conflicto entre pasiones o emociones excesivas y razón.<sup>360</sup> E indican, por un lado, que no hay una sola facultad del alma que regule todas sus actividades; y, por otro, que su sede en el cuerpo no es una misma parte, como el corazón, sino otras dos más: el cerebro y el hígado. En 3.8.36-37 Galeno dice que si Crisipo hubiera partido de premisas demostrables, tomadas de la simple percepción de los sentidos, derivadas de la vida o de las artes, o de las verdades claramente aprehendidas por la mente y hubiera

“dejado de lado el camino de los mitos y las etimologías, movimientos de la cabeza, de las manos, las posiciones de los labios; y el testimonio de poetas, mujeres y otros no expertos, hubiera encontrado la verdad y no nos hubiera hecho gastar nuestro tiempo señalándole que nada obtuvo ni de tales testigos a los que ha apelado ni de estas otras cosas. Pues los poetas, los mitos y los no expertos, y los otros a quienes amistosamente ha llamado testigos en su primer libro de *Sobre el alma*, en su mayor parte hablan en contra de sus doctrinas”.<sup>361</sup>

---

<sup>360</sup> 3.7.477-48.

<sup>361</sup> Un examen de los argumentos de Crisipo sobre la sede del *hégemonikon* lo encontramos detallado en Gould (1970, p. 135-136). En relación con los fragmentos estoicos antiguos, se pueden discriminar de la siguiente manera: SVF 2.895-896, sobre el lugar: que la parte rectora está en el corazón se sabe cuando señalamos a nosotros mismos en el pecho. Y el hecho de que mucha gente crea que las pasiones ocurren en el pecho es indicio de ello. SVF 2.899, 902, sobre la etimología de la palabra “corazón”. Y SVF 1.248

En consecuencia podemos sostener que el debate sobre la sede del *hêgemonikon* y los argumentos críticos de Galeno<sup>362</sup> permiten constatar que con el médico y el filósofo, nos topamos con dos modelos psicológicos divergentes, contruidos sobre premisas disímiles sobre la estructura y funciones del alma.<sup>363</sup> Y aunque Galeno tiene una formación amplia en la tradición filosófica de su tiempo, sus conocimientos médicos determinan, incuestionablemente, la óptica y el ámbito de los hechos relevantes de su psicología. Sin embargo, la demostración de nuestra tesis solo concluirá a continuación, cuando presentemos un esquema más detallado de las premisas que articulan con coherencia y rigor la psicología filosófica de Crisipo; y cuando completemos la representación general de la psicología médico-filosófica de Galeno con base en los apuntes críticos de *PHP* 4-5 y en los argumentos analógicos y médicos de *PHP* 6.

## 2. Dos modelos de alma divergentes

### 2.1. Entendiendo a Crisipo

*Los estoicos dicen que la facultad que comanda (hêgemonikon) el alma es la parte más elevada, la que produce impresiones, asentimientos, percepciones e impulsos. La llaman facultad razonadora. Desde ella crecen y se extienden a través de todo el cuerpo, siete partes del alma como los tentáculos de un pulpo. Cinco de ellas son los sentidos (...) La vista es el aire (pneuma) que se extiende desde la parte rectora a los ojos; la audición es el aire (pneuma) que se extiende desde la parte rectora a los oídos (...) El resto, una es la semilla (sperma), aire (pneuma) que se extiende desde la parte*

---

y 2.894, donde podemos corroborar que la cercanía entre corazón y órganos del lenguaje, indicaría el lugar de la parte rectora del alma. Por tanto, si el discurso se emite desde el corazón, entonces, debe ser la sede del *hêgemonikon*. Finalmente en SVF 2.905, se alude a los poetas.

<sup>362</sup> Hankinson (1991, p. 210) resume la crítica de Galeno a Crisipo exponiendo el tipo de premisas cuya capacidad explicativa disuelve el médico debido a su inadecuación para una investigación científica o demostrativa de la naturaleza del alma y las pasiones. Las proposiciones inadecuadas son de 3 tipos: (1) Inapropiadas, verosímiles o persuasivas: que no tratan sobre al esencia del objeto investigado, como las que aluden a la posición del corazón; (2) las patentemente falsas, como cuando se afirma que “los animales irracionales no tienen pasiones como deseos y miedos; o cuando se afirma que los nervios tienen su origen en el corazón. Y, finalmente, están las (3) proposiciones irrelevantes, que son las retóricas útiles para el entrenamiento sofisticado y que son tomadas de las opiniones de inexpertos sobre el asunto, como poetas o filósofos.

<sup>363</sup> En “The medical Backdrop: Hippocratic and Other Writings”, Tieleman (2003, p. 190-197) profundiza en la base médica del modelo del alma de Crisipo para mostrar que no se trata de un modelo abstracto y remite en parte a los tratados médicos hipocráticos. E insiste en que la analogía entre cuerpo y alma, en relación con su constitución material, es más que una analogía y permite afirmar que Crisipo defiende una teoría materialista sobre la constitución y desempeño de las funciones del alma. Todo ello para decir que Galeno deliberadamente obvia las bases físicas del modelo de Crisipo. Sobre esta cuestión nos detendremos en la sección sobre Crisipo.

*rectora a los genitales. La otra (...), que los estoicos llaman 'sonidos' (phônâen) se extiende desde la parte rectora a la faringe, lengua y otros órganos apropiados.*<sup>364</sup>

Con el fin de obtener una visión de conjunto del modelo estoico del alma humana, conviene añadir algunas observaciones que faciliten la comprensión de los lineamientos principales de la psicología de Crisipo. Para este fin nos remitimos tanto a las fuentes consultadas sobre Crisipo como a los fragmentos citados y analizados por Galeno en *PHP* 4-5.<sup>365</sup> Nuestro objetivo es examinar las consecuencias, para la reflexión ética, de un modelo del alma cuyo fundamento es la concepción de que la razón es comparable a un mecanismo central que regula todas las actividades de sus “partes”. Una idea con la que los primeros estoicos intentaron asegurar, desde un punto de vista lógico, no anatómico, los alcances de la acción responsable eliminando la posibilidad de atribuir actividades no racionales al alma humana.

Como Platón y Aristóteles, los estoicos concibieron el universo como una estructura ordenada y jerarquizada. En la escala natural<sup>366</sup> que abarca desde los seres inanimados como la piedras hasta los animales animados racionales, gracias a su racionalidad el hombre es el ser en que el ordenamiento divino del universo se manifiesta como facultad para pensar, elegir y actuar con base en impulsos racionales y no sólo conforme a disposiciones instintivas. Su acción no está supeditada al instinto como en los animales desprovistos de razón sino que la capacidad para razonar le permite elegir cuándo asentir o no ante las imágenes generadas por las impresiones de los sentidos. Se trata de una facultad esencialmente influenciada por el uso del lenguaje,<sup>367</sup> es decir, por el uso de conceptos y creencias adquiridas por medio de la educación, la experiencia y el contacto con los otros con quienes convivimos en comunidad. La causa de esta capacidad es, en términos generales, el alma, causa de la conducta y de las capacidades incluso en los animales irracionales, pero de otra manera

---

<sup>364</sup> Long y Sedley (1987) 53H-SVF 2.836.

<sup>365</sup> La psicología de la acción es el referente al que se remite la teoría estoica de las pasiones. Y esta es inseparable de la física (la noción de alma y cuerpo como *sôma*), de la lógica (la teoría del lenguaje, *lekta*) y de la psicología, que incluye una explicación sobre el funcionamiento del alma humana, *hêgemonikon*, que tiene consecuencias para la ética. Aquí no podemos dar una exposición detallada de cada aspecto. Pero intentaremos presentar un esquema general que permita ver la coherencia interna en el modelo unificado de las facultades del alma en Crisipo. Las fuentes consultadas son muchas pero las que condensan estos aspectos y lo exponen con suficiente claridad son las que hemos mencionado a lo largo de este capítulo: Gould (1970), Inwood (1985), Annas (1992), principalmente.

<sup>366</sup> Cfr. SVF 2.988.

<sup>367</sup> Sobre este aspecto, cfr. “Perceiving and Thinking” en Annas (1992, p. 71-87); y “The Psychology of action” (The Nature of Impulse) en Inwood (1985, p. 42-65). Y Long & Sedley (1987): 53P, Q, Y (alma); 57F-G (impulso según el caso); 58A-J (valor e indiferencia); 59A-Q (funciones propias).

pues en ellos *psyche*, en cuanto *physis*, no se expresa como *logos*. Recordemos que según los estoicos el alma, en cuanto *pneuma* o cuerpo, atraviesa el universo entero. Representa el principio de cohesión y regularidad característico de los seres naturales y del universo en su totalidad. Además, como se puede ver en los testimonios conservados, los estoicos aplican este concepto en forma discriminatoria para caracterizar los tipos de movimientos propios de las piedras, las plantas, los animales irracionales y el hombre o animal racional. Como *pneuma* el alma se manifiesta en forma diferente según el tipo de entidad de que se trate; y en esa medida es la causa de la jerarquización ordenada de los seres animados e inanimados que conforman el universo.

Las premisas que condensan la ontología estoica son (1) solamente los cuerpos existen como agentes causales<sup>368</sup> y (2) los principios que explican la génesis del universo y de los seres naturales son *logos*, alma o *pneuma* y materia; aunque en sentido amplio admiten que además de los cuerpos “hay” incorporeales.<sup>369</sup> Pero en general todo cuanto existe y puede ser afectado y afectar a otro cuerpo es un cuerpo.<sup>370</sup> De allí su comprensión del alma como *pneuma*, un cuerpo cualitativamente diferenciable de la constitución orgánica material de los cuerpos del que dependen sus funciones vitales y, en el caso de los seres racionales, las actividades mentales. Para los estoicos el *pneuma* que atraviesa la naturaleza y causa su ordenamiento se manifiesta, según su *tonos*, de la siguiente manera:<sup>371</sup>

---

<sup>368</sup> Cfr. SVF 2.336 y 2.469. Para los estoicos no es necesario demostrar por qué el alma es algo físico pues para ellos todo lo que “existe” es “físico” de algún modo: Long & Sedley (1987) 45A, C-D (cuerpos). Pero también admiten que hay cosas que no existen como “cuerpos”, y serían los “incorporeales”: tiempo, espacio, vacío y *lekta*. (SVF 2.331). Estas nociones juegan un rol importante dentro de la explicación estoica de la actividad mental. Cfr. el comentario de Long & Sedley (1987) al respecto en vol 1, p. 163-166.

<sup>369</sup> A veces se incluye en los pasajes a “dios”. Otra forma de nombrar la naturaleza, el rasgo divino en ella que se manifiesta como orden y belleza; coherencia, regularidad, *logos* o alma. También es destino y puede ser nombrado según el caso como “Zeus”. Cfr. el comentario de Long y Sedley (1987), Vol 1, p. 273-274. En estas mismas páginas se examina la dificultad de plantear una “relación” entre dos principios opuestos, materia (principio pasivo) y dios (principio activo) a los que se atribuye corporalidad y, por tanto, existencia; aunque no puedan existir separadamente como cuerpos sino en conjunción en cada cosa que llamamos *sôma*. Cfr. Long & Sedley (1987) 44B, F (principios); 45 G-H (cuerpos), 46B (dios, fuego, ciclo cósmico). Sobre la formulación de estos principios en Zenón, es útil Gould (1970), p. 96-97. En todo caso no podemos profundizar en estos asuntos sino mencionarlos con un fin específico: disponer de los elementos necesarios para comprender en qué sentido entiende Crisipo el alma como *hêgemonikon*.

<sup>370</sup> SVF 1. 90: solamente un cuerpo actúa sobre otro cuerpo; 1.518: nada incorpóreo interactúa con un cuerpo; y 2.790: el alma es un cuerpo.

<sup>371</sup> De la jerarquización de los seres naturales según el tipo de alma de que disponen tenemos antecedentes en *de An.* de Aristóteles. Pero, Annas (1992) e Inwood (1985) coinciden en que los estoicos son los que ofrecen una explicación detallada sobre el funcionamiento del *nous* o del entendimiento.

(1) como *hexis* o disposición o poder de coherencia en los seres naturales inanimados, como las piedras;

(2) como *physis* o naturaleza que caracteriza las plantas y su forma de “ser”, es decir, su capacidad para el movimiento de nutrición y crecimiento;

(3) como *psyche* en los animales, siendo causa de su capacidad de sensación, de sus impulsos no racionales y del movimiento, y

(4) como *logos* en los animales racionales, alcanzando en ellos su más alta forma que se manifiesta en la complejidad de operaciones y actividades del alma humana. Es decir, del *hêgemonikon*.

Las cualidades propias del *pneuma*,<sup>372</sup> que permea todos los tipos de ser, permiten discernir causalmente los tipos de movimientos que podemos atribuir a los seres naturales, aunque en todos funcione como principio de cohesión y de unidad de los cuerpos. En suma, el alma es *pneuma*, principio ordenador que se halla unificado con el material o constituyentes cualitativos de los cuerpos; y esa unión permite explicar causalmente las funciones naturales de los seres racionales: la nutrición, el crecimiento y la reproducción, y las funciones propias del alma humana o *hêgemonikon* como la sensación y el movimiento voluntario. Pero a diferencia del animal irracional que responde instintivamente ante un estímulo externo, como se mueve la piedra al ser lanzada, la racionalidad humana le permite al hombre elegir actuar o abstenerse de hacerlo según las circunstancias. En esa medida la acción humana resulta siendo más compleja por causa de las actividades del principio rector del alma racional; es decir, gracias a las actividades de las “partes” del alma; un conjunto de partes centralizadas por el *hêgemonikon*. Un mecanismo que regula y cohesiona cada una de las actividades de esas partes: el habla, el gusto, el tacto, la escucha, la visión, el olfato, el movimiento voluntario, la imaginación, el pensamiento, las sensaciones y los impulsos a la acción o elecciones que resultan de asentir o no ante un estímulo determinado. Debido a que todas las actividades mencionadas son procesadas por ese mecanismo regulador es que los estoicos, como Crisipo, suponen que todas son actividades de la razón. Por tanto, el alma propiamente humana o *hêgemonikon*, es para ellos homogéneamente racional. Y a

---

<sup>372</sup> De los orígenes de la relación entre *pneuma*-vida y alma, cfr. Gould (1970), p. 99-102. Ya desde el cuarto siglo de nuestra era común la asociación entre vida y calor, y el supuesto de que el aire que circula por el cuerpo era el material que soportaba este calor. Esta idea la hallamos en *Sobre la enfermedad sagrada* (capítulo); y en el tratado aristotélico GA 736b. Ya en Zenón se da la identificación entre *pneuma* y alma, pues consideraba que cuando el *pneuma* salía del cuerpo causaba la causa de la falta de vida; y que por él se mantenía el calor en el cuerpo. Cfr. SVF I.137-138.

causa de la racionalidad disponen los hombres de inteligencia o entendimiento y son capaces de actuar moralmente.<sup>373</sup> Es decir, con responsabilidad pues no se concibe ninguna actividad que pueda adscribirse causalmente a una parte ajena a la racional. Este es un modelo que se opone a la división y oposición entre facultades del alma que pueden representarse como causas diferenciadas para la acción; y es una representación alternativa al modelo tripartito del alma de Platón y al de las diferentes facultades del alma de Aristóteles. Aunque como modelo de alma tiene sus raíces en algunos de los diálogos socráticos de Platón que propician la identificación del “alma” con el ejercicio del *logos*, respaldan la concepción de la unidad de las virtudes y conciben la ignorancia como causa del error moral.<sup>374</sup>

Siempre que se toma como medida el modelo de las facultades divididas de Platón y de Aristóteles para juzgar el modelo estoico del alma, se tilda inapropiadamente la psicología estoica de “monista”. Pero como hemos querido mostrar, este modelo no descarta la existencia de “partes” en el alma, cada una de las cuales tiene sus propias actividades. Aunque dichas partes sean comparables con los brazos del mecanismo regulador; y sus actividades, con los instrumentos de la función definitoria del alma humana: la racionalidad. En nuestra opinión resulta más adecuado juzgar esta representación del funcionamiento del alma humana, como un modelo unificado o unitario de las facultades anímicas<sup>375</sup> que exige como corolario la adscripción de emociones y deseos solamente a los seres humanos dotados de razón o de un *hêgemonikon* plenamente desarrollado o en potencia para hacerlo. La premisa de que los animales ni los niños tienen emociones, es una conclusión lógica que se puede derivar de las premisas anteriores aunque sea contraria a la percepción de los sentidos.

---

<sup>373</sup> En esto los estoicos siguen a Platón y Aristóteles. Sobre las semejanzas y diferencias entre ellos, cfr Inwood (1985), p. 18-19. Brevemente, la principal diferencia es que para los estoicos sólo los cuerpos funcionan como agentes causales. En relación con Aristóteles, Inwood señala que Aristóteles identifica un aspecto de la razón teórica (contemplativa) con la parte divina del alma y la separa del cuerpo porque no parece tener lugar su actividad en ninguna parte del cuerpo. Este es uno de los argumentos que explicaría la admisión de la inmortalidad de la facultad racional o del entendimiento teórico. Mientras que para los estoicos la totalidad de la razón, aunque es común a hombres y dioses, se aplica en el modo correcto de vivir: a diferencia de la perfección natural de los dioses, el hombre tiene que trabajar mucho para alcanzar cualquier grado de excelencia.

<sup>374</sup> El autor que más explora esta relación de la ética estoica con la socrática y, por supuesto, la afinidad entre las concepciones del alma como esencialmente racional, entre algunos diálogos de Platón y los pasajes de los estoicos, es Christopher Gill (2006).

<sup>375</sup> Según Inwood (1985, p. 33) este mecanismo de control racional de las actividades de un alma polidinámica, fue caricaturizada por filósofos que adoptaron el dualismo psicológico de Platón; es decir, la oposición entre razón y partes irracionales en el alma. Una representación que Aristóteles parece haber aceptado y que no descarta la posibilidad de una *akrasia* o incontinencia genuina. Esta idea es inaceptable para los estoicos en cuanto admite la posibilidad de que no seamos responsables de nuestras acciones. Entre los textos donde se evidencia la malinterpretación de este modelo, Inwood incluye *PHP*.

Pero su coherencia se salvaguarda una vez que recordamos que las emociones y los deseos, tal como resultan definidos desde esta perspectiva del alma humana, dependen del uso del lenguaje articulado y de conceptos y creencias ajenos a los animales y no disponibles aún para los niños pequeños. Esto significa, tal como señala Annas (1992),<sup>376</sup> que los animales y los niños tendrían emociones y deseos rudimentarios pero no en sentido estricto.

Es importante subrayar que en este modelo filosófico el alma es un cuerpo<sup>377</sup> y tiene el estatus ontológico de *pneuma*. Una sustancia que permea, en cierto grado de tensión, cada parte del cuerpo humano y es causa de facultades que pueden localizarse materialmente en algunos de sus órganos. No obstante cada una de las actividades atribuibles a las partes del alma depende del *hêgemonikon*; situado por los estoicos en el corazón, un órgano en que se unificarían, materialmente hablando, todas las actividades del alma humana.<sup>378</sup> Y la razón estriba en que para los estoicos, como Crisipo, en el corazón se produce el *pneuma* psíquico cualitativamente necesario para el desempeño armonioso de todas las actividades del alma humana.<sup>379</sup> Por tanto, este órgano sería la sede de la parte principal del alma debido a su determinada constitución material y a su posición en el cuerpo. No se trata, desde esta perspectiva, de una teoría abstracta sobre el alma, ajena a concepciones médicas heredadas, porque pese a los limitados conocimientos médicos en que se apoya, sigue siendo una teoría fisicalista o materialista del alma.

Sobre la base de esta representación del alma como “homogéneamente racional”, es coherente que para Crisipo el lugar del *hêgemonikon* sea también el lugar de las actividades o funciones propias del alma humana: impresión (*typosis*), fantasía (*phantasia*), asentimiento (*synkathastesis*) e impulso (*hormê*). Y entre ellas también las

---

<sup>376</sup> Annas (1992), p. 64. Para los estoicos la racionalidad es lingüística, depende del aprendizaje del lenguaje, de las creencias y juicios de valor sobre bienes y males de una comunidad que permiten articular e interpretar la experiencia. En este sentido, tanto los niños pequeños como los animales, con los matices que supone cada caso, solo tienen pseudoformas de emociones y deseos. La diferencia entre ambos estriba en que los niños tienen la capacidad para desarrollar e implementar el uso del lenguaje entendido no como un sistema de símbolos útil para la comunicación sino como un conjunto de juicios y creencias que configuran una forma de ver el mundo y de articular lingüísticamente el contenido de la experiencia.

<sup>377</sup> Cfr. SVF 2.790; que tiene ocho partes y que todas son funciones de la parte rectora, 2.875 y 2.879

<sup>378</sup> Cfr. Inwood (1985), p. 29-40. Sobre la estructura y facultades del alma humana, las malinterpretaciones del “monismo” psicológico de los estoicos y el estatus físico de las facultades del alma racional. La relevancia de este autor es el análisis discriminatorio de la evidencia hallada en las fuentes, permitiendo diferenciar los usos posibles de “alma” en los fragmentos de los antiguos estoicos (SVF).

<sup>379</sup> SVF 2.897.

pasiones, emociones excesivas que son impulsos de la razón. Pero de una razón o *hêgemonikon* débil, carente de *tonos*; es decir, de la tensión *pneumática* apropiada para el ejercicio de sus funciones. Las pasiones, definidas en parte como un impulso de la razón, consisten como cada una de las otras facultades en una disposición o *hexis* del *pneuma* del *hêgemonikon*: pues de su *tensión* o *tonos* depende la oscilación o regularidad de sus movimientos. Precisamente esta es la imagen usada por los estoicos para describir las emociones, “oscilaciones o devaneos de la razón”.<sup>380</sup> Recapitulando, este modelo representa el funcionamiento del alma como una unidad cohesionada por el poder regulador del principio rector; que, como ya sabemos, indica un sentido más específico de “alma”. Y de su tensión *pneumática* depende la naturaleza de sus facultades, incluyendo la naturaleza de los impulsos o disposiciones a actuar conforme a los cuales puede actuar un individuo racional.

En esta representación del alma humana como un mecanismo regulador el grado de tensión del *pneuma* sirve de criterio para diferenciar nuestra racionalidad y sus funciones (como la percepción, el pensamiento y la acción), de la percepción, sensación y tipos de movimiento de los animales desprovistos de razón. Y permite diferenciar nuestras facultades de las atribuibles a las plantas, que en sentido estricto solamente tienen *physis*. Cada una de las manifestaciones cualitativas diferenciables del *alma-pneuma*, supone dos usos diferentes de *psyche*: (1) lo que anima los cuerpos compuestos unificados por materia y *logos* y (2) el *hêgemonikon* o parte reguladora del alma humana.<sup>381</sup> El primer sentido abarca la totalidad de las funciones de los seres vivientes, incluyendo nutrición, crecimiento, reproducción. Mientras que el segundo sentido denota el mecanismo que regula, cohesiona y unifica las actividades propias del alma humana.<sup>382</sup> De este modo, a diferencia de Aristóteles que aplica el concepto “alma” para la totalidad del rango de las funciones necesarias para la vida, los estoicos restringen este uso para la regulación de las actividades relacionadas con el ejercicio de

---

<sup>380</sup> SVF 3.459.

<sup>381</sup> Annas (1992, p. 64) señala la necesidad de no interpretar el *hêgemonikon* de los estoicos como “mente” en sentido cartesiano pues “los estoicos no muestran ningún interés en la clase de asunto que llevaron a Descartes a sus conclusiones sobre la mente. Los contenidos del *hêgemonikon* no se toman como accesibles a la introspección gracias a una visión interna privilegiada; ni son epistemológicamente básicos ni privados en algún sentido interesante. Sino que el *hêgemonikon* es muy semejante a una mente no cartesiana: centraliza, unifica, e interpreta lo que viene del resto del alma”.

<sup>382</sup> Según Annas (1992) los animales tendrían un *pseudohêgemonikon*, debido a su falta de lenguaje articulado. Pero las plantas solo tendrían *physis*. En ellas la parte que cohesiona es *pneuma* en cierto grado de tensión pero sin la complejidad propia del alma humana; y los animales solo actúan instintivamente, no con la conciencia que implica el uso del lenguaje, la percepción de sí mismo. Cfr. “Soul and Self” p. 56-61.

la racionalidad como el registro y procesamiento de la información obtenida gracias a la sensación y al movimiento voluntario. Esta delimitación, como hemos señalado antes, es fruto del descubrimiento anatómico de los nervios sensores y motores.<sup>383</sup> E indica que únicamente el alma en cuanto *physis* se mezcla con el cuerpo pero el alma en cuanto *hêgemonikon* representa un mecanismo que permite explicar causalmente por qué el cuerpo funciona como una totalidad unificada. Y en esa medida el tipo de *pneuma* en que consiste el *hêgemonikon*, no podría identificarse con el alma en cuanto *physis*, que denota un grado de tensión no tan elevado. Según los parámetros expuestos el alma se puede identificar con el cuerpo, en el primer sentido; pero no en el segundo.

Como lo aclara Annas (1992) los estoicos se ven forzados a usar dos nociones de “alma” con el fin de explicar causalmente el funcionamiento del alma racional: una noción para la “mente” y otra para lo que está totalmente combinado con el cuerpo viviente y produce el cuerpo en la medida que lo hace capaz de percibir y reaccionar de determinada manera según el estímulo recibido. El sentido amplio de “alma” abarca en su totalidad los cuerpos naturales animados, mientras que el sentido específico denota el funcionamiento armónico connatural a las facultades de la mente o alma humana.

¿Cuáles son las consecuencias de este modelo unificado de las facultades del alma humana para la comprensión de las emociones excesivas como juicios errados? ¿Cómo explica el conflicto interno del alma si la considera homogéneamente racional? En primer lugar señalamos que el conflicto del alma en este modelo no depende de que ésta tenga partes no racionales. Para los estoicos, incluido Crisipo, la *akrasia* o falta de dominio de la razón es causa de los errores morales. Se trata de una debilidad (*astheneia*) de la razón para comandar el ejercicio de sus facultades, que Crisipo compara con la falta de *tonos* muscular.<sup>384</sup> Esta definición depende de la analogía establecida entre la falta de fuerza o vigor en los músculos del cuerpo y la falta de

---

<sup>383</sup> Al respecto: “Body, Soul, and Nerves: Epicurus, Herophilus, Erasistratus, the Stoics, and Galen” (Wright & Potter, 2006).

<sup>384</sup> ¿Cómo es que surgen juicios falsos en un alma racional? ¿O sea esas emociones? Si el alma es solo razón no puede rebelarse contra sí misma, dice Galeno. Según Gould (1970, p. 194), Crisipo es consciente de este problema. Pero, al parecer, la razón se rebela contra sí misma por falta de tensión en el alma, por flojedad. Si el alma para Crisipo es un cuerpo, no es raro que hable de falta de tensión o flojedad en el alma o de un alma vigorosa (p. 195). La clase de juicio falso en que consiste una emoción puede ocurrir entonces debido a un impulso excesivo causado, en sí mismo, por otro juicio falso o por la condición débil del alma corpórea. Por tanto, la debilidad del alma explica por qué el hombre hace falsos juicios. Cfr. SVF 3.177. La debilidad o la fortaleza del alma depende de la educación pero también de la disposición del alma. Como bien señala Gould, el material es escaso para ahondar en este último punto de vista. La definición general de la pasión como “agitación” y estar bajo la tiranía de una fuerza que excede la naturaleza de la razón, y sugiere la imagen de su “debilidad”, cfr. SVF 3.378-379.

fuerza o tensión en los “músculos” o “fibras” del alma humana o *hêgemonikon*. La importancia del pensamiento analógico es evidente en este caso pues se compara la virtud o salud del *hêgemonikon* con el equilibrio que naturalmente debe haber entre sus facultades. La analogía se basa en una comparación entre la excelencia del alma y la tensión muscular necesaria en el cuerpo para el movimiento de sus miembros. Una imagen que nos permite pensar que la capacidad de resistencia del alma, su vigor, se expresa como coherencia o serenidad ante la fluctuación de las circunstancias de la vida.<sup>385</sup> Desde este punto de vista las *pathê* o emociones excesivas son impulsos de la razón cuyo “exceso” determina su grado de “irracionalidad”. Porque las pasiones son un tipo de juicio e impulso a la acción que excede la norma y medida naturales de la racionalidad humana. Son “irracionales” porque se oponen como juicio e impulso a la normatividad impuesta por la medida natural del ejercicio de nuestra racionalidad. Y la causa de estos “excesos” no es otra que la débil condición del *hêgemonikon*, que los estoicos explican remitiéndose a una condición material: la falta de tensión o *tonos* del *pneuma* psíquico. Una condición material.

Pero comprender esta definición de *pathê* como impulsos excesivos, no naturales de la razón, exige también analizar su naturaleza proposicional. Pues son actividades de la razón que incluyen el asentimiento ante las imágenes que se generan a partir de la percepción sensible y de los juicios y creencias enraizados en el uso del lenguaje, en la intencionalidad al actuar. E involucran, en esta medida, las otras operaciones del *hêgemonikon*: fantasía, asentimiento e impulso para la acción. En suma las pasiones son juicios porque esas operaciones del entendimiento con las que se relacionan, dependen del uso del lenguaje y de conceptos adquiridos por la experiencia y la educación. Así, las *pathê* son proposiciones de dos tipos: (1) sobre un objeto o circunstancia que se juzga como un bien o un mal recibido que debe ser evitado, y (2) sobre la forma en que es apropiado o no actuar según se considere que se ha recibido un bien o un mal. Como ejemplos podemos considerar la acción de huir ante lo que se juzga como un peligro

---

<sup>385</sup> En “The Stoic Doctrine of the Affections of the Soul” (Shofield, M. & Striker G., 1985, p. 93-110), Frede enfatiza en que la serenidad del sabio no es carencia de emociones o de oscilaciones sino de excesos y pérdida de control por parte de la razón en sus propios impulsos. Esta misma idea es sugerida por Séneca cuando define la virtud del sabio como “fuerza experimentada” en *De la constancia del sabio*. 3.3-4 y 10.4.

inminente o la persecución constante de lo que se juzga como un placer. O la venganza y la ira desenfadada ante lo que se considera un mal recibido.<sup>386</sup>

En cualquiera de sus formas, las *pathê* son juicios errados sobre el bien y el mal ya que para los estoicos el único bien por excelencia es la virtud y el mal, el vicio moral. Esta es una doctrina no simple si tenemos en cuenta que el estoicismo ortodoxo encarnado en Crisipo, diferencia entre niveles de vicios en el alma,<sup>387</sup> siendo la “pasión” apenas el estado inicial de un mal hábito de conducta que puede ser corregible en la medida en que se modifiquen las creencias asociadas con una forma de actuar, como la ira. Es decir en la medida en que se reciba una apropiada educación sobre el bien, el mal y el fin de la vida humana, con base en la comprensión de nuestra naturaleza racional. De no ser corregidos estos malos hábitos de conducta, apoyados en creencias y opiniones erradas, se convierten en hábitos incorregibles, formas actuar que propiamente pueden ser tildados de “enfermedades” (*arrostêma*) del alma: vicios inveterados que pueden devenir en males incurables comparables a tumores inveterados en el cuerpo.

---

<sup>386</sup> Donini (1995) describe y analiza la estructura biproposicional de las pasiones en Crisipo, y en Séneca (Donini, 2007). Pero un análisis semejante lo encontramos también en los autores antes mencionados y usados para entender el modelo de alma de Crisipo. Entre ellos: Nussbaum (2003), Gould (1970), Annas (1992), Inwood (1985), y Joyce (1995).

<sup>387</sup> Cfr. Donini (1995). Como señala Donini, el análisis de la estructura biproposicional de las pasiones en Crisipo es especialmente interesante porque explica bien que la cura de las pasiones implica un tratamiento de los hábitos de conducta o formas de reaccionar, y de los juicios que subyacen en la forma de conducta de un individuo ante circunstancias específicas. Pero la modificación de esos hábitos a los que subyacen creencias sobre la forma adecuada de comportarse, no implica necesariamente una modificación de los juicios sobre bienes y males aunque de ese tipo de juicios dependan las pasiones. Para él en Crisipo hay una diferencia entre *pathê*, *kakia* y *arrostemata* o enfermedades incurables del alma. Se trata de niveles diferentes de juicio en Crisipo. En esa clasificación la pasión sería como el estado intermedio entre un vicio superficial y uno profundo o incurable. De todos modos el vicio moral o *kakia* concierne a una errónea consideración sobre bien y mal, mientras que la pasión (*pathê*) tiene que ver con la reacción ante un evento que se considera bueno o malo. Aunque sean inseparables los vicios y las pasiones, la cura de las *kakia* se relaciona con la refutación de las convicciones relativas al bien y al mal. Pues “según el punto de vista estoico las pasiones si no se curan adecuadamente degeneran finalmente en un estado morbos del alma que es *nosema*” y que puede degenerar a su vez en enfermedades incurables del alma o *arrostemata* que es el estado final de un vicio moral incurable (Donini, 1995, p. 314). Por tanto la cura de las pasiones sería como el estado inicial de un tratamiento del alma que llevaría, en una etapa posterior, a una revisión de las concepciones sobre bienes y males (Donini, 1995, p. 317). En esta misma línea de interpretación en que se distinguen las pasiones o reacciones excepcionales ante un suceso, de los vicios morales y las enfermedades del alma que suponen, más exactamente, juicios errados sobre bienes y males, podemos ubicar la interpretación de Nussbaum (2003, p. 462) en cuya opinión los episodios concretos de pasión involucran creencias de tipo concreto sobre el mal que X ha infringido o podría infringir a un sujeto Y. Nussbaum establece una estratificación entre niveles de creencias donde las más concretas, relacionadas con episodios de pasión, quedarían eliminadas si se elimina la estructura de creencias más generales que las sustentan. En todo caso, extirpar las pasiones significaría extirpar o eliminar un conjunto de creencias sobre objetos externos que se consideran equívocamente bienes indispensables. De esta estratificación de los grados de desarrollo y cronicidad de los males del alma por parte de los estoicos, se ocupa también Foucault (1987), p. 54.

Esto explica que la necesidad de eliminar las pasiones, según los parámetros filosóficos de los estoicos, equivale a eliminar falsos juicios sobre el bien, el mal y los fines de la vida. Entre las pautas contempladas por los estoicos para una educación moral apropiada tenemos el entrenamiento del entendimiento, la autopercepción o vigilancia (*ephedreia*) y la práctica constante de buenos hábitos que disponen a la razón para cumplir su función propia, el dominio de sus facultades. Una habilidad práctica que se traduce en la ausencia o, por lo menos, en la eliminación paulatina de devaneos y oscilaciones<sup>388</sup> en la capacidad de reacción y elección de un ser humano.

Resumiendo podemos decir que según los criterios epistemológicos de este modelo las funciones del alma no están divididas ni desde el punto de vista causal ni anatómico: su causa es el *hêgemonikon* y su sede es el corazón. Y el conflicto entre las actividades de las facultades del alma, y entre sus juicios, no tiene por causa algún tipo de oposición entre partes de naturaleza disímil, como en el modelo platónico tripartito del alma, sino la falta de dominio de la razón sobre el desempeño de sus facultades, juicios e impulsos a actuar. Una debilidad que se traduce en la incapacidad paulatina de un individuo, corregible según el tiempo, para discriminar, asentir y juzgar adecuadamente ante el flujo de las circunstancias.

En general, la “irracionalidad” de las pasiones puede consistir en (1) un conflicto entre juicios que se contradicen entre sí y ante los cuales el sujeto afectado asiente; y (2) en la agitación y exceso del impulso pasional, que es la acción desencadenada por un juicio errado y ajeno a la recta razón o razón normativa. En esta medida las pasiones contradicen el orden natural y racional del universo. El caso más representativo usado por Crisipo<sup>389</sup> es el de Medea, que actúa deliberadamente reconociendo que cuanto hace contradice la racionalidad del universo: vengar su ira atentando contra la vida de sus propios hijos para causar en Jasón un dolor tan grande como el de su traición, aún cuando esa acción también suponga para ella una gran pena. Medea es uno de los mejores ejemplos para representar la conducta y forma de pensamiento de un individuo apasionado que contradice su mejor juicio, el juicio normativo de la razón, con su acción pasional. En su caso, la acción pasional está motivada por dos tipos de juicios valorativos: (1) la opinión de que se ha recibido un mal injustamente y (2) la opinión de

---

<sup>388</sup> Para un análisis del “modelo oscilatorio o pendular” del conflicto del alma que surge por asentir simultáneamente a juicios que se contradicen entre sí, cfr. Joyce (1995), p. 325-331. Este devaneo entre juicios de clases diferentes es causado por la debilidad y falta de dominio del *hêgemonikon*.

<sup>389</sup> *PHP* 3.3.13-18. Galeno interpreta el conflicto de Medea no como una oscilación pasional de su alma enardecida sino como un conflicto entre las tendencias de cada parte de su alma, en 3.4.23-26.

que la venganza es la reacción apropiada ante el “mal” recibido. Como ejemplo, permite corroborar que la estructura biproposicional de la pasión es inseparable de una estructura de creencias sobre el bien, el mal y los fines de la vida. Sobre aquello que Medea, y nosotros como lectores, consideramos indispensable para vivir bien y estimamos “indiferente” entre los fines perseguidos para optar por una vida “buena”.

Precisamente en *PHP* 3-5 Galeno cita textualmente pasajes de las obras de Crisipo sobre el alma y las pasiones. A continuación nos serviremos de ellos para dar una visión de conjunto de su modelo de alma tal como es presentado y criticado por el médico, quien busca sentar las bases médicas de una psicología en que las pasiones y los deseos se conciben como actividades no racionales aunque impliquen creencias erradas y propicien, a su vez, errores de razonamiento. Sin embargo, reconocemos que esta perspectiva fisiológica y empírico-anatómica enfatiza en la separación anatómica y en las diferencias funcionales de las facultades del alma en lugar de insistir en la relación armónica entre ellas.<sup>390</sup>

#### 2.1.1. *El modelo de Crisipo sobre el alma según los testimonios de PHP*

En *PHP* 3 Galeno cita algunos pasajes del tratado de Crisipo *Sobre el alma* que condensan los axiomas de su psicología. Con ellos comenzamos esta compilación:

(1) 3.1.9-15. En este pasaje Crisipo admite partes en el alma pero reguladas por una sede central ubicable en el corazón: el *hêgemonikon*. Del que dependen cada una de sus actividades: “El alma es pneuma connatural a nosotros que se extiende como un continuo a lo largo del cuerpo como un aire de vida que fluye libre. Ahora bien, de las partes del alma que han sido asignadas a muchas partes del cuerpo, la que se extiende a la tráquea es la voz; la que se extiende a los ojos, es la visión; la de los oídos, es la escucha; la de la nariz, es el olfato; la de la carne en su totalidad, es la del tacto; y la que se extiende a los testículos es la seminal. La parte donde todas se encuentran es el corazón, que es la parte gobernante del alma. Hay un acuerdo en que esto es así para las demás partes del alma, pero no en relación con la parte gobernante del alma pues

---

<sup>390</sup> Es importante tener en cuenta que para Galeno las virtudes del alma dependen del número de sus partes y facultades, que serían tres, y una virtud adicional sería la que resulta de la relación armónica entre dichas partes. Cfr. *PHP* 7.1.25-26. De la relación armónica entre ellas se ocupan *Aff. Dig* y *Pecc. Dig.*, como veremos en el capítulo cuarto de este trabajo.

algunos la colocan en una región y otros en otra. Algunos dicen que se localiza en el pecho y otros en la cabeza”.<sup>391</sup>

(2) 3.2.5-6. Ya que toda actividad del *hêgemonikon* es racional, su sede en el cuerpo depende de donde se sitúen actividades como la del deseo o la ira. Como indica Crisipo: “ya que la ira surge aquí (corazón), es razonable que otros deseos también surjan aquí, y también las restantes afecciones y deliberaciones y cualquier cosa que se parezca a estas cosas”.<sup>392</sup> La terminología usada en este pasaje muestra que emociones como la ira se toman como formas de deseo y que los deseos (*epithymia*), según Crisipo, son también afecciones o cosas que el alma padece. Esta formulación es coherente con una psicología en que la “mente” (*dianoia*) es el vector del cual dependen tanto los deseos como las emociones, pues al *hêgemonikon* se atribuyen deseos, sensaciones, percepciones, reflexión y asentimiento. Y si de la posesión de este mecanismo central, cuya herramienta principal es el lenguaje articulado, depende la atribución de pasiones y deseos, es claro que en sentido estricto los niños pequeños y los animales no tienen “este tipo de afecciones”. Precisamente porque no tienen *hêgemonikon*: en el caso de los animales por carecer de razón; y en el de los niños por no tenerlo aún desarrollado, pues los estoicos estiman que solamente hacia los catorce años alcanza a madurar la parte rectora del alma.<sup>393</sup>

(3) 3.5.27-28. Galeno señala que en su libro *Sobre las Etimologías* Crisipo usa la etimología de la palabra “*kardia*” como argumento para mostrar que el corazón es la sede del principio rector: “el corazón toma su nombre en virtud de cierta facultad y soberanía, del hecho de que en él está la parte soberana y reguladora del alma”. Por ello es llamado *kratía*, como si fuera el que domina.

(4) 3.5. 43-45. Las emociones tienen lugar en el corazón porque ninguna otra parte exhibe efectos físicos como la región del corazón cuando se experimenta el dolor.<sup>394</sup> Según el pasaje citado en 3.7.2-4 Crisipo se opone abiertamente a quienes

---

<sup>391</sup> Estos pasajes citados corresponden a la primera mitad del tratado de Crisipo cuya primera parte contiene, según Galeno, la investigación sobre la sustancia del alma. *PHP* 3.1.16-17. En correspondencia con este pasaje leemos en 3.5.31-32: “Nuestros impulsos (*hormê*) están en esta parte, asentimos con esta parte y todos los órganos de los sentidos se extienden a ella”.

<sup>392</sup> Cfr. también 3.5.2-6, otro pasaje donde Crisipo añade más detalles que describen la experiencia común de las emociones, apoyándose, según Galeno, en los testimonios de no-expertos en el asunto. Y sobre el corazón como sede de las emociones porque su movimiento se altera cuando ellas tienen lugar, cfr. 3.5.43-44.

<sup>393</sup> *PHP* 3.3.27-28.

<sup>394</sup> Según Galeno esto es más bien indicio de que el corazón es la sede de la parte irascible del alma. Cfr. 3.5.42.

sostienen que la tristeza, la ansiedad y sufrimiento son dolores que surgen en una parte diferente del corazón. Y añade que es en el corazón donde se dan la alegría y el entusiasmo “que revelan su origen en el área del corazón. Pues cuando nuestro pie sufre dolor o nuestra cabeza, el daño ocurre en nuestro pie o cabeza. Así mismo somos conscientes de que el dolor en medio de una angustia o aflicción ocurre en el pecho”, y la angustia es un dolor y no ocurre en algún lugar diferente de la parte gobernante del alma.

Estos pasajes se complementan con otros donde Galeno discute la definición de las pasiones como juicios errados, diseminados en *PHP* 4-5. A continuación comentaremos los pasajes más relevantes del tratado *Sobre las pasiones* de Crisipo, que Galeno usa y critica para articular su propia explicación causal de pasiones y juicios errados con base en partes y facultades diferentes del alma.<sup>395</sup> De allí que resulte inevitable mencionar los comentarios del médico en algunos de estos pasajes y contrastarlos con los puntos de vista de Crisipo.

(5) 4.1.17. Según Galeno hay tres posibilidades de explicar las pasiones: identificándolas con juicios, tomándolas como cierto tipo de juicios que acompañan los juicios o bien como un movimiento excesivo de la facultad apetitiva. La crítica de Galeno al respecto, apunta a que Crisipo defina las pasiones como “juicios errados” y como un impulso excesivo, no natural de la razón o del *hêgemonikon* y, en ese sentido, “irracional” porque no sigue la norma de la razón sino que la desobedece contrariando de esa manera la condición natural del animal dotado de racionalidad.<sup>396</sup> Para Galeno esta es una calificación desafortunada porque parece contradecir la definición establecida por el mismo Crisipo y favorecer la inclusión de una parte “irracional” en el alma; ya que “irracional” denota, para Galeno, “sin razón y sin juicio”. Nuevamente nos topamos con que ambos autores usan los mismos conceptos pero no precisamente para indicar los mismos hechos. Porque para Crisipo “irracional” no implica “sin razón y sin juicio”, sino “falta de medida y exceso”.<sup>397</sup>

---

<sup>395</sup> En cada pasaje el mismo Galeno señala que la fuente es el tratado *Sobre las pasiones* o algún otro como *Sobre la ética*. Por eso no lo indicamos en cada caso sino que indicamos el lugar del pasaje completo si se quiere corroborar la información consignada en cada uno de los pasajes que comentaremos a continuación.

<sup>396</sup> 4.2.10-12. La primera definición de *pathê* se halla en este pasaje citado por Galeno.

<sup>397</sup> En el capítulo cuarto veremos que, para Galeno, en el ámbito de los tratados morales el componente no racional de las pasiones también se define en términos de desmesura o falta de proporción. En *Aff. Dig.* Galeno habla como un estoico pero manteniendo la separación entre pasión y error de razonamiento.

Para este último las *pathê* son juicios errados e impulsos (*hormê*) excesivos no naturales que en cuanto contradicen la norma de la razón pueden ser tildados de “irracionales”. Pero por definición se trata de impulsos de la razón ya que son actividades que vinculan *hormê*, *doxa*, y *krâsis*;<sup>398</sup> e involucran reacciones fisiológicas según el caso. Por ejemplo, Crisipo describe la experiencia del “dolor como una contracción ante lo que se considera como algo que debe evitarse y define el placer como una expansión ante lo que se piensa que debe ser perseguido”. Reacciones fisiológicas que Galeno considera más bien afecciones de la facultad irracional que acompañan las opiniones. Pero Crisipo nombra con *pathê* el movimiento excesivo (*πλεονάζουσαν ὀρμήν*) que es comparable al de una persona que corre y no puede detener de inmediato ni fácilmente el movimiento de sus piernas como cuando, por el contrario, camina pausadamente.<sup>399</sup> En cuanto excede el impulso de la razón, la pasión parece soslayar la guía de la normatividad de la razón: precisamente en este tipo de exceso consiste la “irracionalidad” de este tipo de movimientos. Un movimiento no natural porque naturalmente el animal dotado de razón no se movería como empujado por un impulso que no obedece la guía de la razón, o su mejor juicio. En suma, notamos que en el “exceso” de las pasiones confluyen coherentemente las dos definiciones de *pathê* defendidas por Crisipo: como juicio errado y como movimiento excesivo. Porque estos son atributos que califican el juicio y el impulso a la acción en que consisten las pasiones del alma.

Ahora bien, si tomamos las pasiones como juicios y movimientos excesivos que siendo actividades de la razón desobedecen la norma y medida propia de la racionalidad, entonces es evidente que según los parámetros de este modelo de alma somos responsables incluso de nuestros excesos. Según este planteamiento parecería que Crisipo desea evitar que haya acciones de las que no podemos ser “responsables” porque no dependerían causalmente del ejercicio de nuestra razón. Decir, por el contrario, que las pasiones son racionales equivale a admitir que incluso los devaneos de la razón, en que ésta se aleja de sí misma en tanto norma, implica asentir, aceptar la

<sup>398</sup> Impulso, opinión y juicio. *PHP* 4.2.2-7.

<sup>399</sup> 4.2.14-18. Esta es la segunda definición de *pathê* citada en un pasaje reseñado por Galeno. Cfr. también 4.4.24-26. Ambas definiciones y el sentido de “movimiento excesivo e irracional” es analizado por Galeno en todo el libro cuarto de *PHP*. No retomo los argumentos de Galeno expuestos en *PHP* 4.3. ni los de 4.6-7 porque en estos capítulos Galeno expone la supuesta crítica que hace Posidonio de Crisipo sobre las pasiones. Según el médico Posidonio retoma el modelo tripartito platónico del alma buscando demostrar la insuficiencia del modelo de alma expuesto por Crisipo. Como hemos señalado en una nota anterior, no nos detendremos en estos argumentos porque exceden el límite de nuestra investigación y porque le daría otra dirección a nuestro trabajo.

validez de una impresión valorada erróneamente como un bien o un mal, cuando en realidad ni el bien ni el mal dependen de objetos que no entran dentro de la categoría de lo “bueno” o “malo” para el hombre. En suma, las pasiones consisten en un juicio con el que depositamos un valor innecesario en un objeto externo que ha sido elevado a la categoría de “indispensable” para la vida. O que se toma como un “mal” que debe evitarse por cualquier medio. Como sucede en las relaciones que algunas personas establecen, por ejemplo, con la posesión o la pérdida de dinero, los honores, la gloria. O bien en la desmesura con que se puede actuar ante la pérdida irremediable de algo que se considera como un bien; y, más aún, ante la pérdida de un ser amado.

Por otro lado, para Galeno, en 4.2. 25-26, con estas definiciones Crisipo admite dos tipos diferentes de afecciones del alma: las pasiones y los errores, que corresponderían, siguiendo su modelo médico de facultades divididas, a partes diferentes o facultades disímiles del alma. Las pasiones, para el médico de Pérgamo, son movimientos que desobedecen los juicios de la razón pero su causa es la facultad irascible del alma. Mientras que los errores consisten en actuar con base en un mal razonamiento (juicio de valor) sobre el bien o el mal de un objeto o circunstancia, cuya causa sería la falta de entrenamiento del entendimiento en el método lógico o demostrativo, una herramienta importante no solamente para la adquisición de conocimientos teóricos como la geometría, la matemática o la filosofía, sino indispensable elegir una forma de vida guiada por la razón.<sup>400</sup>

(6) 4.4.16-17. Para Crisipo el movimiento de la pasión no consiste en un razonamiento débil sino en oponer un razonamiento o juicio errado al juicio de la razón: implica un conflicto entre creencias o enunciados. Mientras que para Galeno, en 4.4.21-22, solamente los errores de juicio indican un mal uso de la razón. Pues el rasgo característico de las pasiones es que el alma “se mueve sin razonamiento”, como enfatiza el médico en 4.4.29.<sup>401</sup> El pasaje clave donde Galeno resume los puntos de

---

<sup>400</sup> Cfr. *Pecc. Dig.* 5.66-91. El primer número alude a la página en la edición de Kühn de las obras completas de Galeno; los otros dos, a los pasajes en que el médico expone y amplía su posición sobre la utilidad de entrenarse en el método lógico o demostrativo como un mecanismo para aprender a juzgar los discursos sobre la finalidad de la vida con base en los cuales se optaría por seguir una forma de vida. Nos detendremos en esta cuestión en el capítulo final de este trabajo.

<sup>401</sup> Es decir, sin parámetros racionales, sin medida, con exceso y vehemencia en la elección y en la acción. Cfr. también *PHP* 4.4.6-7, donde Galeno indica los dos sentidos en que Crisipo habla de “*alogon*”: (1) opuesto a “bien razonado” y (2) ausencia de *logos*. En conclusión, para Galeno, el mismo Crisipo reconoce que la causa de la pasión es otra facultad diferente de la racional pues pasión sería “ausencia de razón”. Pero ya sabemos que “ausencia de razón” es una frase que connota hechos diferentes en el médico y en el filósofo estoico. “Sin razonamiento alguno” se puede interpretar como “sin norma” porque es un

vista de Crisipo que son contradictorios es 4.5.4-5. Según el médico, Crisipo afirma simultáneamente que las *pathê* “surgen aparte de los juicios” y que “son juicios”; e incluso algunas veces dice que los movimientos de la pasión surgen ‘al azar’, una afirmación que para Galeno equivale a decir ‘incausado’.<sup>402</sup> Galeno insiste en que siendo “irracional” la pasión debe tener una causa ajena a la razón, ya sea la facultad irascible o la facultad apetitiva del alma. Pero no la “racional” porque ésta facultad no es causa de movimientos excesivos, sino de “norma y medida”. Esta exigencia lógica de Galeno es inseparable de los parámetros anatómicos, fisiológicos y lógicos de su modelo. Pero esos parámetros serán analizados en la próxima sección de este capítulo.

(7) 4.5.25. El origen inicial de la enfermedad en el alma es el exceso respecto de lo que es natural o propio de nuestra naturaleza. Se trata de juicios “no racionales” en el sentido en que toma Crisipo esta expresión: juicios errados ante los que el sujeto asiente tomando como “el mayor bien” bienes externos como el dinero o los honores. La opinión de que el dinero es un bien no es un *arrostêma* o enfermedad del alma, sino la opinión según la cual “el dinero es el mayor bien” y “no vale la pena vivir sin ese “bien””.<sup>403</sup>

(8) 4.6.2-25. La falta de dominio en el alma, la *akrasía*, es la causa de las pasiones y, a largo plazo, de las enfermedades del alma. Para Galeno los argumentos de Crisipo sobre la debilidad del alma racional son verdaderos, pero el movimiento oscilatorio en el que consiste la pasión, que va de una opinión a otra, no podría tener por causa la facultad racional sino otra. Porque de ningún modo los juicios errados son equivalentes con los movimientos que llamamos “pasiones”. Para el médico los argumentos de Crisipo sobre *atonía* y *tonos*<sup>404</sup> en el alma son verdaderos pero no son

---

hábito, una forma de conducirse que no se ha sometido a examen o que, por estar arraigada en el alma, puede resultar incorregible.

<sup>402</sup> *PHP* 4.5.5-9. Para Galeno, “al azar” o “espontáneamente” se refiere no a la forma en que suceden las cosas en el mundo sino a nuestro conocimiento de ellas: sería algo espontáneo con referencia a nosotros pero no con referencia a la causa. Nada sucede sin una causa. Sobre este parámetro tan importante de la epistemología de Galeno, cfr. Hankinson, “Causation in Galen” (Barnes y Jouanna, 2003, p. 32-72).

<sup>403</sup> La medida en la elección de los bienes y en la satisfacción de los deseos es la naturaleza, lo que por naturaleza, según nuestra naturaleza racional, requerimos para vivir bien, como se ve en SVF 3.68. En este mismo punto coinciden epicúreos y estoicos, como se ve en las *Máximas capitales* 29-30, donde Epicuro diferencia entre deseos naturales y no naturales; y en la carta 120 de Séneca.

<sup>404</sup> En 4.6.5-8, donde se citan numerosos pasajes del tratado de Crisipo *Sobre las pasiones*, Galeno nos indica el sentido de *tonos* en Crisipo: si el carácter del cuerpo es vigoroso se dice que tiene *tono*. Y así mismo tenemos o carecemos de *tono* en las acciones que ejecutamos con el cuerpo. Analógicamente el *tonos* del alma (*hêgemonikon*) indica fuerza, y su ausencia, debilidad (*astheneia*) o blandura (*atonía*). Si el alma es vigorosa, domina sobre sus actividades; de lo contrario, no. Y esta falta de *tonos* se manifiesta en la oscilación de los juicios que son causa de acciones “excesivas” o “irracionales. Sobre el uso que hace Galeno del lenguaje de Crisipo cfr. “La passione nel *De placitis*” (Manuli e Vegetti, 1988). Según

consistentes con el punto de vista de que las *pathê* son juicios porque los juicios pueden variar y la pasión se aleja del juicio del que inicialmente dependía y disminuye o cambia. Para ilustrarlo Galeno alude al ejemplo de Menelao, quien vencido ante la belleza de Helena ve cómo se debilita su ira ante el deseo de poseerla, declinando en su intención inicial de matarla. Esta “fluctuación” en los juicios y la disminución de la pasión, indica que no es suficiente apelar a la facultad racional para explicar el fenómeno complejo de las emociones excesivas o pasiones. Y que es preciso admitir el dominio, en estos casos, de otra facultad que se opone a la racional.<sup>405</sup> Para Galeno las pasiones se imponen ante los razonamientos débiles en el sentido en que una facultad se opone a otra. Y este desacuerdo entre partes o facultades del alma es la causa de emociones propiciadas por una razón débil, incapaz de dominar sobre las tendencias de una facultad no racional; y signo de una razón que comanda equívocamente, con juicios errados, las acciones en que incurrimos cuando somos afectados por la pasión. La tesis de Galeno en 4.6.18-19 es que en ningún modo los cambios de opiniones son *pathê*. Más bien serían “afecciones” padecidas por la facultad de razonar debido al influjo de la actividad de una facultad ajena al *logistikon*; como el arrobamiento de Menelao ante la presencia de Helena, o la ira desenfadada de Medea ante la traición indiferente de Jasón. Y tampoco las pasiones consisten en una falta de conocimiento aunque se vea involucrada en ellas un tipo de ignorancia que advierte sobre la falta de virtud, pero de la parte racional del alma. Y es debido a esta falta de conocimiento sobre el fin de la acción que se produce una debilidad en las opiniones. Los juicios de la razón cambian seducidos o llevados por la violencia de disposiciones a actuar cuyo origen no son los juicios normativos de la razón, sino el dominio de impulsos no racionales.

En este punto parecen coincidir Crisipo y Galeno y es difícil discernir entre sus puntos de vista. Pero la dificultad se borra tan pronto como reconocemos que Crisipo no admite otro impulso que no sea el de la razón en los momentos en que las opiniones oscilan como un péndulo para el sujeto apasionado. Mientras que esta oscilación de

---

Manuli (p. 211) Galeno se sirve de un concepto (*tonos*) de Crisipo para dar su propia explicación de las pasiones. Pues las pasiones siguen siendo una debilidad del movimiento, del impulso y de la tensión de la razón. La fuerza del *thymos* y de la *epithymia* dependerían de todos modos de la debilidad del *logos*. La *atonía* o falta de *tonos* en el alma es reinterpretada con la analogía entre alma y nervios y a través del concepto de “tensión” y de fuerza nerviosa. Cfr. *PHP* 4.6.2-14 y 4.6.3638, donde Galeno reconoce que Crisipo lo emplea bien pese a la imprecisión de su cardiocentrismo. Según Manuli, Galeno se apropia sin dificultad alguna del lenguaje de Crisipo, aunque sea para criticarlo, pues todo esto lo dice Crisipo pero asumiendo una teoría unitaria del alma, situando esos movimientos desaforados en el mismo lugar que ubica todas las facultades del *hêgemonikon* y el *hêgemonikon* mismo en cuanto parte rectora del resto de las facultades.

<sup>405</sup> *PHP* 4.6.12-15.

opiniones no es visto por Galeno como la pasión sino como una consecuencia del movimiento pasional. De todos modos para ambos el alma de Menelao es débil. Porque abandona su juicio inicial seducido por su deseo de poseer a Helena. Su acción supone el conflicto de dos principios para la acción, en Galeno; y entre dos juicios, según Crisipo.

En suma la debilidad de la razón se manifiesta (1) en la oscilación de opiniones y juicios, como es el caso de Menelao. O bien en (2) la falta de dominio, deliberada incluso, sobre las tendencias causadas por impulsos no racionales de otras facultades ajenas a la razón, como sucede en el caso de Medea. En ella la debilidad del alma es arrastre pasional, pues llevada por su ira contra Jasón actúa irracionalmente asesinando a sus propios hijos. Galeno cita en 4.6.24-25 un pasaje del mismo Crisipo en que éste afirma que el movimiento desatado por la pasión es “irracional y rechaza la razón porque las personas que así se comportan están fuera de sí, de su razón”. Con este busca mostrar que también para Crisipo el abandono del juicio correcto depende de la firmeza y fuerza del alma, un poder que como lo testimonia Galeno en 4.6.2-3, Crisipo llamó “*tónos*”. Pero con este pasaje de Crisipo el médico intenta justificar la contradicción en que el estoico incurre cuando usa el predicado “irracional” para mencionar una actividad de la razón, acomodando el pasaje a sus propios propósitos. Pero si aislamos estos pasajes y los relacionamos con los puntos de vista del estoico, podemos rescatar su coherencia y eliminar la posibilidad de una contradicción.

Según Galeno, Crisipo explica el origen del vicio moral en estrecha relación con el problema de la *akrasia* o falta de dominio, apelando al contacto con los hombres. Estos testimonios son evaluados por el médico en *PHP* 5, justo antes de exponer sucintamente las premisas filosóficas y argumentos médicos-anatómicos de su psicología en *PHP* 6. El planteamiento directriz en los testimonios de Crisipo es que si somos por naturaleza racionales, por naturaleza estamos inclinados a la virtud y a la acción moral incluso desde pequeños. Pero que esta tendencia natural se convierta en la directriz de la vida de un individuo depende de la educación, la relación con los hombres y la experiencia particular de cada persona.

Esta explicación es insuficiente para Galeno porque no considera las bases fisiológicas del carácter moral en los hombres. Ya que las diferencias en los hábitos obedecen también a la constitución humoral de los cuerpos que influye, en amplia medida, en las tendencias a actuar y formas de conducta que se forman con la

experiencia. En *PHP* 5 Galeno busca argumentar que con su modelo unitario del alma Crisipo no puede explicar en forma adecuada las causas del vicio moral ni las enfermedades del alma, porque no admite sino una parte racional en el alma. Según el médico incluso entre los niños pequeños hay diferencias de conducta que indican diferencias en su carácter moral y obedecen, en parte, a su constitución humoral.<sup>406</sup> Las mezclas del cuerpo redundan en el desempeño de las actividades del alma cuyas facultades pueden ser influenciadas por las cualidades humorales de las partes orgánicas relacionadas con ellas. Esta es la razón por la que Galeno considera que aunque todos compartimos las mismas facultades no tenemos las mismas disposiciones a actuar. Este argumento de Galeno en *PHP* 5. 5.26-30 es el hilo argumentativo que nos conducirá a *QAM*, un tratado donde el médico reflexiona filosóficamente sobre la dependencia entre las facultades del alma racional y las *krâsis* humorales del cuerpo.

A continuación analizaremos este argumento de Galeno teniendo en cuenta la evaluación de Tieleman (2003), quien deslegitima la acusación que hace Galeno sobre la explicación de Crisipo intentado demostrar que estos mismos argumentos sobre las bases fisiológicas del alma son defendidos por el estoico aunque ignorados por el médico en *PHP* 5. Con estas observaciones daremos por concluida la exposición de los lineamientos principales de la psicología de Crisipo y pretendemos haber encontrado una vía adecuada para identificar los problemas que Galeno intenta resolver con su explicación médica sobre el funcionamiento del alma.

En 5.5.9-20 Galeno afirma que Crisipo no puede explicar bien el origen del vicio moral porque su psicología se basa en la idea de que el alma humana es racional y, por tanto, está inclinada naturalmente hacia la virtud y el conocimiento. Esta premisa explicaría que si para el estoico el alma es por naturaleza racional, las causas del vicio moral no pueden residir en ella sino en la educación y el juicio de la mayoría.<sup>407</sup> Esto significa, para el médico, que Crisipo no admite que también nos inclinamos “naturalmente” hacia el placer y la victoria. Ahora bien, sobre la base de que Crisipo sí admite deseos y emociones en el alma, pero en forma diferente a como lo hace Galeno, podemos afirmar que este argumento de Galeno no le hace justicia totalmente a Crisipo;

---

<sup>406</sup> Entre los elementos constitutivos de su discurso moral tenemos la “naturaleza” o “constitución humoral” de los individuos. Esto lo veremos principalmente desarrollado en las conclusiones del capítulo cuarto de esta investigación, donde nos ocuparemos de los tratados morales de Galeno y de establecer el hilo conductor entre ellos. Además, este argumento es relevante en *QAM*, como veremos en el capítulo siguiente.

<sup>407</sup> 5.5.14-15.

aunque para el filósofo este tipo de impulsos ocurren por una debilidad de la razón que se traduce en la tendencia a satisfacer el placer y el alcance de bienes externos no necesarios para la vida buena. El asunto cuestionable para Galeno es que Crisipo no remite estas inclinaciones a parte adicional alguna en el alma, a una función natural, sino que los considera impulsos excesivos de la razón, producto de su debilidad o falta de dominio.

Por otro lado, al parecer Galeno omite en sus comentarios críticos la relación indispensable que trazan los estoicos, incluyendo a Crisipo, entre los elementos del cuerpo y los elementos del alma, que según Tieleman (2003) implica que éstos sí reconocen las bases fisiológicas del desempeño de las facultades del alma. Según Tieleman (2003) esta es la idea que subyace en la analogía establecida por Crisipo en *Ética de las afecciones* entre las enfermedades del cuerpo y las enfermedades del alma. Una analogía que según Galeno, en 5.2.22-34, Crisipo no puede usar apropiadamente porque no admite partes en el alma. Y que según Tieleman (2003) se refiere a la influencia de cualidades elementales como lo húmedo-seco y lo caliente-frío sobre los fenómenos mentales. Si tenemos en cuenta la intrínseca relación establecida entre el alma y el cuerpo, dos tipos de cuerpo que difieren entre sí desde el punto de vista cualitativo, entonces es legítimo el uso que hace Crisipo de la analogía entre la salud del alma y la del cuerpo como el equilibrio de sus partes, y la descripción de la enfermedad como un desequilibrio entre ellas.

Pero recordemos que con “partes” Crisipo se referiría no a “partes” en el alma diferentes de la razón, al modo platónico, sino como señala Tieleman (2003), a las cualidades que influyen desde el punto de vista orgánico las facultades del alma.<sup>408</sup> De modo que para Crisipo la correcta proporción del alma depende también de la correcta proporción entre las cualidades elementales físicas del cuerpo. Este planteamiento de Tieleman (2003) es coherente con el enunciado atribuido a Crisipo de que un *hêgemonikon* mal tensionado es débil. Y eso depende de las condiciones cualitativas del *pneuma* psíquico. Precisamente este argumento es el que Galeno no menciona en *PHP* 5, donde intenta desvirtuar el uso de la analogía utilizada por el filósofo, entre el desequilibrio de los componentes del cuerpo y el de las partes del alma, para explicar en qué consiste la enfermedad del alma. El problema para Galeno es que este argumento no se fundamenta en la admisión de “partes” en el alma al modo

---

<sup>408</sup> Cfr. Tieleman (2003) p. 150. Pero este planteamiento de Galeno es revisado desde p. 148.

platónico. Pero Tieleman (2003) señala que con ella Crisipo reconoce la dependencia fisiológica que hay entre la constitución corporal –la relación entre los elementos que conforman un cuerpo– y el desempeño de las facultades del alma.<sup>409</sup> Una tesis defendida por Galeno también en *QAM* 787.

El análisis de Tieleman (2003) a este respecto es relevante porque en *PHP* 5 Galeno se concentra más bien en otro planteamiento de Crisipo sobre el *hêgemonikon* según el cual éste depende de nociones y conceptos que son partes de la razón porque son el material del que ella se compone y no sólo el fruto de la actividad racional. Ya que de las impresiones de los sentidos y de la experiencia depende el ejercicio de la facultad racional. Pero según Galeno, Crisipo alude a las nociones y conceptos como partes del alma equívocamente porque más bien ellas son el resultado de su actividad. No obstante, para Crisipo la belleza-equilibrio y coherencia del *hêgemonikon* depende del equilibrio entre las nociones y conceptos de la razón, es decir, de los juicios que resultan de cada una de las actividades racionales. Y de los estados contrarios, su fealdad y enfermedad. Tieleman (2003) busca mostrar que estas son las partes del alma desde el punto de vista de sus facultades, pero que para Crisipo, desde el punto de vista material, el alma y el cuerpo estarían conformados por los mismos elementos aunque mezclados de manera diferente (lo caliente-lo frío, lo húmedo-lo seco). Pues en el alma lo caliente-frío y lo húmedo-seco resultan en una mezcla refinada llamada *pneuma*, mientras que cada parte del cuerpo exhibe una mezcla de cualidades elementales, caliente-frío, húmedo-seco de cuya mezcla se producen los humores: sangre, bilis, flema. La tesis de Tieleman (2003)<sup>410</sup> es que la salud del alma para Crisipo depende de la mezcla correcta de los cuatro elementos físicos gracias a los cuales se produce el *pneuma* en el cuerpo y una buena tensión en el alma. Pues las afecciones del alma pueden resultar de una alteración en el equilibrio de las cualidades elementales del cuerpo, especialmente entre lo caliente y lo frío. La conclusión general de este intérprete es que Crisipo sí se apoya en hechos médicos en su descripción de las pasiones y que la analogía entre las enfermedades del cuerpo y las del alma no es una

---

<sup>409</sup> Tieleman ofrece los argumentos médicos que subyacen en este supuesto central de la psicología estoica, para argumentar que en *PHP* Galeno omite la base médica del modelo de Crisipo sobre el alma. Adicionalmente consideramos que esta idea de la mutua relación entre las facultades del alma y los constituyentes del cuerpo es coherente con los presupuestos de la física y la ontología estoicas; especialmente en lo que concierne a la idea de los cuerpos vivientes como unidades unificadas y la concepción de que un cuerpo solo puede ser afectado por otro cuerpo, como hemos mostrado antes, cuando hemos citado los lugares y la bibliografía pertinente al respecto.

<sup>410</sup> Cfr. p. 155.

metáfora decorativa. Pues la psicología física o concepción del alma como un “cuerpo” articula la teoría estoica de las emociones.<sup>411</sup>

Las observaciones de este autor son pertinentes porque manifiestan un aspecto común, no soslayable en modo alguno, entre los modelos de alma de Crisipo y Galeno: la base fisiológica de las pasiones humanas y la constitución humoral del cuerpo como causa, entre otras, de la *akrasia*. Este planteamiento, como señala Tieleman (2003), puede considerarse como corolario de la física y psicología estoicas. En nuestra opinión es fundamental en la psicología de Galeno y es cimiento su concepción del arte médico.

Ahora bien, aun cuando aceptemos que esta premisa es afín a ambos modelos de alma respecto de la causa de diferencias en los caracteres morales de los individuos, este supuesto no le resta peso a la tesis de este capítulo: con Crisipo y Galeno nos topamos con dos modelos de alma divergentes. Y por eso debemos examinar esta tesis de Tieleman (2003): en primer lugar debemos señalar que la apelación a la influencia de la constitución del cuerpo sobre el desempeño de las facultades del alma en ambos autores puede verse como una coincidencia histórica. Es consecuencia de la influencia de las teorías humorales hipocráticas en la filosofía de la antigüedad y de las investigaciones biológicas de Aristóteles, quien en *Sobre la generación y la corrupción* explica la constitución y generación de los cuerpos a partir de las mezclas entre las cualidades primarias fundamentales: lo caliente-lo frío, lo húmedo-lo seco.<sup>412</sup> Precisamente aquellas cualidades de cuya mezcla son resultado los humores del cuerpo (bilis, sangre y la bilis amarilla y la bilis negra). Recordemos también que las escuelas helenísticas no fueron ajenas a los planteamientos médicos y que hicieron uso de analogías inspiradas en el conocimiento del cuerpo para diseñar su reflexión sobre la naturaleza del alma y las causas de su salud y enfermedades.<sup>413</sup> De modo que la teoría humoral y las explicaciones aristotélicas sobre las cualidades elementales no debieron ser ajenas a Crisipo. Pues estas doctrinas eran entonces parte del engranaje conceptual disponible sobre el conocimiento médico del cuerpo que influyó en la construcción de los discursos morales en la antigüedad griega y romana. La reflexión filosófica sobre el alma y la construcción de discursos morales sobre las pautas necesarias para optar por

---

<sup>411</sup> Tieleman (2003, p. 155ss) insiste en la conexión entre la doctrina de Crisipo sobre las enfermedades del alma y las teorías médicas hipocráticas, y remite a *PHP* 5.2.14 y *SVF* 3.465, intentando demostrar que en *PHP* 5 Galeno oscurece las bases médicas de la explicación de Crisipo. Sobre las reacciones físicas relacionadas con las emociones y su relación con la literatura médica de la época, cfr. p. 156-157.

<sup>412</sup> Cfr. *GC* 330\*30-331a y *GA* 743a20-25.

<sup>413</sup> La investigación de Nussbaum (2003) explora estas analogías con detalle en cada una de las escuelas helenísticas de filosofía.

una vida conducida por la razón, no fueron independientes, en esta época, de los avances de la medicina ni de las analogías fructíferas establecidas entre el alma y el cuerpo.<sup>414</sup> Como señalábamos al comienzo de este capítulo, medicina y moral nacieron como disciplinas interdependientes. De allí que se conciba al filósofo como el médico de las almas, como podemos verlo en *Gorgias* de Platón; y como lo admite Crisipo, según la evidencia presentada por Galeno en 5.2.22-25.

En segundo lugar, aunque podamos admitir que Crisipo y Galeno comparten una versión general común de la fisiología de las emociones, no explican de la misma manera sus causas y al respecto ya sabemos que son más numerosas las diferencias entre ellos. Por ejemplo, para Crisipo la sustancia del alma-*hêgemonikon* es el *pneuma* psíquico. En cambio para Galeno éste es apenas su instrumento<sup>415</sup> pues los experimentos anatómicos indican que una vez que se restablece la circulación del *pneuma* psíquico y vital en los nervios y en las arterias, el animal recupera las funciones asociadas con estas partes. Ya que al interrumpir su flujo en nervios y arterias se interrumpen algunas funciones del alma pero el animal no muere. Esta evidencia le indica a Galeno que si el alma fuera sólo *pneuma* entonces su salida del cuerpo equivaldría a la muerte del animal. Y esto no es lo que indican los hechos.<sup>416</sup> El modelo de alma de Galeno que divide las facultades del alma desde el punto de vista funcional y anatómico más bien tiende, aunque no sea concluyente al respecto en *PHP*, a identificar las *krâsis* humorales de las partes del cuerpo en que se sitúan las facultades del alma, con la sustancia del alma. En esta tendencia reside la importancia de los argumentos de Galeno en *PHP* 5. Con ella parece dar un paso adicional en relación con el materialismo estoico. Ya en *Sobre mis propias opiniones*<sup>417</sup> Galeno admitirá que siempre y cuando no se dude de que el alma es un cuerpo inseparable de la estructura orgánica en que tiene su sede, la sustancia del alma dependerá del número de sus formas: una será la sustancia de la facultad racional, otra la de la irascible y otra la de la apetitiva. Pues estas formas de alma o partes equivalen a funciones inseparables de ciertos órganos del cuerpo que se caracterizan por una mezcla humoral diferente que influyen, según el médico, en el desempeño de sus funciones. Además, este es precisamente el axioma

---

<sup>414</sup> Remitimos a Piegoud (1981). Quien hace un seguimiento de este asunto principalmente en el desarrollo del estoicismo romano, en Cicerón y Séneca, autores que son una fuente principal para acceder a las doctrinas de Crisipo.

<sup>415</sup> Según el médico, el alma no es *pneuma*, sino que éste es su instrumento. Cfr. *PHP* 7. 3.21.

<sup>416</sup> 7.3.22.

<sup>417</sup> Cfr. Martínez (2002), p. 338.

que articula su concepción del arte de la medicina. Como podemos verlo en el tratado que lleva ese nombre.<sup>418</sup>

Y la idea de que según las *krâsis* humorales es la sustancia del alma, es la que subyace al reclamo de Galeno sobre el origen del vicio moral: pese a la educación recibida bajo la instrucción de un filósofo, un niño no tiene que resultar siendo un filósofo. Y aunque nunca esté expuesto al vicio esto no garantiza que no haya vicio en él. Al respecto, Tieleman (2003) insiste en que la doctrina original presentada por Crisipo tiene la misma base fisiológica que el argumento de Galeno; porque su explicación sobre el origen del vicio moral sería inseparable de su teoría sobre la *oikeiôsis* o “familiarización”.<sup>419</sup> Una doctrina que subraya la influencia de la experiencia y de las sensaciones en nuestra conducta moral. Por tanto para Crisipo nuestra naturaleza tiende hacia la virtud y el honor naturalmente pero puede ser influenciada por factores físicos como las sensaciones de placer y dolor que contribuyen a la corrupción del alma desde edades muy tempranas.

Sin embargo, para Crisipo el mal moral no es innato. Depende precisamente de esas “experiencias” que involucran las relaciones sociales y el entorno. Pero desde el punto de vista de Galeno, quien no defiende que el alma sea homogéneamente racional, se admite que cada parte del alma tiene una inclinación “natural” que depende también de las *krâsis* humorales del cuerpo. Y las no racionales persiguen la obtención de placer y victoria. En un individuo cuya parte racional no domina, las partes no racionales pueden llevar al vicio moral desviando las inclinaciones de la parte rectora del alma, del *logistikon*, que es la parte llamada a comandar las dos restantes. Por tanto, mientras que para Crisipo el placer y el deseo de gloria y reconocimiento serían desviaciones o aberraciones del proceso normativo natural que puede orientar el alma hacia la virtud y el honor verdaderos, para Galeno la causa del vicio moral reside en nuestra naturaleza humoral.

La conclusión que podemos inferir de esta sección sobre los testimonios de Crisipo comentados por Galeno, es que las objeciones del médico al filósofo respecto del origen del mal moral representan una diferencia conceptual no despreciable entre ambos autores: si el alma es homogéneamente racional, el mal moral no puede tener una

---

<sup>418</sup> Nos detendremos en este tratado y en otros en el capítulo tercero, donde buscaremos identificar los fundamentos de la tesis según la cual las mezclas de las partes del cuerpo influyen en el ejercicio de las facultades del alma.

<sup>419</sup> Cfr. p. 138-139.

causa natural pues sus actividades dependen de una sola facultad esencialmente racional: si materialmente está bien “tensionada” domina el desempeño de sus funciones, y en caso contrario, es débil y carente de dominio y más susceptible de ser influenciada por las relaciones interpersonales o las fluctuaciones de las circunstancias que pueden producir en un individuo la tendencia al vicio. En cambio, si se admite que: (1) hay partes en el alma o facultades que se relacionan dinámicamente; (2) que una parte puede imponerse a otra y ser causa de ciertas tendencias a actuar y de un determinado carácter moral,<sup>420</sup> y (3) que las *krâsis* humorales influyen en los hábitos de conducta de un individuo y, en consecuencia, en sus elecciones, entonces se puede afirmar, más enfáticamente, que la corrupción del alma también depende de la naturaleza del cuerpo. Estas premisas permiten aceptar que la corrupción del alma depende también de la forma o *krâsis* humoral de algunas “partes” del cuerpo que asociamos con dichas facultades.

Como hemos señalado, las bases de esta tesis las hallamos en *PHP* 5, donde Galeno considera la importancia de las diferencias humorales entre los cuerpos como causa de las diferencias en los caracteres de los hombres; pues sus movimientos pasionales difieren entre sí, y no en poco grado, según las mezclas de su cuerpo y del medio que habitan.<sup>421</sup> La relevancia de este argumento lo notamos en la frase siguiente: “En el momento mi argumento tiene que ver con Crisipo y sus seguidores, quienes no saben nada sobre lo que pertenece a las pasiones ni que cada mezcla en el cuerpo produce su propio conjunto de ‘movimientos afectivos’-que es el nombre que Posidonio comúnmente les ha dado. Pero Aristóteles abiertamente ha llamado ‘carácter’ (*êthê*) a los estados de esta clase en el alma de los animales y ha explicado cómo surgen de diferentes mezclas”.<sup>422</sup> Si el carácter de los animales difiere según la mezcla de las partes del alma, entonces esta es la causa de que la cura de las pasiones del alma varíe según el caso: para algunos será fácil y agradable; y para otros, difícil y desagradable,

---

<sup>420</sup> Como los humores del cuerpo, de cuyo mutuo equilibrio resulta la salud. O, si es el caso, de la imposición de algún humor sobre otro, se producen las enfermedades. Por ejemplo el exceso de flema en el cerebro es la causa natural de la enfermedad sagrada. O el exceso de bilis, de los delirios. Como bien lo ilustra el tratado hipocrático *Sobre la enfermedad sagrada*.

<sup>421</sup> La noción de “movimiento pasional” es de Posidonio. Galeno la retoma aquí para criticar la posición de Crisipo. Pero la clave en este pasaje está menos en el síntoma que en la causa aludida: las diferencias en las mezclas del medio. Que en el caso de los cuerpos, remite a las diferentes mezclas que hallamos en las partes del cuerpo. Este es el argumento importante para señalar una continuidad entre los planteamientos de *PHP* y *QAM*. Además se trata de una tesis que tiene su apoyo en Hipócrates (*Aguas, aires y lugares*), en Platón (*Timeo*) y en Aristóteles (*Partes de los animales* y *Generación de los animales*). Los testimonios al respecto son usados por Galeno en *QAM*.

<sup>422</sup> 5.5.26-28.

como el mismo Galeno señala en 5.5.28-29. Pues “cuando los movimientos pasionales suceden por la necesidad debida a la constitución del cuerpo, son grandes y violentos, y la parte racional es débil y (carece de) sin entendimiento”. La terapia de estas dos cosas consistiría en que la parte racional adquiriera conocimiento de la verdad y en que los movimientos pasionales sean debilitados por medio de la práctica de buenos hábitos, si la pretensión es mejorar el carácter de un hombre.<sup>423</sup>

Estas afirmaciones adquirirán su sentido pleno cuando en *QAM* Galeno afirme que existe una dependencia entre las *krâsis* humorales del cuerpo y las diferencias en el ejercicio de las facultades del alma. Aunque comprender el rol de esta tesis en la psicología de Galeno exige la lectura de otros tratados.<sup>424</sup> Por ahora solamente nos resta indicar que Galeno insiste en las bases naturales del mal moral desde 5.5.15-20 cuando señala que su causa natural son las facultades irracionales del alma. Allí nos indica que si no tuviéramos una inclinación natural al vicio moral, propiciado por el dominio en nuestra alma de sus facultades no racionales, entonces lo evitaríamos al toparnos con acciones morales viciosas. Galeno alega, además, que hay hombres que habiendo estado expuestos al vicio no resultan viciosos en su conducta. De modo que es insuficiente aducir como causa de la corrupción del alma, el contacto con otros hombres viciosos. El médico ilustra estos asuntos mencionando las diferencias que podemos corroborar en el carácter de los niños pequeños: algunos sienten naturalmente atracción por el placer y eso se debe a la inclinación natural de su alma. Por tanto, como señala en 5.5.18-20, si los hombres se sienten persuadidos de que el placer es el bien debido a sus impresiones, si se ven persuadidos por la apariencia y el discurso de los hombres, es debido a una condición natural de su alma.<sup>425</sup> En cuanto nuestra alma se inclina naturalmente a considerar el placer como un bien y el dolor, como un mal. Esta condición connatural a la estructura de nuestra alma es la causa del mal moral común a todos los hombres; y no

---

<sup>423</sup> Cfr. *PHP* 5.5.29.

<sup>424</sup> Nos referimos a *Temp.*, *Opt. Corp.*, *Const.* y *Bon. Hab.* Estos tratados serán analizados en el próximo capítulo, cuando examinemos las tesis de *QAM*.

<sup>425</sup> *PHP* 5.5 es un capítulo estrechamente relacionado con *QAM*. En 5.5.2. Galeno enfatiza en que los impulsos de los niños no están supervisados por la razón y que en ellos se observa el dominio de emociones excesivas como la ira. Tienden al placer, sin conocimiento, y se alejan del dolor. Prueba de ello es que al enfurecerse luchan y patean para conseguir lo que quieren como lo hacen algunos animales. Los niños incluso, dice Galeno, parecen sentir familiaridad con el placer y la victoria. Y al crecer algunos muestran su tendencia hacia lo correcto (5.5.6-7). Pero cuando son pequeños viven según sus pasiones y no consideran los comandos de la razón (5.5.8). Estas observaciones sobre las diferencias en la conducta de los niños le sirve a Galeno para justificar su tesis de que en nuestra alma tenemos la causa de la corrupción moral. Pues en ella disponemos de tres partes con las cuales sentimos una inclinación natural que corresponde a cada una de las “formas” de las partes del alma: “placer”, por la forma apetitiva; “victoria”, por la forma irascible, y “lo que es moralmente excelente”, por la forma racional.

solamente a los hombres inferiores o débiles en sus razonamientos. Su causa natural reside en nuestra naturaleza tripartita: pues una facultad no racional de nuestra alma es la causa de nuestra atracción por el placer y repulsión por el dolor. Y otra es causa de nuestra ansia de reconocimiento y de honores y de dinero.

Consideramos, finalmente, que el mérito de esta explicación reside en señalar que los juicios errados no son la causa exclusiva del vicio. Y en que admite, aunque no se pueda demostrar debido a la falta de herramientas conceptuales y médicas para hacerlo, que la conducta humana depende también de procesos metabólicos y de la nutrición. El eco de la fundamentación médica de esta doctrina sobre el alma<sup>426</sup> resuena en la concepción de una naturaleza humana más afín a la de los animales desprovistos de razón, pues insiste en que naturalmente estamos constituidos para comportarnos como hombres pero también para actuar como bestias carentes de *logos*. Incapaces en algunos casos de conducir nuestras acciones según los parámetros de nuestra racionalidad práctica. Con Galeno nos topamos con una explicación de las facultades del alma que se inspira menos en analogías entre cuerpo y alma, que en el conocimiento médico, anatómico y fisiológico del cuerpo. Aunque con esta afirmación no despreciamos ni negamos el uso de analogías en el pensamiento de Galeno. Sino que queremos mostrar las diferentes perspectivas de los enfoques sobre el alma analizados.

El modelo médico del alma conlleva una representación de nuestra naturaleza cuyos antecedentes filosóficos permiten admitir una afinidad entre nuestra conducta y la de los animales y la posibilidad de que podemos sucumbir al dominio de la satisfacción incesante de placeres y deseos; o bien elevarnos por encima de estas disposiciones naturales “de nuestra alma-”, para optar por una vida conducida por la razón, rasgo esencial pero no exclusivo de nuestra naturaleza. Con estas observaciones hemos allanado el camino para exponer la concepción de Galeno sobre el alma y los límites de sus pretensiones demostrativas.

## 2.2. Entendiendo a Galeno

---

<sup>426</sup> Decimos “fundamentación médica” pues Galeno pretende demostrar que el modelo platónico de diferentes facultades del alma situadas en lugares diferentes del cuerpo, es verdadero. Pero el argumento médico con el que pretende probar esta teoría es que en cada parte del cuerpo donde se sitúan estas facultades del alma, hay una *krâsis* humoral de la que depende su funcionamiento. De allí que, según el caso, la terapia de las pasiones sea agradable y fácil o desagradable y difícil.

*Para los Empiristas incluso la anatomía, como una medida de conducir intencionalmente las observaciones en condiciones artificiales, no parece confiable. Rechazan la vivisección llamándola una crueldad inútil ya que coincide, de hecho, con la disección de un cadáver y no añade información adicional. Las disecciones de cadáveres, a su vez, producen alteraciones en el objeto de observación y era imposible sostener que las partes internas del cuerpo, una vez que han sido artificialmente expuestas, conserven su condición previa. Esta objeción surge de nuevo en el contexto de los Académicos apoyando la imposibilidad de conocer las cosas, como muestra Cicerón (Acad. ii.122). Además los Empiristas se resisten a aceptar la hipótesis de que las investigaciones anatómicas sistemáticas conduzcan al conocimiento. Tal conocimiento no podría ser superior, de hecho, al que resulta de las observaciones causales de la configuración, la localización y el orden de las partes internas, cuando éstas estaban expuestas en los cuerpos de gladiadores heridos, soldados o viajeros atacados por bandidos. Sino que no debería olvidarse que Herófilo había sido cauteloso respecto del conocimiento obtenido por medio de descripciones anatómicas: ésta era un punto necesario de partida pero no suficiente para desarrollar una teoría concerniente a las funciones de las partes corporales.<sup>427</sup>*

Según los parámetros epistemológicos de Galeno emociones excesivas como la ira no pueden igualarse con juicios errados. No son razonamientos, ni juicios débiles o “mal formulados”. Y aunque consisten en impulsos irracionales, pueden tener su origen en opiniones erróneas sobre bienes y males.<sup>428</sup> Si la facultad racional es medida, norma y capacidad de entendimiento no puede ser la causa de este tipo de conductas. Esta es la premisa principal de la psicología moral de Galeno.

Nuestro objetivo en esta sección es completar la exposición del modelo galénico del alma identificando las distinciones conceptuales, los razonamientos analógicos y los argumentos médicos (anatómicos y fisiológicos) con que Galeno procura demostrar que en el cuerpo hay un principio común para la facultad de nutrición y la facultad apetitiva. Este es el eslabón de la cadena que falta para completar la estructura argumentativa de su psicología; pues en las secciones anteriores<sup>429</sup> hemos expuesto ya los argumentos concernientes al cerebro y corazón como sede de las facultades racional e irascible o pasional, respectivamente. De los que inferimos como consecuencia que las pasiones son la “actividad” de una “parte” del alma diferenciable de la racional; y los juicios errados, “afecciones” de la parte racional del alma. Estos dos conceptos, “actividad” y “afección”, son ampliamente explicados en *PHP* 6.1 y hacen parte importante del engranaje filosófico con que Galeno fundamenta su representación del alma humana. Los argumentos con que intenta demostrar anatómicamente el modelo de las facultades

---

<sup>427</sup> Algra, Barnes, Mansfeld and Shofield (2008). P. 609-610.

<sup>428</sup> Esta última afirmación tiene su apoyo en *Aff. Dig.* y en *Pecc. Dig.*

<sup>429</sup> Nos referimos a la sección sobre la sede del *hêgemonikon* y la que corresponde a la psicología filosófica de Crisipo. En ambas secciones han quedado establecidas las bases de la psicología tripartita de Galeno y los hechos en que sustenta que cerebro y corazón sean sede de facultades diferentes del alma.

divididas del alma se encuentran en *PHP* 6, 7.1-3 y 8.1. En estos libros completa las tesis de *PHP* 1-3, donde encontramos el debate sobre la sede del *hêgemonikon*, y de *PHP* 4-5, en que Galeno termina la refutación del modelo unitario de alma propuesto por Crisipo, proponiendo que la causa de las pasiones es una facultad irracional en el alma. Recordemos que a lo largo de *PHP* Galeno ha pretendido aclarar que si las actividades del alma no dependen de una facultad única que dirige, regula e interpreta la información de sus “partes”, entonces las pasiones no pueden definirse como juicios débiles; y los vicios morales dependen, causalmente, del dominio de las tendencias irracionales del alma sobre nuestra capacidad de razonamiento. Debido, en parte, a la disposición natural de cada individuo, es decir, a la influencia de su constitución humoral sobre las partes de las que dependen las facultades del alma.

El camino recorrido hasta el momento permite concluir, sin lugar a dudas, que la cuestión sobre la causa y definición de las pasiones es un problema derivado del debate sobre la sede del *hêgemonikon*. Porque según la representación de las facultades del alma, cuyas actividades se pueden describir como unificadas por un mecanismo regulador o como divididas desde el punto de vista causal, resultan modelos explicativos disímiles de las causas y de la terapia de las emociones. Aunque Galeno solamente se ocupa del diagnóstico y terapia de las emociones excesivas y errores de juicio en sus dos tratados morales, en *PHP* encontramos la fundamentación fisiológica y filosófica de estos escritos. Así como su sustentación: distinciones y aclaraciones anatómicas y fisiológicas relacionadas con tres partes del cuerpo en que pueden situarse los principios causales de actividades asociadas por los filósofos con el concepto “alma”. Tres órganos corporales que Galeno llama “*archai*” de las funciones atribuibles a nuestra naturaleza orgánica: cerebro, corazón e hígado.

Para Galeno la primera tarea, derivada del debate sobre la sede del *hêgemonikon*, fue demostrar que al menos hay dos partes del alma que son causa de dos tipos diferentes de movimientos. Y aludiendo a experimentos anatómicos Galeno expone, en primer lugar, en *PHP* 1-3, que el origen de los nervios es el cerebro y que el corazón es el origen de las venas. Y en segundo lugar, que las actividades que dependen de los nervios funcionan independientemente del corazón. Su objetivo en esos libros fue demostrar que las facultades del cerebro no son subsidiadas por el corazón. En ambos casos corroboramos que la herramienta principal de la demostración fueron procedimientos anatómicos como la disección, usada por ejemplo para establecer el

número y la naturaleza de las estructuras que conectan el corazón con el cerebro; y las ligaduras y los cortes de nervios y arterias para observar sus consecuencias sobre las actividades del animal.<sup>430</sup>

Desde esta perspectiva Galeno considera que debido a la falta de conocimientos anatómicos y a la ignorancia del funcionamiento de las partes relacionadas con las facultades del alma, Crisipo no pudo distinguir entre las afecciones y las actividades que caracterizan las diferentes partes del alma. De allí que en *PHP* 4 Galeno considere indispensable demostrar que la racionalidad es una función diferenciable, desde el punto de vista fisiológico, de las emociones. Y esta tarea resulta inseparable de la investigación fisiológica de las partes relacionadas con estas actividades: cerebro-nervios y corazón-arterias. Pero solamente en *PHP* 6 Galeno completará la demostración de su tesis sobre la tripartición y trilocalización de las facultades del alma. Aunque con ciertos límites, debido al tipo de hechos con que se sustenta que el hígado, además de ser efectivamente origen (*archai*) de las venas que distribuyen la sangre o materia nutritiva a todas las partes del cuerpo, es sede la facultad apetitiva del alma.<sup>431</sup>

¿En qué reside la limitación concerniente a la última parte de la demostración pretendida por Galeno en *PHP*? ¿Cuál fue el procedimiento de Galeno para demostrar la existencia de dos *archai* o *principios* de las facultades del alma en el cuerpo? ¿Cómo fundamenta Galeno que el corazón es la fuente de las arterias y el cerebro, de los nervios? Como pretendemos haberlo mostrado su método consistió en examinar las partes y sus funciones con experimentos anatómicos que alteraran su actividad regular. Galeno se sirvió de procedimientos anatómicos para demostrar que hay una comunicación causal entre el corazón y el movimiento involuntario del pulso, y entre el cerebro y la sensación y el movimiento voluntario. Por tanto, el paso siguiente con el que debe completar la demostración sobre la trilocalización de las facultades del alma en el cuerpo es sustentando con hechos por qué en el hígado podemos situar la facultad

---

<sup>430</sup> *PHP* 2.6.2-7.

<sup>431</sup> Sobre la tercera parte del alma no hay realmente una demostración. Al respecto, cfr. Donini, "Psychology" (Hankinson, 2008, p. 193); Hankinson (1991) y "The third part of soul" (Manuli e Vegetti, 1988, p. 43-63). La dificultad con la demostración del hígado como sede de la facultad nutritiva del alma, que Galeno identifica con la facultad apetitiva de Platón y Aristóteles, reside que en los daños o alteración de las funciones de corazón y cerebro son más evidentes que los del hígado. Por otro lado, no se obtiene la misma evidencia ligando venas que arterias y nervios, debido a que no afecta de la misma forma el desempeño de las actividades o capacidades del alma relacionada con este órgano. cfr. *PHP* 6.3.2-6. El método ha consistido en analizar la estructura, función y atributos esenciales de cada uno de los órganos vinculados con el ejercicio de las facultades del alma. Pero en el caso del hígado no se obtiene la misma claridad que con los otros dos.

nutritiva y apetitiva del alma.<sup>432</sup> A propósito de los límites de sus pretensiones demostrativas, el mismo Galeno indica que:

“Nuestro propósito desde el principio ha sido probar que una (parte del alma) se sitúa en la cabeza, otra en el corazón y la tercera en el hígado; y en los libros precedentes ha sido hecho [lo correspondiente a] las dos primeras partes. Aún falta la apetitiva que requiere una prueba especial que debe presentarse en este libro. (...) esta prueba no será tan clara como las anteriores, y sus premisas, a diferencia de las precedentes, no fueron tomadas directamente de la verdadera naturaleza del objeto investigado sino de sus propiedades particulares. Pues cuando los nervios fueron interrumpidos con ligaduras o cuando fueron cortados, pudimos ver que las partes continuas con el cerebro conservaban sus facultades originales, pero aquellos más lejanos a la ligadura inmediatamente perdían sensación y movimiento. Así mismo con las arterias vimos que el pulso natural se conservaba en las arterias continuas con el corazón pero desaparecía completamente en las arterias más distantes de la ligadura. Y fue claramente evidente que las alteraciones del alma que suceden en la ira y el miedo causaron en el corazón un cambio en su acción natural. Y mencionamos ya en cuántos modos el cuerpo en su totalidad es dañado por presiones sobre el cerebro o por daños en sus ventrículos y que esto indicaba claramente que el cerebro es la fuente o principio del movimiento y de la sensación. Pero en el caso del hígado es imposible hacer tal tipo de demostración. Sea exponiéndolo y aplicándole presión o ligando las venas. Pues el hígado no es el principio o fuente de un movimiento obvio como el corazón lo es del pulso y el cerebro, de la sensación y del movimiento voluntario. Ni es causa de un daño rápido, como en el caso de los otros, sino que se requiere tiempo para debilitarlo y dañar el color y la nutrición de un animal. Así mismo cuando ligas o remueves completamente una vena se requiere mucho tiempo para observar una pérdida de nutrición y color en una parte. Sino que de inmediato no hay un daño que valga la pena mencionar”.<sup>433</sup>

Como podemos ver, del hígado en tanto sede de dos facultades, una atribuible a la naturaleza y otra a la estructura del alma (según las pautas del modelo platónico), no podemos esperar una demostración anatómica comparable a las descritas con base en el examen de las funciones del cerebro, los nervios, el corazón y las arterias. En ese caso la investigación empírica dependió de los datos ofrecidos por la disección y de procedimientos anatómicos como ligaduras, cortes y presiones. Pues al ser interceptados, cortados, presionados o ligados los nervios, Galeno corroboró alteraciones en las sensaciones y el movimiento voluntario. Mientras que al ser interceptadas y ligadas las arterias, resultó alterado el movimiento involuntario del

---

<sup>432</sup> De Lacy (Manuli e Vegetti, 1988, p. 51) anota claramente la diferencia entre Galeno y Aristóteles respecto de la equivalencia que hace el médico entre dos tipos de alma que son diferentes para Aristóteles. Galeno parece ignorar la diferencia que Aristóteles establece entre *phytikon* y *epithymetikon*, en *EN* 1102b29-31: pues Galeno afirma, en *PHP* 6.3.7-8, que esas facultades, mencionadas por Aristóteles, pertenecen a una misma parte del alma. Y para Aristóteles la facultad nutritiva no es la misma que la apetitiva o desiderativa. Galeno interpreta a Aristóteles acomodándolo con sus propios puntos de vista, y añade a su vocabulario los términos que Aristóteles usa para mencionar más de una facultad, o dos que son separables. La sede del alma nutritiva y apetitiva puesta en el hígado, permite conjugar, en parte, nutrición-crecimiento y reproducción. Pero esto es posible en *PHP* donde es fiel al esquema platónico. Ya que en otros tratados, como *Ars Med.* 319 ubica tal facultad de reproducción en lo que sería una cuarta parte del alma o *archê*: los testículos.

<sup>433</sup> Cfr. *PHP* 6.3.2-6.

corazón, es decir, el pulso. Una actividad que se ve trastornada también en los momentos de intensa emoción como la ira o el miedo.

Este tipo de experimentos no puede hacerse con el hígado porque los daños de la función nutritiva, adjudicada al hígado, no son inmediatos. Por esta razón Galeno tiene que buscar otro tipo de argumentos para justificar que esta parte es simultáneamente la sede de la nutrición y el apetito, actividades inseparables a su juicio. El supuesto detrás de este argumento parece ser que el lugar del deseo de algunas sustancias tiene que corresponder con el órgano que hace uso de ellas para elaborar el alimento del cuerpo.<sup>434</sup> De hecho esta parece ser la idea que lo conduce a identificar el hígado como sede de la facultad nutritiva, que compartimos con las plantas, y de la facultad apetitiva que caracteriza la vida animal.<sup>435</sup> Por esta razón coincidimos con Hankinson (1991) en que la función atribuida por Galeno a este órgano, atraer los materiales necesarios para elaborar la sustancia que nutre internamente el cuerpo, y distribuirla a cada parte por medio de las venas, es la razón por la cual Galeno localiza en el hígado la facultad apetitiva. Encontramos evidencia al respecto en los primeros dos libros de *Sobre las facultades naturales (Nat. Fac.)* donde Galeno, identificando la relación entre la facultad nutritiva y la formación de los humores de que dependen las actividades de cada parte del cuerpo, señala que: “Acercas de la formación de los humores no sé si alguien puede añadir algo más sensato que lo dicho por Hipócrates, Aristóteles, Praxágoras, Filótimo y muchos otros de entre los antiguos. Efectivamente ha quedado demostrado por aquellos hombres que, al alterarse el alimento en las venas a causa del calor innato, la sangre se produce cuando éste se encuentre en la justa proporción, y los demás humores, cuando falta equilibrio”. A lo que añade concluyentemente: “¿Y como no iba a ser así? En efecto, al actuar cada una de las partes de una determinada manera a causa de la determinada mezcla de los cuatro humores, es inevitable que la actividad

---

<sup>434</sup> *Nat. Fac.* 2.189.14-190.7: “En cada uno de nosotros, de modo particular, el hígado, en ciertos momentos, es más fuerte para atraer, y el estómago lo es en otros. En efecto cuando hay mucho alimento en el estómago y el hígado lo desea intensamente y lo reclama, esta víscera lo atrae con mucha más fuerza; a su vez, cuando el hígado está lleno y distendido, y el estómago lo desea y está vacío, la fuerza de la atracción pasa a este último. (...) y el exceso de alimento en el hígado es la causa de que, a veces, el animal no tenga hambre, pues el estómago, cuando tiene un alimento mejor y más aprovechable, no necesita nada de fuera; pero si alguna vez lo necesitara y no tuviera, se llenaría con los residuos”.

<sup>435</sup> Para un análisis de esta compleja asimilación del hígado como sede del alma apetitiva y como causa de la función nutritiva de los seres vivientes, cfr. Hankinson (1991), p. 229-230. En esta sección recurrimos al tratado *Sobre las facultades naturales (Nat. Fac.)* porque es de gran ayuda para comprender la función nutritiva y su relación con hígado y venas en *PHP*.

[propia de cada órgano] o se destruya por completo o sea obstaculizada por causa del daño de éstos, y así el animal enferme por completo o en alguna de sus partes”.<sup>436</sup>

El criterio epistemológico es el mismo que en los casos anteriores: la función de la parte investigada.<sup>437</sup> Si la función del hígado es elaborar la sustancia nutritiva del cuerpo y distribuirla por las venas, que se ramifican desde él como las ramas de una planta, este órgano tiene que ser la sede de la facultad gracias a la cual deseamos alimento y bebida.

Se trata en todo caso menos de un razonamiento demostrativo que analógico. Pues el hígado es comparado por Galeno con la *rizhosis* de una planta, un término<sup>438</sup> que es “usado por Galeno para referirse al punto en una planta desde el cual asciende el tallo y desciende la raíz. Aunque aquí parece referirse en forma más general a las raíces”. Evidentemente Galeno no se basa, en este caso, en el tipo de premisas conforme a la esencia del objeto que antes le ha reclamado a Crisipo. Pero tampoco contradice sus presupuestos epistemológicos pues aunque sus argumentos no sean plenamente demostrativos se fundamentan en el seguimiento de las funciones del hígado y en sus atributos particulares: en él se produce la sangre que nutre las partes restantes del cuerpo y de él se desprenden las venas que son las que la distribuyen a la totalidad de las partes del cuerpo.<sup>439</sup> Pero aún así en este caso nos topamos con el límite de las pretensiones demostrativas del médico porque en *PHP* no hay un experimento anatómico que permita examinar, de inmediato, que las funciones atribuidas al hígado se ven afectadas, por ejemplo, interceptando, ligando o cortando las venas. No obstante esta dificultad o límite no le resta valor epistemológico a la tarea emprendida por el médico en este tratado: tratar de fundamentar científicamente, en su caso con hechos anatómicos, evidentes a los sentidos o a la mente, que Platón estaba en lo correcto cuando formuló la

---

<sup>436</sup> Cfr. *Nat. Fac.* 2.2.117-118.

<sup>437</sup> *PHP* 6.3.7-8 ss. Este argumento tiene relación con lo que dice Galeno en este mismo sentido en *Nat. Fac.* 2.14.2: “Y es preciso que las actividades sean específicas para cada una de las partes, como también la utilidad, como es el caso de los conductos que van de los riñones a la vesícula, que se denominan uréteres”. Y la función o actividades propias de cada órgano depende de su “sustancia” o cualidades humorales pues el mismo Galeno indica líneas siguientes (2.14.13) que “cada uno de los órganos específicos tiene su propia sustancia”. Que depende, en todo caso, de la facultad que tiene el cuerpo para nutrirse y que tendría su sede en el hígado y consiste en que “aquello que fluye se asimila a lo que ya existía” (2.19.3) que serían las partes homogéneas y no homogéneas del cuerpo. O bien en “asimilación del alimento a lo que está alimentado” (2.24). Sobre esta facultad cfr. *Nat. Fac.* 2.1-2.26.

<sup>438</sup> De Lacy (2005), vol. 3, p. 663.

<sup>439</sup> *PHP* 6.8.8-31. Pero antes en 6.3.41-42 ha indicado la razón por la cual es el hígado y no el corazón es la sede de la nutrición y *archê* de las venas: en él se origina la vena cava que se ramifica a cada parte del cuerpo, como las raíces de una planta. Siendo el hígado como esa parte desde donde se extienden tallo y raíces en una planta, es decir, la vena que sale al estómago y la vena que distribuye el alimento en el cuerpo. Cfr. también *PHP* 6.5.2-20.

tripartición y trlocalización de facultades del alma diferenciables entre sí en *Timeo*. Pero Galeno ha hecho más que eso porque al intentar cumplir ese propósito ha sentado las bases para hacer de la medicina una disciplina demostrativa usando como herramientas sus conocimientos anatómicos, la disección y los procedimientos experimentales.

Esta es justamente la perspectiva médica de su psicología, que enfatiza en la explicación causal de las actividades atribuidas al “alma” desde la tradición filosófica. El resultado pretendido por este modelo es la explicación fisiológica de un rango de actividades que resultan inseparables de las funciones desempeñadas por ciertas partes del cuerpo. Su aspecto más llamativo es la demanda de investigar empírica y anatómicamente<sup>440</sup> el “alma”. En este sentido la investigación de Galeno va más allá del recurso, presente todavía en las escuelas filosóficas de su época, a ciertas analogías médicas inspiradas en el conocimiento del cuerpo; como es el caso, por ejemplo, de los estoicos. Pero esta diferencia depende no solamente de que el artífice de esta psicología sea un médico experto en la tradición médica que ha heredado, sino que éste es un médico que conoce ampliamente la tradición filosófica que le precede y nutre su particular perspectiva de los asuntos.

En términos generales podemos señalar que *PHP* 6 consta de distinciones conceptuales, razonamientos analógicos y datos médicos sobre la anatomía de las venas. Y que estas son las herramientas que usa Galeno para sustentar que:

(1) Las facultades del alma son tres y tienen su sede en el cuerpo.<sup>441</sup> Para enfatizar en que las facultades del alma son sustancialmente diferenciables y principios<sup>442</sup> de movimiento con actividades (*energeia*) y afecciones<sup>443</sup> (*pathos*-

---

<sup>440</sup> Rocca (2003) se concentra en este aspecto empírico que Galeno reclama en su época para la práctica e investigación en el ámbito de la medicina. Ejemplo de ello sería la investigación sobre la naturaleza de las facultades del alma con base en la fisiología del cuerpo humano. Y el resultado una psicología médica que redundaría en una reflexión que podemos situar en el ámbito de la filosofía práctica. Nos referimos a sus tratados morales sobre las pasiones y los errores del alma.

<sup>441</sup> Esta idea reguladora de la argumentación de Galeno implica que tome “alma” en sentido amplio. Pues “alma” en sentido estricto no incluiría las facultades llamadas por los estoicos y por él mismo en *Nat. Fac.* 1.1-2 “naturales” que incluyen: formación, crecimiento y nutrición. Esta tesis la hallamos claramente expuesta en *Nat. Fac.* 2.20: “En suma es así: la generación, el crecimiento y la nutrición son las primeras y, por decirlo así, principales acciones de la naturaleza, de modo que también las facultades productivas de éstas son las tres primeras y más importantes. Necesitan la ayuda recíproca y la de otras facultades”. En este caso, el principio de movimiento es la naturaleza. Mientras que en el de las facultades de sentir y moverse voluntariamente, el principio de movimiento se adscribe al alma.

<sup>442</sup> Para Galeno *archê* significa “principio” en el sentido de “principio de movimiento” que gobiernan las funciones vitales de un animal completamente formado. Cfr. *PHP* 6.6.24.

<sup>443</sup> Galeno utiliza indiferentemente *pathos* y *pathema* en este pasaje.

*pathema*) propias, Galeno analiza, en 6.1.5-23, los dos sentidos que pueden tener *energeia* y *pathê*:

(1.1) según el origen del movimiento, si es un movimiento que tiene o no su origen en el objeto que se mueve o en otra cosa (6.1.5-6); y

(1.2) según el tipo de movimiento: si es de acuerdo o no con la naturaleza. Desde este punto de vista, *energeia* sería un movimiento acorde con nuestra naturaleza y *pathos*, uno contrario a la naturaleza (6.1.8-9). ¿Qué significa “de acuerdo con la naturaleza” (κατὰ φύσιν τινὰ κίνησιν)? Es lo que ocurre por causa de la naturaleza, lo que la “naturaleza busca como un fin y no lo que por necesidad se sigue de algo más”. El movimiento será de acuerdo con la naturaleza si tiene su comienzo dentro de la cosa movida y es propio de ella.

Antes de usar esta explicación para analizar qué tipo de movimiento es la ira y si consiste en *pathos* o *energeia*, Galeno ejemplifica el segundo sentido de ambos términos describiendo los movimientos del corazón en 6.1.8-13: una cosa es el movimiento del corazón en la pulsación, la dilatación y contracción, y otra cosa la palpitación o latido. La pulsación sería el movimiento propio del corazón y por eso es su *energeia*: tiene su origen en él y es acorde con su naturaleza,<sup>444</sup> bombear la sangre. Sin embargo no todo tipo de pulsación es *energeia* porque este movimiento puede verse afectado por un cambio en las condiciones fisiológicas del cuerpo, cuando se disminuye o eleva el calor del cuerpo en los momentos de gran excitación. Una pulsación acelerada o muy lenta es contraria a la naturaleza, es decir, no es propia del corazón en estado normal. Por tanto una pulsación muy lenta o muy acelerada sería *pathos* y no *energeia* en el segundo sentido de este término. Aunque sí sería *energeia* en el primer sentido que Galeno ha dado a esta palabra: porque tiene su origen en el corazón pero difiere de su movimiento natural.<sup>445</sup> Por otro lado, el latido o palpitación es un *pathos* del corazón, un movimiento que se causa por efecto de la dilatación y contracción del corazón. Y aunque tiene su comienzo en el corazón no es un movimiento “según la naturaleza” del corazón. No es algo que éste busque como su fin, que es bombear la sangre.<sup>446</sup>

---

<sup>444</sup> Galeno aquí usa “*physis*” como equivalente de “constitución”.

<sup>445</sup> Es importante notar que “lo natural” depende del punto medio, entre exceso y el defecto, como el “medio” aristotélico pero aplicado para describir el funcionamiento apropiado de una parte del cuerpo.

<sup>446</sup> En términos aristotélicos sería un movimiento accidental aunque necesario. Pues al bombear la sangre con violencia hacia las arterias produce en las paredes de esos vasos la palpitación. Mientras que el latido es el movimiento propio del corazón porque tiene una finalidad específica: bombear la sangre hacia las arterias que la conducen a pulmones y el resto del cuerpo.

Entre 6.1.14-16 Galeno aplica estas distinciones para analizar en qué sentido las emociones son la “actividad” y la “afección” de una misma parte del alma, la irascible. De acuerdo con el primer sentido la ira es un movimiento natural de esta parte y no natural de las otras dos partes del alma. Por tanto, en el segundo sentido de *pathos*, la ira es una afección de las dos restantes partes del alma y de nuestro cuerpo que se ve “forzado a conducir sus acciones por la ira”.<sup>447</sup> En suma, la importancia de este análisis conceptual reside en que permite aclarar si “somos agentes o pacientes de nuestros excesos”. Y en que reafirma el punto de vista de que la estructura del alma es heterogénea. Por tanto, las emociones pueden definirse como *energeia* y *pathos* de la parte irascible del alma porque son su actividad natural y tienen en ella su causa. Pero en cuanto pueden ser movimientos excesivos son *pathê* de la parte irascible del alma y de todo el cuerpo.

La conclusión de Galeno en 6.1.14 es que esta distinción es aplicable a las otras emociones:

“Todas son *energeiai* de la parte afectiva del alma (τοῦ παθητικοῦ τῆς ψυχῆς ) en el primer sentido de *energeia*. Pero en la medida que sean movimientos desenfrenados e inmoderados y no de acuerdo con la naturaleza, no puede decirse que sean *energeiai* sino *pathê* en el segundo sentido de los términos. Y la ira en el movimiento de la parte irascible del alma es como una gran pulsación en el movimiento de las arterias, y la cobardía es como una pequeña pulsación, pues es una deficiencia en el movimiento de la parte irascible, mientras que el movimiento de la ira es extremo y un exceso en cantidad. En estos sentidos los términos *energeia* y *pathos* serán usados pero en un diferente sentido para la ira, el dolor, el miedo, el deseo, la ira inflamada y cosas semejantes. Además en cuanto todo el cuerpo junto con el alma sea arrastrado por ellas, el movimiento del animal será un *pathos* en los sentidos descritos de la palabra”.<sup>448</sup>

Galeno concluye esta línea de argumentación aclarando entre 6.1.21-23, que las emociones son *energeia* de la parte irascible del alma, son su actividad o función natural.<sup>449</sup> Pero en cuanto pueden ser excesivas e inmoderadas, la ira y el apetito pueden ser *pathê* de esta misma parte, porque se vuelven contrarios a la naturaleza de esta parte del alma.<sup>450</sup> Y a la naturaleza de las dos partes restantes, debido a su falta de medida. Pues lo que es de acuerdo con la naturaleza de nuestra alma es que nuestra vida sea dirigida y gobernada por los juicios de la parte racional y no por los movimientos de la parte pasional. Cuando así sucede, cuando conducimos nuestra vida por la parte

<sup>447</sup> PHP 6.1.6-7.

<sup>448</sup> PHP 6.1.14-16.

<sup>449</sup> En Aristóteles las acciones que proceden de la ira y el apetito son consideradas propias del hombre y en ese sentido, son conforme con su propia naturaleza (*akouúsia*): cfr. EN, 1111b.

<sup>450</sup> Esta definición de *pathê* como movimiento excesivo, alteración que puede ser causa de sufrimiento, o sea de una vida mal dirigida, tiene antecedentes en Aristóteles. Cfr. *Metaph.* 1022b19-20.

pasional, entonces vivimos en contravía de nuestra naturaleza esencialmente racional.<sup>451</sup> La relevancia de este argumento estriba en la correlación que establece entre ira y deseo; y en que indica que solamente de este tipo de *energeiai* podemos predicar este atributo. Por tanto, no podemos atribuir adecuadamente “exceso” y “desmesura” a los juicios de la razón porque, de lo contrario, “vivir de acuerdo con nuestra naturaleza” no consistiría en ser guiados por los juicios de la razón. Galeno señala que una vida contraria a la naturaleza de nuestra alma implica el abandono de nuestras acciones y decisiones a los deseos y emociones excesivas como la ira. E indiscutiblemente estos planteamientos condensan los lineamientos éticos de *Gorgias*, en cuanto a los géneros de vida posibles, con el modelo tripartito de *Republica IV* y la fisiología de *Timeo*. De hecho, en *PHP* 6.2 Galeno se apoyará en algunos pasajes de Platón para sustentar que también para Platón la estructura de nuestra alma no consiste sólo en tres formas del alma sino en tres partes.

En efecto, la distinción conceptual establecida le sirve a Galeno para defender en 6.2.2-17 que el mismo Platón en *República IV* y en *Timeo* ha identificado “formas” (*eide*) del alma con “partes” (*mere*) del alma, es decir, que ha admitido que cada parte del alma es “sustancialmente” diferente de la otra y difiere desde el punto de vista de sus funciones. Para Galeno esto quiere decir que cada “forma” del alma es diferenciable desde el punto de vista de la *krâsis* o mezcla humoral inherente a su sede en el cuerpo. En ese sentido las “formas” del alma son tres “partes” de una totalidad no homogénea que llamamos “alma”. Tal como llamamos a los huesos, tejidos, nervios, cartílagos, carne y otras estructuras orgánicas, “formas”, y hablamos de ellas como “partes” de nuestro cuerpo.<sup>452</sup> Se puede decir que la totalidad de nuestra alma consta de partes, además de formas, porque cada forma es sustancialmente diferente de la otra. No se trata de partes homeómeras. Esa es la razón, dice Galeno en 6.2.3-4, de que Platón compare cada parte con un animal diferente: la apetitiva con una bestia de mil cabezas,

---

<sup>451</sup> En *PHP* 6.1.22, Galeno utiliza una expresión diferente para referirse a la forma irascible del alma, llamándola “lo pasional”.

<sup>452</sup> En 6.2.3-4 Galeno aclara que estas “partes” homogéneas o homeómeras del cuerpo son uniformes en su constitución, es decir, en su “forma”. Y en ese sentido no sería apropiado llamarlas “formas” en el mismo sentido en que llamamos a las “formas” no homogéneas del alma “partes” del alma: pues consideradas como parte de la totalidad que llamamos “alma” se trata de tres partes constituidas de manera diferente. En cuanto difieren entre sí en *ousia* o constitución o naturaleza, en funciones y actividades. Además de que se localizan en partes diferentes del cuerpo. *Ousia* como equivalente de *physis* es usada en *QAM* 769. Este es precisamente el argumento que subyace en la tesis de *QAM* sobre la sustancia del alma considerada como un cuerpo: equivale a las *krâsis* humorales de las partes en que admitimos que residen sus diferentes facultades. Por eso el alma no puede ser *simplemente* identificada con el *pneuma*. Sino que éste es más bien su primer instrumento.

la irascible con el león y la racional con un hombre.<sup>453</sup> Para el médico estas imágenes indican que para Platón las tres formas del alma equivalen a “partes” diferentes. Pero este argumento encuentra su mayor apoyo en *Timeo*<sup>454</sup> donde Platón se ocupa de la fisiología y constitución humoral de las partes del cuerpo en que se ubican las partes del alma, señalando la correlación causal entre humores y enfermedades del alma. Con esta tesis Galeno insiste en 6.2.5 que no se trata sólo de formas o facultades diferentes de una sustancia singular, como para Aristóteles o Posidonio, sino de partes diferentes que conforman una unidad y que pueden relacionarse entre sí armónicamente, cuando la parte racional comanda el funcionamiento de emociones y deseos.<sup>455</sup>

Ahora bien, ¿cuál es la consecuencia de estas distinciones conceptuales para la comprensión de las pasiones en *PHP*? Desde la perspectiva tripartita de las facultades del alma, las pasiones o emociones excesivas son las *energeiai* o actividades que se desencadenan cuando las partes irracionales del alma no siguen a la parte racional: entonces esas actividades, propias de las partes no racionales del alma, es decir las emociones, se vuelven *pathê*. Que equivale a decir, contrarias a la naturaleza, a nuestra naturaleza esencialmente racional. Y son causa de movimientos *ekphoroi* y *ametroi*, es decir, “desenfrenados” y “no medidos”.

(2) El hígado es la fuente<sup>456</sup> de las venas que transportan la sustancia nutritiva o sangre al resto del cuerpo. Galeno se sirve de razonamientos analógicos y de hechos anatómicos para probarlo. Las analogías relevantes son dos: (2.1) las venas, que son continuas con el hígado, son como las tuberías de una ciudad<sup>457</sup> por donde se distribuye el agua a cada parte; y el hígado es como la *rizhosis* de las venas pues es comparable al

---

<sup>453</sup> En este capítulo Galeno se apoya en *República* 588c-589b y *Timeo* 69c-70e.

<sup>454</sup> Cfr. *Timeo* 82<sup>a</sup>-89d, especialmente 86b, donde se analizan las enfermedades del alma que son consecuencia del estado del cuerpo.

<sup>455</sup> Otros pasajes de *República* que apoyan su tesis e indican la relación apropiada que puede haber entre *thymos* y *logos* son: 440d-441e. Pero Galeno se ha ocupado de mostrar que vivir de acuerdo con nuestra naturaleza depende de la relación armónica entre las partes del alma en *PHP* 4.2.36-44, donde describe las relaciones posibles entre razón y emoción y deseo. Además discute, en *PHP* 5.7., algunos pasajes del libro cuarto de *República* que resultan para sostener que se trata de tres formas diferentes del alma. El análisis hallado en los pasajes indicados puede verse como una introducción a la demostración de que el alma humana consta de tres formas que ocupan diferentes lugares en el cuerpo y difieren en *ousia* o sustancia humoral y son causa de actividades diferentes.

<sup>456</sup> Galeno ofrece una recapitulación de los argumentos ofrecidos para demostrar que el hígado es principio de las venas en 6.6.2-56. Pero antes lo ha demostrado en 6.5.11-20. Galeno completa su demostración aludiendo a otros anatomistas y sus errores en 6.5.22-26. Y vuelve a redondear sus argumentos en 6.8.6-14.

<sup>457</sup> *PHP* 6.5.30. Para Galeno el *archê* establecido por la naturaleza nos obliga a hacer de él principio de la enseñanza. Así ha sido en el caso de cerebro-nervios y corazón-arterias. El hígado sería *archê* de la facultad nutritiva no porque de él salgan las venas, sino específicamente porque en él se produce la sustancia que nutre el cuerpo.

lugar de una planta desde donde asciende el tronco y descienden las raíces, gracias a las cuales se obtienen los elementos necesarios para elaborar los nutrientes y repartirlos a lo largo de ella.<sup>458</sup> Con esta comparación Galeno da por sentado que como el hígado es el lugar donde llegan y se fabrican los elementos útiles e imprescindibles para el mantenimiento saludable de un animal,<sup>459</sup> es también la sede de la facultad apetitiva; de nuestra “necesidad” de los nutrientes necesarios para la vida orgánica.<sup>460</sup> Como señala Galeno en 6. 8.57-58: “No hay diferencia si el hígado se llama fuente de las venas o de la sangre o de la facultad apetitiva, pero es más apropiado para un médico presentar estas enseñanzas en términos de órganos corporales y para un filósofo en términos de facultades del alma. En cualquier caso el uno extrae las pruebas del otro”. Según Galeno, Hipócrates y Platón conciertan en que el hígado es sede de la misma facultad: Hipócrates como médico habla del hígado como *archê* de las venas pero Platón habla en *Timeo* no en términos de venas sino de la facultad que las gobierna.<sup>461</sup>

(3) Desde el hígado se ramifican las venas hacia todas las partes del cuerpo. Es en él y no en el corazón donde se fabrican los nutrientes del cuerpo (humores).<sup>462</sup> Galeno aduce como prueba los (3.1) hechos concernientes a la función de la vena cava en 6.4.11-12: la disección muestra que las membranas del diafragma y del pericardio, las del tórax y las que recubren el pulmón, reciben su alimento de la vena cava antes de que esta llegue al corazón. Y que éste también se nutre gracias al hígado.<sup>463</sup> Pero la prueba más grande de que el hígado es el órgano donde se produce la sustancia que

---

<sup>458</sup> PHP 6.3.13-14. y 6.3.39-40. Es claro que Galeno asimila la facultad nutritiva con la apetitiva al hacer esta comparación. Que es la base de sus argumentos anatómicos respecto del hígado como *archê* de los vasos que transportan el alimento a cada parte del cuerpo, es decir, de las venas; específicamente de la vena cava. En su comentario a *PHP* De Lacy (2005, vol 3. p. 662) aclara que Aristóteles separa la facultad nutritiva de la apetitiva porque el deseo presupone sensación y es ajeno a las plantas, como se ve en *de An.* 414<sup>a</sup>32-33 y en *EN* 1102b29-31. Y que el mismo Galeno en *Sobre el uso de las partes (UP)* iv.7, 276K, señala que las plantas no sienten deseo. Pero en otras partes, como en su comentario al *Timeo (In Tim. Comm. iii. 2)*, Galeno dice que las plantas tienen sensación limitada, citando a Platón para apoyar este punto de vista. Además de Lacy menciona otras fuentes como *Prop. Plac.* 759, 764-766K. Cfr. *Prop. Plac.*, p. 327-328 (Martínez M., 2002).

<sup>459</sup>*Nat. Fac.* ilustra bien esto. La función nutritiva vincula otras partes como el estómago sin cuyo efecto sería imposible generar en el hígado, a partir de las sustancias ingeridas, la sustancia nutritiva del cuerpo (2.164-165). Estómago, hígado, bazo, vejiga, entre otros, son los órganos que participan en la nutrición, en la elaboración de los humores del cuerpo que permiten su nutrición (2.135-141). Es decir, en la atracción, alteración, retención y eliminación de residuos (2.160). Pero en el hígado se da la producción de la materia nutritiva. Además, desde el hígado se ramifican las venas, encargadas de transportar el alimento. Cfr. *PHP* 6.5.28-29 y 6.6.3. Así mismo Galeno demuestra que el corazón no es la fuente de las venas con base en la formación del feto en 6.6.32-56.

<sup>460</sup> *PHP* 6.8.50-58.

<sup>461</sup> *PHP* 6.8.68-71.

<sup>462</sup> *PHP* 6.4.2-3. El hígado no prepara la sangre para su elaboración en el corazón ni sus facultades dependen del corazón: 6.4.8-10. Además el corazón no es el *archê* de las venas: 6.6.12-21.

<sup>463</sup> Otros hechos que lo prueban y que no expondré en detalle se encuentran en 6.4.13-19.

nutre el cuerpo es que es la fuente de la vena (cava) que entra al corazón llevando la sangre lista para su nutrición.<sup>464</sup> Para Galeno corazón e hígado contribuyen a la preservación de las partes, a mantener una mezcla adecuada de humores que les permita cumplir con sus funciones.<sup>465</sup> Pero enfatiza en que del hígado depende la nutrición y renovación humoral de las partes.<sup>466</sup> Una tarea que depende de las venas y no de las arterias,<sup>467</sup> que más bien aseguran la conservación y transmisión del calor innato en el cuerpo, es decir, del *pneuma* vital.<sup>468</sup> Por tanto en el contexto específico de *PHP* el buen funcionamiento de las facultades naturales depende del corazón y del hígado: la función del corazón es asegurar que cada parte retenga el calor necesario para mantener la recta mezcla de sus cualidades humorales, pues de la *eukrasía* o *diskrasia* del cuerpo depende el su buen funcionamiento.<sup>469</sup> Pero en el hígado es donde se producen las sustancias que mezcladas forman la *krâsis* del cuerpo. Este argumento es complementado por el médico en *PHP* 6 pues para justificar que la sangre del hígado, no la del corazón, es la que nutre cada parte del cuerpo, en 6. 8.34-41<sup>470</sup> Galeno

---

<sup>464</sup> *PHP* 6.4.17. Galeno se refiere a la vena cava (ἡ κοίλη φλέψ) también en 6.5.2, donde insiste en que no se origina en el corazón sino en el hígado y es la encargada de distribuir el alimento a todas las partes del cuerpo. Los hechos que aduce Galeno son el origen y la función de la vena cava. Que el corazón es el que preserva el calor innato de las partes del cuerpo, en *PHP* 6.8.32-34. Y *Prop. Plac*, p. 327 (Martínez, 2002).

<sup>465</sup> *Nat. Fac.* 2.160: “Así, todo cuanto se observa, como ha sido dicho al inicio, da testimonio de que debe existir en casi todas las partes del animal una cierta inclinación o una cierta tendencia hacia la cualidad propia, y un cierto rechazo o una especie de odio por la ajena. Y es natural que atraigan, al sentir inclinación, y eliminen al sentir aversión”. En esta misma dirección va Galeno cuando afirma en este mismo tratado que: “Ciertamente a un estudioso de la naturaleza le basta tan sólo tomar de la propia constitución de los órganos la indicación de su función”.

<sup>466</sup> En *PHP* 6.8.29-31, Galeno afirma que la sangre es alterada de dos modos: o se vuelve coágulo o se vuelve la carne del hígado. Pero la alteración en sustancia del hígado es una actividad de la naturaleza. Y no es posible encontrar algo más como la sangre que la forma visible del hígado. En consecuencia “la propia medida de calor innato es el que le da a la sangre su orden preciso (su consistencia precisa). Entonces si cada parte es nutrida por un fluido húmedo similar a esa parte (hígado) en sustancia, y si cada parte está equipada por naturaleza para preparar este fluido por sí misma alterándolo y transformándolo, entonces la generación de la sangre tiene que ser función del cuerpo (σαρκός) del hígado. Este cuerpo, como fue mostrado, es el cuerpo particular del hígado (ἴδιον σῶμα); es lo que lo distingue del resto de los órganos como un órgano único, el único de esta clase”.

<sup>467</sup> Para una recapitulación del argumento cfr. *PHP* 6.8.6-35.

<sup>468</sup> Esta idea es clara porque el calor innato es *pneuma*, y antes Galeno ha dicho que las arterias transportan *pneuma* vital. Cfr. 6.4.17.18 y 7.1.3. Sobre la función específica y diferente de vena cava y arteria larga o grande (ἀρτηρία ἢ μεγάλη), 6.5.10-20. y 6.8.39.

<sup>469</sup> Como dice Galeno en *Nat. Fac.* 2.126: “Es preciso tomar las demostraciones científicas relativas a estos argumentos de aquellos principios de los que ya antes hemos hablado, como el hecho de que los cuerpos actúan y sufren la actuación, unos sobre otros, en virtud del calor y el frío, lo seco y lo húmedo. Y si alguien dijera que las venas, el hígado, las arterias, el corazón, el estómago o cualquier otra parte ejercen cualquier tipo de actividad, estaría obligado forzosamente a reconocer que tienen actividad gracias a una cierta combinación de los cuatro elementos.”. Sobre el calor innato y el corazón en *PHP* cfr. 6.8.32-34 y 7.6-10.

<sup>470</sup> Aunque antes se ha ocupado de esto en *PHP* 6.4.15-16: “La sangre en el ventrículo derecho del corazón y la de todas las venas del animal es la misma, así como la sangre en todas las arterias es la misma que la del ventrículo izquierdo. La sangre arterial es en su mayor parte menos espesa y más

describe las diferencias cualitativas entre la sangre del corazón, la arterial, y la del hígado, la venosa.

Una vez establecidos los parámetros principales de la argumentación de Galeno en *PHP 6* resta identificar los problemas inherentes a la identificación del hígado como sede de las facultades naturales de nutrición, crecimiento, reproducción y de la facultad apetitiva. El autor que principalmente se ha ocupado de los problemas concernientes a la tercera parte del alma en Galeno ha sido De Lacy.<sup>471</sup> Teniendo en cuenta su exposición, los argumentos de Galeno en *PHP 6* y algunos pasajes que consideramos pertinentes de *Nat. Fac.*, podemos identificar tres problemas principales.

(1) Aunque el hígado anatómicamente sea el origen de las venas que conducen los nutrientes a todas las partes del cuerpo, al parecer la capacidad de asimilarlos no depende exclusivamente de él sino que cada órgano tiene la facultad para retener y asimilar las sustancias necesarias para su mantenimiento humoral, y eliminar los residuos.<sup>472</sup> Este argumento nos remite a *Loc. Aff.* 1.7.66-67 donde Galeno señala que los órganos del cuerpo necesitan de arterias y venas para conservar estable su sustancia. Pero es a lo largo de *Nat. Fac.* donde Galeno indica que cada parte del cuerpo tiene la facultad de atraer, retener, alterar y eliminar los nutrientes según su constitución humoral. Aunque en *PHP 6* Galeno señale al hígado como sede de las facultades naturales, en *Nat. Fac.* se muestra claramente que estas son facultades descentralizadas o sea que cada parte del cuerpo las posee y usa autónomamente.<sup>473</sup> En suma, aunque todas las partes del cuerpo sean nutridas por la sangre que sale del hígado, todas tienen la facultad de sacar alimento de las venas y asimilarlo. Por tanto el hígado es más bien el lugar donde el alimento se produce pero no precisamente la causa de que el alimento sea asimilado. Así mismo podría decirse que el hambre y la sed surgen en la boca del estómago y son comunicadas al cerebro no por el hígado sino por un nervio que va al

---

amarilla –aunque algunas veces es lo contrario, más espesa o densa y oscura. Pero siempre es más caliente. Pero la sangre del ventrículo derecho tiene la misma forma que la del resto, incluida la sangre del hígado, lo cual implica que esta sangre (venosa) no toma del ventrículo derecho del corazón ninguna cualidad distintiva”. Con este argumento Galeno apunta a demostrar que esta sangre, que es el material que nutre el cuerpo, no se produce en el corazón aunque llegué hasta él.

<sup>471</sup> Cfr. De Lacy, “The third part of soul” en Manuli &Vegetti (1988). P. 43-63.

<sup>472</sup> “Y es natural que atraigan [las partes del cuerpo], al sentir inclinación, y eliminen, al sentir aversión. Pero si existe una inclinación y una atracción, también debería existir un provecho, pues nada de lo que existe atrae algo por el hecho de atraer simplemente, sino para beneficiarse de lo que ha conseguido gracias a la atracción. Y ciertamente no puede beneficiarse si no lo retiene”. *Nat. Fac.* 160.

<sup>473</sup> Cfr. Por ejemplo *Nat. Fac.* 2.193-194.

cerebro. Por lo que el hígado queda apenas como un eslabón en la cadena de las partes implicadas en la facultad nutritiva del cuerpo.

(2) De Lacy<sup>474</sup> indica que en otros tratados como *Sobre el semen* Galeno ubica en los órganos reproductores, y no en el hígado, la facultad de la reproducción. Este supuesto indicaría que el médico admite una cuarta parte del alma.<sup>475</sup> Además, la función de los órganos reproductores serviría para ilustrar cómo las facultades naturales aunque vinculan la actividad del hígado no dependen de él. Según los testimonios citados por De Lacy, el deseo erótico surge en los testículos y en los ovarios. Prueba de ello es que el deseo cesa cuando estos órganos son removidos. En ese caso se pierde calor, fuerza y cambia la textura del cuerpo. Por esta razón en dicho tratado se atribuye a estos órganos las funciones que en *PHP* 6 se reservan al corazón (conservar el calor innato) y al hígado (ser causa del deseo). Desde este punto de vista es que estos órganos podrían considerarse como un cuarto *archê* en el cuerpo.<sup>476</sup>

Ante la pregunta por las diferencias de perspectivas respecto de las funciones y actividades atribuibles a las partes del cuerpo según el tratado de Galeno que nos ocupe, De Lacy afirma que: “Quizá sea un error tratar de encontrar respuesta a todas las aparentes inconsistencias de Galeno. Pues cuando discute un problema específico usa las premisas, los datos, y los términos que considera apropiados a ese problema. Y lo que una investigación demanda podría no ser demandado por otra. La investigación de *De semine* le lleva a la conclusión de que hay una fuente de calor adicional al corazón, mientras que la investigación en *De placitis*, no. Por tanto hay una flexibilidad en el pensamiento de Galeno que no deja ver un tono dogmático”.<sup>477</sup> Esta misma conclusión podemos aplicarla para juzgar por qué Galeno atribuye al hígado en *PHP* todas las facultades naturales incluidas la reproducción, mientras que en *Sobre el semen*, la atribuye a los órganos reproductores.

3) Por otro lado, aunque Galeno sustente, con base en la diferenciación entre la sangre venosa y la sangre arterial, que el hígado es el lugar donde se produce la sangre

---

<sup>474</sup> Manuli & Vegetti (1988) p. 62-63.

<sup>475</sup> Al respecto, como fuente adicional, podemos citar *Ars Med.* K319.

<sup>476</sup> El mismo Galeno en *Ars Med.* 319 indica que en el cuerpo hay cuatro principios e incluye en el contexto de sus explicaciones sobre el tipo de partes que hay en el cuerpo, a los testículos. “Hay cuatro divisiones de las partes en su totalidad: algunas son *principios*; otras llegan a ser resultado de ellas; y otras partes no son principios ni son gobernadas por esas otras que sí son principios, sino que poseen innatamente el poder que las maneja. Finalmente, otras partes son manejadas por un poder innato a ellas y por poderes externos a ellas. *Los principios son: cerebro, corazón, hígado y testículos*”. Las itálicas son nuestras. Cfr. Singer (1997), p. 351.

<sup>477</sup> Manuli & Vegetti (1988), p. 63.

que nutre cada parte del cuerpo, no es clara la identificación que hace entre esta facultad y la facultad apetitiva. La que Platón relaciona con el deseo de alimento, bebida y el deseo sexual. Galeno introduce la idea de que el hombre comparte con las plantas la tercera parte del alma en 6.2.7-8; y toma esta idea de *Timeo* 77b-c. Apoyándose en el argumento de Platón que sitúa el alma apetitiva entre el diafragma y el ombligo, Galeno afirma que el centro del alma nutritiva y apetitiva en las plantas es el punto desde el cual las raíces descienden y el tronco asciende. Identificando con este planteamiento la capacidad de nutrición con la capacidad de desear alimentos. Pues Galeno análoga la *rizhosis* de las plantas con el hígado de los animales, teniendo en cuenta que de él se desprenden los vasos que conducen la sangre que nutre cada parte del cuerpo y a él llegan los vasos que traen el material necesario para elaborar la sangre que alimenta al cuerpo. Para reforzar esta analogía Galeno advierte en 6.8.54 que este centro tiene poco calor en las plantas, como el hígado en los animales provistos de él. Además, el alma apetitiva se caracteriza por su deseo de alimento y bebida; una disposición natural estrechamente relacionada con la función nutritiva que debe desempeñar esta parte del alma. Ya Platón en *Timeo* 70d-e identificó su tendencia natural como el deseo de nutrientes básicos para la supervivencia y con la función sexual. La primera diferencia que salta a la vista entre lo dicho por Platón en *Timeo* y lo dicho por Galeno en *PHP* 6.2 es la especificación del lugar pues Platón no señala directamente al hígado como sede de dicha facultad. Sino que la ubica entre el diafragma y el ombligo. En suma, el argumento usado por Galeno para identificar la sede de la facultad nutritiva en plantas y animales con la sede de la facultad apetitiva, es que el control de la nutrición y el deseo depende del hígado y las venas que tienen su origen en él.<sup>478</sup>

Podemos recapitular los argumentos hasta aquí presentados recordando que en el contexto de *PHP* 6, complementado con la lectura de algunos pasajes de *Sobre las facultades naturales*, las razones por las cuales Galeno considera al hígado como *archê* de la nutrición y la facultad apetitiva del alma son su capacidad de atraer y transformar las bebidas y alimentos ingeridos en la sustancia nutritiva del cuerpo. De todos modos no se trata de un órgano que trabaje aisladamente sino que conforme a los argumentos de Galeno en ambos tratados, la facultad de la nutrición necesita de la ayuda de las otras facultades que son funciones propias de cada parte del cuerpo, como la facultad para atraer, retener, alterar el alimento y eliminar los residuos. Además, la facultad nutritiva

---

<sup>478</sup> Cfr. De Lacy (Manuli e Vegetti, 1988), p. 46-47.

precisa de procesos como la digestión de los alimentos, que tiene lugar en el estómago, y de la capacidad de retención y eliminación características de riñones, bazo y vesícula biliar.<sup>479</sup> Este funcionamiento cooperado de las partes explica la producción de los humores y el mantenimiento del sistema ordenado en que consiste el cuerpo, tal como es concebido por Galeno.

Por otro lado, en *Sobre mis propias opiniones* encontramos un pasaje, citado también por De Lacy, donde Galeno mismo indica que aunque no conoce la sustancia del alma “incorporal”, si partimos de que solamente un cuerpo afecta a otro cuerpo,<sup>480</sup> entonces el alma no existe independientemente del cuerpo sensible. Nos parece apropiado retomar este pasaje porque permite comprender en qué medida Galeno sí toma una posición sobre la *ousia* del alma, y por la correlación que establece entre “alma” y “cuerpo” como una estructura organizada funcionalmente que impide admitir la existencia de funciones separadas del cuerpo sensible. Este pasaje resulta útil para establecer el hilo conductor entre la fisiología de *PHP* y las tesis de *QAM 773-775*, donde Galeno afirma que la sustancia del alma racional son las *krâsis* del cerebro. Y que todas las capacidades del alma dependen de las mezclas humorales de las partes del cuerpo en que tienen su sede. Como señala De Lacy “Aunque el alma entrara al cuerpo desde fuera y lo convirtiera en su casa, ella es una esclava de su naturaleza que resulta de una mezcla determinada de elementos (...)”.<sup>481</sup>

Según la evidencia presentada hasta el momento las *krâsis* humorales de cada parte del cuerpo son causa del buen o mal funcionamiento de sus funciones, incluidas las que se adscriben al alma racional. Pero este rol causal adjudicado a las *krâsis* humorales pone de plano, en opinión de De Lacy, la importancia de la tercera parte del alma para el carácter moral del individuo pues las facultades racional e irascible pueden verse afectadas por las disfunciones de los órganos relacionados con la facultad nutritiva o sea con las facultades naturales. Esta tesis es comprensible si recordamos que de la facultad nutritiva depende la producción de los humores que nutren cada parte del

---

<sup>479</sup> *PHP* 6.4.13. Estos órganos tienen como función purificar la sangre de residuos. En este mismo pasaje se refiere Galeno al “fluido nutritivo” como “χυμός”.

<sup>480</sup> En Martínez (2002) p. 335, Galeno afirma que “la génesis del cuerpo depende de un cierto tipo de mezcla que es igual a las mezclas de sus elementos. Y si la llegada del alma se produce a la vez que la del cuerpo, entonces su génesis ha de producirse a partir de los cuatro elementos. Pues es imposible que el alma provenga de una cosa y el cuerpo de otra, ya que la esencia del alma no existe de forma independiente sino que se descubre conforme al aspecto, me refiero a la forma del cuerpo”.

<sup>481</sup> Cfr. P. 59. Este pasaje es citado por De Lacy y corresponde a *Prop. Plac* 763 1-4K. Como no disponemos de la misma traducción citada, remitimos a las páginas 335-336 de Martínez M. (2002).

cuerpo, incluidas aquellas donde tienen su sede las partes del alma. En este sentido adquiere sentido la tesis defendida por De Lacy, para la que este capítulo ofrece respaldo argumentativo, a propósito de la importancia de la tercera parte del alma para el moralista y para el médico preocupado por cuestiones prácticas.<sup>482</sup> Suscribimos esta opinión porque en *PHP* y en *Sobre las facultades naturales* encontramos las bases fisiológicas necesarias para sustentarla. Además, esta tesis permite comprender la importancia que concede Galeno en *QAM* a la dietética como un aspecto relevante en la educación moral de un individuo. La pedagogía del alma supone una educación de los hábitos de conducta y el entrenamiento del entendimiento. Pero desde la perspectiva fisiológica de Galeno, incluye también determinar pautas adecuadas de alimentación y de vida que faciliten el equilibrio adecuado de nuestra naturaleza o constitución humoral. Así, la fundamentación fisiológica de su psicología redundaba en la tesis de que no podemos educar nuestra alma sin el cuerpo. O como dice Sócrates en *Gorgias*, no podemos aspirar a una vida buena con un cuerpo en estado miserable. Sólo que en boca del médico esta tesis se ampara en una investigación sobre la fisiología del cuerpo que le da una fundamentación, ausente en las palabras del filósofo.

Para esta tesis encontramos apoyo en *Sobre los lugares afectados* 3.6.163. Donde Galeno indica que según nuestra constitución humoral diferimos en costumbres, hábitos y en raciocinio. Pues “como existen muchas diferencias de grado en la humedad y el frío, así como en la sequedad y el calor, suceden una variedad múltiple de causas que lesionan las facultades síquicas”. Así como el sueño y la vigilia pueden verse alteradas según la humedad o la sequedad de la constitución corporal, así mismo pueden verse alteradas las funciones del alma racional y las “éticas, las del alma irracional”. Por tanto, diferimos en hábitos en cuanto diferimos en *krâsis* y *physis*. Esta afirmación es coherente con la tesis de que cada parte de nuestro cuerpo, incluidos los tres *archai* del alma, tiene su propia *krâsis*. Por tanto, la constitución humoral es un criterio útil para explicar las funciones de las partes del cuerpo, pero también las diferencias entre los caracteres morales de los individuos, en sus disposiciones a actuar. Desde este punto de

---

<sup>482</sup> Cfr. De Lacy, p. 60-61, donde afirma que las enfermedades del cerebro y del corazón son en sí mismas resultado de su *dyskraisa* pero la causa de su *dyskrasia* depende del mal funcionamiento de las facultades naturales.

vista, cada parte o forma del alma es imprescindible para el moralista, no sólo la racional.<sup>483</sup>

Estas son las razones que fundamentan por qué el médico debe conocer los tipos de constituciones, la composición humoral de las partes del cuerpo, y las causas de sus alteraciones y disfunciones, como se ve en *Ars Med.* 307-310. En suma, la medicina resulta útil para la reflexión moral porque si las *krâsis* humorales del cuerpo influyen en las facultades del cuerpo cuyo principio de movimiento llamamos “alma”, entonces al médico le corresponde conocer cada una de estas partes y prescribir un tratamiento adecuado; así como identificar las pautas dietéticas que deben ser tenidas en cuenta para la educación del carácter.

### 3. Conclusiones

El *De placitis* es un tratado cuyo valor reside en aplicar un método que combina las herramientas conceptuales y empíricas disponibles en la época en que fue escrito, para la investigación de un problema heredado de la filosofía: la naturaleza del alma. Además es reconocido entre los intérpretes<sup>484</sup> por el valor de sus investigaciones sobre la fisiología de los ventrículos cerebrales como causa de sensación y movimiento voluntario. Como dice Donini (Hankinson, 2008) y como lo ilustra nuestra exposición, combina argumentos lógicos, observación directa y test experimentales para la extracción de sus conclusiones. Desde ese punto de vista puede ser considerado “como uno de los más finos resultados obtenidos por la ciencia griega”.<sup>485</sup> En esta conclusión coinciden otros estudiosos de la estructura argumentativa y de la base empírica de *PHP* como Lloyd, Morrison, y Tieleman, quienes exploran el rango y alcance de sus demostraciones, desde un punto de vista lógico; Rocca (2003), quien se esmera por mostrar los aspectos novedosos de su investigación sobre el cerebro y los límites de sus pretensiones demostrativas sobre la sede del *hêgemonikon*; y Hankinson, quien explora los lineamientos epistemológicos de su investigación científica, por ejemplo en relación con la función del concepto “*aitia*” en éste y en otros escritos de Galeno.<sup>486</sup>

---

<sup>483</sup> La mala *krâsis* del cuerpo puede causar enfermedad y desórdenes, cfr. *PHP* 8.2.16. Este mismo planteamiento se encuentra en *Timeo* 82<sup>a</sup>.

<sup>484</sup> Cfr. Rocca (2003), y Hankinson (2008) p. 242-262.

<sup>485</sup> Cfr. “Psychology” (Hankinson, 2008) p. 191.

<sup>486</sup> “Philosophy of nature” y “Epistemology” en Hankinson (2008).

Aunque se trata de un extenso tratado cuyos nueve libros fueron escritos en diferentes periodos de tiempo, esto no nos impide decir que *PHP* es un libro dirigido tanto a médicos como a filósofos pues en él Galeno debate con filósofos y médicos que indudablemente influenciaron su pensamiento.<sup>487</sup> A Crisipo, que es el objeto principal de las críticas del médico desde un punto de vista filosófico, Galeno le adeuda el uso de categorías conceptuales que usa con sus propios propósitos y desde el enfoque que le dan sus propias premisas. Ejemplo de ello es el uso de términos como *hêgemonikon* y *oikeiosis*. Por esta razón el lector de *PHP* enfrenta una doble dificultad: comprender los argumentos médicos-anatómicos y los experimentos de este tratado; y determinar el uso particular que hace Galeno de conceptos claves de la psicología estoica.

Como señalamos en el capítulo anterior, la pertinencia de la investigación adelantada en este tratado para el médico es doble: conocer y diferenciar el funcionamiento de las partes del alma para poder diagnosticar las causas y el tratamiento de las enfermedades de la parte racional. Pero también establecer el número de las virtudes del alma. Un asunto relevante incluso para el filósofo interesado en cuestiones prácticas o concernientes con el manejo de la propia vida. Sobre este tema precisamente vuelve Galeno en *PHP* 7.1. Recordemos que según el número de las facultades del alma serán sus virtudes, y de éstas dependen las pautas adecuadas para su educación. Por ejemplo, ya sabemos que debido a la importancia de la facultad nutritiva para el funcionamiento apropiado de las partes del cuerpo, es que Galeno considera la dietética como parte de la educación moral. Por el contrario, si nos basamos en el modelo de alma de Crisipo, tal como es testimoniado por Galeno, la virtud del alma sería una, la prudencia.<sup>488</sup> Pero según el modelo de facultades sustancialmente diferentes y localizadas en partes diferentes del cuerpo, solamente la virtud de la parte racional es conocimiento. Mientras que las virtudes de las partes irracionales son hábitos. Y tendríamos que admitir incluso una cuarta virtud, que surge de la relación armónica entre ellas. En 7.1.29 Galeno dice que a la del alma racional podemos llamarla “sabiduría o prudencia o conocimiento o como lo deseas, y a la virtud de la parte irascible, coraje (...) y temperancia, a la de la parte apetitiva”. Así como diferencia las facultades del alma, el médico de Pérgamo establece un contraste, al modo de Aristóteles en *Ética Nicomaquea*, entre las virtudes: las virtudes de las partes

---

<sup>487</sup> Sobre la relación con los médicos de su época cfr. Lloyd, “Galen and his contemporaries” (Hankinson, 2008). Galeno se enfrenta abiertamente con las escuelas médicas de su época: empiristas, racionalistas, metodistas y pneumatistas.

<sup>488</sup> *PHP* 7.1.10 y 7.1.25, donde la llama “conocimiento”.

irracionales son ciertos estados (*hexis*) y capacidades (*dynameis*) que pueden ser mejores o peores pero la virtud del alma racional no solamente es un estado y una capacidad, sino “conocimiento” porque esta es la única parte del alma que participa del conocimiento (*epistême*).<sup>489</sup>

Este punto de vista sobre las virtudes del alma resulta de la combinación de argumentos filosóficos como el modelo tripartito del alma heredado de Platón y la concepción del “alma” como forma y función del cuerpo, heredado de la biología de Aristóteles. Pero también de la aplicación de descubrimientos anatómicos heredados principalmente de Herófilo y Erasistrato, que lo autorizan a defender con argumentos demostrativos, extraídos de experimentos anatómicos, y con una lógica rigurosa, que el cerebro es la sede de la facultad racional. A diferencia del corazón en que sitúa la facultad irascible del alma, asociada con el calentamiento o enfriamiento corporal que depende fisiológicamente de los movimientos del corazón.

Estos mismos elementos son usados por Galeno para explicar que las causas de las enfermedades del cuerpo son el desequilibrio, *dyskrasia*, de los humores; y las causas de las enfermedades del alma, la falta de armonía entre sus partes. Un desequilibrio que puede ser reparado con una adecuada educación o psicagogía en la que se incluirían prescripciones dietéticas. Desde este punto de vista podemos decir que entre la fisiología de *PHP* y las tesis no demostradas empíricamente de *QAM*, hay dos aspectos que permiten hablar de una continuidad entre los problemas de ambos tratados y preparan el camino para los asuntos que son objeto de sus tratados morales:

(1) cada parte del alma es sustancialmente diferente de la otra. De allí que la curación de las afecciones del alma de un individuo dependerá de su “carácter”. Es decir de sus *krâsis* humorales dominantes. Y como la “anatomía del alma”<sup>490</sup> indica que sus facultades son esencialmente diferentes, para Galeno la actividad de una parte del alma puede ser la afección de otra. Como la ira que fisiológicamente puede ser descrita como una ebullición de calor en el corazón, pero también puede ser descrita como una afección de la parte racional.

(2) Aunque se trata de tres facultades diferenciables desde el punto de vista anatómico y fisiológico, pues su funcionamiento involucra partes del cuerpo diferentes

---

<sup>489</sup> *PHP* 7.1.31-32.

<sup>490</sup> Usamos una frase que caracteriza bien el enfoque de Galeno sobre el alma y que es el título del artículo de Hankinson (1991).

que son causa de actividades diferentes, la virtud del alma consiste en la relación armónica entre ellas. Su funcionamiento adecuado dependería parcialmente del equilibrio humoral del cuerpo. De allí la importancia de la dietética por lo menos según los hallazgos de *PHP* y *Sobre las facultades naturales*. Con esto queremos señalar que en *De placitis* el enfoque fisiológico que sustenta la investigación sobre la naturaleza del alma y sus relaciones con el cuerpo, permite hablar de una continuidad entre los argumentos de *PHP* y las tesis de *QAM*. Además de suscitar la pregunta respecto de si podemos clasificar o no a Galeno como un determinista, debido al énfasis que ha puesto en la dependencia existente entre las facultades del alma y las *krâsis* humorales del cuerpo. Pero este es un asunto que será tratado en el capítulo siguiente.

Con base en los asuntos arriba descritos podemos afirmar que debido a la importancia concedida por Galeno en *PHP* a la relación causal entre partes del cuerpo y facultades del alma, se hace necesario examinar los antecedentes de este planteamiento en la explicación que ofrece Aristóteles sobre los niveles de la materia en el libro segundo de *Partes de los animales*; porque, como veremos en el próximo capítulo, para Galeno la forma del alma (incluida la racional) equivale a las *krâsis* humorales del cuerpo. Adicionalmente, esta tesis exige una revisión de su fundamentación en otros tratados donde el médico delinea con base en la fisiología humoral las directrices metodológicas y los presupuestos del arte médico. Nos referimos, por ejemplo, a los tratados *Sobre el arte médico*, *Sobre las mezclas* y *Sobre la mejor constitución de nuestro cuerpo*.

*PHP* permite afirmar que uno de los elementos centrales de la reflexión moral de Galeno es la disposición natural de los individuos, según sus *krâsis* humorales, a la virtud o al vicio.<sup>491</sup> Y esta premisa implica la influencia del cuerpo en el desempeño de las facultades racionales relacionadas con nuestras elecciones morales, como es el caso del entendimiento. Para Galeno nuestros hábitos diarios, incluyendo la alimentación, son factores que determinan el tipo de vida que elegimos vivir.

Como el objeto del siguiente capítulo es comprender las razones con las cuales Galeno justifica la inclusión de la dietética como una variable a considerar en el marco

---

<sup>491</sup> Esta idea también la encontramos planteada en uno de los pocos autores que ha examinado la estructura y características del pensamiento moral de Galeno. Nos referimos a la interpretación de Walter Riese en Harkins (1963), p. 111-131. Aunque en ese ensayo Riese no se ocupa de buscar los antecedentes de este aspecto en *PHP*.

de la educación moral, queremos terminar retomando las pautas que según Donini<sup>492</sup> conectan la investigación de *PHP* con las tesis de *QAM*, pues este autor señala aspectos que hemos resaltado a lo largo de este capítulo y permiten recapitular nuestra exposición. Según este autor en *PHP* 5.22-30 tenemos el núcleo embrionario de lo que será el tema principal de *QAM*, porque allí Galeno conecta la fuerza de los movimientos pasionales con los humores del cuerpo. Se trata de una conexión que no es accidental debido a la estrecha relación señalada en *PHP* 5.5-6 entre partes del alma y *krâsis* del cuerpo. Además, en este pasaje Galeno apela a las mismas autoridades con las que pretende corroborar esta tesis en *QAM*: Hipócrates, Platón, Aristóteles y Posidonio.

En consonancia con los argumentos de este capítulo con los que hemos tratado de establecer un hilo conductor entre *PHP* y *QAM*, Donini afirma que el énfasis puesto sobre el papel del médico en el tratamiento de los vicios morales e incapacidades intelectuales es un argumento que tiene sus bases en *PHP* 5.5.27-30. Por tanto no es coincidental que en *PHP* 5.5 y *QAM* 767-768 Galeno insista en que las diferencias entre el carácter moral de los individuos depende también de su naturaleza; de allí que se dedique a mostrar en *PHP* 5 que las diferencias en el carácter de los niños serían anteriores a cualquier influencia del medio y son causadas por su constitución humoral. Por tanto, para el médico de Pérgamo la corrupción moral no pueda explicarse suficientemente sin tener en cuenta esta variable que hemos analizado detenidamente en la sección sobre el modelo de alma de Crisipo, según el testimonio de Galeno en *PHP*.

La consecuencia del papel concedido a las *krâsis* humorales sobre el carácter moral es que resulta imposible explicar las diferencias entre las conductas y disposiciones a actuar de los niños pequeños si solamente consideramos la influencia del medio ambiente, las relaciones interpersonales y la educación. La triple teoría de la *oikeiosis*, entendida como la disposición de cada parte del alma hacia un objeto, se utiliza en *PHP* 5.5.5-13 para explicar el origen de la corrupción moral pues cada parte del alma tiene atributos particulares: deseo de conocimiento, de gloria o de satisfacer deseos corporales. De modo que según la parte del alma que domine en el individuo, será su carácter moral. El punto álgido de este argumento reside en que las diferencias observables en la conducta de los individuos, no pueden explicarse suficientemente apelando únicamente a la influencia de factores externos. Para el médico una explicación de las causas de estas diferencias debe incluir a la naturaleza, es decir, la

---

<sup>492</sup> Cfr. Hankinson (2008), p. 197-202.

influencia de la constitución humoral en el desempeño de las facultades asociadas con el alma, desde el punto de vista de la filosofía.

Como veremos, *QAM* es un texto más aristotélico en cuanto a la fundamentación de sus tesis y difiere en estilo de *PHP*. En efecto es más expositivo que demostrativo; pero esta diferencia no implica, en nuestra opinión, un cambio de perspectiva argumentativa, o una evolución, pues el mismo Galeno incluye *QAM* entre los escritos de inspiración platónica.<sup>493</sup>

---

<sup>493</sup> Cfr. *Lib. Prop.* 19.46.20-21.

### Cap. 3. Filosofía moral y Dietética

#### *Las facultades del alma siguen los temperamentos del cuerpo (QAM)*

*A mí me parece que la vena y cada una de las otras partes actúa de determinada manera según una cierta mezcla de las cuatro cualidades. Hay, sin embargo, algunos hombres, y no pocos ni poco conocidos, filósofos y médicos que atribuyen la acción a lo caliente y a lo frío, y subordinan a éstos las cualidades pasivas de lo seco y lo húmedo. Aristóteles es el primero que intenta explicar por estos principios las causas de todas las acciones particulares y después le siguieron también los estoicos.<sup>494</sup>*

*Dado que la percepción y el movimiento voluntario son cualidades propias de los animales, pero el crecer y el alimentarse son comunes también a las plantas, las primeras podrían ser efecto del alma, mientras que las segundas efecto de la naturaleza. Si alguien atribuye también una parte del alma a las plantas y, distinguiéndolas, las denomina a una vegetativa y a otra sensible, éste no dice una cosa distinta pero se está sirviendo de un lenguaje no muy habitual. Pero nosotros, convencidos de que la claridad es la mayor virtud del lenguaje, y sabiendo que ésta no puede ser destruida por nada más que por los términos inusuales, empleando los términos a que acostumbra la mayoría, afirmamos que los animales son gobernados conjuntamente por el alma y por la naturaleza mientras que las plantas únicamente lo son por naturaleza, y afirmamos igualmente que crecen y se alimentan por efecto de la naturaleza y no del alma.<sup>495</sup>*

#### Introducción

Como vimos en el capítulo anterior, en el libro quinto del *De placitis* Galeno insiste en que hay una relación entre la complejión humoral y las disposiciones a actuar que configuran el carácter moral de un individuo. Estas “disposiciones” aluden a formas de conducta relacionadas, por un lado, con las pasiones o emociones vehementes manifiestas incluso entre los niños; y, por otro, con creencias o juicios sobre bienes y males que prescriben nuestras formas de responder ante las situaciones cotidianas de la vida diaria. Cómo sea su desempeño indica el estado de nuestra facultad de razonamiento o *hêgemonikon* que para Galeno equivale al *logistikon*. Sin embargo el médico no demuestra con experimentos anatómicos la tesis<sup>496</sup> según la cual las

---

<sup>494</sup> *Nat. Fac.* 2.7.17. La numeración de este tratado, de acuerdo con el TLG (*Thesaurus Linguae Graecae*) indica en su orden respectivo: el volumen en la edición de Kuhn de las obras de Galeno, la página y la línea. Para estos pasajes uso la traducción de la edición de Gredos (Zaragoza G., 2003).

<sup>495</sup> *Nat. Fac.* 2.1.5-2.2.7. Galeno sigue aquí la distinción estoica, ya mencionada, entre facultades naturales y facultades del alma la cual se basa en una jerarquización de los seres vivientes.

<sup>496</sup> La otra cara de esta tesis es que nuestras disposiciones a actuar son producto de la actividad conjunta del alma, es decir, del equilibrio adecuado de nuestro entendimiento, emociones y deseos. Ese sería el fin de la educación integradora del alma: producir un estado de equilibrio entre las funciones de las que

disposiciones a actuar que configuran nuestro carácter son influenciadas por la complejidad humoral de nuestro cuerpo. No obstante, no debemos considerarla como una tesis simplemente especulativa pues tiene su base en la observación clínica de hechos empíricos como la influencia de los fármacos y del vino en las facultades racionales de diferentes individuos. Con base en ellos Galeno concluye que cada cuerpo tiene una naturaleza específica, es decir, una composición cualitativa diferente en sus partes homogéneas que causalmente incide en el funcionamiento de las facultades de las partes orgánicas.<sup>497</sup> Además esta tesis tendría por fundamento la investigación anatómica de las facultades del alma, adelantada en *PHP*, donde Galeno resalta, como en *Nat. Fac.*, la importancia de la facultad nutritiva y del hígado, órgano en que tiene lugar la producción de la sustancia que nutre las partes orgánicas del cuerpo, incluyendo las sedes de las llamadas “facultades del alma”. En conjunto, estos hechos clasifican como “hechos empíricos”.

La asociación entre la composición material —cualitativa— de las partes homogéneas (mezcla de cualidades elementales) y el funcionamiento de las facultades racionales y no racionales del alma —en concreto las facultades del pensamiento o cálculo, del entendimiento, de las emociones y los deseos—,<sup>498</sup> es una hipótesis que tiene su suelo en la teoría humoral de la medicina hipocrática, como en el tratado titulado *Aires, aguas y lugares*.<sup>499</sup> Galeno la retoma<sup>500</sup> y la nutre con los hallazgos de sus propias investigaciones para plantear que el tratamiento de los hábitos (asociados a nuestra constitución humoral) o disposiciones a actuar innatas difiere del entrenamiento del entendimiento para discernir entre argumentos verdaderos, falsos y probables, una

---

depende la posibilidad de llevar una vida racional. Este otro “aspecto” de esta tesis es el objeto del capítulo final de esta investigación.

<sup>497</sup> Cfr. la sección correspondiente al tratamiento de las tesis en *QAM* donde examinaremos el contenido de *Temp*.

<sup>498</sup> *PHP* 5.5.23-27, en este pasaje Galeno se apoya en Posidonio para reafirmar este planteamiento. Es conveniente recordar que en *PHP* 6 se señala al hígado como sede de la facultad nutritiva y apetitiva; además, es el lugar donde se fabrica la sustancia que nutre las partes del cuerpo y desde donde se distribuyen hacia el resto. Si se alteran sus funciones principales (las del hígado), por ejemplo, si se produce en exceso alguno los humores que nutren las partes del cuerpo, se altera la composición humoral de las partes y esto influye en el mal funcionamiento de las facultades del alma.

<sup>499</sup> Cfr. *Aires, aguas y lugares*, capítulos 1-11.

<sup>500</sup> Según Singer (1997, p. x) aunque la teoría humoral es una tesis planteada por los médicos hipocráticos, Galeno es quien realmente la consolida; usándola para explicar (1) que cada parte del cuerpo tiene sustancias particulares, que influyen causalmente en los estados de desequilibrio; y (2) para explicar causalmente las diferencias fisiognómicas que podemos hallar entre diferentes individuos. No obstante, con esta última suposición el médico aún no delimita, en sentido estricto, una tipología de los caracteres como la que será planteada en el medioevo. En el caso del médico de Pérgamo se trata menos de una tipología de caracteres que de una teoría sobre los elementos fundamentales del cuerpo humano con que pueden explicarse las diferencias existentes entre tipos de constitución y cómo estas influyen en la salud o enfermedad, que a su vez dependen causalmente de que su cuerpo tenga o no una buena mezcla.

habilidad necesaria para optar por una forma de vida racional. En efecto “esta última parte (la racional) tiene que adquirir conocimiento de la verdad y los movimientos pasionales o afectivos tienen que ser debilitados por medio de la habituación a buenas prácticas, si uno está interesado en mejorar el carácter de un hombre”.<sup>501</sup> En efecto, la indagación sobre el rol causal de la materia en el buen o mal funcionamiento de facultades del cuerpo, le sirve a Galeno para afirmar, en sus tratados clínicos, que el desequilibrio de los humores es la causa de la alteración, debilitación y, en algunos casos, de la pérdida de las facultades mentales como la memoria y el entendimiento, tal como sucede en los casos de melancolía, frenitis y manía.<sup>502</sup>

No sería conveniente juzgar la continuidad de los planteamientos de *PHP* y *QAM* buscando afinidades metodológicas pues el segundo parecería carecer de valor a la luz de la investigación empírica del primero. Más bien conviene concentrarnos en el propósito expositivo de *QAM* analizando su hilo conductor: la tesis mencionada sobre la relación entre la constitución cualitativa del cuerpo y las facultades racionales del alma.<sup>503</sup> Ésta es la base de las tesis en *Quod animi mores* respecto de dos asuntos que están interconectados y resumen su contenido:

(1) La concepción materialista o corporalista (médica) del alma según la cual ésta es un “*sôma*” que podemos identificar con las cualidades materiales de las partes del cuerpo a las que están supeditadas sus principales facultades. Aún cuando se aceptase que el alma no es un cuerpo, y en ese caso nada pueda decirse sobre su sustancia, habría que aceptar que las mezclas de las cualidades elementales del cuerpo

---

<sup>501</sup> Cfr. *PHP* 5.5.28-29.

<sup>502</sup> *QAM* 788-789. Esto también remite a sus tratados *De Locis Affectis* y *Sobre las enfermedades (De symptomatum differentiis: Symp. Diff.)* y sus síntomas (*De morborum differentiis: Morb. Diff.*). Más adelante nos detendremos en algunos pasajes de estos tratados; en la sección sobre la fundamentación de las tesis de *QAM*. Según Singer (1997, p. xxx-xxxii) en sus obras Galeno oscila, según el contexto, entre un materialismo acérrimo y un finalismo atenuado; y esta es la conclusión a que puede llegarse al examinar tratados como los que son objeto de nuestra investigación y otros, no consultados directamente, como *Sobre la utilidad de las partes (UP)*. Los diferentes niveles explicativos justifican, por ejemplo, que en los tratados sobre enfermedades y sus síntomas, “en línea con estos puntos de vista físicos y fisiológicos, las enfermedades mentales son concebidas como daño de una facultad del alma, como en el caso de memoria, razonamiento, o movimiento voluntario. O bien son concebidas como estados desequilibrados de humores. En el contexto de estos tratados (*Symp. Diff.* y *Morb. Diff.*) las pautas terapéuticas no son las descritas en los tratados morales (*Aff. Dig.*), sino la dieta y lo que afecte el estado desequilibrado de los humores. (Cfr. p. xviii). En el caso de Galeno las enfermedades son clasificadas según el contexto y la práctica clínica.

<sup>503</sup> Galeno indica (*QAM* 768.2 y en *Aff. Dig.* 5.27.10) que este es un asunto ya analizado en su tratado *Sobre los caracteres (περὶ τῶν ἑθῶν)*, pero este texto no se conserva sino en un sumario árabe de las obras de Galeno. Precisamente en él, enlazaría la constitución del cuerpo con el carácter moral. De este tratado solo hay disponible una traducción del epítome (Mattock, J. N., 1972), en Stern, S. M. Hourani, A and Brown, V. (eds.). (1972). *Islamic Philosophy and the Classical Tradition*. Oxford. P. 235-260, que no fue posible consultar durante el curso de este trabajo.

(caliente-frío, húmedo-seco) influyen en el ejercicio del pensamiento, del entendimiento, y de la memoria.<sup>504</sup> Pues cuando las mezclas son alteradas, se altera también el desempeño de las facultades del alma.

(2) El papel de la dietética como auxiliar de la filosofía en la educación moral.

Ambas cuestiones dependen, desde el punto de vista argumentativo, de la relación causal que Galeno establece entre las mezclas o complexión humoral (cualitativa) de los cuerpos y el desempeño de sus facultades; incluyendo las del alma, cuyas variaciones podemos corroborar al observar diferencias en el carácter y conducta de los individuos. Estos dos asuntos definen el contexto argumentativo y crítico de este tratado: nos referimos a la exigencia de Galeno por establecer una concepción de la naturaleza humana más amplia que la propuesta por el modelo estoico del alma humana y por quienes niegan que pueda haber una relación entre el funcionamiento del cuerpo y el desempeño de las facultades del alma, especialmente, las racionales. Recordemos que según el estoicismo antiguo el alma es *pneuma* y consiste en una entidad homogéneamente racional. La consecuencia de este modelo, en el ámbito de la psicología moral, es la concepción de que estamos naturalmente inclinados a la virtud pero expuestos al vicio debido a la relación con los otros y la opinión de la mayoría.<sup>505</sup> Para Galeno esta comprensión de la naturaleza humana soslaya las diferencias en el comportamiento (*hexis*) de los individuos cuya causa primaria sería la naturaleza del cuerpo, es decir, su singular complexión humoral. Para Galeno no podemos obviar estas discrepancias si nuestro interés es la educación moral. Como señala al comienzo de su exposición<sup>506</sup> “ (...) El principio de todo el discurso que sigue es el conocimiento de la diferencia de las acciones y de las pasiones del alma en los niños pequeños, a partir de las cuales resultan evidentes las facultades del alma”. En efecto, su postura sobre la naturaleza del alma y el papel de la dietética en la educación moral depende del vínculo causal que establece entre la constitución material de las partes (en que se sitúa el alma) y la conducta.

---

<sup>504</sup> Hankinson muestra las variantes de este planteamiento en la tradición médica en “Greek medicals models of mind” (Everson, 1991, p. 194-217).

<sup>505</sup> Esta suposición incluiría que el alma, especialmente, la del sabio, no puede ser influenciada por ningún factor externo. No es casual, entonces, que al mencionar las influencias del vino sobre la facultad racional, se refiera a Zenón de Citio, fundador de la Stoa. Cfr. *QAM* 777.

<sup>506</sup> *QAM* 768.7-768.10.

De allí que los conceptos relevantes de este tratado sean “mezcla” (*krâsis*), “parte”. (*meros*), “facultad” (*dynamis*), “alma” (*psyche*), “naturaleza” (*physis*) y “carácter” (*ethê*). Y de ellos nos ocuparemos a lo largo de este capítulo.

En comparación con la estructura argumentativa compleja de los nueve libros de *PHP*, *Quod animi mores* parece un tratado llano y fácilmente criticable porque no demuestra sus tesis y se apoya en argumentos de autoridad. Consideramos, por otro lado, que la apropiada evaluación de su contenido exige la lectura de otros tratados del médico si queremos comprender el significado y límite de sus tesis. Si no nos apoyamos en otras fuentes, a primera vista *QAM* parece tener un tono panfletario cuyos propósitos serían, primero, defender el estatus de la medicina y del médico por encima de la filosofía moral y de los filósofos; y, segundo, reemplazar la filosofía con prescripciones dietéticas que supuestamente bastarían, en sí mismas, para mejorar el carácter moral.<sup>507</sup> Además, como intérpretes, podríamos reclamar que en este tratado Galeno no solamente no cumple con su ambiciosa propuesta sino que incurre en errores metodológicos que ha criticado a otros autores; por ejemplo, en *PHP*, donde demanda que todo cuanto pretenda ser “conocimiento” y no mera “especulación”, debe apoyarse menos en el recurso a la autoridad que en hechos observables y claros para la percepción sensible o para el entendimiento. Recordemos que a Crisipo le reclama el apoyarse en la poesía para legitimar sus explicaciones sobre el alma en *PHP*.<sup>508</sup> Este tipo de interpretación sobre *Quod animi mores* la encontramos claramente expresada en Lloyd y Donini.<sup>509</sup>

Ahora bien, en *Quod animi mores* encontramos dos formulaciones de una tesis principal<sup>510</sup> que apean a un principio común: la concepción del alma como un cuerpo, o por lo menos como una capacidad que depende del cuerpo. Éstas son:

---

<sup>507</sup> Cfr. *QAM* 808.

<sup>508</sup> Conviene recordar que si Galeno critica el recurso a la poesía en Crisipo no es solamente porque pretenda usarla como una premisa verdadera en el ámbito de una cuestión decidible, desde su perspectiva metodológica, con base en la investigación empírica (anatómica). Galeno le critica a Crisipo que use pasajes extraídos de la poesía homérica porque con ellos se sustenta el modelo tripartito del alma más que el del alma como una unidad racional. Y por tanto el estoico tendería a contradecirse. Cfr. *PHP* 3.2.; 3.3-4, 3.7-8. Aunque podemos decir que el libro tercero en su totalidad condensa la crítica galénica del recurso a la poesía por parte de Crisipo.

<sup>509</sup> Cfr. Lloyd, G. “Scholarship, authority and argument in Galen’s *Quod animi mores*” (Manuli e Vegetti, 1988, p. 11-42) y Donini, “Psychology” en: Hankinson (2008), p. 184-209.

<sup>510</sup> La tesis principal es que el alma es una cosa del cuerpo: en su línea fuerte Galeno tiende a identificarla con las cualidades elementales de las partes homogéneas del cuerpo. Y en su línea débil, que consiste en suponer que no sea un cuerpo, afirma que ésta, sus facultades que causalmente dependen de ciertas partes del cuerpo, es influenciada, o incluso, depende de las mezclas cualitativas del cerebro, del corazón y del hígado, órganos que son conformados por las mezclas de los elementos de las partes homogéneas del

(1) en su formulación “fuerte” Galeno afirma que la *ousia* o sustancia del alma se identifica con las *krâsis* cualitativas (caliente-frío, húmedo-seco) de las partes asociadas con el funcionamiento de sus facultades (cerebro, corazón e hígado); y

(2) en su formulación “débil” Galeno indica que incluso si aceptáramos el punto de vista platónico de que una parte del alma, la racional, es inmortal o separable del cuerpo, tendríamos que reconocer, como lo hace el mismo Platón, que sus facultades pueden verse alteradas, impedidas o ayudadas por la complejidad cualitativa del cuerpo.<sup>511</sup>

Para entender a cabalidad por qué para Galeno el alma es un cuerpo, conviene situar su concepción en un amplio espectro de interpretaciones sobre el alma como *pneuma*, como forma del cuerpo, como facultades derivadas de las mezclas, todas comunes en la tradición postaristotélica.<sup>512</sup> Y es necesario tener en cuenta su adhesión a los principios básicos de la física estoica:<sup>513</sup> la idea de que todo cuanto existe es un cuerpo y que sólo un cuerpo puede afectar a otro cuerpo, tal como se ve cuando plantea su escepticismo ante la idea de la naturaleza no corporal del alma (considerada como una totalidad) en *QAM* 788.6-10: “¿cómo, si está unida al cuerpo, será transportada a la naturaleza opuesta si no era ni cualidad, ni forma, ni afección, ni facultad del cuerpo?”. Consideremos, adicionalmente, que en los escritos biológicos de Aristóteles el alma como forma resulta equivalente a las funciones o facultades del cuerpo. Recordemos, por otro lado, que en la ontología estoica el alma se identifica con una forma del *pneuma* que atraviesa la naturaleza cósmica y se manifiesta en nuestra capacidad racional propiciando nuestra disposición natural para elegir una vida según los parámetros de la razón. Teniendo en cuenta este contexto, el análisis de la estructura argumentativa de *QAM* se perfila como la vía indicada para entender en qué sentido el médico dice que el alma es un cuerpo y se identifica con las mezclas de las cualidades

---

cuerpo, es decir, lo caliente-lo frío, lo húmedo-lo seco. Desde este punto de vista el alma sería un conjunto de capacidades derivadas (que se siguen) de la mezcla cualitativa de las partes del cuerpo que en *PHP* ha identificado como sus *archai*.

<sup>511</sup> *QAM* 787.1-788.10.

<sup>512</sup> Al respecto, cfr. Sharples, “Peripatetic approaches after Aristotle” (King, 2006, p. 165-186).

<sup>513</sup> Cfr. SVF 2.363: “De acuerdo a ellos (los estoicos) lo incorpóreo no es de una naturaleza tal que pueda actuar sobre o ser afectado”. Los estoicos subrayan que ningún incorpóreo interactúa con un cuerpo, sino que solo un cuerpo puede interactuar con otro; y que el alma es un cuerpo, como se afirma en SVF 1.518.1-3. Sobre esta misma cuestión: SVF 1.90, 1.98, 2.790, y 2.310. En qué sentido el alma y el cuerpo constituyen para los estoicos una unidad orgánica o una totalidad, cfr. Gill, “Psychophysical Holism in Stoicism and Epicureanism” (King, p. 209-231).

elementales de las partes homogéneas. Esta es la base para entender por qué Galeno exige que la dieta debe ser incluida en la educación moral.

Como los planteamientos de *QAM* no se basan en experimentos anatómicos sino que su argumento principal depende, por un lado, de la distinción aristotélica de niveles de la materia que conforman la estructura de los cuerpos y, por otro, de argumentos de autoridad, necesitamos tener en cuenta otros tratados<sup>514</sup> de Galeno donde hallamos pasajes que sustentan la tesis de que la dieta contribuye al mejoramiento moral. En esos otros tratados el médico admite, también, que la complejidad material del cuerpo influye en el funcionamiento de las facultades racionales (sensación, memoria e inteligencia) y no sólo en las irracionales.<sup>515</sup> Esta es nuestra propuesta para interpretar de otro modo *Quod animi mores*; pues nuestro propósito es decidir si Galeno define o no, y desde qué perspectiva, cuál es la *ousia* o tipo de sustancia –la naturaleza– del alma; ya que de esta cuestión depende la relevancia de la medicina dietética para la filosofía moral.

Al comparar el tipo de argumentos de *PHP* y *QAM* es inevitable admitir que el segundo es más expositivo que demostrativo. Y que su discurso parece más antropológico que médico. Pero justamente esta perspectiva antropológica nos revela su mayor atractivo filosófico: un enfoque de la naturaleza humana cuya base es la comprensión médica (fisiológica-humoral) de las facultades del cuerpo que tradicionalmente han sido atribuidas al alma, parcialmente entendida como una sustancia separada del cuerpo en la tradición filosófica. Pero para Galeno, por lo menos en los tratados que son objeto de esta investigación, la fisiología del cuerpo humano y las facultades del alma resultan unificados e inexplicables por separado. Con “perspectiva antropológica” nos referimos a la concepción de la naturaleza humana como una unidad funcional entre cuyas facultades se cuentan las del alma, es decir, las racionales, de cuyo desempeño nada sabemos sin observar y conocer la fisiología del cuerpo. Recordemos que para Galeno, como para los estoicos, desde el punto de vista causal las facultades del cuerpo dependen de la “naturaleza” o del “alma”, según el caso. Como veíamos antes, atribuibles a la naturaleza son aquellas con que el cuerpo mantiene su metabolismo, nutrición, crecimiento y reproducción; y atribuibles al alma, son específicamente las que pueden involucrar el ejercicio de nuestra racionalidad, o

---

<sup>514</sup> De este asunto nos ocuparemos con detalle más adelante.

<sup>515</sup> *QAM* 774.13-775.3.

que pueden normalmente estar sujetas a ella, como el pensamiento, las emociones y los deseos.

El atractivo filosófico de la perspectiva médico-materialista con que Galeno comprende la naturaleza humana, sobre todo en *QAM*, es la visión unificadora que ofrece de los rasgos definitorios de nuestra *physis*. Una en que el ejercicio de la racionalidad no tiene que ser considerada como una actividad independiente del funcionamiento orgánico del cuerpo ni como el ejercicio de una parte (del alma) separable del cuerpo; ni como algo contrario al cuerpo. Más bien, como veremos en el desarrollo de este capítulo, Galeno da las pautas para pensar que las funciones propias de la facultad racional son producto también de la materia o constitución cualitativa (mezclas) de las partes orgánicas con que desempeñamos dichas funciones (cerebro-nervios, sentidos). Con la salvedad de que las actividades o acciones de esta facultad, como el conocimiento de bienes y males, no serían reducibles, desde el punto de vista causal, a la complexión humoral o a la materia del cuerpo. Esta es la tesis que rige nuestra interpretación de este tratado. De su viabilidad dependería la posibilidad de delimitar el planteamiento sobre la inclusión de la dieta en el mejoramiento del carácter moral de los individuos; y que podamos entender, al final de este capítulo, por qué en los tratados morales, que ofrecen pautas terapéuticas para la producción de una “segunda” naturaleza moral, no hay prescripciones dietéticas concernientes a la nutrición. Aprender a discriminar, según parámetros racionales, entre bienes y males, es resultado de un proceso de revisión –y modificación– de nuestras creencias. Este proceso derivaría, a su vez, en una transformación de nuestros juicios de valor sobre lo que consideramos como preferible o evitable, y supondría una relación más saludable con las emociones y deseos correspondientes a esos juicios.

Hemos visto que desde el punto de vista médico importa menos comprobar empíricamente si el alma (alguna de sus facultades) no es un “cuerpo”,<sup>516</sup> que comprender las bases biológicas de nuestra naturaleza. Porque el objetivo del médico es establecer las pautas necesarias para optar por una vida conducida por la razón y no por los excesos concomitantes a los deseos y las emociones desenfrenadas; es decir, no examinadas. Por tanto la posición antropológica en Galeno está estrechamente conectada con una postura epistemológica sobre la naturaleza humana concerniente a

---

<sup>516</sup> Ni algo del cuerpo (cualidad, facultad, algo derivado de las mezclas), sino separable de él desde un punto de vista ontológico.

cómo conocemos nuestro rasgo distintivo (a partir de qué), es decir, el alma racional, y de qué resulta inseparable su conocimiento. Estos asuntos que han sido tradicionalmente preguntas de la filosofía, las discute Galeno desde una perspectiva médica pero con una preocupación práctica: decidir las pautas adecuadas de nuestra educación moral. Brevemente podríamos decir que en *QAM* Galeno no duda del papel de la filosofía sino de concepciones erradas o limitadas sobre la naturaleza humana defendidas desde el punto de vista de la filosofía. Pues comprender las motivaciones de nuestra acción exige conocer la fisiología del cuerpo o sea las bases biológicas de la conducta; que en la época de Galeno equivale a decir, conocer la influencia de la complejión humoral del cuerpo en el ejercicio de las “facultades del alma”. En esa medida es preciso conocer la anatomía de los órganos implicados en la fisiología del alma, su conformación material, y las causas de su salud y enfermedad.

En relación con la tradición heredada de la época es innegable que su enfoque resulte polémico. A pesar de su admiración por los filósofos antiguos —como Platón y Aristóteles—, al asumir, como los antiguos estoicos, que el alma es un cuerpo o, por lo menos una capacidad que se deriva de las mezclas del cuerpo, o una cualidad suya, Galeno se ubica en una dirección que no es precisamente afín a la de Platón y Aristóteles, para quienes al menos una parte del alma es inmortal y separable del cuerpo; y aunque adjudican un rol causal al alma y la materia, consideran que la primera es incorpórea.<sup>517</sup> Para Platón la pregunta por la inmortalidad o mortalidad del alma no se resuelve por sí misma sino en relación con un conjunto de creencias religiosas, por ejemplo, sobre la trasmigración de las almas; o bien según criterios epistemológicos que han sido descritos en el primer capítulo de esta investigación,<sup>518</sup> donde mostramos que se trata de una creencia inseparable de supuestos religiosos y epistemológicos acordes con los diversos lineamientos de su psicología. Por otro lado, para Aristóteles resulta absurdo que el alma pueda estar compuesta de una mezcla de los elementos (fuego, aire, agua, tierra) o que sea uno de ellos. En *Sobre la generación y la corrupción (GC)* cuestiona ambos puntos de vista preguntándose “¿cómo se producirán las “alteraciones” del alma? ¿Cómo, por ejemplo, se es músico y, luego, no músico, o como

---

<sup>517</sup> Los estoicos rechazan, por su parte, que un incorpóreo pueda tener alguna eficacia causal. Así se ve en SVF 1.98. De allí que “dios o *logos*” y “materia” como principios causales de los cuerpos, sean cuerpos (SVF 2.299 y 2.300); pero no pueden existir separadamente de los cuerpos que son producto de su mezcla (SVF 1.88.1-4).

<sup>518</sup> Por ejemplo, la relación entre el aprendizaje y la memoria de lo visto por el alma cuando está desencarnada del cuerpo, como se menciona en *Fedón* 91be-92<sup>a</sup> y como se discute a lo largo de *Menón*.

hay memoria, olvido? Es evidente, en efecto, que si el alma es fuego, las afecciones que poseerá serán las propias del fuego en cuanto fuego, pero, si es una combinación de elementos, poseerá afecciones corpóreas, mas ninguna afección del alma es corpórea”.<sup>519</sup> Por otro lado, cuando discute en *Sobre el alma (de An.)* 404<sup>a</sup> las opiniones heredadas sobre *psyche* encuentra razonable la opinión de quienes creyeron, como Demócrito, que ésta era fuego, dada la asociación del calor con el principio de vida y de movimiento que atribuimos al alma en cuanto causa del cambio en los cuerpos. Pero en este mismo tratado Aristóteles da indicios de que una parte del alma es inmortal: el intelecto (*noûs*), entendido como una facultad “separable” del cuerpo porque no depende de él. La premisa principal del *de An.* 412<sup>a</sup>20, es que el alma es entelequia de un cuerpo que tiene vida, cuyas funciones dependen de su asociación con el cuerpo. Pero respecto del intelecto concluirá en 429b5, que en tanto parte racional del alma, el *noûs poiêtikos* no es como las otras “partes” o facultades del alma sino una función cuyo desempeño no parece depender de ninguna parte del cuerpo. En términos generales el curso de su razonamiento en *de An.* es el siguiente:

(1) Entre 412<sup>a</sup>-413<sup>a</sup> define en qué sentido el alma es sustancia del cuerpo, no como materia sino como “forma” del cuerpo: en 412b5 análoga la relación entre el cuerpo y el alma con la relación entre la cera y su figura, y en 412b20, con la relación entre el ojo y la visión, siendo el primero el instrumento de dicha función. De acuerdo con la primera analogía, no parece que el alma pueda ser separable o distinguible del cuerpo. Mientras que con la segunda, que subraya el carácter instrumental de la materia, se puede concebir una relación no necesariamente interdependiente entre “parte” y “función”; y el segundo término de la comparación define al primero. En 413<sup>a</sup> Aristóteles subraya que el alma es entelequia del cuerpo a la manera de la vista y de la potencia del instrumento. Y el cuerpo, lo que está en potencia. Y añade en 413<sup>a</sup>5 que no parece (*οὐκ ἄδηλον*) que el alma sea separable del cuerpo (*οὐκ ἔστιν ἡ χυρὴ χωριστὴ τοῦ σώματος*). O al menos algunas partes de ella, si es que resulta divisible ya que “la entelequia de ciertas partes del alma pertenece a las partes mismas del cuerpo”; pero “nada se opone, sin embargo, a que ciertas partes de ella sean separables al no ser entelequia de cuerpo alguno”. Con esta afirmación

---

<sup>519</sup> Cfr. *GC* 334<sup>a</sup>10-15, este pasaje remite a la discusión de los puntos de vista de Empédocles sobre las causas del cambio, entre 333<sup>a</sup>15-334<sup>a</sup>15.

Aristóteles deja abierta la posibilidad de que una parte o facultad del alma no sea una actividad del cuerpo.

(2) Según el estagirita, en 413b15-25, es difícil discernir si algunas partes del alma son separables del cuerpo por definición o en realidad sobre todo en el caso del intelecto que parece ser un género distinto del alma que puede darse por separado como lo eterno respecto de lo corruptible.<sup>520</sup>

(3) Desde 429<sup>a</sup>5 Aristóteles se pregunta por la naturaleza del intelecto con que el alma razona y enjuicia, si es o no semejante a la sensación. E intenta determinar si su actividad implica una mezcla con el cuerpo. Y en 429<sup>a</sup>25 dice que de ser así tendría alguna cualidad “sería frío o caliente y tendría un órgano como lo tiene la facultad sensitiva”, pero este no es el caso. Por tanto, como concluye en 429b5, mientras que la sensación no se da sin el cuerpo, el intelecto sí es separable de él (χωριστός). “Separable”, añade Aristóteles en 429b20, en la misma medida que los objetos son separables de la materia. (ὅλως ἄρα ὡς χωριστὰ τὰ πράγματα τῆς ὕλης, οὕτω καὶ τὰ περὶ τὸν νοῦν). No obstante la diferencia de argumentos que pueden hallarse en los escritos de Platón y Aristóteles sobre la separabilidad e inmortalidad de alguna parte del alma, que en esa medida no estaría sujeta a la corrupción del cuerpo, encontramos en ambos autores un punto de convergencia relevante para nuestra exposición: su rechazo de la opinión según la cual el alma consiste en una “armonía de partes” materiales. Este planteamiento es criticado en *Fedón* y en *Sobre el alma*.

Sócrates critica entre 92d-95<sup>a</sup> que el alma sea armonía constituida por los elementos en tensión del cuerpo. La base de este rechazo es precisamente la tesis de que el alma es inmortal y no se destruye con la corrupción del cuerpo, un argumento inseparable de que aprender es recordar. Y de ser concebida de esta manera, sería resultado de los constituyentes del cuerpo a partir de los cuales ella se forma.<sup>521</sup> Una hipótesis que admite entre sus consecuencias lógicas la identificación entre el alma y los constituyentes materiales del cuerpo.<sup>522</sup> Por tanto es inexacto comparar el alma con los

---

<sup>520</sup> *de An.* 413b24-27.

<sup>521</sup> *Fedón* 92b. Si el alma es anterior al cuerpo, pero se concibe como armonía de sus elementos, existiría antes de que existieran los elementos que la constituyen.

<sup>522</sup> Esta hipótesis se menciona por vez primera en 86b-c. “Pensamos –dice Simmias– que el alma es algo muy semejante a eso, como si nuestro cuerpo estuviera tensado y mantenido en cohesión por lo caliente y lo frío, lo seco y lo húmedo y por algunos otros factores de tal clase, y que nuestra alma es una

sonidos armoniosos de una lira que son resultado de una cierta tensión en sus cuerdas. En este caso tendríamos que admitir que el alma es afectada y sigue los constituyentes del cuerpo.<sup>523</sup> Un aspecto importante de estos pasajes de *Fedón* es que el alma en tanto no difiere en unos y otros, como puede inferirse de la imagen del alma como armonía, es por naturaleza buena en todos porque participa de la Belleza y de lo Bueno. El alma se opone a los deseos del cuerpo precisamente porque difiere de él por naturaleza. De esta forma resuelve Platón, en este diálogo, la posibilidad de que el alma pueda depender del cuerpo y verse sometida a sus deseos. Como sabemos, en *Fedón* aún no aparece la tesis de un conflicto entre las facultades del alma.

Por otro lado, en *Sobre el alma* 407b30 Aristóteles rechaza la opinión según la cual el alma es “armonía”, entendida como la mezcla y combinación de los contrarios de los que resultaría el cuerpo.<sup>524</sup> Entre 407b30 y 408<sup>a</sup> Aristóteles critica dos versiones de esta hipótesis:

(1) Que el alma es armonía entendida como proporción de los elementos del cuerpo.

(2) Que el alma es armonía entendida como combinación de los elementos, y en consecuencia que el alma sea equiparable a la mezcla de los elementos del cuerpo.

Y desestima ambas opiniones alegando que el alma es un principio de movimiento que no es una actividad propia de la armonía. Así entendida la armonía, parece más apropiado relacionarla con la salud y con los estados del cuerpo que con el alma.<sup>525</sup> Aristóteles desestima esta opinión llevándola al absurdo cuando dice en 408<sup>a</sup>10-15 que si consideramos que cada parte del cuerpo tiene una combinación diferente de los elementos habría muchas “almas” en el cuerpo.

“¿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

---

combinación y una armonía de estos mismos factores, cuando ellos se encuentran combinados bien y proporcionadamente unos con otros. Si entonces resulta que nuestra alma es una cierta armonía, está claro que, cuando nuestro cuerpo sea relajado o tensado desmedidamente por las enfermedades y otros rigores, al punto al alma se le presenta la urgencia de perecer, aunque sea divinísima, como es también el caso de las otras armonías, las que se crean en los sonidos y en todas las labores de los artesanos, mientras que los despojos del cuerpo de cada uno aún permanecen un largo tiempo, hasta ser quemados o pudrirse”.

<sup>523</sup> Como se deduce de *Fedón* 93<sup>a</sup>.

<sup>524</sup> *de An.* 407b30-32.

<sup>525</sup> *de An.* 408<sup>a</sup>5: “(...) 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”.

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”.

Aunque Aristóteles rechazó esta opinión, este punto de vista es refinado y se bifurca, posteriormente, en dos planteamientos principales: el que identifica el alma con las mezclas del cuerpo y el que concibe el alma como un conjunto de capacidades que “acompañan” las mezclas del cuerpo. En la tradición posaristotélica identificamos, por tanto, las siguientes opiniones:

(1) el alma es resultado de la mezcla de humores. Desde este punto de vista el alma se puede identificar con la mezcla de humores pues se sigue o es producto de dicha mezcla. Este punto de vista lo encontramos expuesto en el poema de Lucrecio *Sobre la naturaleza de las cosas*<sup>526</sup>. Y es la tesis principal del tratado *Quod animi mores*.<sup>527</sup>

(2) El alma es una facultad o capacidad que *acompaña* (*epiginetai*) la mezcla pero no se identifica con ella. Esta es la opinión de Alejandro de Afrodisia, entre otros.<sup>528</sup>

Una vez que identificamos las opiniones sobre el alma que convergen en la época en que Galeno escribe sus tratados, nos preguntamos ¿cuáles son las ventajas de explicar el alma como un cuerpo? ¿Qué se puede saber de ella si no se considera como algo separable ontológicamente del cuerpo? O dicho de otra manera ¿qué se puede saber del “alma” entendida como “facultades del cuerpo” desde un punto de vista materialista?<sup>529</sup> Estas son las preguntas que pretendemos resolver en este capítulo. Y

---

<sup>526</sup> Cfr. Lucrecio, *De rerum natura*. Libro III. 290-315.

<sup>527</sup> En este caso se admite que el alma es una capacidad que sigue –o depende– de las mezclas humorales. En el caso de Galeno, el verbo *seguir* (*hepesthai*), indica que el *alma es resultado, producto de las mezclas*. Y permite admitir *que equivale a mezclas humorales*. O por lo menos, que en tanto se *sigue* de la complexión humoral, es influenciada, alterada, y puede verse dañada o impedida por las mezclas de los humores. Sobre los antecedentes de esta concepción médica del alma, cfr. Hankinson, “Greek medical models of mind” (Everson, 1991, p. 194-217).

<sup>528</sup> En “Galen’s Alternative Approach to Emotion”, Sorabji (2002, p. 261) expone cada una de estas opiniones de los autores posteriores a Aristóteles; y presenta con detalle los puntos de vista de quienes están a favor y en contra de identificar el alma, entendida como las facultades del cuerpo, con las mezclas del cuerpo. Quienes están en contra de la identificación dirán que el alma “acompaña” las mezclas del cuerpo, y quienes están a favor de la identidad, sostienen que el alma “sigue” las mezclas del cuerpo. Cfr. Sorabji (2002), p. 264-272.

<sup>529</sup> Con este término “materialista” señalamos la preponderancia que da el médico a las sustancias – materiales como las cualidades primarias y los humores que resultan de sus mezclas– que componen el cuerpo. En el pensamiento antiguo, las sustancias materiales [tierra, aire, agua, fuego; las cualidades materiales que se derivan de sus mezclas (lo caliente-lo frío, lo húmedo-lo seco) y los humores que

hasta el momento hemos identificado dos asuntos relevantes en nuestra propuesta interpretativa: sobre el primero, la cuestión de la naturaleza corporal del alma, los intérpretes se desgastan tratando de determinar si Galeno adopta una postura definitiva al respecto en todas sus obras. Y responder al segundo asunto, el rol de la dietética en la educación moral subrayado en *Quod animi mores*, depende de distinciones concernientes a los niveles de la materia de nuestros cuerpos, con base en los cuales el médico diferencia entre hábitos naturales y hábitos adquiridos. Para responder esta pregunta y entender esta tesis, que es inseparable de la concepción del alma en dicho tratado, es necesario remitirnos por lo menos a pasajes de *Sobre las mezclas (Temp.)*, *Sobre la mejor constitución del cuerpo (Bon. Hab.)* y *Sobre la óptima constitución del cuerpo (Opt. Const.)*.

En su introducción de *Galen. Selected Works*, Singer (1997), indica que si tenemos en cuenta otros tratados como *Sobre la utilidad de las partes* o *Sobre la formación del feto*, parece que Galeno no mantiene una postura uniforme, en todos sus escritos, sobre la *ousia* del alma ni sobre el estatus del rol causal de la materia, pues sus explicaciones ondulan entre una perspectiva materialista de la sustancia del alma y de la organización funcional del cuerpo, en la que “alma” y “cuerpo” resultan inseparables; y una perspectiva teleológica de la estructura viviente que subraya la necesidad de una causa divina en el diseño de nuestros cuerpos. Ahora bien, ¿implica esto algún conflicto en las explicaciones de Galeno? Para Singer “la respuesta a esta cuestión se vuelve interesante, desde el punto de vista filosófico e histórico: en el primer sentido porque tiene relevancia para un problema filosófico particular que todavía hoy tiene interés en el campo de las explicaciones biológicas; y en el segundo, porque explica otra oposición que existe dentro de la persona de Galeno tal como es percibida por otras generaciones”.<sup>530</sup>

---

resultan de las mezclas de estas cualidades materiales primarias (flema, bilis, sangre)] tienen propiedades fundamentales que influyen en la constitución de los individuos, en sus rasgos físicos, en su conducta. Esta es la perspectiva que determina la concepción galénica del arte médico y de la relación entre las facultades del alma. Por otro lado, este término resalta la noción de “cuerpo” tal como lo hemos usado desde el capítulo anterior, y nos permite relacionar el pensamiento médico de Galeno con los principios básicos de la física estoica (todo *lo que existe* es cuerpo, y solo un cuerpo afecta a otro cuerpo). Desde este punto de vista, consideramos apropiado el uso de este término; con él enfatizaremos cómo el médico en *QAM* identifica la *ousia* del alma no con *proporción* sino con las *krâsis* del cuerpo. Una tesis fuerte que exige la revisión de otros tratados con los que buscamos entender su peso en la concepción del arte médico, de la salud, de la mejor constitución; además es el eje desde el cual podemos comprender la relación retroalimentativa que el médico plantea entre niveles de las facultades del alma, como veremos a lo largo de este capítulo.

<sup>530</sup> Cfr. Singer (1997), p. xxx.

Lo que sí es claro en su obra, y en esta investigación, es que para el médico la respuesta a la pregunta por la *ousia* del alma depende de la postura que se adopte sobre el rango causal de las *krásis* humorales del cuerpo. Ya que esta cuestión no es separable de la investigación de la fisiología del cuerpo. De otra manera, si no se concibe el alma como una cualidad del cuerpo o como un cuerpo, se convierte en un asunto indecible desde el punto de vista experimental. E innecesario para el objetivo práctico que persigue el médico en su indagación sobre la fisiología del alma y sus sedes en el cuerpo: identificar las pautas adecuadas de la educación del alma.

Consideramos que desde el enfoque del médico, la pregunta sobre la naturaleza del alma es inseparable de la pregunta por el rol causal de la materia; es decir, de la pregunta sobre hasta dónde la materia es causa de la organización funcional de nuestro cuerpo, entre cuyas facultades se cuentan, además de la nutrición y el sueño, el pensamiento y la elección. Precisamente la solución de esta cuestión le exige a Galeno decidir, según el contexto de su obra, si es necesario buscar otra causa adicional, una especie de causa no corporal y ajena al cuerpo, cuyo poder sería semejante al de un demiurgo o artesano;<sup>531</sup> o, en caso contrario, determinar en qué medida las consecuencias del ejercicio de ciertas facultades del cuerpo (como las racionales), aun cuando sean producto causal de las capacidades propiciadas por la organización material de ciertas partes, no son reducibles a la materia y por eso su educación exige algo más que indicaciones sobre la dieta o hábitos alimenticios: optar por un cierto estilo de vida.

Al respecto podemos decir que ni en *PHP* ni en *QAM* hay indicio alguno de que Galeno busque demostrar que existe una causa divina que explique la organización material de los cuerpos, semejante a un dios, para explicar la naturaleza simétrica y funcional de los cuerpos en cuya estructura cada parte está al servicio de la totalidad. Llamar a esta causa “dios”, como Platón en *Timeo*, sería hacer afirmaciones no demostrables como lo dice Galeno en *PHP* 9.9.7-8. Aunque en *Sobre la utilidad de las partes*, como indica Singer, Galeno afirma “que la inteligencia (*noûs*)<sup>532</sup> que atraviesa todas las partes (...) llega de los cuerpos celestes y que el hecho de que tal inteligencia

---

<sup>531</sup> Este es el caso de la perspectiva asumida en tratados no considerados en esta investigación como *Sobre la utilidad de las partes* o *Sobre la formación del feto*. Donde Galeno busca explicar cuál es la causa de que la organización de los cuerpos responda a fines, y cuál del desarrollo embrionario, del principio de movimiento.

<sup>532</sup> Cfr. *Sobre la utilidad de las partes* 4.358-360. Sobre la naturaleza intencional del universo que subraya que la naturaleza no hace nada en vano, puede verse también 3.2.6-3.3.7.

pueda darse, como dicen Platón o Hiparco, en el ámbito de las sustancias físicas que es esta tierra, y que esa mente pueda habitar en la corrupción de la carne y de los juicios, testimonia la gran inteligencia de los cuerpos celestes.<sup>533</sup>

Pero en *PHP* 9.8.19 Galeno insiste menos en la “inteligencia” que en la “simetría” que atraviesa cada parte del cuerpo: “cada una de las partes del lado derecho son iguales a las del lado izquierdo en talla, dureza, suavidad, color y consistencia y por naturaleza no hay variación en el número. Así es con el género de las arterias, venas y nervios; los del lado derecho son iguales a los del lado izquierdo y son idénticos en las semejanzas de sus sustancias”. Nos atrevemos a decir que en este tratado esa afirmación es más afín a una postura médica-materialista con la que se puede decir que la causa de esta organización simétrica de los cuerpos no es otra que la obra misma de la naturaleza, afín a las obras de los artesanos. Galeno añade, líneas siguientes (9.8.22-25) que si nos maravillamos de las obras del arte mucho más nos admiraremos con las del artesano que ha diseñado nuestros cuerpos, cualquiera que haya sido el dios que nos haya hecho. Pero Galeno finaliza su argumentación afirmando que no es necesario buscar un criterio externo de explicación sino indagar, como Hipócrates, por el carácter propio de las obras naturales, quien “no va tan lejos como para declarar cuál es la sustancia de la naturaleza que nos forma y gobierna, sino que da el nombre “naturaleza” a la causa que nos diseñó como se acostumbra entre los hombres”.<sup>534</sup>

En todo caso resulta de gran interés filosófico que en su tratado *Sobre las mezclas* Galeno establezca relaciones entre tipos de complejión humoral y rasgos de carácter; y que al mismo tiempo distinga entre los rasgos del carácter que se derivan de nuestra constitución material y los rasgos morales que serían producto de la enseñanza de la filosofía, como veremos más adelante. Pero en *QAM* Galeno más bien enfatiza en que el alma, como cuerpo, tiene por sustancia a las *krâsis* humorales de las partes relacionadas con sus facultades. E infiere que es innegable, por lo menos, dada la evidencia que obtenemos al observar la conducta humana y con base en el testimonio de los antiguos, que las facultades que remitimos causalmente al alma son influenciadas y dependen de las *krâsis* humorales de los cuerpos. Singer (1997)<sup>535</sup> afirma que la postura de Galeno sobre el rol causal de la materia y del alma depende del contexto

---

<sup>533</sup> Cfr. Singer (1997), p. xxxi.

<sup>534</sup> *PHP* 9.8.27.

<sup>535</sup> Esta es la tesis de la introducción general de *Galen. Select Works* (Singer, 1997); y la de su artículo “Levels of Explanation in Galen” (Singer, 1997a).

argumentativo de sus tratados, pero que esto no significa que exista una incoherencia en sus planteamientos en que manifiesta una postura materialista y teleológica al mismo tiempo. En nuestra opinión, esta variabilidad es signo del peso de la tradición en sus planteamientos, una herencia de la que es difícil distanciarse totalmente pese a la perspectiva fisiológica que asume en su investigación sobre la naturaleza de la relación entre el alma y el cuerpo, o de cuáles son las partes del cuerpo de las que dependen las facultades que atribuimos, desde la filosofía, al alma. De todos modos ambas posturas son herencia del pensamiento aristotélico: tanto la que permite decir que el alma son las funciones del cuerpo que dependen de la organización de la materia, e incluiría la racionalidad dentro de este rango de funciones; como la postura que permite defender el rango de una causa no reducible a la materia para explicar nuestra racionalidad y el orden y simetría de los cuerpos vivientes. Pues si bien en *Sobre el alma* se defiende el rango no material del entendimiento, en los tratados biológicos como *Sobre las partes de los animales*, Aristóteles da indicios de que la organización funcional de la materia, conforme a fines, tal como la hallamos en los seres vivientes, no tiene otra causa que la necesidad simple, es decir, el ordenamiento de hecho de la materia.<sup>536</sup>

Reconocemos la dificultad que impone la pregunta por si en Galeno hay un conflicto entre una postura materialista sobre las características del alma y una teleológica sobre la organización funcional de los cuerpos. Es más, responderla excede los límites de esta investigación.<sup>537</sup> Sin embargo sabemos que en *QAM* Galeno busca menos una respuesta a un problema de la filosofía especulativa (decidir en sentido

<sup>536</sup>

Cfr.

PA

646b27-30:

Ὅς μὲν οὖν ἕνεκά τινος διὰ ταύτην τὴν αἰτίαν ἔχει περὶ τούτων τὸν εἰρημένον τρόπον· ἐπεὶ δὲ ζητεῖται καὶ πῶς ἀναγκαῖον ἔχειν οὕτως, φανερόν ὅτι προϋπήρχεν οὕτω πρὸς ἄλληλα ἔχοντα ἐξ ἀνάγκης.

<sup>537</sup> ¿Pueden ser reconciliados la perspectiva teleológica con la materialista sobre las características del alma? Singer (1997, p. xxxi) señala que “si uno imagina el alma, como aquello en vista de lo cual las mezclas se producen en primer lugar, y como una entidad que puede existir independientemente del cuerpo, la dificultad resulta enorme. Y Galeno casi que parece comprometerse con esta postura en *Sobre la utilidad de las partes*”. Pero como señala este autor en *Quod animi mores* es claro que Galeno es escéptico frente a la noción de un alma que es inmortal o que existe independiente del cuerpo. Además, como podemos verlo en *QAM* Galeno señala que hay ciertas interpretaciones filosóficas que permitirían reconciliar explicaciones en términos de “propósitos” con explicaciones en términos de causación material. Por ejemplo, en Aristóteles encontramos herramientas como la teoría de las cuatro causas, que permitirían dar ese paso. Incluso, aunque en Aristóteles la finalidad (*telos*) represente una explicación superior en relación con la materia (*hyle*). Es claro que nuestro propósito es explorar en este capítulo las diferencias entre las posturas de ambos autores, Aristóteles y Galeno, la posibilidad que le ofrecen las teorías aristotélicas a Galeno para dar el paso de identificar la *ousia* del alma con las *krâsis* del cuerpo. Intentaremos resolver esta cuestión a la luz de *QAM* y otros tratados, en la segunda parte de este capítulo.

absoluto la *ousia* del alma)<sup>538</sup> que asumir una posición práctica frente a la cuestión de la naturaleza corporal de las facultades del alma o, en un sentido más delimitado, frente a la influencia innegable del cuerpo (componentes cualitativos) en el desempeño de las facultades anímicas. Sabemos también que la división que Galeno mantiene entre facultades naturales y facultades del alma,<sup>539</sup> indica que el médico distingue “niveles” de facultades: el crecimiento y la nutrición no son equiparables con la posibilidad de deliberar sobre la forma de vida que se adecua a nuestra naturaleza racional y la posibilidad de modificar nuestros hábitos con vistas a ese objetivo. Aunque para Galeno ambos tipos de actividades están supeditadas a la complexión de nuestros cuerpos. De allí que, en opinión del médico, se pueda concluir, desde el punto de vista fisiológico, que las facultades del alma, incluidas las racionales, siguen los temperamentos del cuerpo, como se nos indica al comienzo de *QAM*. Es decir, que el buen funcionamiento de las facultades del alma estaría supeditado al buen funcionamiento de las facultades naturales.<sup>540</sup> Porque se siguen de las mezclas humorales de nuestros cuerpos.

La ventaja de tratar el alma como un cuerpo, descartando la posibilidad de responder demostrativamente cuál sería su sustancia si no fuese un cuerpo o algo del cuerpo, es que permite entender las causas materiales de las capacidades racionales distintivas de nuestra humana naturaleza; y comprender que las afecciones de la facultad racional también se deben a desequilibrios humorales. Más importante aún, posibilita tratar terapéuticamente sus enfermedades con el recurso de la dietética; como en el caso de la frenitis, la melancolía y la manía. Además, permite comprender que el alma (sus facultades) en cuanto “parte, cualidad, o producto” de las mezclas del cuerpo si bien es común a todos los seres humanos, no se manifiesta uniformemente en todos los individuos pues cada uno tiene una naturaleza específica. Para Galeno este es un hecho evidente a partir de las diferencias observables en sus temperamentos, un conjunto de hábitos o tendencias naturales que son modificables mediante la educación y la interacción con el medio ambiente, pero en principio son causados por la naturaleza de la complexión humoral de los cuerpos.

---

<sup>538</sup> Responder a esta dificultad exigiría un análisis más amplio que el que nos hemos propuesto, y concentrarnos en otras obras adicionales a las que tratan sobre el asunto específico del alma, como *Sobre la utilidad de las partes*. Pero esto excede los propósitos de este capítulo y de nuestra investigación.

<sup>539</sup> Recordemos la discriminación que puede hacerse entre las facultades del cuerpo. Para Galeno una cosa es el rol causal de nuestra complexión material (facultades naturales) y otra la complejidad de las actividades (adscritas al alma) que propician el funcionamiento de ciertas partes de nuestro cuerpo (cerebro), como las relacionadas con percepción, memoria, entendimiento, deliberación y juicio.

<sup>540</sup> Que son: atracción, retención, alteración de las sustancias que nutren las partes del cuerpo, y eliminación de los residuos.

Ahora bien, debido a que todos tenemos la capacidad de modificar nuestro carácter innato, que es un producto primario de las diferentes mezclas que constituyen los cuerpos, Galeno afirma que la explicación de las facultades de nuestra alma, no se puede reducir a la complexión humoral del cuerpo. De allí, la importancia de la filosofía moral que, por lo demás, ni se opone ni tendría que excluir a la medicina dietética, y viceversa.<sup>541</sup> Pero esta es una conclusión que podemos inferir si tenemos en cuenta otros tratados de Galeno para entender las tesis de *QAM*.

En suma, estas anotaciones introductorias permiten señalar un punto de quiebre entre *PHP* y *QAM*: mientras que en *PHP* nada se nos dice sobre la influencia de las mezclas del cuerpo en la parte racional del alma, en *QAM* Galeno afirma que las mezclas del cuerpo afectan incluso la parte racional y, por tanto, admite que la dieta también podría afectar el desempeño de las facultades racionales. Es decir, sugiere que la educación de la parte racional también debería incluir prescripciones dietéticas.<sup>542</sup>

Según los puntos establecidos consideramos apropiado dividir este capítulo en tres partes.

(1) En la primera, expondremos las dos tesis de *QAM* con base en la discusión de los conceptos “facultad”, “forma” y “mezcla” del cuerpo.

(2) En la segunda, presentaremos los argumentos o premisas que permiten fundamentarlas retomando algunos pasajes de otros escritos del médico con el fin de entender cómo pretende conciliar el modelo platónico tripartito del alma con la concepción aristotélica del alma como “forma” del cuerpo en *Quod animi mores*. Un movimiento que realiza al identificar el concepto aristotélico “forma” con el concepto médico “*krâsis*” o “mezcla”. En esta medida pretendemos delimitar el sentido de su exigencia de que la medicina dietética debe ser parte de la educación moral.

(3) Finalmente estableceremos las conclusiones de este capítulo.

## 1. Las tesis

---

<sup>541</sup> *QAM* 814-817.

<sup>542</sup> Recordemos que en *PHP* 5.5-6 Galeno había diferenciado entre dos niveles de educación para el alma: el nivel de la modificación de los hábitos y el del entrenamiento del entendimiento para discernir entre tipos de juicios (verdaderos, falsos y probables); pero nada había dicho sobre la influencia de prescripciones dietéticas.

El título del tratado que nos ocupa es en sí mismo el planteamiento de una tesis: “Las mezclas del cuerpo son seguidas por las facultades del alma”, o bien, “Las facultades del alma siguen los temperamentos del cuerpo”.<sup>543</sup> En griego se recurre a la voz pasiva *hepesthai*<sup>544</sup> que resalta el propósito general de este breve tratado: argumentar que la constitución humoral de los órganos donde se sitúan las funciones del alma (cerebro-nervios; corazón-arterias e hígado-venas), puede alterar, dificultar o propiciar su adecuado desempeño.<sup>545</sup> Y esto incluye a la facultad racional; la cual puede ser alterada por las mezclas cualitativas del cerebro. No es irrelevante que el médico intente argumentar esta hipótesis si tenemos en cuenta el rol causal del *logistikon*, desde el ámbito de la filosofía. De esta facultad dependen precisamente nuestras elecciones morales y la disposición a actuar con o sin *phronesis*,<sup>546</sup> es decir, con inteligencia. A partir de *QAM* 775 es claro que el propósito del autor, más que demostrar cómo la complejión humoral influye en las actividades del “alma irracional”, es argumentar, recurriendo a ejemplos<sup>547</sup> y a argumentos de autoridad,<sup>548</sup> que las

<sup>543</sup> La tesis de *QAM* se propone desde el comienzo del tratado en 767, pero Galeno vuelve sobre ella en 785.9-15 y en 787.6-11.

<sup>544</sup> El título de *QAM* es ΤΑΙΣ ΤΟΥ ΣΩΜΑΤΟΣ ΚΡΑΣΕΣΙΝ ΑΙ ΤΗΣ ΨΥΧΗΣ ΔΥΝΑΜΕΙΣ ΕΠΙΟΝ -ΤΑΙ. El verbo proviene de ἔπομαι, voz media de ἔπω, que significa: seguir, ir detrás, y con dativo, como en el título citado, significa “obedecer, acomodarse, someterse o seguir como consecuencia”. Consideramos que la connotación del verbo “seguir” alude menos a un componente genético (derivación), aunque no lo excluye, que a la dependencia que existe entre el ejercicio de las facultades del alma y las mezclas cualitativas del cuerpo; especialmente de aquellas partes del cuerpo vinculadas con el desempeño de dichas actividades. Nuestro propósito es mostrar que Galeno admite, cuando afirma su tesis principal, que el ejercicio de las facultades del alma dependen de esas mezclas, que la *ousia* del alma son las *krâsis* del cuerpo. En ese sentido el alma no es otra cosa que las actividades propiciadas precisamente por las mezclas de ciertas partes de un cierto tipo de cuerpo, como el nuestro. Pero con cierta medida, pues habrían algunas actividades que se refinan mediante la educación filosófica y no se explican suficientemente apelando solo a las cualidades materiales del cuerpo. En Galeno hay una tensión entre las explicaciones que remiten a la constitución material de los cuerpos y las explicaciones concernientes al efecto de la educación filosófica sobre la excelencia de las facultades del alma.

<sup>545</sup> Los verbos usados por Galeno para expresar la relación entre facultades y constitución humoral se relacionan con ἔπομαι. Y casi todos se emplean en voz pasiva con lo que Galeno hace énfasis en la forma en que las facultades del alma padecen los efectos del cuerpo: ὑπαλλασσω (cambiar, alterar); δουλώω (esclavizar, someter); κολούω (disminuir, impedir); λυμαίνομαι (perjudicar); δεσπόζω (estar sometido a, ser gobernado por); ὠφελέω (ayudar, ser útil) y βλάπτω (perturbar dañar).

<sup>546</sup> Φρόνησις es traducida en la versión de Zaragoza Gras (2003) como “buen sentido”. Y aparece siempre asociada con “inteligencia” (σύνεσις) y “hábitos” del alma o “carácter” (ἦθος). Cfr. *QAM* 805.12, 805.19, 806.11, 808.2.

<sup>547</sup> No se trata de ejemplos amplios, en realidad menciona el efecto del vino, según la constitución –la de los ancianos es más fría y por eso es conveniente beberlo; pero la de los jóvenes, por ser caliente en exceso puede ser dañino su efecto- el de los fármacos, el de los venenos como la cicuta; y los efectos del exceso de un humor, por ejemplo, de flema en el cerebro. Estos ejemplos sirven para ilustrar el efecto de la alternación del equilibrio humoral en el cuerpo sobre el desempeño de las facultades del alma. Ejemplo de ello son el delirio (exceso de bilis amarilla), la melancolía (exceso de bilis negra), el letargo (exceso de flema y sustancias que enfrían) y la pérdida de la memoria y la inteligencia. En cuanto al vino puede

actividades (*erga*) de la parte racional del alma también son alterables por las mezclas cualitativas del cuerpo; aunque en la tradición filosófica hayan sido concebidas, desde el punto de vista causal, como independientes o separables del cuerpo. En efecto, esta cuestión se define como tema principal en *QAM* 773, casi al inicio del tratado.

Afirmar que la memoria, la percepción y el entendimiento son afectadas por la composición humoral del cuerpo (*sôma*),<sup>549</sup> supone adscribir un estatus causal relevante a las “mezclas” (*krâsis*)<sup>550</sup> en la explicación del funcionamiento apropiado o inapropiado, si es el caso, de las “actividades o acciones” (*erga*)<sup>551</sup> de las “facultades” (*dynamis*) del alma. “Mezcla”, “cuerpo”, “actividad” y “facultad” son los conceptos fundamentales de la exposición en *QAM* porque delimitan el camino argumentativo necesario para entender la tesis de Galeno sobre la sustancia del alma y sobre el papel de la medicina dietética en la educación moral. El discernimiento de las diferencias observables en el carácter de los niños es el preámbulo de la discusión de ambas cuestiones.<sup>552</sup> Y el primer paso que da Galeno es indicar asertivamente que las acciones y las pasiones del alma dependen de cada individuo y que la causa reside, justamente, en la disímil naturaleza (o esencia) de sus “almas”.

El principio de todo el discurso que sigue es el conocimiento de la diferencia en las acciones y de las pasiones del alma (*ἔργων τε καὶ παθῶν τῆς ψυχῆς*) en los niños pequeños, a partir de las cuales resultan evidentes las facultades del alma. Algunos se muestran muy tímidos y otros muy avasalladores... y otros, insaciables y golosos, otros tienen disposiciones físicas contrarias, algunos son impúdicos y otros pudorosos... y otras muchas diferencias (*διαφοράς*) que he descrito en otros tratados. Pero aquí será suficiente demostrar, por medio de un ejemplo, que las facultades de las tres especies y partes del alma son opuestas por naturaleza entre los recién nacidos. Pues de ello se podrá deducir que la naturaleza [sustancia] del alma no es igual para todos; y es evidente que en este discurso la palabra “naturaleza” indica lo mismo que “esencia” (*εὐδὴλον δ’ ὅτι τὸ τῆς φύσεως ὄνομα κατὰ τοὺς τοιούτους λόγους ταὐτὸν σημαίνει τῷ τῆς οὐσίας*). Pues si la esencia [sustancia] de sus almas fuera idéntica, harían las mismas funciones [actividades] (*ἐνεργείας*) y bajo las mismas causas, les ocurrirían las mismas cosas [las actividades y las afecciones serían idénticas también, dadas las mismas condiciones causales]

---

afectar nuestra percepción y entendimiento de las cosas pues “aligera todas las penas y aflicciones”. Cfr. *QAM* 777-780.

<sup>548</sup> Me refiero a Hipócrates, Platón y Aristóteles. cfr. *QAM* 789-805.

<sup>549</sup> La composición material del cuerpo se explica con base en niveles de constitución de la materia, tal como lo hace Aristóteles en *PA* 646<sup>a</sup>-646b5, donde distingue entre cualidades elementales, partes homogéneas y partes no homogéneas u orgánicas.

<sup>550</sup> Más adelante se aclarará qué son las mezclas humorales y a qué partes del cuerpo se refiere Galeno cuando afirma que en ellas consta la *ousia* o sustancia del alma. El pasaje central al respecto es *QAM* 773-774.

<sup>551</sup> “*Erga*” puede traducirse como “acciones, actividades y funciones”. Se trata de un concepto abarcado por *dynamis*, pues cada facultad puede tener diversas funciones. Pensemos, por ejemplo, en que percepción, memoria, entendimiento, deliberación y elección son funciones o acciones o actividades específicas de la facultad racional; o dicho en términos platónicos, son funciones propias del *logistikon*.

<sup>552</sup> *QAM* 768-770.

(τ' ἄν ἀπὸ τῶν αὐτῶν αἰτιῶν ταῦτ' ἀπάθη). Es evidente que los niños difieren los unos de los otros tanto por la esencia [sustancias] (οὐσίαις) de las almas como por las funciones [acciones] (ἐνεργείαις) y las afecciones (τοῖς παθήμασιν) de éstas, y en este caso también por las facultades.<sup>553</sup> (ταῖς δυνάμεσι).

En este pasaje está implícito que para el médico “naturaleza” (*physis*), “esencia o sustancia” (*ousia*) y “mezcla” (*krâsis*) se identifican y que la causa de las “diferencias” en el carácter visibles ya entre niños muy pequeños, es la “sustancia” del alma. Pero este segundo paso,<sup>554</sup> que consiste en identificar “naturaleza” del alma con “mezclas” de las sustancias cualitativas de las partes homogéneas del cuerpo, solo se verá entre 774-775 cuando Galeno afirme que “Las facultades del alma siguen su sustancia si también lo hacen sus funciones. Si existe un tipo de alma racional, será mortal pues también es una *mezcla* del cerebro. Así pues, todas las especies y partes del alma tendrán capacidades derivadas de su *mezcla* y ésta será la sustancia del alma”.<sup>555</sup>

La causa de las disimilitudes observables en las disposiciones a actuar depende, por tanto, de diferencias cualitativas entre los cuerpos; es decir, de las diferencias probables en la combinación de sus componentes. Por ejemplo, algunos cuerpos pueden ser más calientes y secos y otros más fríos y húmedos, y su mezcla respectiva puede alterar el funcionamiento de sus partes, incluidas aquellas que son relevantes para entender cómo funcionan las actividades que se atribuyen a las “facultades” del alma. Así, aunque todos los cuerpos tengan en sus partes los mismos componentes (lo caliente, lo frío, lo húmedo y lo seco), puede haber diferencias graduales en la combinación de estos elementos tanto entre las partes de un mismo cuerpo como entre un cuerpo y otro.<sup>556</sup> Esta es la base de la formulación fuerte de la tesis sobre la naturaleza “corporal” del alma, en este tratado.

En *QAM* Galeno insiste en defender un modelo no homogéneo de la naturaleza del alma humana;<sup>557</sup> es decir, un modelo tripartito de sus facultades en que una de sus

---

<sup>553</sup> Seguimos siempre la traducción de Zaragoza Gras (2003). En este caso colocamos entre corchetes la traducción de Singer (1997, p. 150) de los términos griegos, que hemos conservado entre paréntesis.

<sup>554</sup> Recordemos que el primer paso consistió en identificar “naturaleza” (*physis*) con “sustancia” (*ousia*)

<sup>555</sup> Zaragoza Gras (2003) traduce *krâsis* por temperamento, consideramos apropiado traducirlo por “mezcla” y por eso lo hemos puesto en cursiva para resaltar el cambio en la traducción citada. El fragmento citado corresponde a *QAM* 774.17-775.4.

<sup>556</sup> Una nota sobre *La mejor constitución de nuestros cuerpos*, al comienzo donde traza los niveles.

<sup>557</sup> *Ousia* (esencia, sustancia) y naturaleza (*physis*) se identifican desde el comienzo del tratado: cfr. *QAM* 769. Esto implica que en tanto *ousia* puede traducirse como “sustancia” y “esencia”, entonces como tal son sinónimas de *physis* en este tratado de Galeno. Necesariamente esto no implica que pueden identificarse con materia. Excepto según el caso, pues la sustancia es materia y facultad o función, y no se reduce a los elementos constitutivos de un cuerpo viviente, sino que en cuanto tal éstos (constituyentes

partes difiere de las otras desde el punto de vista sustancial, o en su naturaleza. Y esto equivale, para el médico, a decir que debido a las diferencias cualitativas de los cuerpos y de las partes del cuerpo, la sustancia del alma difiere en sus especies y, comparativamente, entre diferentes individuos. Por tanto aunque todos tengamos las mismas facultades, y con base en sus acciones no dudemos que tenemos “alma”, las variaciones cualitativas observables en la ejecución de sus actividades tendría por causa “primaria” la constitución humoral de cada individuo.<sup>558</sup> Negar que el alma tiene una sustancia propia e intentar sustentar que su sustancia son las cualidades elementales por cuya mezcla están constituidos los cuerpos naturales, es asumir una perspectiva materialista del alma que permite demostrar la sustancia del alma con base en los hechos observables. Para Galeno esta postura se confirma en la medida que las facultades atribuidas al alma son alterables, ayudadas, impedidas o disminuidas por las mezclas humorales del cuerpo, por ejemplo al ingerir cierto tipo de bebidas como el vino, los fármacos o debido al incremento patológico de un humor en el cuerpo; como sucede en los estados de delirio, pérdida del conocimiento y de la memoria. De modo que si estas son actividades que atribuimos, en la tradición filosófica al *logistikon*, entonces es preciso admitir que el alma tiene una sustancia común a la del cuerpo, ya que si no fuera una cualidad o algo del cuerpo, sus facultades, incluyendo la racional, no podrían ser afectadas por las alteraciones en el equilibrio de sus facultades ni por la complejión humoral del cuerpo con que podemos explicar las diferentes tendencias comportamentales entre niños pequeños.<sup>559</sup>

Explicar el “alma” desde esta perspectiva supone, a su vez, identificarla con un conjunto determinado de facultades cuya explicación involucra la fisiología del cuerpo. Para Galeno no es necesario dudar de la existencia del alma, es decir, de un conjunto específico de actividades y funciones que podemos atribuir causalmente a sus facultades. Ni de que podamos explicar las diferencias comparativas que reconocemos en sus acciones y pasiones al observar la conducta disímil de los individuos. La razón

---

de un cuerpo viviente) son inseparables de sus funciones y éstas de aquellos. De allí que para Galeno el alma-función resulte inseparable de la estructura orgánica que permite el desempeño de una función.

<sup>558</sup> Cfr. *Temp.* 576-577.

<sup>559</sup> Recordemos que en la antigüedad helenística los cuerpos solo pueden ser afectados por otros cuerpos. De allí que para Galeno sea imposible explicar la naturaleza del alma si se concibe como una sustancia no corporal. Desde ese punto de vista su naturaleza resultaría indemostrable. Pero si conforme a las evidencias mencionadas admitimos que nuestra naturaleza corporal puede ser alterada y que la explicación de las facultades del alma no es posible ni independiente de las partes del cuerpo involucradas en su desempeño, entonces es claro que la sustancia del alma “está constituida según las mezclas humorales del cuerpo” como dice Galeno en 785.9-13.

es que estos hechos se pueden explicar, en un primer nivel, con base en la constitución cualitativa de las partes del cuerpo en que tienen su sede las facultades atribuibles al alma. Para explicar el deseo de alimentos y bebidas, de honores y gloria y de conocimiento, es preciso conocer la fisiología de ciertas partes orgánicas sin las que no podemos comprender dichas actividades (hígado-venas; corazón-arterias y cerebro-nervios).

En suma, la disímil constitución cualitativa de los cuerpos es el *explanandum* de las diferencias de carácter entre diversos individuos. Y, a su vez, la diferente constitución de cada parte del cuerpo explicaría que cada “parte” del alma tenga diferentes acciones y pasiones.<sup>560</sup> En consecuencia, desde el punto de vista ontológico no se pueden concebir separadamente la sustancia de cada forma del alma de las sustancias (cualidades elementales mezcladas) que componen las partes orgánicas con las que explicamos el desempeño de sus facultades específicas: pensamiento, movimiento voluntario, sensación, emoción y deseo. Esta es la conclusión de Galeno en *QAM 773-775*.

Antes de presentar con más detalle los pasos que da Galeno para sustentar su tesis sobre la naturaleza material del alma, es pertinente identificar la estructura de *QAM*. Brevemente podemos decir que este tratado consta de 5 secciones y que la primera y la tercera admiten, a su vez, divisiones internas:

(1) En la primera se sientan las bases argumentativas y se presenta la tesis principal de este tratado sobre la naturaleza del alma. Por tanto, se divide en dos partes:

(1.1) Un preámbulo, comentado fragmentariamente líneas arriba, donde Galeno presenta una hipótesis extraída de la observación del comportamiento de los niños: la naturaleza o esencia del alma es disímil en todos y esto es observable debido a que no todos hacemos las mismas acciones (*erga*) ni padecemos las mismas afecciones (*pathê*). Para explicarla Galeno analiza el uso del concepto *dynamis* o facultad (*QAM 767-772*).

---

<sup>560</sup> “Esta parte del alma que denominamos habitualmente razonable es concupiscible según la acepción común que significa deseo de verdad, de ciencia, de conocimiento, de comprensión, de memoria, y, en resumen, de todo cuanto es bello. El afán de libertad, de victoria, de dominación, de poder de fama, y de honores es propio del alma decidida. El disfrute de los placeres del amor y de cada uno de los alimentos y de las bebidas es propio del alma a la que Platón denomina concupiscible por excelencia. Y ni el alma concupiscible tiene deseos de las cosas buenas, ni el alma racional de placeres del amor, comidas o bebidas, como tampoco de victoria, poder, fama u honores, y según el mismo razonamiento, el alma decidida no tiene los mismos deseos que el alma racional o el alma concupiscible”. *QAM 772*.

(1.2) Una segunda parte donde hallamos dos formulaciones de la tesis principal que articula su modelo médico del alma. Entre 773 y 780, Galeno plantea dos variantes de la tesis expresa en el título de este tratado: las partes o especies de alma<sup>561</sup> tienen diferentes mezclas pues su desempeño y la alteración de sus funciones depende de la mezclas de las cualidades elementales de las partes en que tienen su sede. Entre 773-775 hallamos la formulación fuerte de su tesis pues aquí Galeno unifica el modelo tripartito del alma con la doctrina aristotélica del “alma como forma del cuerpo”: apoyándose en la explicación aristotélica de los niveles de la materia identifica las especies platónicas del alma con las “facultades” del cuerpo. Haciendo uso de tal especificación sobre los niveles de la materia el médico concluye que el alma, incluida la racional, entendida como un conjunto específico de facultades del cuerpo, tiene como sustancia las cualidades del cuerpo.<sup>562</sup> Por otro lado, entre 775-780 hallamos la formulación débil de la misma tesis: si partimos del supuesto platónico de que el alma racional es inmortal y admitimos, en consecuencia, que tiene una sustancia propia, no es posible demostrar cuál sea la sustancia del alma racional. Aun cuando aceptáramos este supuesto (cuya utilidad Galeno mismo dice no entender), de todos modos no podríamos dudar que las facultades del alma racional son alteradas, impedidas o ayudadas por las mezclas del cuerpo. Por tanto se podría admitir, con base en hechos observables, que el funcionamiento del *logistikon* puede ser trastornado por las mezclas del cuerpo, como sucede bajo los efectos del vino, los fármacos, venenos como la cicuta, o incluso por el exceso en la producción de un humor como la flema, la bilis negra o la bilis amarilla.

(2) La segunda parte de *QAM* la encontramos entre 780-785, donde Galeno intenta fundamentar la tesis principal de este tratado. Aquí hallamos en uso, aunque no explicada, su teoría de las mezclas humorales.<sup>563</sup>

Previamente a la presentación de los argumentos de autoridad con que Galeno busca sustentar que los antiguos también reconocieron la influencia de la complexión humoral en el carácter, encontramos un *intermezzo* entre 785-789 donde el médico vuelve sobre la tesis principal de *QAM*. Pues entre 785 y 787 replantea su concepción materialista del alma; y entre 787 y 789, insiste que aun cuando se admitiera que una parte del alma es inmortal, lo cual no se puede demostrar empíricamente, es

---

<sup>561</sup> Como veíamos en *PHP* 6. 2.3-5.

<sup>562</sup> *QAM* 774.17-775.2-4.

<sup>563</sup> Por esta razón nos ocuparemos de ella en la segunda parte del presente capítulo cuando nos detengamos en los pasajes de otros tratados que permiten justificar la tesis de *Quod animi mores*.

incontrovertible que el alma “es dominada y esclavizada por el cuerpo”, como podemos observar en la conducta de quienes son afectados por los efectos del vino o de algún humor dañino que se produce en el cuerpo.<sup>564</sup>

(3) La tercera sección de *QAM* comprende los argumentos de autoridad con que Galeno pretende justificar la validez de la formulación débil de su tesis.<sup>565</sup> En esta sección polemiza con los filósofos que se hacen llamar “platónicos” e intenta demostrarles que el mismo Platón, y antes de él Hipócrates, y posteriormente, Aristóteles, aceptan que el cuerpo influye en el alma. Esta sección admite al menos 3 partes que podemos clasificar según el autor en que Galeno se apoya:

(3.1.) una primera parte donde situamos los pasajes de Platón (entre 789-791 y en 805). En *Timeo* 86c-87<sup>a</sup>, se acepta que el cuerpo influye en el desempeño de las facultades del alma; pues el “alma enferma debido a una mala constitución del cuerpo”.<sup>566</sup> Además, en *Timeo* 24c y en *Leyes* 747d-e, Platón admite que los lugares influye en “el buen sentido” o *phronesis*.

(3.2) una segunda parte donde podemos agrupar las opiniones de Aristóteles respecto de las cualidades de la sangre y su influencia en el carácter (791-795: *Partes de los animales* 648a); y sobre la relación entre fisiognomía y carácter (796-798, *Investigación de los animales* 491b; 492<sup>a</sup>-b).

(3.3) una tercera parte, comprendida entre 798-805, en que Galeno expone algunos planteamientos del tratado hipocrático *Sobre los aires, las aguas y los lugares*. Este escrito expone cómo las mezclas humorales influyen en la conducta humana y en el

---

<sup>564</sup> *QAM* 787.9-15.

<sup>565</sup> Aquí no podemos ocuparnos con detalle de los tipos de textos y argumentos con que Galeno pretende ilustrar la tesis débil, nos referimos a la tradición filosófica y médica con que el médico busca mostrar que Hipócrates, Platón y Aristóteles ya tenían conocimiento de que las facultades del alma padecen o se ven alteradas por las *krâsis* del cuerpo. Un cuidadoso análisis de estas fuentes puede consultarse en el artículo de Geoffrey Lloyd “Scholarship, authority and argument in Galen’s *Quod animi mores* (Manuli e Vegetti, 1988, p. 11-42). Aunque resulta ser un análisis detallado de las debilidades del texto diferimos de sus interpretaciones sobre las tesis y objetivos de *QAM*, porque son injustas con el texto de Galeno. En nuestra opinión, Lloyd interpreta someramente el pasaje 785-787 donde Galeno plantea el alma como facultad e identifica su esencia las *krâsis* o cualidades humorales del cuerpo. Para Lloyd (p. 24), Galeno crea un enredo innecesario en lugar de aclarar el asunto. No obstante resulta difícil aceptar este comentario de un autor que conoce la obra biológica de Aristóteles y que sin duda está al tanto de su conocimiento por parte de Galeno. En efecto, si se lee este pasaje a la luz de los pasajes pertinentes de Aristóteles en *de An.* y en *PA*, no resulta poco riguroso ni descuidado el razonamiento de Galeno, como pretendemos mostrarlo en este capítulo. Por otro lado, Lloyd reconoce que Galeno aunque hace un uso “selectivo” de las fuentes, es riguroso y cuidadoso con el uso de los pasajes a los que recurre. Otros autores que hacen comentarios sobre este tratado son: Donini, “Psychology” (Hankinson, 2008, p. 184-209) y Hankinson, “Soul and Body in Galen” (King, 2006, p. 232-258).

<sup>566</sup> *QAM* 790.12-14.

carácter; y en esa medida ahonda en la interacción que existe entre naturaleza (constitución de los lugares, de los individuos, alimentación y forma de vida) y carácter.

(4) La cuarta sección de *Quod animi mores* podemos ubicarla donde Galeno presenta la tesis secundaria de este tratado: la dieta es una variable que debe ser considerada en el mejoramiento moral del carácter. Sin duda puede decirse que constituye la consecuencia necesaria de la tesis principal; y de ella se ocupa el médico entre 807 y 814, en el siguiente orden: entre 807-808 hallamos el núcleo principal cuando Galeno subraya que la dieta es parte de la educación moral; y entre 809-814, encontramos el contexto argumentativo que determina la pertinencia de esta tesis: la discusión con los filósofos que se tildan de “platonistas” quienes son reacios, según Galeno, a aceptar la influencia de la nutrición en la conducta humana. En esta sección el propósito del médico es justificar que la dietética es auxiliar de la filosofía y que la medicina puede contribuir a la filosofía moral con una comprensión más amplia de la naturaleza humana, gracias al modo en que explica el funcionamiento del alma. En esta sección se mencionan otros pasajes de Platón<sup>567</sup> que subrayan la importancia de la dietética más que de la simple dieta. Si bien Galeno insiste en que la dieta influye en la excelencia del alma (en el desempeño de sus facultades, incluida por supuesto, la racional) deja claro que ésta exige la modificación de los hábitos de vida y no sólo prescripciones sobre la nutrición. De allí que podamos afirmar que el médico enfatiza en la dietética y que su propósito como médico es más que dar recetas sobre la nutrición. Modificar los hábitos implica elegir una forma de conducir la propia vida y esto exige prescripciones adicionales a las de los hábitos alimenticios.

(5) Finalmente, en la quinta sección de *QAM* Galeno recapitula sus conclusiones dejando claro que la dietética es auxiliar de la filosofía moral. De allí que insista, entre 815 y 822, en que la dieta es una variable no despreciable que debe ser considerada dentro de las pautas de la psicagogía y exige comprender nuestra naturaleza de una manera más amplia.<sup>568</sup> En esta sección Galeno discute con la opinión de los estoicos, quienes, en su opinión, tienen una visión reducida de nuestra naturaleza al considerar que somos homogéneamente virtuosos por naturaleza.<sup>569</sup>

---

<sup>567</sup> *Leyes* 666<sup>a</sup>-c y 674b y *Timeo* 87b, para ilustrar los efectos del vino según la edad y la constitución (a la naturaleza fría de ancianos, hace bien; no así a la naturaleza caliente de los jóvenes a quienes lleva a incurrir en acciones desmesuradas).

<sup>568</sup> Esta “exigencia” consiste en aceptar la naturaleza corporal del “alma”.

<sup>569</sup> Si partimos de que el fin de Galeno es subrayar el papel mediador de la dietética como una auxiliar de la educación moral, no podemos concluir que sea determinista. Y podemos afirmar que dista mucho de

Identificar la estructura de este tratado permite delimitar nuestro tratamiento de los ítems antes delineados: en esta primera parte del capítulo expondremos las formulaciones de la tesis principal de *QAM*. Pero su justificación, su fundamentación y las conclusiones<sup>570</sup> que Galeno extrae en *QAM* solo pueden ser comprendidas a cabalidad una vez nos apoyemos en pasajes de otros de sus escritos. Por tanto, las secciones restantes de *QAM* serán abordadas cuando analicemos la fundamentación de la tesis principal (y su consecuencia) en la segunda parte de este capítulo.

Retomemos el análisis antes iniciado. ¿Cuáles son los pasos que Galeno da para conducir su exposición directamente a la formulación de su tesis principal sobre la naturaleza material del alma? El médico hace dos movimientos para llevar a cabo esta tarea: primero, delimita su uso del concepto “facultad”; y, segundo, equipara el concepto aristotélico de “alma como forma del cuerpo” (que en los tratados biológicos equivale a “función o facultad.”) con el concepto médico “*krâsis*” o “mezcla”. De este modo explica la *ousia* o naturaleza o sustancia del alma desde el punto de vista de las cualidades elementales a partir de cuyas mezclas se forman las partes orgánicas del cuerpo. A continuación expondremos estos dos movimientos que permiten analizar los tres conceptos con que Galeno hila su tesis principal: *facultad*, *actividad-función*, y *mezcla*.

(1) Líneas antes hemos indicado que Galeno equipara los conceptos *physis* y *ousia* y de esa manera define, desde el principio de *QAM*, una perspectiva materialista de la naturaleza o sustancia del alma. Con esa asimilación conceptual pretende demostrar que la causa de la diferenciable complejidad cualitativa de los cuerpos es la “naturaleza” del alma que varía de un individuo a otro. Esta afirmación sin lugar a dudas ya incluye el supuesto de que la *ousia* del alma consiste en las cualidades elementales que conforman las partes del cuerpo. Este enfoque muestra cómo Galeno explica el concepto “*dynamies*” con el que sustentará, a partir de *QAM* 771, en qué

---

ser un dualista o bien un antidualista pues las pautas que encontramos delineadas en las secciones anteriores, indican más bien que el papel concedido a la dietética es una consecuencia del modelo médico-materialista del alma.

<sup>570</sup> La segunda sección comprende un intento no profundo de fundamentar la tesis; la tercera, consta de los argumentos de autoridad; la cuarta, introduce las conclusiones sobre la dietética en discusión con quienes no admiten que el alma pueda ser influenciada por el cuerpo, excepto cuando el cuerpo está enfermo; y la quinta sección, articula las conclusiones generales de este tratado sobre la dietética como auxiliar de la filosofía moral y cómo esta investigación contribuye con una comprensión más amplia que la de los estoicos, sobre la naturaleza humana y las causas del vicio moral. Por tanto en la segunda parte de este capítulo nos detendremos a analizar los contenidos de las secciones segunda, cuarta y quinta de *Quod animi mores* según las pautas delineadas líneas arriba.

sentido decimos que el alma tiene diferentes acciones y pasiones según dos criterios principales: por un lado, según la especie de “alma” de que hablemos; y, por otro, según el individuo de quien nos ocupemos.<sup>571</sup> Para poder comprender ambos criterios es preciso delimitar el uso y rango causal de “*dynamis*”. Según Galeno cuando hablamos de diferentes “facultades” del “alma” no debemos asumir la presencia de una sustancia en otra; pues no nos referimos a dos tipos de sustancias diferentes sino a una relación que expresa las acciones propias de una sustancia. Esto significa que cuando hablamos de facultades del alma no nos referimos a dos tipos de sustancia diferentes: “la sustancia” gracias a la cual se dan ciertas acciones y la “facultad” misma. Como dice el médico en *QAM*:

“Es evidente que los niños difieren los unos de los otros tanto por la **esencia** de las almas (ταῖς τῶν ψυχῶν οὐσίαις) como por las **funciones** y las **afecciones** de éstas (ταῖς ἐνεργείαις τε καὶ τοῖς παθήμασιν), y en este caso también por las facultades (ταῖς δυνάμεσι). Se equivocan en esto muchos sabios por tener una idea errónea de la “facultad”. Me parece que por lo que se refiere a las facultades se imaginan que son cosas que moran en las esencias como nosotros en las casas ya que ignoran que hay una **causa eficiente** de todo lo que se produce (ποιητικὴ <τίς> ἐστὶν αἰτία) considerada según la relación, y que esta causa, al ser algo particular, tiene una denominación propia y distinta, y que en su relación con este algo que se produce a partir de ella constituye la facultad de este algo”.<sup>572</sup>

Para Galeno el rango causal de las “*dynamies*” del alma no implica la admisión de dos sustancias diferentes sino la relación entre una acción, o actividad o función, y su causa; que en el caso de las facultades del áloe sería precisamente el alóe. Por esto Galeno afirma que el alma (cada especie o forma entendida como una “esencia” o “*ousia*”) tiene tantas facultades como funciones “igual que el áloe tiene facultades purgativa y tónica para el estómago, y adherente para el estómago y cicatrizante para las llagas superficiales (...) y cada una de estas acciones mencionadas las realiza el

---

<sup>571</sup> Ambos criterios se unifican si nos anticipamos a la formulación fuerte de la tesis principal de Galeno: la sustancia del alma son las mezclas de las cualidades elementales del cuerpo en que cada especie de alma tiene su sede. Esto explica que cada forma del alma tenga acciones o funciones y afecciones específicas (*QAM* 772). Por otro lado, hay diferencias en el carácter de los individuos debido a diferencias cualitativas en su constitución humoral. De allí que no haya dos cuerpos iguales desde el punto de vista de su constitución material; finalmente este es el criterio del médico para establecer la causa de los diferentes caracteres de los individuos.

<sup>572</sup> Cfr. 769.5-18. En lugar de “causa eficiente” Singer (1997) usa la expresión “causa efectiva”, pero en el texto griego se dice “causa que produce”. Añadimos la línea siguiente (porque resulta más aclaradora que la de Zaragoza Gras, 2003): “no comprenden que hay una causa efectiva de cada evento que se considera en términos relacionales; hay un modo de hablar de esta causa como de un objeto específico pero la facultad se da *en relación* a un evento causado”. Las negrillas e itálicas son nuestras.

áloe”.<sup>573</sup> Galeno compara las diversas facultades del alma, según su relación con diversas partes del cuerpo, con las diversas funciones del áloe.<sup>574</sup> Desde este punto de vista es que el “alma” es el principio causal de las facultades identificadas por Platón como “actividades” del alma apetitiva, irascible y racional; pues el propósito del médico es explicar las facultades del alma según una “relación” entre un principio causal y sus actividades sin que esta relación suponga dos tipos de sustancias diferentes; o una diferenciación entre “facultad” y “alma”, como entre “facultad purgativa, tónica, astringente” y “áloe”. Esto explica por qué en líneas siguientes Galeno añade que debemos entender que las diferentes actividades que se atribuyen al alma son precisamente sus acciones propias, *erga*, entendidas como sus facultades. Por tanto aunque podamos diferenciar el deseo de comida y bebida, del deseo de honores y gloria, y a éstos del deseo de conocimiento, todas las mencionadas son actividades cuya causa es la misma: el alma.

Esta delimitación conceptual<sup>575</sup> prepara el camino para el siguiente movimiento argumentativo: si el alma como “forma” equivale a las facultades del cuerpo, entonces su *ousia*, sustancia o esencia o naturaleza, no es otra que las “mezclas (*krâsis*) de las partes orgánicas”. El razonamiento de Galeno puede presentarse del siguiente modo: (1) desde un punto de vista ontológico no podemos decir (ni aceptar) que las facultades del alma son una sustancia adicional y diferente del “alma”, sino que ésta equivale precisamente a cada una de sus facultades; y (2) si además corroboramos que las facultades del cuerpo dependen de la constitución cualitativa de los cuerpos, entonces es legítimo inferir que el “alma” como “forma” o “facultades” del cuerpo no tendría una sustancia propia sino que su *ousia* serían precisamente las cualidades elementales de

<sup>573</sup> “Y es por esta causa por lo que decimos que la **esencia** posee tantas **facultades** como **funciones**, igual que decimos que el áloe tiene facultad purgativa y tónica para el estómago, y adherente para las heridas que sangran, y cicatrizante para las llagas superficiales, y secante para la humedad de los párpados, y cada una de las **acciones** mencionadas no las realiza sino el áloe. Esta es su **función propia** y puesto que puede hacer esto se dice que tiene tantas facultades como acciones”. Singer (1997).

Cfr. *QAM* 769.18-770.7:

διὰ τοῦτο τοσαύτας **δυνάμεις** ἔχειν τὴν **οὐσίαν** φαμέν, ὅσας **ἐνεργείας**, οἷον τὴν ἀλόην καθαρκτικὴν τε δύναμιν ἔχειν καὶ τονωτικὴν στομάχου καὶ τραυμάτων ἐν αἵμων κολλητικὴν <καὶ> ἰσοπέδων ἐλκῶν ἐπουλωτικὴν <καὶ> ὑγρότητος βλεφάρων ξηραντικὴν, οὐ δὴπου τῶν εἰρημένων **ἔργων** ἕκαστον ἄλλου τινὸς ποιῶντος παρ’ αὐτὴν τὴν ἀλόην. αὕτη γάρ ἐστιν ἡ ταῦτα δρῶσα καὶ διὰ τὸ δύνασθαι ποιεῖ ταῦτα τοσαύτας ἐλέχθη δυνάμεις ἔχειν, ὅσα τὰ ἔργα. Las negrillas son nuestras.

<sup>574</sup> En estos pasajes no hay diferencia entre *dynamis* y *ergon*.

<sup>575</sup> “*ousia*” equivale a “*physis*” y hay una relación causal entre “alma” y “facultades”, no se trata de dos sustancias diferentes.

cuya mezcla están constituidas las partes del cuerpo; incluidas aquellas de las que dependen las facultades del alma: cerebro (nervios), corazón (arterias) e hígado (venas).

(2) La base de la tesis principal de *QAM* según la cual la naturaleza del alma equivale a las mezclas humorales que conforman el cuerpo, es: en primer lugar, la definición aristotélica del “alma como forma”,<sup>576</sup> entendida como el rasgo definitorio de todo ser viviente (alma como vida); y, en segundo lugar, la noción aristotélica del alma como “función” que en el contexto de la biología se refiere a las acciones o capacidades propias de cada ser natural que, dependen, a su vez, de su estructura orgánica.<sup>577</sup> Esta comprensión del alma remite al libro segundo de *Partes de los animales* 646<sup>a</sup>10-647a donde Aristóteles dice que la materia tiene tres niveles de composición: el primero, corresponde a las cualidades primarias; el segundo, a la primera mezcla de estas cualidades que conforman las partes homogéneas, por ejemplo sangre, carne, huesos, grasa; y el tercer nivel sería resultado de las mezclas de las partes homogéneas, que para Aristóteles corresponde a las partes orgánicas. Para Aristóteles las diversas funciones de las partes orgánicas depende precisamente de su compleja composición cualitativa, es decir, de las mezclas de las cualidades elementales que constituye, a su vez, las partes homogéneas. Ejemplo de esas funciones o acciones propias de estas partes son el movimiento voluntario de los músculos o la capacidad para agarrar y atrapar de nuestras manos. En *Partes de los animales* la organización de la materia permite explicar por qué adjudicamos funciones a las partes no homogéneas u orgánicas, siendo su composición cualitativa o humoral la causa de sus *energeiai*.

Galeno se basa en estos dos planteamientos, la concepción de alma como facultades de los cuerpos vivientes y en la organización biológica de la materia, para fundamentar su tesis principal según la cual el alma no tiene una sustancia propia o ajena a las sustancias que conforman la estructura material del cuerpo, los humores. Para justificar dicho planteamiento se apoya en la asimilación que ha establecido antes<sup>578</sup> entre “*physis*” y “*ousia*” en la comprensión de “facultad” como la acción propia o conjunto de acciones propias de un único principio causal que llamamos “alma”. Esto explicaría cómo para Galeno es plausible afirmar entre 774-775 que la

---

<sup>576</sup> Cfr. *de An.* 412 a 20.

<sup>577</sup> Cfr. *PA*, 640b30-641<sup>a</sup>15. En este pasaje se ve que en el ámbito de la biología Aristóteles usa “forma” como “alma” y que es un error identificar en todos los contextos la “forma” o *eidos*, con “configuración” y “figura”. Los conceptos involucrados son εἶδος, μορφή, y σχῆμα. El *eidos* del ser vivo es esencia, alma y función (*ratio*).

<sup>578</sup> Cfr. *QAM* 768-769.

sustancia del alma son precisamente las mezclas cualitativas que conforman las partes del cuerpo en que se dan dichas funciones. En otras palabras, explica la identificación entre “*psyche*” como “forma o facultad” y “*krâsis*” del cuerpo, afirmando así que no es posible que el alma tenga una sustancia independiente del cuerpo. De esta manera nuestro autor asume que no se puede concebir la fisiología del alma independientemente de la fisiología del cuerpo.<sup>579</sup>

Es factible decir que esta tesis es la consecuencia lógica de los planteamientos hallados en el tratado *Sobre las opiniones de Hipócrates y Platón (PHP)* respecto de la importancia del “alma” nutritiva porque con ella se explica la producción de las sustancias que nutren el cuerpo, de cuyo equilibrio depende el buen funcionamiento de las partes orgánicas, como explicamos en el capítulo anterior apoyándonos en pasajes del tratado *Sobre las facultades naturales (Nat. Fac.)*.

Que la composición material de las partes del cuerpo, según el tipo de ser viviente, sea la causa de las facultades y acciones propias de cada parte, explica que no podamos adscribir a cualquier tipo de cuerpo o estructura orgánica, funciones como sensación y movimiento voluntario. Pues la estructura orgánica de los animales varía según su tipo de *ousia* que para Aristóteles equivaldría a decir “según el tipo de alma” que tengan. Recordemos que en su caso “alma” tiene una gama más amplia de referencia que la que tiene en el tiempo de Galeno, donde dicho concepto se restringe a un conjunto de funciones que excluiría las que podemos remitir a la naturaleza, como crecimiento y nutrición. No obstante mantener esta diferenciación Galeno identifica, en su interpretación médica del modelo platónico tripartito del alma, el principio nutritivo con el apetitivo, y esta identificación le permite decir que es preciso para el óptimo funcionamiento de las partes del alma (de sus facultades) que las partes orgánicas tengan una buena mezcla cualitativa, y esto depende del funcionamiento de las facultades asociadas con la nutrición. Debemos tener en cuenta que cuando Galeno hace este tipo de planteamientos ya toma una postura sobre la *ousia* del alma en *De placitis*, aunque de manera no explícita. Pues las piezas conceptuales que permiten armar la estructura de su planteamiento no se encuentran completamente delineadas en ninguno de sus escritos sino que las hallamos dispersas en los tratados mencionados (*PHP* y *Nat. Fac.*). Finalmente en *Quod animi mores* define su perspectiva materialista sobre el alma

---

<sup>579</sup> Aunque los productos de sus funciones, como la deliberación sobre la mejor forma de vida y las elecciones morales no sean reducibles a la materia. Esta hipótesis se aclarará mejor a partir de la segunda parte de este capítulo.

pero de un modo que condensa sus tesis pero no las demuestra empíricamente como cuando pretende demostrar en *De placitis* que en el cuerpo viviente sí hay tres principios orgánicos de las partes o especies del alma tal como pensó Platón en *República* y en *Timeo*.<sup>580</sup>

Ahora bien, el mismo Galeno indica que si entendemos el alma desde el punto de vista orgánico o corporal, podemos demostrar su sustancia. Su propósito es disolver la viabilidad de la tesis platónica según la cual el alma racional es inmortal, analizando la sustancia (constitución material) de las partes del cuerpo con que relacionamos ese tipo de alma. Y para esto describe la composición de la materia tal como fue planteada por Aristóteles al discernir entre partes homogéneas y no homogéneas.<sup>581</sup> Con esta delimitación Galeno hace coincidir el modelo platónico del alma (que hay tres especies de alma) con la explicación aristotélica del alma como forma (funciones) del cuerpo, y esto le permite inferir que la sustancia del alma no es otra que las sustancias que conforman las partes homogéneas de las que, a su vez, se componen las partes orgánicas, pues es la composición material de estas partes las que explica la diversidad de sus funciones. De allí que concluya que:

“Y si todos estos cuerpos<sup>582</sup> se componen de materia y de forma –al propio Aristóteles le parece que el cuerpo natural se engendra cuando aparecen las cuatro cualidades-obligatoriamente el temperamento [mezclas] de estas cualidades crea la forma del cuerpo, de modo que incluso la sustancia del alma sería una mezcla de las cuatro cualidades –el calor, el frío, lo seco y lo húmedo, si quieres llamarlas así- o de los cuatro cuerpos: el húmedo, el caliente, el frío y el seco. Ha quedado demostrado que las facultades del alma siguen su sustancia, si también lo hacen las funciones [o acciones].<sup>583</sup> Si existe un tipo de alma racional, será mortal; pues también es un temperamento [mezcla] del cerebro. Así pues, todas las especies y partes del alma tendrán capacidades derivadas de su temperamento [mezcla], y éste será la sustancia del alma”.<sup>584</sup>

---

<sup>580</sup> “Se ha demostrado en otros lugares que hay tres tipos de almas, tal como quería Platón, y que se asientan en el hígado, en el corazón en el cerebro”. *QAM* 773.

<sup>581</sup> *QAM* 773-774.

<sup>582</sup> El preámbulo de esta tesis es la explicación de que la materia aunque carezca de cualidad, desde el punto de vista conceptual, está compuesta de una mezcla de cuatro cualidades: calor, frío, sequedad y humedad

(ὑλῆς <μὲν> ἀποίου κατ’ ἐπίνοιαν, ἐχούσης δ’ ἐν ἑαυτῇ ποιότητων τεττάρων κρᾶ-σιν, θερμότητος ψυχρότητος, ξηρότητος ὑγρότητος). Estas cualidades que originan el bronce, la plata, el oro y también la carne, el nervio, el cartílago, la grasa y demás tipos de cuerpos, fueron llamadas por Platón “primeras” (τὰ πρωτόγωνα) y por Aristóteles “homogéneas” (ὁμοιομερη). Y de ellas se componen todos los cuerpos, los homogéneos y los no homogéneos que son las partes orgánicas de los cuerpos a los que adscribimos diversidad de acciones (ἐνέργειαι), entre ellas, las de las facultades del alma. Cfr. *QAM* 773.11-17.

<sup>583</sup> Singer no traduce este pasaje en su versión del texto. Cfr. *QAM* 774.17-19.

<sup>584</sup> Singer (1997, p. 153) traduce este mismo pasaje de una manera más clara: “Si estos cuerpos están compuestos de materia y forma y el mismo Aristóteles está de acuerdo en que el cuerpo físico se origina por la presencia de las cuatro cualidades de la materia, tenemos que tomar la “forma” de Aristóteles como

Si bien desde el punto de vista conceptual la “materia” carece de “cualidad” es claro que no es así en su composición efectiva.<sup>585</sup> Por tanto es importante delimitar su estructura para mostrar que de sus niveles de composición dependen las acciones del alma. Este enfoque hace posible afirmar que las facultades (*dynameis*) del alma siguen las mezclas o temperamentos (*krâsis*) del cuerpo, porque las acciones o funciones (*energeiai*) causadas por las facultades (*dynamies*) del alma dependen conceptual y efectivamente, de la composición cualitativa de los cuerpos vivientes, es decir, de su materia. Es innegable que Galeno conocía la biología y la física aristotélicas, como atestigua el pasaje que estamos analizando (773-775). Lejos de enredar o adscribir a Aristóteles cosas no dichas por él,<sup>586</sup> el médico de Pérgamo hila finamente algunas de sus premisas fundamentales sobre la composición material y la causa de la generación en los seres sujetos a cambio, con la concepción biológica de alma como función de los cuerpos vivientes, llevando hasta sus últimas consecuencias la premisa del alma como forma (presente en los dos primeros capítulos de *Sobre el alma*),<sup>587</sup> hasta llegar a decir lo que Aristóteles no concluye explícitamente en sus escritos biológicos –pero que podemos inferir de sus premisas–: la naturaleza del “alma”, entendida como función de los cuerpos vivientes, consiste<sup>588</sup> en la naturaleza material o composición material de los cuerpos dotados de vida. La concepción de *psyche* como *eidos* también es la base de la formulación débil de la tesis que estamos analizando: quienes defiendan que el alma tiene una sustancia propia, tienen que aceptar que sus facultades son influenciadas por las mezclas humorales del cuerpo.

---

significando la mezcla de estas cualidades. Así entonces la sustancia del alma también sería una mezcla de estas cualidades, calor, frío, sequedad, humedad –o si se prefiere cuerpos: lo caliente, lo frío, lo seco y lo húmedo. Si, entonces, la facultad de razonar es una forma del alma, tiene que ser mortal. Pues también será una mezcla, específicamente, una mezcla dentro del cerebro”. *QAM* 774.9-775.1

<sup>585</sup>“Conceptualmente la materia en sí misma carece de cualidad pero contiene dentro de sí una mezcla de cuatro cualidades: calor, frío, sequedad, humedad”. Cfr. *QAM* 773.11-14.

<sup>586</sup> Esto afirma Lloyd (Manuli e Vegetti, 1988, especialmente p. 24-27 donde examina el recurso a los textos de Aristóteles).

<sup>587</sup> Aristóteles relaciona el alma con el cuerpo desde un punto de vista funcional e instrumental. Desde un punto de vista funcional el alma equivale al conjunto de funciones orgánicas de un cuerpo viviente; siendo el cuerpo el instrumento suyo, diseñado para cumplir con dichas funciones. Para una revisión crítica de la definición del cuerpo como instrumento del alma, remitimos a remitimos a “The soul and its instrumental body as the sailor in his ship (*De anima* II 1, 413<sup>a</sup>8-9) en Bos, P. A. (2003), p. 123-135.

<sup>588</sup> Aristóteles directamente dice en *de An.* 413<sup>a</sup>5, que el alma, o algunas partes del alma, no son separables del cuerpo. Galeno con su tesis fuerte afirma que esas funciones dependen de la organización cualitativa (como Aristóteles en *PA* 646<sup>a</sup>15-646b5) y de los órganos con que esas funciones se ejecutan. Con la formulación débil de esta tesis, además de ampliar la tesis de Aristóteles (algunas partes del alma no son separables del cuerpo), incluyendo el alma racional, Galeno afirma que el desempeño de las facultades racionales puede verse ayudada, alterada o impedida por las *krâsis* humorales del cuerpo.

En consonancia con Aristóteles Galeno afirma que el alma es el principio causal de las funciones vitales de los organismos vivientes, cuya explicación exige conocer la constitución material de cada ser según su *ousia*. Recordemos que para Aristóteles la estructura específica de cada especie está diseñada por la naturaleza según el tipo de *ousia* y forma de vida de cada ser viviente cuyas facultades distintivas, como la sensación, el movimiento, el pensamiento, el cálculo, exige una organización específica de la materia. Este criterio teleológico de la organización funcional de la materia es la pauta principal de las explicaciones en *Partes de los animales*.<sup>589</sup> Y es la urdimbre del tejido argumentativo con que Galeno llega a identificar el alma como forma (del cuerpo) con las *krâsis* humorales del cuerpo; de esta manera asimila una teoría filosófica con una teoría médica.<sup>590</sup>

El análisis anterior explica por qué desde el punto de vista conceptual para Galeno es legítimo pensar que así como la naturaleza del alma llamada “mortal” por Platón corresponde a la mezcla humoral o composición material de los órganos de los que dependen sus funciones (nutrición, apetitos, deseos pasiones y emociones), si hablamos de un alma racional, es decir, de una causa de las funciones propias o acciones (*energeiai*) de la “capacidad de cálculo”, entonces su *ousia* también corresponderá a las mezclas humorales (*krâsis*) del cerebro, porque de este órgano depende dicha función. Precisamente esta es la tesis principal de *Quod animi mores*.

Además de ser viable con base en el entramado filosófico descrito, para el médico esta tesis resulta corroborable por los hechos que demuestran que la facultad racional puede ser alterada debido a la alteración de las *krâsis* humorales del cuerpo; ratificando así la premisa ontológica estoica según la cual solamente un cuerpo puede afectar a otro cuerpo. En efecto, si no concebimos de esta manera la naturaleza o *ousia* del alma entonces resultaría que nada podríamos saber de su sustancia y, además, no podríamos comprender por qué causa ésta puede verse afectada por las *krâsis* humorales del cuerpo.

---

<sup>589</sup> Este es el criterio para explicar por qué el hombre es el único animal erguido (para poder desempeñar bien la función del pensamiento), cfr. PA 686b5-687<sup>a</sup>; o por qué la trompa del elefante le permite algo más que respirar, como comer o transitar por el agua (PA 658b35-659<sup>a</sup>30). A esta explicación teleológica de la organización de la materia en los escritos biológicos de Aristóteles subyace el principio según el cual “la naturaleza no hace nada en vano”. Cfr. PA 641b12-13; 658<sup>a</sup>9; 661b24-25; 691b4-5; 694<sup>a</sup>15; 695b 19-20.

<sup>590</sup> A diferencia de Aristóteles, para quien la causa final no se puede eliminar ni reducir a causa eficiente o material; el alma se entiende en término principalmente de potencia y acto, es acto respecto del cuerpo pero potencia respecto de las acciones efectivas: cfr. al respecto Marcos (1996, p. 33-35). Más abajo quedará claramente delimitada la divergencia entre Aristóteles y Galeno al respecto.

“Veo que esto coincide con la doctrina de Platón relativa al alma, pero no puedo dar ninguna demostración puesto que desconozco cuál es la sustancia del alma *si admitimos que ésta pertenece al género de sustancias carentes de cuerpo*. Afirmo que ciertamente los temperamentos del cuerpo se diferencian mucho unos de los otros y son muy numerosos. Aunque he analizado la cuestión muchas veces y la he investigado cuidadosamente, *no concibo ninguna diferencia en una sustancia incorpóral que puede existir por sí misma, pero que no es ni cualidad ni forma de un cuerpo*. (...) Conozco lo que se ve de modo claro y evidente: que la evacuación de sangre o beber cicuta enfrían el cuerpo y una fiebre violenta lo calienta en exceso. Y digo de nuevo *que el alma abandona el cuerpo que se ha enfriado de modo violento o que se ha calentado en exceso*. Aunque lo he indagado mucho no he encontrado el por qué, igual que tampoco el de que cuando la bilis amarilla se acumula en el cerebro nos vemos arrastrados hacia el delirio, y si es la bilis negra, a la melancolía; ni por qué la flema y las sustancias que enfrían nos sumen en el letargo, a causa del cual perdemos la memoria y la inteligencia (...) Efectivamente el vino aligera todas las penas y aflicciones”.<sup>591</sup>

Desde este punto de vista es que Galeno dice no poder conocer o afirmar asertivamente nada sobre la sustancia del alma racional, ni sobre las causas por las cuales se ve afectada por el cuerpo; o usando el lenguaje de los dualistas, no sabe por qué se “separa” del cuerpo.<sup>592</sup> Debemos notar que Galeno solamente usa esta expresión en *QAM 779* cuando se refiere a la postura de quienes defienden que el alma tiene una sustancia particular y disímil de las sustancias del cuerpo. Pero esta no es su posición. Su postura se resume en la formulación fuerte de la tesis que hemos venido analizando y en la formulación débil de la misma condensada en la frase con que acaba esta sección de *Quod animi mores*: “Quien piense que el alma posee una sustancia particular (*ἰδίαν οὐσίαν*), necesariamente tendrá que reconocer que está sometida al temperamento del cuerpo, en la medida en que el vino puede *separar* el alma del cuerpo, llevar al delirio, privar de memoria y de inteligencia, volver a uno más triste, cobarde y sin coraje, tal y como se manifiesta en los melancólicos, y que quien bebe vino con moderación obtiene los efectos contrarios”.<sup>593</sup>

<sup>591</sup> *QAM 775.18-777.10*. Las itálicas son nuestras.

<sup>592</sup> El término es *χωρίζειν*, y aparece en esta sección de *QAM* en 779.6 y 779.16. Uno de los problemas de interpretación de este pasaje es que Galeno introduce la tesis débil (que supone la posibilidad de que el alma racional pueda ser separable del cuerpo o inmortal y que sus funciones sean influenciadas por las *krâsis* del cuerpo), es que use el verbo *χωρίζω* justo cuando evalúa los efectos del vino o de los fármacos para demostrar que las funciones del alma se ven afectadas o llevadas a su estado contrario por causa de una alteración en la composición humoral del cuerpo. El uso de este verbo puede llevar a pensar que Galeno admite, entonces, la tesis de la separación o independencia sustancial de las facultades del alma racional. Pero el contexto de sus observaciones permite afirmar que se trata de un juego con el lenguaje para enfatizar la dependencia del alma respecto del cuerpo pues se altera, se ve impedida o disminuida en sus funciones debido a las mezclas humorales del cuerpo. Cfr. *QAM K 775-779*

<sup>593</sup> *QAM 779.13-21*.

La tesis presentada por Galeno en este tratado se apoya menos en la división tripartita del alma, cuyas partes tienen su sede en ciertos órganos del cuerpo, que en presupuestos importantes de la biología aristotélica<sup>594</sup> entre los que encontramos la comprensión del alma como el conjunto de las múltiples manifestaciones de la vida en los seres naturales. Nos referimos a: capacidad de nutrición, sensación, movimiento, deseo y cálculo racional, que incluye, a su vez, operaciones como entendimiento, memoria, pensamiento, capacidad para el lenguaje, etc.

Además, desde el punto de vista fuerte de la tesis descrita, el alma no se identifica con algún elemento o humor del cuerpo. Recordemos que Galeno no acepta que el alma sea *pneuma*,<sup>595</sup> como sí lo hacen los primeros estoicos. Los argumentos para desechar tal identificación los encontramos en *De Placitis*<sup>596</sup> donde los experimentos anatómicos, como ejercer cortes o presión sobre los ventrículos o cavidades del cerebro, le indican al médico que el *pneuma* psíquico (el del cerebro) es más bien el primer instrumento del alma, no la sustancia del alma; pues al ser interceptado su tránsito por los nervios sensores y motores, el animal no pierde la vida sino una capacidad, la del movimiento y la sensación. El alma es más bien la causa de la vida en los cuerpos naturales, es el conjunto de facultades,<sup>597</sup> funciones o acciones que dependen de la organización estructural de los seres vivos. Y si la tomamos como principio causal de las actividades principales del cuerpo humano no necesitamos suponer que su *ousia* (esencia) sea independiente o separable de la organización estructural o material del cuerpo. En cuanto no difiere de sus facultades, el alma es la causa de la forma en que se manifiesta la vida conforme a la clase de individuos de que nos ocupemos.

Por tanto, podemos concluir que para Galeno el alma (conjunto de facultades) y el cuerpo (estructura orgánica en que se plasma la vida) son una totalidad

---

<sup>594</sup> Nos referimos a la visión teleológica del cuerpo, la comprensión del alma como función o conjunto de facultades del cuerpo, y la explicación de los niveles (composición) de la materia con que el Estagirita sustenta cómo cada parte o nivel del cuerpo está al servicio del otro. Así, la mezcla de las partes homogéneas explica la multifuncionalidad de las partes orgánicas en *PA* 646<sup>a</sup>10-647<sup>a</sup>.

<sup>595</sup> *QAM* 784-785.

<sup>596</sup> *PHP* 7. 3. 21-27. Galeno distingue además (7.3.27) entre *pneuma* psíquico (ventrículos cerebrales) y *pneuma* vital, que corresponde al de las arterias y el corazón.

<sup>597</sup> Del alma como facultad, y de ésta como causa y el modo más adecuado de entenderla, cfr. el ejemplo del áloe y sus diversas facultades en *QAM* 769.11-772. Las facultades del áloe (como las del cuerpo) no son independientes de la cosa con que se relacionan. Por eso el áloe actúa y padece en forma diferente según la cosa con que interactúe. Este razonamiento se puede aplicar al alma y al cuerpo.

inseparable.<sup>598</sup> Esta es la razón de que si se desequilibra o altera la composición material de los cuerpos por causa de una dieta inadecuada, fármacos o venenos, se vea afectado el desempeño de sus funciones; un hecho indiscutible en el caso de las facultades apetitiva e irascible. Pero Galeno quiere demostrar que esto también le sucede al alma racional y por esto describe los efectos del vino, de los fármacos y de venenos sobre el entendimiento y la memoria, en tanto éstos son parte de sus operaciones o acciones. Tanto el vino como los fármacos pueden llevar, en exceso, al delirio o a la pérdida de conciencia, como sucede también cuando se da la presencia excesiva de un humor como bilis o flema, pues en esos casos el cerebro se enfría “de manera violenta o se calienta demasiado o se seca o humidifica excesivamente”. Esto mismo sucede en las melancolías, debido al exceso de bilis negra. De esta manera Galeno rechaza la conclusión<sup>599</sup> de Platón, por ejemplo en *Fedón*, cuando afirma que si el alma es responsable de una actividad como el entendimiento o el conocimiento, entonces tiene que ser superior a cualquier ordenamiento de elementos físicos. Para el médico el alma no puede ser algo accesorio al cuerpo, ni existir antes del cuerpo pues como “función” es inseparable de la noción misma de “cuerpo orgánico”.

En suma, quien acepte que el alma tiene una sustancia particular enfrenta la dificultad de explicar causalmente por qué se altera o se pierden la memoria, el entendimiento o el movimiento voluntario, o por qué bajo el efecto del vino se puede perder la conciencia. Una posición así impide explicar la fisiología del cuerpo y es contraria a los hechos; como dice Galeno, es evidente que las facultades del alma racional siguen las mezclas del cuerpo, es decir, las mezclas del cerebro. Solo si el alma se concibe como un cuerpo, como una cualidad o facultad del cuerpo, resulta explicable su funcionamiento o fisiología que exige el conocimiento de las partes orgánicas y de las condiciones apropiadas de su funcionamiento. “¿Cómo si está unida al cuerpo, será transportada a la naturaleza opuesta si no era ni cualidad, ni forma, ni afección ni facultad del cuerpo?”.<sup>600</sup> Desde la perspectiva médica, cuyo fundamento son las investigaciones anatómicas del *De placitis* que justificarían los hechos analizados en *Quod animi mores*, resulta imposible decir nada de las facultades racionales cuando se

---

<sup>598</sup> Cfr. *QAM* 785-787. Además, si suponemos que cada uno tiene una sustancia propia hay que admitir que entre ambos hay una relación de interdependencia, cfr. 787-789.

<sup>599</sup> La complejidad de la obra de Platón y de sus posiciones respecto de la relación alma-cuerpo no se reduce, en sentido estricto, a esta conclusión dualista. Cfr. al respecto Robinson (1970) y “The Defining Features of Mind-Body Dualism in the Writings of Plato”, también de este autor (Wright & Potter, 2006, p. 37-55).

<sup>600</sup> *QAM* 788.6-9.

supone que el “alma” pertenece al género de las sustancias no corporales (*a-somata*). Por tanto, concluimos que esta aclaración es el contexto desde el cual Galeno dice no “conocer la sustancia del alma” ni poder hacer ninguna demostración al respecto.<sup>601</sup>

Si Galeno recurre a argumentos de autoridad en *Quod animi mores* es para reivindicar que los antiguos también reconocieron que existe una relación retroalimentativa entre la nutrición, los hábitos de vida y el desempeño de las facultades del alma, o bien entre el carácter y las cualidades sustanciales del cuerpo. Para esto recurre a pasajes de *Timeo* y *Leyes* en Platón, de *Partes de los animales*, *Historia de los animales* y *Fisiognómicos* en Aristóteles; y por supuesto, al tratado médico hipocrático *Aires, aguas y lugares*.<sup>602</sup> La característica común entre los pasajes citados es la sugerencia de que el carácter del alma, sus facultades, son influenciadas, ya sea perjudicialmente o positivamente en su desempeño, por las *krâsis* del cuerpo o por las cualidades de sus partes, como afirma Aristóteles en *PA* 648<sup>a</sup>-651<sup>a</sup>, donde el Estagirita explica que las cualidades materiales de la sangre determinan algunos rasgos de carácter.<sup>603</sup>

Recapitulando, ¿podemos decir que finalmente Galeno no puede demostrar que el alma racional no es inmortal o que no puede demostrar que es mortal? Evidentemente, según la posición metodológica de Galeno no se puede demostrar la hipotética inmortalidad del alma sostenida por Platón, porque implica concebir el alma como una sustancia no corporal o diferente del cuerpo, y no hay hechos que permitan apoyar tal suposición. Por el contrario lo que Galeno halla son presupuestos filosóficos y hechos observables en la conducta de los individuos que permiten explicar la pérdida de las facultades racionales con base en la alteración de los humores del cuerpo. Para el médico una suposición especulativa como la de la inmortalidad del alma, que equivale a adscribirle una sustancia diferente de las del cuerpo, no se puede demostrar con hechos. Además, como hipótesis resulta carente de poder explicativo.<sup>604</sup>

---

<sup>601</sup> *Ibidem* 775.18-776.5: “(...) desconozco cuál es la sustancia del alma, si admitimos que ésta pertenece al género de las sustancias carentes de cuerpo (...) No concibo ninguna diferencia en una sustancia incorporal que puede existir por sí misma, pero que no es ni cualidad ni forma de un cuerpo”.

<sup>602</sup> Cfr. *QAM* 789-814.

<sup>603</sup> *QAM* 791-794.

<sup>604</sup> La delimitación entre los asuntos concernientes a la filosofía especulativa y a la medicina, que se ocupa de hechos demostrables empíricamente (o sea anatómicamente), es el criterio de Galeno para dejar por fuera de lo que es investigable desde el punto de vista de la medicina, asuntos como la *ousía* del alma *asomata*. Cfr. al respecto *PHP* 9.6.20-22; 9.7.7-14; y 9.9.9-14.

Si bien en otras obras, como *De placitis* o *Sobre mis propias doctrinas*, Galeno ha afirmado que no puede decir nada sobre la naturaleza del alma racional, sólo aquí en *Quod animi mores* aclara el criterio de esta limitación cuando dice que “no puede hacerlo si se supone que el alma racional pertenece al género de las sustancias no corporales”. En nuestra opinión es evidente que en este tratado adopta una posición al respecto; y aunque en *De placitis* diga que no ha establecido la naturaleza del alma, es innegable que algo dice sobre la *ousia* corporal del alma cuando pretende demostrar cuáles y cuántas son sus facultades y cuáles son los órganos del cuerpo en que tienen lugar. Allí lo hace ofreciendo argumentos anatómicos para sustentar que el cerebro y los nervios, el corazón y las arterias, y el hígado y las venas, son los órganos reguladores de las facultades concebidas, desde el punto de vista de la filosofía, como especies o partes del alma.

Antes de examinar los argumentos que complementan la tesis principal de *Quod animi mores* queremos hacer dos observaciones adicionales: en primer lugar, sobre la relación hallada entre las dos analogías usadas por Aristóteles para diferenciar entre alma y cuerpo como dos tipos de sustancias diferentes, y las formulaciones de Galeno previamente analizadas sobre “*psyche*” y “*sôma*”. Y, en segundo lugar, queremos retomar algunas anotaciones de Piegaud (1981) sobre las bases de la tesis principal de *QAM*, porque resultan pertinentes para entender el recurso a la autoridad en este tratado.<sup>605</sup>

(1) En su tratado *Sobre el alma* Aristóteles define el alma como entelequia<sup>606</sup> o actualización de las funciones de un organismo con el fin de aclarar en qué medida decimos que es una sustancia diferente del cuerpo, el cual es definido como una sustancia compuesta de materia y forma. El alma, por el contrario, es la forma específica en que se manifiesta la vida en los organismos vivientes. Aristóteles concluye en 412b5 que el alma es, en general, la entelequia primera de un cuerpo natural organizado (ἐντελέχεια ἢ πρώτη σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ). Y añade que desde este punto de vista no cabe preguntarse si “alma” y “cuerpo” son una unidad, como no cabe hacer tal pregunta respecto de la figura en la cera, pues una cosa es la materia de que algo se hace y otra cosa es el objeto que resulta de usar ciertos

---

<sup>605</sup> Conviene hacer estas anotaciones ahora porque en lo que resta de este capítulo no haremos observaciones adicionales sobre el uso que hace Galeno de los argumentos de autoridad en *QAM*, como lo indicamos antes en una nota al pie.

<sup>606</sup> Cfr. *de An.* 412<sup>a</sup>5-25.

materiales, como la cera. “Alma” y “cuerpo” aunque resultan inseparables como unidad funcional, no son en su relación ontológica una sola sustancia sino dos tipos de *ousia* diferenciables desde el punto de vista conceptual y ontológico.<sup>607</sup> Es claro que Aristóteles no acepta que la sustancia del alma sea equiparable a las sustancias del cuerpo, así como tampoco podemos equiparar la figura en la cera con la cera pese a que constituyan, la cera y su figura, una estructura definida. Aristóteles enfatiza su punto de vista añadiendo, en 412b15-20, que el alma es la entidad definitoria del cuerpo como la vista, en cuanto función, define al “ojo”. Con esta analogía nos indica que el cuerpo es el instrumento del alma, como la estructura orgánica del ojo es el instrumento que permite el desempeño de su función propia, la visión. Sin su capacidad para ver, esta parte orgánica apenas podría ser llamada “ojo”, por homonimia.

Por otro lado, con su concepción corporalista del alma Galeno defiende la postura opuesta a la esgrimida por Aristóteles en los pasajes señalados del *de An*. Sin embargo, se apoya en dos concepciones aristotélicas: en la concepción biológica del alma como conjunto de facultades de los organismos vivientes y en la explicación de los niveles de la materia. Ambos supuestos le sirven al médico para hacer énfasis en una postura que más bien tiende a unificar el alma con la fisiología orgánica de los cuerpos vivientes; de modo tal que resultan una unidad funcional ontológicamente indiferenciable.

La distancia más visible entre esta tesis y la de Aristóteles es que para Galeno se trataría no sólo de una unidad funcional sino ontológica, ya que para el médico las *krâsis* del cuerpo son precisamente la *ousia* del alma, como hemos intentado explicarlo hasta este momento. Así mismo resulta claro ahora que la relación instrumental que Galeno plantea en la formulación débil de su tesis sobre la *ousia* del alma se acopla a la analogía aristotélica entre la visión y el ojo, entendiendo la función como el rasgo que define la parte en cuestión.<sup>608</sup> Ahora pasamos a evaluar el planteamiento de Piegaud.

---

<sup>607</sup>“No cabe preguntarse-investigar si alma y cuerpo son uno” (διὸ καὶ οὐδέτι ζῆτεῖν εἰ ἐν ἡ ψυχῇ καὶ τὸ σῶμα) como no cabe hacer tal pregunta acerca de la cera y la figura y, en general, acerca de la materia de cada cosa y aquello de que es materia. Pues si bien las palabras «uno» y «ser» tienen múltiples acepciones, la entelequia lo es en su sentido más primordial”. *de An*. 412b5. Seguimos la traducción de Tomás Calvo (1982).

<sup>608</sup> El alma como entelequia del cuerpo es comparable a la vista y la potencia del instrumento, como dice Aristóteles en *de An*. 412b25-413<sup>a</sup>: “La vigilia es entelequia a la manera en que lo son el acto de cortar y la visión; el alma, por el contrario, lo es [es entelequia] a la manera de la vista y de la potencia del instrumento”.

(2) Los argumentos de autoridad de *QAM* están encaminados a mostrar que si bien en la tradición heredada no hay una postura clara sobre la sustancia (*ousia*) del alma, al menos sí hay un reconocimiento generalizado acerca de la influencia, beneficiosa o dañina, que puede ejercer la constitución material de los cuerpos en las facultades del alma. Galeno no apela a los testimonios de Hipócrates, Platón o Aristóteles para apoyar su tesis principal sobre la sustancia corporal del alma, sino para persuadir a quienes niegan que las sustancias del cuerpo influyan sobre las facultades del alma racional. Entre los autores que analizan el uso de las fuentes en este tratado, compartimos las observaciones de Jackie Piegaud (1981),<sup>609</sup> porque son pertinentes para nuestro análisis de la tesis principal de *QAM*. Según él las bases de las tesis de Galeno en este tratado son, en primer lugar, las características innatas o disposiciones a actuar que dependen de la naturaleza del alma en cada individuo. En *De Placitis* 5.5.5-8 Galeno indica que según la edad se tiene una familiaridad natural con diferentes sentimientos. *QAM* comienza aludiendo a tales diferencias porque con ellas se buscará demostrar que los vicios proceden no sólo de la educación recibida sino también de la naturaleza.<sup>610</sup> Y con ello se refiere a la naturaleza del alma. En segundo lugar encontramos, de acuerdo a Piegaud, una concepción antropológica que subraya las relaciones entre lo corporal y lo moral en el hombre, útil para reforzar la concepción materialista del alma. Que la naturaleza del alma sean las *krâsis* del cuerpo explica la maleabilidad de nuestros hábitos y ayuda a comprender cómo nuestras emociones dependen no sólo de las circunstancias aleatorias de la vida sino de nuestra forma de vida, es decir, de nuestros hábitos de nutrición pero también de la influencia de los climas y los lugares. Este aspecto es el que articula la concepción médica del tratado hipocrático *Sobre los aires, las aguas y los lugares*. Finalmente, en tercer lugar, Piegaud señala otro aspecto de la tesis de Galeno en este tratado, el patológico, que subraya cómo las enfermedades del cuerpo pueden dominar el alma. La mención de la melancolía, la frenitis y la manía en *QAM* apunta a que para el médico las enfermedades mentales o la disfuncionalidad de las facultades del alma racional, tienen un origen físico, es decir, son causadas por alteraciones en las *krâsis* humorales del cuerpo

---

<sup>609</sup> Cfr. Piegaud (1981), p. 59-60.

<sup>610</sup> Esta es la posición de Crisipo, tal como es descrita por Galeno en *PHP*, una postura que hemos analizado en el capítulo anterior. Pero tratése o no de la tesis de Crisipo, es preciso reconocer que no es una posición generalizable en la Filosofía estoica. Pues en el estoicismo romano la relación entre Filosofía y Medicina va más allá del uso de analogías médicas para describir la terapia del alma. Vemos que Séneca, por ejemplo, reconoce que el origen del vicio no solo reside en la educación sino en la naturaleza de los individuos, como lo menciona en *De ira* 2.19.1-5 (Gallegos R. 1946, p. 123).

(*kakochimia*).<sup>611</sup> Ahora bien, aunque compartimos el análisis expuesto por Piegaud sobre las bases de la tesis de Galeno concernientes a la relación entre las facultades del alma y las *krâsis* humorales del cuerpo, no admitimos su conclusión sobre la postura del médico en *QAM*. Según Piegaud, Galeno buscaría reemplazar la educación por la dietética y los principios morales por un buen régimen, porque la predisposición del alma no sería sino el producto o reflejo de las disposiciones del cuerpo, de su constitución humoral. Y esa sería una tarea a cumplir por el médico.<sup>612</sup>

La conclusión general que podemos extraer del análisis de la tesis principal de *Quod animi mores* en su doble formulación, la fuerte y la débil, es que sea que se acepte que el alma tiene por sustancia las mezclas humorales del cuerpo; o que se defienda que tiene una sustancia *asômata*, en la tradición filosófica y médica más representativa no se cuestiona que las facultades del alma racional “siguen” las mezclas humorales del cuerpo. Y esta conclusión se aplica tanto en la formulación fuerte de la tesis que Galeno busca defender en *QAM* como en su formulación débil que consiste en suponer que si el alma es una sustancia *asômata* entonces nada puede demostrarse sobre su naturaleza ni sobre las causas por las cuales sus facultades se ven alteradas, impedidas o ayudadas por las sustancias de las partes orgánicas, gracias a las cuales se dan ciertas funciones como la memoria y el entendimiento. Pero Galeno deja claro que esta variante de su tesis principal no es su postura. Sino la de que quienes, como Platón, se ven en dificultad para explicar a cabalidad las causas del buen o mal desempeño de las facultades racionales, debido a la suposición no demostrable de que el alma posee una sustancia propia. De cualquier modo, sea que se asuma o no que el alma racional tiene una sustancia propia, ajena al cuerpo, ambas perspectivas permiten aceptar que si las mezclas humorales de las partes influyen en la ejecución de las acciones del alma, entonces la dietética adquiere un rol no despreciable en la educación moral; es decir, en la *psicagogía* que consiste en la educación de las facultades atribuidas al alma por Platón: la racional, la irascible y la apetitiva.

Ahora bien, la pregunta fundamental sería ¿en qué nivel de la educación del alma influye la dietética, entendida como el conjunto de las pautas de conducción con

---

<sup>611</sup> *κακοχυμία*, con este concepto, común entre los médicos, Galeno indica que los males del alma tienen su causa en una mala mezcla de los humores del cuerpo. Cfr. *QAM* 789.5, 789.18, 814.6-7.

<sup>612</sup> Esta conclusión la comparten Piegaud (1981, p. 59-65), Lloyd, “Scholarship, authority and argument in Galen’s *Quod animi mores*” (Manuli e Vegetti, 1988, p. 11-42) y a Donini, “Psychology” (Hankinson, 2008, p. 184-209). Las razones por las cuales no asumimos esta postura, se verán desarrolladas más adelante en la siguiente sección de este capítulo.

que un sujeto elige un estilo de vida? Entender esta tesis subsidiaria de la que hemos denominado la “tesis principal” de *Quod animi mores*, exige remitirnos a otros textos donde se conjuga el materialismo de Galeno con su intento especulativo de diferenciar un nivel “superior” al de las causalidades materiales que permitiría explicar la producción de las cualidades morales que obedecen al aprendizaje de la filosofía.

## 2. Fundamentación

### 2.1. Antecedentes

Aunque Aristóteles no acepta que la sustancia del alma pueda identificarse, desde el punto de vista ontológico, con los constituyentes del cuerpo; ni que el desempeño del entendimiento dependa de alguna parte orgánica, en sus escritos encontramos antecedentes de una relación íntima entre alma y cuerpo; y de que éste último es un criterio relevante para comprender el funcionamiento de las actividades del alma.<sup>613</sup> Es importante examinar este detalle porque permite delimitar los antecedentes filosóficos del “materialismo” de Galeno, es decir, de su identificación entre el alma y las mezclas del cuerpo. Esta puntualización contribuye a entender que su postura “materialista” o “corporalista” sobre el alma no se nutre exclusivamente de investigaciones fisiológicas ni de experimentos anatómicos con los que el médico intenta demostrar el modelo tripartito de alma expuesto por Platón. Pero su perspectiva tampoco se resume en una colección de especulaciones filosóficas seleccionadas con base en su pertinencia para la investigación empírica.

La postura de Galeno es describible más bien como una amalgama, una filigrana cuidadosamente articulada de teorías médicas y de la aplicación de herramientas empíricas y experimentos anatómicos, con especulaciones filosóficas que en su totalidad configuran el tejido de su psicología de la acción humana. De esa amalgama resultan los criterios que definen la perspectiva moral del médico-filósofo; y, en consecuencia, las pautas que considera relevantes para la educación del alma, o para la producción de un carácter moral conforme a nuestra “naturaleza”. Develando la estructura conceptual y argumentativa de sus tesis, intentamos exhibir el engranaje que soporta sus explicaciones y, en esa medida, delimitar sus pretensiones en *Quod animi mores*.

---

<sup>613</sup> Este sería el hilo conductor de los tratados breves de historia natural. Cfr. Van der Eijk. “Aristotle’s Psycho-physiological Account of the Soul-body Relationship”, en: Wright & Potter (2006), p. 57-77.

Consideramos que la postura “novedosa”<sup>614</sup> de Galeno acerca del alma no depende solamente de sus investigaciones fisiológicas o de sus experimentos anatómicos. Sino que el *background* de su posición materialista depende profundamente de los tratados de biología de Aristóteles y, por supuesto, de los principios básicos de la ontología estoica.<sup>615</sup> La justificación de esta interpretación ha sido expuesta antes, aunque hayamos enfatizado al mismo tiempo en las diferencias que separan a Galeno de Aristóteles. Ahora añadiremos algunas observaciones que permitan comprender el nexo entre sus planteamientos sobre la relación entre *psyche* y *sôma*.

Como en el caso de Platón, en Aristóteles tampoco encontramos una postura definitiva y unilateral sobre el “alma”.<sup>616</sup> Por el contrario, la delimitación de este concepto y de su relación con el “cuerpo”, depende del contexto de su obra. En el libro segundo de *Sobre el alma*, por ejemplo, Aristóteles subraya la diferencia entre “alma” y “cuerpo” desde un punto de vista ontológico, indicando que se trata de dos tipos de *ousia*. Sin embargo, en dicho tratado, donde no se resuelve la relación entre el entendimiento y la fisiología del cuerpo, la definición ontológica antes indicada<sup>617</sup> se ve acompañada de una perspectiva epistemológica que remarca la imposibilidad de separar el alma del cuerpo. Pese a las analogías usadas por el Estagirita para enfatizar en la diferencia fundamental que supone definir el alma como *forma* del cuerpo; en *Sobre el alma* y, especialmente en los tratados zoológicos, éstas desembocan en la idea de que alma y cuerpo son entidades inseparables desde el punto de vista funcional, pues el cuerpo es el instrumento del alma. Esta perspectiva es un antecedente importante para comprender la postura del médico de Pérgamo; quien se servirá de los hallazgos de sus

---

<sup>614</sup> Decimos “novedosa” porque enfatiza en una comprensión fiscalista o materialista del alma, de una manera que busca ser menos especulativa y más demostrativa. En este sentido es novedosa respecto de la tradición que la soporta y en relación con la cual, de todos modos, resulta comprensible. Además, es afín a la comprensión contemporánea de la naturaleza humana, en que cuerpo y mente se ven como aspectos integrales de una unidad, más que como dos tipos de entidades separadas, como se puede interpretar a partir del dualismo cartesiano.

<sup>615</sup> De los principios básicos de la ontología estoica ya nos hemos ocupado antes, en el capítulo segundo, donde hemos indicado, además, las fuentes que se pueden consultar al respecto.

<sup>616</sup> No pretendemos resolver o hacer un análisis exhaustivo de las posturas de Aristóteles sobre la relación alma-cuerpo, porque excede los límites que nos hemos trazado en este trabajo. Nuestro objetivo es, en forma general, sentar los precedentes que anticipan la viabilidad de la postura materialista de Galeno sobre el alma, es decir, el paso que da en *QAM* al proponer que la *ousia* del alma se identifica con las *krâsis* del cuerpo. En relación con Aristóteles nos interesa mostrar cómo Galeno aprovecha las bases sentadas en la tradición para identificar, desde un punto de vista ontológico, las mezclas del cuerpo con las facultades del alma. Respecto de los autores posteriores al Estagirita, nos hemos apoyado en los testimonios analizados por Sharples, “Common to body and soul: Peripatetic Approaches after Aristotle” y Rapp, “Interaction of Body and Soul: What the Hellenistic Philosophers Saw and Aristotle Avoided” (King, 2006).

<sup>617</sup> Nos referimos a la introducción y primera parte de este capítulo.

propias investigaciones y de especulaciones filosóficas adicionales para demostrar que incluso no se puede explicar el funcionamiento de las operaciones racionales si consideramos que el alma es una sustancia “*asômata*” o ajena de las sustancias del cuerpo.

Entre los intérpretes que examinan la relación alma-cuerpo en la tradición filosófica que precede a Galeno, identificamos dos posturas importantes. Aunque resaltan aspectos divergentes, destacan la complejidad de los planteamientos aristotélicos sobre la naturaleza del alma y su relación con el cuerpo:

(1) Van der Eijk<sup>618</sup> muestra que actualmente no hay un acuerdo sobre la teoría del alma en los escritos de Aristóteles. La postura del Estagirita oscila entre decir que el alma es el conjunto de las funciones del cuerpo o que es diferente del cuerpo, cuando del entendimiento se trata; porque Aristóteles no resuelve la relación entre entendimiento<sup>619</sup> y cuerpo. Y esto le impide identificar plenamente todas las facultades del alma con las funciones de las partes del cuerpo. Para Van der Eijk esta cuestión sólo se resuelve si se atiende a los contextos<sup>620</sup> en que el estagirita se ocupa del alma: los tratados biológicos, el tratado sobre alma, la ética y la retórica. Pues si bien pueden hallarse pasajes donde Aristóteles muestra que entre alma y cuerpo hay una relación armoniosa, hay también otros donde parece asumir que hay una tensión entre ellos porque son dos tipos de entidad diferentes porque uno manda y otro obedece y es su instrumento.<sup>621</sup> Para Van der Eijk, la oscilación entre ambas posturas, la que indica que

---

<sup>618</sup> Nos referimos a dos textos diferentes de este autor que apuntan a la misma cuestión: (1) “The matter of mind. Aristotle on the Biology of “psychic” process and the bodily aspects of thinking”. En: Van der Eijk (2005). P. 206-237. Y (2) “Aristotle’s Psycho-physiological Account of the Soul-body Relationship”. En Wright & Potter (2006), p. 57-77.

<sup>619</sup> Van der Eijk (Wright & Potter, 2006) ilustra bien los vaivenes de Aristóteles cuando del entendimiento se trata. Cfr. P. 69-72. Sin embargo, según este autor, en *Tratados breves de historia natural*, Aristóteles sí admite que el desempeño del pensamiento puede ser afectado por las condiciones corporales de ciertas partes, y por su estructura anatómica. Sobre los detalles de su tesis cfr. Van der Eijk (2005), especialmente p. 217-237. Al respecto, añadimos que Aristóteles en *Partes de los animales* 648<sup>a</sup>2-650b19, reconoce que la composición y las cualidades de la sangre influyen en las capacidades intelectuales; una afirmación coherente con la información suministrada por Van der Eijk. Por otro lado, este es uno de los pasajes en que se apoya Galeno para defender la viabilidad de sus tesis en *QAM*. Para Aristóteles, el hombre es el más inteligente de los animales debido, en parte, a la mezcla entre el calor del corazón y la frialdad o facultad refrigerante del cerebro (*PA* 652b20-30 y *GA* 744<sup>a</sup>25-30). La alteración de este equilibrio interfiere en la percepción. Cfr. *PA* 672b28ss, y *Mem. (De la memoria y la reminiscencia)* 453<sup>a</sup>15-31.

<sup>620</sup> Cfr. Van der Eijk (Wright & Potter, 2006, p. 58). En *PA* 641<sup>a</sup>20-641b y *EN* 1102<sup>a</sup>20-25ss el Estagirita reconoce que no es lo mismo afrontar la cuestión del alma desde la biología que desde la metafísica, o desde el punto de vista de la retórica, como dice en *de An.* 403<sup>a</sup>5-403b.

<sup>621</sup> Cfr. Por ejemplo *de An.* 407b25: “Y es que es necesario que el arte utilice sus instrumentos y el alma utilice su cuerpo”.

el alma y el cuerpo son una unidad funcional que trabaja cooperadamente<sup>622</sup> y la que más bien tiende a diferenciar la naturaleza del entendimiento del resto de las funciones orgánicas, deriva en un problema básico en Aristóteles: el lugar del hombre en el universo y su relación con lo natural y el ámbito supralunar. Por un lado, es claro que el hombre ocupa una posición superior en la jerarquía de lo viviente, porque posee *logos*. Pero, por otro lado, como apunta Van der Eijk,<sup>623</sup> podemos encontrar pasajes donde se subraya que entre el hombre y el resto de los vivientes hay, además, una diferencia categórica fundamental que tiene que ver con el tipo de vida que puede “elegir” vivir, precisamente gracias al uso del *logos*. Por su afinidad con los dioses, en el hombre la vida contemplativa o conforme a la mente es la más feliz: “Pues mientras toda la vida de los dioses es feliz, la de los hombres lo es en cuanto que existe una cierta semejanza con la actividad divina; pero ninguno de los demás seres vivos es feliz, porque no participan, en modo alguno de la contemplación”.<sup>624</sup>

(2) Por otra parte, Sharpless<sup>625</sup> intenta demostrar que las vertientes posibles de los planteamientos aristotélicos sobre el alma, se conservan en los planteamientos de autores posteriores, como Teofrasto<sup>626</sup> y Alejandro de Afrodisia.<sup>627</sup> Entre estas vertientes estaría contemplada la posibilidad de que (2.1) el alma se identifique con un conjunto de facultades que son producto causal de una cierta mezcla de los cuerpos primarios; (2.2) que estas facultades “acompañen” la mezcla de los elementos del cuerpo; y, por otro lado, (2.3) que sean una sustancia adicional al cuerpo.<sup>628</sup> Para

---

<sup>622</sup> Como sucede en el caso de las emociones. En *de An.* I 403<sup>a</sup>-b se dice que la definición de las emociones como la ira no implica solo el aspecto formal o la definición de su esencia sino que implica aspectos materiales; es decir, admitir que la ira es deseo de venganza pero también un calentamiento de la sangre y del material alrededor del corazón. Desde este punto de vista, la psicología remitiría a la fisiología del cuerpo. Pero Aristóteles no desarrolla esto en *de An.* Van der Eijk (Wright & Potter, p. 66), aduce que esto sí se desarrolla en los *Tratados breves de historia natural*, en *Partes de los animales* y en *Movimiento de los animales*, donde habría “más descripciones de los aspectos fisiológicos de las emociones. Aspectos que deben ser explicados no solo porque participen en ellas, sino porque están íntimamente relacionados con el funcionamiento apropiado de las partes: el ojo ve bien porque es húmedo. La humedad aquí no es un factor accidental sino que es necesario por necesidad hipotética”. Esta observación pone de plano uno de los principios de la biología aristotélica, la idea de que las estructuras de los cuerpos vivientes están diseñadas al servicio de sus funciones.

<sup>623</sup> *Ibidem* p. 60-61. Para Van der Eijk se trata de dos posturas que subsisten en los escritos de Aristóteles.

<sup>624</sup> Cfr. *EN* 1178b25-30.

<sup>625</sup> Sobre esta otra postura cfr. Sharples, R. “Common to body and soul: Peripatetic Approaches after Aristotle”. En: King (2006). P. 165-186.

<sup>626</sup> Sobre Teofrasto, cfr. Sharples (King, 2006), p. 166-167.

<sup>627</sup> Sobre Alejandro de Afrodisia y Andrónico, *ibidem*, p. 172-178.

<sup>628</sup> Sobre estas opiniones, cfr. “Physiology and the Non-cognitive Galen’s Alternative Approach to Emotion”, en: Sorabji (2002), P. 261-262, donde se analiza la postura de Alejandro sobre la relación entre las facultades del alma y las mezclas del cuerpo. Para Alejandro de Afrodisia el alma sería las capacidades que se derivan y acompañan las mezclas humorales. Aunque el alma no pueda darse sin las mezclas, no se identifica con ellas. Cfr. *On the Soul* 24.18-23.

Sharples, como para Van der Eijk, Aristóteles no adopta una postura definitiva sobre cuáles son los procesos comunes al alma y al cuerpo, cuáles pueden ser explicados suficientemente desde el punto de vista fisiológico, y cuales solamente como afecciones del alma.<sup>629</sup> La insistencia de Aristóteles en que el cuerpo es el instrumento del alma, y su tendencia a identificar el alma con el *pneuma*<sup>630</sup>, tiende a demarcar una separación sustancial entre las facultades del alma y las partes del cuerpo que le son útiles a aquella.<sup>631</sup> Sharples concluye que Aristóteles no definió, desde un punto de vista fisiológico, y no solamente formal, qué procesos eran comunes al cuerpo, cuáles al alma, y cuáles a ambos.

De ambos autores, y del análisis de los pasajes de Aristóteles, podemos extraer una conclusión: el Estagirita no identifica el alma con el cuerpo, o sus facultades con las *krâsis* humorales ni desde un punto de vista fisiológico ni tampoco ontológico. A propósito de esta conclusión, encontramos un intérprete que nos sirve de apoyo: Christopher Rapp, quien muestra que Aristóteles no explicó la relación entre *psyche* y *sôma* desde un punto de vista causal precisamente por esta razón. La tesis de Rapp es que Aristóteles no analiza causalmente las relaciones entre alma y cuerpo, a diferencia de los filósofos helenistas quienes al evaluar el carácter psicossomático de las

---

<sup>629</sup>Un ejemplo claro es el de las emociones, que pone de manifiesto la complejidad de las relaciones entre el alma y el cuerpo. Con esta cuestión Aristóteles se ve en la dificultad de aclarar si éstas pueden pertenecer solo al alma o, aunque así sea, afectar el cuerpo. Además de que se ve en la dificultad de encontrar un criterio para definir las, que dependerá del contexto de investigación ya sea el del físico o el del dialéctico. Para el físico es indispensable conocer los procesos fisiológicos del cuerpo y, en esa medida, las emociones se explican como actividades que afectan el alma y el cuerpo, cuyos procesos resultan indispensables para comprender las actividades del alma; mientras que para el segundo, sería más importante la definición formal de las emociones, su relación con las creencias y opiniones de quienes las experimentan. Así lo vemos en *de An.* 1403<sup>a</sup>5-403b15, donde Aristóteles indica el doble aspecto de las emociones, su aspecto corporal y su aspecto formal. Aristóteles no logra resolver la pregunta con que comienza este apartado: si hay alguna afección del alma que sea propia, exclusiva, del alma; y si las emociones no influyen o son influenciadas por el cuerpo. Podemos decir que la conclusión de este pasaje, en 403b17-19, es que las emociones, como estados del alma, al parecer serían inseparables del cuerpo. Solo “separables” desde el punto de vista de la definición, que es el aspecto que le interesa al dialéctico.

<sup>630</sup> En *MA* 703<sup>a</sup>5-15 Aristóteles identifica alma (principio de movimiento) con *pneuma*, y enfatiza en que el cuerpo es instrumento del alma. Al respecto Bos (2003, p. 12), sostiene la tesis según la cual el alma no es entelequia del cuerpo visible, sino entelequia de un tipo especial de cuerpo sutil, el *pneuma symphyton*. El cuerpo instrumental del alma sería el *pneuma* o el calor vital que caracteriza los cuerpos vivientes (o su análogo en los animales sin sangre y en las plantas). Con este tesis Bos pretende ofrecer una reinterpretación de la psicología aristotélica. Cfr. «*Pneuma as the organon of the soul in De motu animalium*», p. 31-46.

<sup>631</sup> Cfr. Sharples (2006), p. 168. Sobre el cuerpo como instrumento del alma: *de An.* 407b25 y 433b18; *MA* 703<sup>a</sup>20. En esa tesis se concentra Bos, P. A. (2003).

emociones, subrayan la imposibilidad de explicarlas a partir de un modelo dualista de la relación alma-cuerpo.<sup>632</sup>

La conclusión que podemos extraer del análisis precedente es que en la tradición posterior a Aristóteles, el análisis de las emociones como caso especial de las relaciones entre alma y cuerpo, contribuyó a desarrollar un examen más a fondo de la dependencia entre *psyche* y *sôma* y a considerar el alma como “algo *del* cuerpo”, y no como algo ajeno a él desde el punto de vista fisiológico y ontológico. Acogemos esta interpretación aunque haya matices al respecto en la antigüedad helenística y no haya unanimidad respecto del status ontológico del alma concebida como cuerpo, tal como lo subrayan los autores examinados. Van der Eijk, Sharples y Rapp insisten, además, en que la relación causal recíproca entre alma y cuerpo es más bien producto de los desarrollos posteriores de la filosofía que del mismo Aristóteles.<sup>633</sup>

Recapitulando, podemos admitir que Aristóteles pone las bases para admitir una relación dependiente entre alma y cuerpo desde el punto de vista fisiológico. Pero no logra aún desprenderse de la postura dualista implícita en la hipótesis de que el alma (la facultad del entendimiento) tiene una sustancia propia, diferente ontológicamente de las sustancias que componen el cuerpo, tal como lo subraya la definición de “alma” como “forma” del cuerpo.<sup>634</sup> Además, en cuanto Aristóteles mantiene que la facultad racional no parece depender de parte alguna del cuerpo, entonces no vislumbra todavía la posibilidad de que *psyche* y *sôma* sean dos aspectos separables solamente desde el punto de vista inteligible, pero inseparables desde el punto de vista funcional y ontológico. En efecto, puede decirse que su perspectiva le impide ahondar en una investigación sobre las emociones desde el punto de vista físico y le lleva a mantener, como una cuestión irresuelta pero vigente, la pregunta por si hay afecciones que

---

<sup>632</sup> Cfr. “Interaction of Body and Soul: What the Hellenistic Philosophers Saw and Aristotle Avoided”. En: King (2006). P. 187-208. Rapp expone su tesis al comienzo de su texto, en p. 188.

<sup>633</sup> Este sería el caso de Alejandro de Afrodísia, quien en *Mantissa* admitiría una unidad fisiológica de alma y cuerpo, aunque rechace una unidad ontológica entre ambos, pues mantiene que las facultades del alma son producto de las mezclas del cuerpo y las acompañan, pero no se identifican con ellas. Desde este punto de vista el compuesto de ambos se ve afectado, aunque la que sienta sea el alma. Cfr. *Mantissa* 117.9-22. En este aspecto se concentra Sharples (King, 2006), p. 183.

<sup>634</sup> Es claro que Aristóteles mantiene una diferencia entre forma y materia, aunque las relacione íntimamente cuando se trata de los seres vivos. Aunque *ousia* se entiende como materia y como forma, y como el compuesto de ambas, el Estagirita privilegia el rol causal y explicativo de “forma” cuando se trata de explicar procesos naturales como el cambio y la estructura orgánica de los seres vivos. Por otro lado, en Galeno no hallamos la misma postura de Galeno: el médico, según el tratado y el contexto en que piensa el problema subraya el rol causal de la materia, o del alma; pero cuando lo hace, aún sujeta las facultades del alma a la influencia innegable de las mezclas del cuerpo, como lo subraya la tesis débil de *QAM*.

solamente pertenecen al alma, entendida en este caso, como la facultad racional. Podríamos añadir que precisamente por no asumir que el entendimiento sea también un cuerpo, como lo expresan los estoicos, no vio la necesidad de explicar causalmente la relación entre *psyche* y *sôma* en ese caso. Desde la perspectiva formal de su definición del alma como *eidos* del cuerpo, era difícil que aceptara abiertamente la influencia de los constituyentes corporales sobre las facultades racionales. O, yendo más lejos, que lograra identificar el *nous* con los elementos constitutivos del cuerpo. Precisamente estas tres opciones son las que se desarrollan, matizadamente, entre estoicos y epicúreos, como subraya Rapp.

## 2.2. *La propuesta de Galeno. Presupuestos que justifican la identificación entre krâsis y facultades del alma*

Como depositario de la tradición filosófica mencionada y apoyándose en los desarrollos de la medicina de su tiempo, en sus escritos sobre el alma Galeno busca resolver precisamente el problema de si puede explicarse el funcionamiento del alma, identificada con el conjunto de las facultades del cuerpo, asumiendo que es una sustancia independiente de él. Recordemos que el interés práctico de su investigación, establecer las pautas de la educación moral, es general entre los escritores de su tiempo, como podemos corroborar en los escritos de Cicerón, Séneca, Epicteto y Marco Aurelio. Se trata de un problema heredado de la filosofía y pertinente en la Roma imperial; que en el caso del médico es relevante para entender y tratar las enfermedades del alma relacionados con los excesos emocionales o pasiones, y con las alteraciones de la memoria y el entendimiento. Para Galeno, como médico, el tratamiento de las enfermedades exigía, en primer lugar, una explicación causal de los desequilibrios de las funciones racionales. Y, como hemos visto hasta el momento, estas cuestiones son inherentes a la exposición de *Quod animi mores* (*QAM*).

Ahora bien, ¿en qué pasajes de otros escritos de Galeno podemos apoyarnos para delimitar las pretensiones del médico en *Quod animi mores*? Como decíamos antes, nuestro objetivo es demostrar que en otros tratados de Galeno encontramos pasajes útiles para interpretar, más apropiadamente, el papel concedido a la dieta y a la medicina dietética en *QAM*. Nos referimos a: *Sobre el arte* (*Ars Med.*), *Sobre los humores* (*Hum.*),<sup>635</sup> *Sobre las mezclas* (*Temp.*), *Sobre la buena constitución* (*Bon.*

---

<sup>635</sup>Este tratado fue consultado en la versión de Grant (2000) quien señala que este breve escrito probablemente no es de Galeno sino que quizá fue escrito un siglo después de su muerte, pero compendia

*Hab.*), *Sobre la mejor constitución de nuestro cuerpo (Opt. Corp. Const.)*,<sup>636</sup> *Sobre los lugares afectados (Loc. Aff.)*, y *Sobre las enfermedades y sus síntomas (Caus. Symp. y Symp. Diff.)*.<sup>637</sup> Hemos seleccionado algunos pasajes de estos escritos y los hemos enumerado según los nexos que encontramos entre ellos: (1) en *Sobre el arte* se define el arte médico y los criterios epistemológicos con que se determina el estado saludable, enfermizo, e intermedio entre ambos, de los cuerpos. Las mezclas humorales son el criterio principal para comprender las causas posibles de la salud y la enfermedad del cuerpo, así como de su tratamiento. (2) En *Sobre los humores* encontramos dos presupuestos que explican por qué las mezclas humorales son el criterio principal para comprender las causas posibles de la salud y la enfermedad del cuerpo, así como su tratamiento. (3) En *Sobre las mezclas*, *Sobre la buena constitución* y *Sobre la mejor constitución de nuestro cuerpo*, se explican los tipos de constitución de las partes del cuerpo y se determina cuál es el criterio de demarcación entre “buena mezcla” y “mala mezcla”. Esta es la base para comprender qué es un cuerpo saludable, un cuerpo enfermo y un cuerpo que no está ni sano ni enfermo, en sentido estricto. (4) En *Sobre los lugares afectados*, y *Sobre las enfermedades y sus síntomas*, la teoría de las constituciones (buena-mala y a medio camino entre ambas) y de las diferentes mezclas que corresponde a cada parte del cuerpo, fundamenta la explicación de las causas de las enfermedades o alteraciones de las facultades racionales del alma. La relevancia de los pasajes seleccionados obedece, por supuesto, a su utilidad para entender el rol explicativo de la teoría humoral en la investigación de Galeno sobre el alma. De esta manera podemos delimitar los límites de su concepción materialista sobre el alma y aclarar aún más la relación necesaria entre *psyche* y *sôma*; especialmente en lo concerniente a las actividades o acciones del alma racional. A continuación comentaremos dichos tratados en el orden descrito.

### 2.2.1. *Sobre el arte*

En este tratado Galeno ofrece una definición del arte de la medicina con base en tres criterios principales: la constitución de los cuerpos, las causas de la salud y de la enfermedad y los signos (síntomas) con que el médico puede identificar el estado

---

y no representa mal los puntos de vista del médico, enfatizando en las cualidades más que en la cantidad de los humores (Grant, 2000, p. 11).

<sup>636</sup> Estos tratados fueron consultados en la traducción de Singer (1997).

<sup>637</sup> Estos dos últimos tratados fueron consultados en la versión de Johnston (2006).

saludable o mórbido de los cuerpos.<sup>638</sup> Con estos criterios busca dar una definición sustancial de su arte, cuya base es la constitución humoral. Este es el parámetro con el cual identifica el estado de los cuerpos y el funcionamiento de sus partes. Como hemos indicado, en los escritos de Galeno nos encontramos, según el contexto, con cánones diferentes de explicación. La constitución humoral conecta las explicaciones de *Sobre el arte*, *Sobre las mezclas* y *Sobre los humores* con los temas tratados en *QAM*. Podemos decir que en ellos se sientan las bases de la teoría humoral con que Galeno explica la biología de las partes del cuerpo y cómo inciden causalmente la conformación material de los cuerpos y sus partes tanto en el buen o mal funcionamiento de las actividades del cuerpo y en el carácter de los individuos. Adicionalmente, en *Sobre el arte* el médico sostiene que la constitución humoral de las partes puede verse alterada, entre otros factores, por el estado del alma, concretamente, por las emociones.<sup>639</sup> No podemos dejar de mencionar este pasaje sin recordar, por otro lado, que en el libro quinto de *PHP* Galeno ha subrayado, a la inversa, que la constitución humoral de las partes incide en el funcionamiento de las facultades del alma y en el carácter de un individuo; y que el tratamiento de las emociones excesivas y el entrenamiento del entendimiento depende en parte de la naturaleza o constitución del cuerpo. Galeno mantiene, en *QAM*, esta tesis. De otro lado, en *Ars Med.* K367 añade que:

Las causas del cambio del cuerpo se dividen en “necesarias” y “no necesarias”. Con “necesarias” me refiero aquellas que es imposible para un cuerpo no enfrentar; con “no necesarias”, me refiero a todas las otras. Necesario es el constante contacto con el aire del ambiente, como lo son comer y beber, caminar y dormir; pero no es necesario el contacto con armas o con bestias. El arte que tiene que ver con el cuerpo se ejecuta por medio de lo primero, no de lo segundo. Y si hacemos una clasificación de todos los factores necesarios que alteran el cuerpo, a cada uno de éstos corresponderá un tipo específico de causa de la salud. Una categoría es el contacto con el medio ambiente; otra es el movimiento y el descanso del cuerpo considerado como un todo y desde el punto de vista de sus partes individuales. La tercera es el sueño y la vigilia; la cuarta, las sustancias ingeridas; la quinta, las sustancias expulsadas y las retenidas; **la sexta categoría son las afecciones del alma.**<sup>640</sup>

A continuación, entre K368-371, Galeno aclara cada uno de estos factores y define la regulación de dietas y ejercicios como criterio de una buena salud; pero entre K371-372 indica a qué se refiere con “afecciones del alma” cuando dice que “obviamente uno tiene que evitar los excesos de todas las afecciones del alma: ira, angustia, orgullo, miedo, envidia y dolor; pues éstas cambiarán la composición natural

---

<sup>638</sup> Cfr. *Ars Med.* 307-308.

<sup>639</sup> *Ibidem.* 367, 371-372.

<sup>640</sup> *Ars Med.* K367.18. (...) ἔκτων, ἐκ τῶν ψυχικῶν παθῶν. Como en otros casos, la traducción de los pasajes citados es nuestra.

del cuerpo”. La regulación y la moderación se aplican, por tanto, no solamente a las rutinas de sueño, vigilia, ejercicios y nutrición, sino a las emociones, e incluye la regulación del deseo sexual. Pues “el tiempo correcto para la actividad sexual es cuando el cuerpo está en un estado medio precisamente con respecto a todas las influencias externas: ni demasiado lleno, ni vacío, ni excesivamente calentado ni enfriado, seco o humedecido. Y si hubiese algún error al respecto tendrá que ser pequeño, y es mejor errar del lado de lo caliente que de lo frío, o de lo más lleno que de lo vacío, y de lo seco que de lo húmedo cuando se ejecuta el acto sexual”.<sup>641</sup> Por tanto, además de los aspectos citados, entre las causas de regulación y alteración o modificación de las actividades de las partes del cuerpo debemos incluir el dominio o falta de dominio de las propias emociones. Pues si bien sus excesos pueden deberse, en primer lugar, a la composición humoral del cuerpo, ellas en sí mismas también pueden alterar dicha composición. Para Galeno la salud, la enfermedad y el estado intermedio entre ambas, es una cuestión que depende de la forma de vida practicada; y esta “forma de vida”<sup>642</sup> incluye cada uno de los factores con que administramos nuestros hábitos, no solamente en relación con prescripciones dietéticas, hábitos de nutrición y cuidado del cuerpo, sino en relación con la forma en que manejamos nuestras emociones o afecciones del alma, es decir, también concierne al cuidado del alma: que desde esta perspectiva, depende también del cuidado del cuerpo porque no son independientes desde un punto de vista ontológico, ni desde un punto de vista funcional.

“Proporción”, “balance”, “medida”, son los términos<sup>643</sup> que Galeno aplica a los factores necesarios, mencionados para definir la mejor constitución del cuerpo (τῆς ἀρίστης κατασκευῆς). Y entre ellos incluye el estado de nuestras emociones

---

<sup>641</sup> *Ibidem*, K372.

<sup>642</sup> Según Aristóteles, la forma de los seres vivos también depende de su forma de vida (PA 661<sup>a</sup>35-663b20 y especialmente 665b, 657b25ss, 662b5, 665b y 694<sup>a</sup>5y 694b5ss). En este aspecto enfatiza el Prof. Alfredo Marcos, para quien la forma de los seres vivos equivale, en el fondo, a su forma de vida. Cfr. “Biología y metafísica” (Marcos, 1996), especialmente las secciones correspondientes a la relación entre forma y materia (3.2, “Forma” y 3.3. “Materia”), p. 128-177.

<sup>643</sup> *Metron* y *summetria* son los términos usados entre 368-371. Ejemplo de ello: (1) los errores en el balance propio (διαμαρτανόμενα δὲ τῆς συμμετρίας) causa enfermedad (368.16-17); (2) dar al cuerpo lo que no necesita o en medida (ἐν τῷ προσήκοντι μέτρῳ) equivocada es causa de enfermedad (369.9-10); (3) cuando la constitución del cuerpo es óptima y el aire de buena mezcla, se da un perfecto balance (ἀρμόσει συμμετρία τῶν τε ἄλλων ἀκριβῆς) de descanso-movimiento, sueño-vigilia y sustancias ingeridas y evitadas (370.8), cuando no, se pierde dicho balance (τὰς συμμετρίας) (370.11); (4) la simetría es respecto de cualidad y cantidad (συμμετρία κατὰ τε τὸ ποιὸν καὶ κατὰ τὸ ποσόν) (370.18); (5) en las constituciones óptimas la cantidad de sueño es naturalmente regulada (ἡ φύσις αὐτὴ μετρεῖ τοῖς ἐν ἀρίστη κατασκευῇ) (371.5).

como un factor que también debe ser regulado con vistas a la buena constitución y funcionamiento de las actividades del cuerpo. En suma estos son los principios que considera el médico, en *Ars Med*, para evaluar apropiadamente las causas de la salud y las de la alteración funcional de las partes del cuerpo. De allí que encontremos las siguientes definiciones del arte de la curación:

(1) Es el conocimiento de lo que es saludable, lo que es mórbido y lo que no es ni mórbido ni saludable. Y lo que así se defina depende de tres categorías adicionales: el cuerpo (la constitución), la causa (según los criterios necesarios antes mencionados) y el signo o síntoma que se presente.<sup>644</sup>

(2) Es el conocimiento de las causas de la salud y, en un segundo sentido, de las causas de la enfermedad o de las afecciones. Y en tercer lugar, de las causas que no son ni de la salud ni de la enfermedad.<sup>645</sup>

(3) Es el conocimiento de los cuerpos saludables, de los enfermos y de los que no son ni saludables ni enfermos.<sup>646</sup> Pero la definición de los cuerpos en la práctica es lo primero y depende a su vez del diagnóstico de los signos. Solo después de saber esto se pueden encontrar las causas de la salud y de la enfermedad.

En *Ars Med*. 314-315 el médico define en qué consiste la salud, la enfermedad y el estado intermedio entre ambos, de los cuerpos. Y equipara la excelencia de un cuerpo saludable con el funcionamiento equilibrado de sus partes; que depende, a su vez, de la constitución equilibrada de las cualidades simples que constituyen sus partes homogéneas. Se habla de cuerpos que son “generalmente” saludables, y entre ellos de los que son “siempre” saludables porque tienen, por nacimiento, la mejor constitución; y, además, de los que son saludables “la mayor parte del tiempo”, porque están cercanos a tener la mejor constitución. Que para Galeno equivale a una relación balanceada en las partes homogéneas respecto de calor-frialdad, sequedad y humedad; y, en segundo lugar, al balance de las partes orgánicas respecto de la cantidad y magnitud de los elementos que las componen. Por ejemplo, con respecto al sentido del tacto, implica un balance respecto de dureza y suavidad; y en relación con las actividades, implica una

---

<sup>644</sup>Cfr. 307.5-6: *Ἱατρικὴ ἐστὶν ἐπιστήμη ὑγιεινῶν, καὶ νοσῶδῶν, καὶ οὐδετέρων*. Lo que así sea (mórbido-enfermo o saludable) se refieren a tres categorías: el cuerpo, la causa y el signo. 307.9- 307.10 (*τὸ μὲν ὡς σῶμα, τὸ δὲ ὡς αἴτιον, τὸ δὲ ὡς σημεῖον*).

<sup>645</sup> Cfr. 308.

<sup>646</sup>Y la aplicación de “ni” saludable “ni” enfermo en 308.2 (*τῶν οὐδετέρων*.) depende de que “el síntoma” o signo, el cuerpo y la causa, participen de algún opuesto o de ambos o de ninguno. “Opuestos” se refiere a saludable-enfermo.

perfecta ejecución de la sensación; a esto podemos llamar “excelencia” (*areté*). Por tanto, el diagnóstico de los cuerpos saludables depende de sus atributos “materiales” y de sus actividades y síntomas, que serían consecuencia necesaria de su constitución, es decir, parte de su naturaleza. En K315 Galeno concluye que del balance de los componentes simples o cualidades elementales de las partes del cuerpo, depende, a su vez, la excelencia o perfecta ejecución de sus actividades. Este es el parámetro con que se mide la belleza y proporción de un cuerpo. Y al mismo tiempo, dicho balance es el signo con que se diagnostican los cuerpos que son generalmente saludables. Por otro lado, los cuerpos que son saludables no siempre sino la mayor parte del tiempo, se diagnostican con base en ciertas fallas en la mezcla de sus partes homogéneas, o de sus partes orgánicas; fallas del número, su construcción, talla y posición en la estructura orgánica.<sup>647</sup> Ahora bien, el criterio para saber si un cuerpo es enfermizo o saludable o a medio camino entre ambos es la cercanía que podemos establecer entre él y la constitución que llamamos “saludable” y “enfermiza”. Por tanto, el cuerpo que aparezca a igual distancia de los extremos es el que ni es el mejor constituido ni el peor constituido. Pues el saludable es el que está más cercano a la mejor constitución; y el enfermizo, el que está más lejano de él y cercano al cuerpo realmente enfermo.<sup>648</sup>

Galeno define las partes principales<sup>649</sup> del cuerpo según sus funciones, como en *PHP*. Pero en este tratado indica, por lo menos en relación con el cerebro y el corazón, cómo podemos entender la relación entre mezcla (*krâsis*) y carácter (*hexis*); es decir, entre las cualidades elementales que conforman las partes del cuerpo de las que dependen los tipos de constitución humoral; y, por otro lado, las características de las partes y las tendencias a actuar propias de cada tipo de constitución. Aunque como

---

<sup>647</sup> *Ars med.* 316. Estos mismos criterios Galeno los aplica para determinar la mala cualidad de los cuerpos enfermos: mezcla de las partes homogéneas; número, construcción, talla y posición. El rasgo que los distingue es el daño o alteración de una función. Se trata menos de un daño perceptible que de una cuestión de grado que permite evaluar el tipo de daño en la ejecución de sus funciones o actividades (*energeia*) y en la capacidad para luchar con la causas de la enfermedad. En suma, los cuerpos enfermos se definen con base en la facilidad con que sucumben a los factores que pueden alterar su constitución y a la inferioridad en la excelencia de sus actividades.

<sup>648</sup> *Ibidem.* 318. Rasgo distintivo del cuerpo enfermizo es que los signos de su enfermedad no son visibles a los sentidos, como los de los cuerpos realmente enfermos.

<sup>649</sup> En 319 Galeno clasifica las partes del cuerpo según los siguientes criterios: (1) partes principales que son principio de otras son: cerebro, corazón, hígado y testículos; (2) partes que son resultado de aquellas y están a su servicio (nervios y medula espinal, para el cerebro; arterias, para el corazón; venas, para el hígado; ductos espermáticos, para los testículos). (3) Partes que se mantienen o regulan a sí mismas: cartílagos, huesos, ligamentos, membranas, glándulas, carne; y (4) partes que tienen en común con otras el que para ser mantenidas o para funcionar necesitan de arterias, venas y nervios. Finalmente, Galeno indica que las uñas y el cabello son partes que no necesitan de regulación alguna sino que son solamente generadas.

señala Galeno en *Ars Med.* K367, en la conducta de los individuos, en su carácter o temperamento, entendido como tendencias a actuar, influyen también la dieta y el clima. Conviene considerar que cuando Galeno habla de *hexis* se refiere, por tanto, no a las cualidades elementales o a su mezcla, sino a la “forma” cualitativa de las partes que permite definir las como suaves o duras, húmedas o secas, calientes o frías, pero que también determinan la cantidad de cabello de un cuerpo, su corpulencia, y el color de piel y cabello. En suma, el temperamento o tendencia a actuar de un individuo depende del tipo de mezclas que predomine en las cualidades elementales de su cuerpo (flemático, bilioso, sanguíneo) y de la forma cualitativa de sus partes (que obedece a la mezcla predominante). Y las cualidades propias de cada parte del cuerpo son resultado de la mezcla de lo caliente-lo frío, lo húmedo-lo seco. La mezcla de estas partes elementales define, por tanto, el grado de dureza, suavidad, calor, humedad, sequedad, frialdad, y tipo de color de partes como piel y cabello, pero también la cantidad de cabello según la parte, el grado de corpulencia, el vigor físico, etc. Como Hipócrates, Galeno asocia el carácter de los individuos con el tipo de mezcla de su cuerpo, con las cualidades (formas cualitativas) que resultan de dichas mezclas, con la edad, con las estaciones y con la nutrición.

En *Ars Med.* 319.10-320 el médico nos indica que para evaluar cómo son las mezclas de las partes, debemos tener en cuenta cinco signos (*semeia*). En el caso del cerebro son: el estado (*diathesis*) de la cabeza como un todo; la excelencia o mal funcionamiento de las actividades o acciones perceptivas; el de las facultades activas o prácticas; el de las actividades comandantes o hegemónicas, y, finalmente, el de las actividades naturales.<sup>650</sup> Aunque se debe añadir, además, el cambio que resulta de las influencias externas. El aspecto relevante de las observaciones del médico al explicar la importancia de las *krâsis* del cuerpo es su intento de relacionar las características materiales de las partes con los rasgos cualitativos que son producto de su mezcla inicial; y a éstos con el carácter de los individuos. Pues Galeno usa estos tres factores para explicar, además, el desempeño óptimo y, cuando es el caso, el mal funcionamiento de las actividades de cada parte del cuerpo. A continuación nos detendremos en los detalles que Galeno ofrece sobre el cerebro y el corazón para pensar la relación entre constitución-función y carácter. Su examen resulta pertinente como ejemplo porque estas partes son la sede de las facultades racionales y emocionales del

---

<sup>650</sup> *Ars Med.* 319.15-19.

alma, de cuyo balance depende, en gran parte, el carácter moral de un individuo; de allí que Galeno haya escrito dos tratados sobre el entrenamiento y cuidado de ambas para el dominio de los apetitos.

El estado del cerebro como una totalidad, se decide según su talla, figura y la naturaleza del cabello. Así que una cabeza pequeña es signo específico de un pobre estado del cerebro.<sup>651</sup> Sin embargo, una cabeza grande, por sí, tampoco es signo de su buen estado, pues éste depende más bien del estado de la facultad propia de esta parte. Aunque una materia abundante puede ser buen signo, por sí sola no garantiza el funcionamiento de las facultades propias del cerebro. En segundo lugar, la excelencia o mal estado de las facultades perceptivas depende de la forma de la cabeza, que debería ser bien proporcionada, y de las partes que se ramifican desde allí, que deberían estar bien situadas en relación con otras partes; y las partes que son semejantes a los nervios deberían estar bien nutridas y en una buena tensión. Como dice Galeno “el cerebelo debe tener buena figura porque esta parte es el principio de los nervios activos que se desprenden a lo largo del animal”, aunque tenga pocos nervios sensores. Mientras que la parte delantera del cerebro tendría que ver con un gran número de nervios sensores, pero con pocos nervios activos. Estas mismas distinciones se aplicarían, por tanto, a las partes situadas en la cara, que podrían ser grandes o pequeñas, y se relacionan con las facultades de los sentidos. Por otro lado, las facultades comandantes tienen que ver no con la función de las partes que se desprenden del principio sino con el principio mismo (322). Por ejemplo, el *ingenio, la agudeza* (ἀγχίνοια) es indicador de una sustancia fina en el cerebro (οὐσίας ἐγκεφάλου γνώρισμα), mientras que la lentitud del intelecto indica una sustancia débil (βραδυτής δὲ διανοίας παχυμερούς); la aptitud para aprender, indica una sustancia que percibe fácilmente; y la memoria, es signo de estabilidad (en la sustancia). Mientras que la falta de capacidad para aprender indica una sustancia que no percibe fácilmente, y la tendencia al olvido o mala memoria es signo de una sustancia que fluye. La tendencia a cambiar de opinión indica una sustancia caliente. Mientras que la estabilidad en las opiniones es indicador de una sustancia fría.<sup>652</sup> Es claro que para el médico hay una relación entre las mezclas de la sustancia del cerebro, las características de las partes<sup>653</sup> y el desempeño de las

---

<sup>651</sup> *Ars Med.* 320.4-6.

<sup>652</sup> *Ars Med.* 322.7-17.

<sup>653</sup> *Ibidem*, 325-326, donde Galeno especifica las características físicas asociadas con un cerebro frío, y con uno caliente. Por ejemplo, indicadores de que el cerebro es más frío de lo que debería ser son:

actividades propias de esta parte. De ellas en su conjunto dependen, a su vez, las cualidades de la percepción, de la capacidad de aprendizaje, de la memoria y el flujo de opiniones. Recordemos que las cualidades de estas actividades son relevantes para explicar la disposición innata de un individuo para deliberar, actuar, elegir y tener opiniones. Se trata de actividades implícitas a la acción moral que definen, además, el carácter o temperamento, entendido como las disposiciones a actuar, de un sujeto racional.<sup>654</sup> Es pertinente anotar, para finalizar, que Galeno enlaza en este tratado los estados mórbidos del cerebro con padecimientos del principio rector, o del entendimiento, cuando afirma que éstos se diagnostican según daños en sus funciones propias: en la percepción, en las representaciones y en el movimiento voluntario. Pero también con base en las excreciones de paladar, nariz, oídos o discriminando tipos de dolores.<sup>655</sup>

El otro ejemplo relevante para comprender la relación que plantea Galeno entre mezclas, cualidades de las partes, características corporales y carácter, es el del corazón. En su caso, el signo principal de una buena mezcla es el calor, que puede determinarse a partir del volumen de la respiración, la velocidad y la frecuencia del pulso, pero también a partir de rasgos del carácter, como coraje, intrepidez y audacia. En caso de exceso de calor hay mal temperamento, impulsividad, arrebatos o irreflexión e insolencia.<sup>656</sup> Por otro lado, signos de un corazón frío son un pulso pequeño, aunque no menos frecuente, respiración menos frecuente, y un pecho pequeño. Entre 333-334, Galeno dice que los individuos de frío corazón serán tímidos por naturaleza, faltos de coraje e inseguros, y de pecho liso y lampiño. Como vemos, la mezcla de las cualidades particulares del corazón, influye o determina el tipo de pulso y de respiración (amplia, grande, rápida, frecuente), pues según Galeno serán más rápidas o más frecuentes cuando el pecho no ha crecido en proporción al tamaño del corazón. Y este tipo de individuos además se caracterizan por ser impulsivos, iracundos y tiránicos en el carácter (335). Mientras que los de corazón frío y húmedo serán lentos para la ira (336).

---

excreciones abundantes, cabello lacio y rojo, no con tendencia a caer; tendencia a ser dañado por influencias frías y a producir catarros y mocos; las partes alrededor de la cabeza no son calientes al tacto, las venas en los ojos son invisibles, y los individuos son propensos al sueño. Sobre *dyskrasias* simples o mezclas no balanceadas en el cerebro, cfr. 326-329.

<sup>654</sup> En 323, Galeno añade que el criterio para evaluar las actividades naturales del cerebro son las excreciones que son evacuadas por los oídos, nariz y paladar. Recordemos que las facultades naturales son aquellas que cada parte tiene para atraer, elaborar, retener y expulsar los residuos del alimento que la nutre.

<sup>655</sup> Cfr. 355.12-17.

<sup>656</sup> *Ars Med.* 332.6-7.

Y los de corazón frío y seco tendrán, por su parte, pulso duro y débil, y si su pecho es pequeño, tendrán respiración no frecuente y lenta. Éstos son los menos propensos para la ira, pero de padecerla, en ellos perdura esta pasión. Galeno indica que los signos que el médico debe evaluar para determinar el estado mórbido del corazón son aquellos que ha determinado antes al ocuparse del cerebro: tipos de mezclas, características corporales o físicas, cambios en el carácter y en las funciones naturales; es decir en la respiración, las palpitations, el pulso del corazón y las arterias. El punto que debemos resaltar es que también incluye la excitación o depresión del *thymos* (ὄξυθυμίας τε καὶ ἀθυμίας). Y, finalmente, incluye fiebres, resfriados, diferencias en el color y dolores en el corazón.<sup>657</sup>

Para terminar, debemos señalar un pasaje clave de este tratado para comprender el lugar de la dieta en *QAM*:

“Todo cuanto ha sido dicho sobre la cuestión de las características morales (ἠθῶν), aquí o en cualquier otra discusión sobre la diagnosis de las mezclas, se aplica a las características [morales] innatas, no aquellas [características morales] –bienes y males– que resultan de la filosofía”.<sup>658</sup>

No es sorprendente que Galeno distinga entre niveles de cualidades o características morales, es decir, de “formas de actuar” y que subraye la diferencia entre tendencias del carácter innatas, que son producto de la particular constitución de las partes –de sus *krâsis* y *hexis*–, y disposiciones a actuar relacionadas con bienes y males que se adquieren con el aprendizaje de la filosofía. Con esta distinción el médico apunta a que si bien las constituciones corporales explican la diferencia conductual o temperamental entre diferentes individuos, el reconocimiento de bienes y males solamente es producto de la educación filosófica. Subraya, además, los beneficios que se pueden obtener con la educación del alma. Por tanto, en este pasaje encontramos un elemento adicional concerniente a la dialéctica, que vemos en Galeno, entre lo que obedece a la constitución y carácter del cuerpo y lo que obedece al cultivo de las facultades del alma, es decir, a su entrenamiento con vistas a obtener excelencia o virtud en el alma. Recordemos que aunque en *Nat. Fac.* Galeno ha explicado el funcionamiento del cuerpo en términos de las acciones de los órganos, en *PHP* ha explicado, sobre esa base, la naturaleza del funcionamiento del alma.

---

<sup>657</sup> *Ars Med.* 355.17-356.4.

<sup>658</sup> *Ars Med.* 336.15-337.2.

Líneas antes admitíamos, con Singer (1997), que podemos identificar en la obra de Galeno diferentes contextos de explicación; en parte esto ha sido mostrado en esta investigación. Pero, adicionalmente a lo que hemos examinado hasta el momento, Singer añade que en *Sobre la utilidad de las partes (UP)* encontramos una explicación de la estructura de cada parte del cuerpo que enfatiza menos en su constitución humoral, que en el propósito por la cual fue construida. En ese tratado veríamos minimizada, en consecuencia, la perspectiva materialista de los tratados que buscamos analizar aquí. Esta evidencia, lejos de mostrar contradicciones internas en la obra de Galeno, indica, más bien, que en el médico hay diferentes niveles explicativos; y que no existe una perspectiva unilateral sobre las cuestiones investigadas sino la combinación de herramientas especulativas y prácticas orientadas, principalmente, al refinamiento de la práctica clínica del médico.<sup>659</sup>

Su obra delinea una perspectiva metodológica clara, pues Galeno siempre indica la necesidad que tiene el médico de entrenarse en lógica y en métodos de argumentación que le permitan establecer la estructura teórica fundamental para el ejercicio de la medicina. Pero también defiende la importancia de tener conocimientos anatómicos que contribuyen a entender la estructura teleológica del cuerpo; es decir, la relación fundamental entre la constitución material de las partes y el desempeño cualitativo de sus funciones. Sin la anatomía, y sin el conocimiento de las mezclas de cada parte del cuerpo, no podríamos entender la fisiología del cuerpo; entre cuyas actividades encontramos un número de funciones y características morales innatas que adscribimos al alma, cuya ejecución o desempeño varía de un individuo a otro. Si bien las capacidades para pensar, calcular, y experimentar emociones dependen, fisiológicamente, de la conformación material de nuestros cuerpos, y son comunes a todos los hombres, el buen desempeño de facultades como las emociones y el pensamiento, no dependen solo de la constitución material de los cuerpos sino de la educación filosófica del alma. Porque las costumbres morales o del carácter pueden ser reorientadas, modificadas o llevadas a su excelencia gracias a la educación de sus potencialidades; que como funciones serían resultado, en un primer nivel, de la constitución material de nuestros cuerpos.

---

<sup>659</sup> En *Temp.* 645, Galeno indica que las mezclas de cada parte del cuerpo es el criterio más importante de la práctica médica.

Gracias a la modificación de los hábitos de vida (nutrición, ejercicios, duración de sueño y vigilia) y de nuestras opiniones (formas de pensamiento), que son competencia de la dietética y de la filosofía, se produce un segundo nivel de cualidades morales, que tiene que ver con la elección de bienes y males. Este proceso exige una disciplina de autoexamen y revisión de los hábitos y de las propias opiniones, que podemos asociar con nuestro carácter o temperamento innato. Por tanto, el proceso de educación cualitativa del entendimiento y del dominio de las emociones, depende, necesariamente, de un entrenamiento del entendimiento en lógica y en la diferenciación entre argumentos verdaderos, falsos y probables. Y de ese proceso resultaría una modificación o segundo nivel de las facultades del alma que no se ciñe exclusivamente a la modificación de la constitución humoral de un individuo, sino que tiende a su mejoramiento cualitativo. Es decir, que propende por la producción de un segundo nivel de cualidades morales. Este proceso que requiere de una revisión de los hábitos y de las opiniones, exige la educación filosófica pero, incluye, según Galeno, a la dietética. El objetivo de la educación filosófica de las facultades para pensar, elegir, y experimentar emociones, que son actividades naturales, es producir un segundo nivel de rasgos morales, es decir, buscar la excelencia de estas funciones que son producto, precisamente, de la naturaleza humoral y temperamento (*hexis*) del cuerpo de cada uno. Consideramos que este segundo nivel es quizá el que explica la finalidad misma de las partes del cuerpo involucradas en el desarrollo de cualidades morales necesarias para la elección de una forma de vida racional. Nos referimos al corazón y al cerebro, sin los cuales no podemos explicar el funcionamiento de las facultades llamadas en la tradición filosófica, alma irascible y racional. “Vivir conforme a la razón” es una actividad propia de los seres humanos; que depende, desde un punto de vista biológico, de la constitución de nuestros cuerpos: es decir, del tipo de partes que tenemos y del tipo de actividades que éstas desempeñan; las cuales son propiciadas, en un primer nivel, por la mezcla de cualidades primarias que las componen y por las disposiciones (*hexis*) que se derivan de dichas mezclas. Elegir vivir conforme a la razón exige, por tanto, un cuidado del cuerpo, hábitos alimenticios, y la abstención de excesos que ponen en jaque el fortalecimiento mismo de las facultades (percepción, pensamiento, elección) que nos caracterizan como seres racionales. Pero exige también una forma de relación especial con las emociones. Para Galeno este cuidado de sí implica ejercitarnos en la medida, respecto del balance del cuerpo y de sus facultades, tanto las naturales como las del alma: nutrición, reproducción, apetitos, emociones y pensamiento. Se trata de un

cuidado integral de las funciones propias de nuestro cuerpo, que para Galeno sería, podríamos decir, el mejor signo del alma.

La conclusión que podemos extraer de la importante diferenciación que hace Galeno en *Ars Med.* entre dos niveles de cualidades morales, una vez que ha examinado las diferentes constituciones de las partes, es que con ella el médico subraya que para el conocimiento de bienes y males no basta con la administración de hábitos alimenticios y regímenes de ejercicio. De modo que, para el médico, la dieta y la medicina dietética no garantizan, aisladamente, la educación del alma. No obstante, se puede decir que la dieta sí es útil para el cuidado preventivo de las facultades del alma y para mantener una mezcla adecuada en las partes del cuerpo, o para mejorarla. Pues de dichas *krâsis* dependen el buen funcionamiento de las facultades del cuerpo y sus alteraciones, incluyendo las facultades asociadas con el alma racional. Consideramos que el pasaje citado, así como las observaciones expuestas, sirven de evidencia, por tanto, para apoyar nuestra interpretación de que Galeno no es determinista; ni reduce la educación moral o la filosofía práctica a la dietética en *QAM*.

### 2.2.2. Sobre los humores

Aunque se duda que Galeno haya escrito este tratado, resulta pertinente para nuestro análisis porque recopila su doctrina de los humores y enfatiza en el aspecto principal de dicha teoría, que los humores son producto de la mezcla de las cualidades elementales, es decir, lo caliente-lo frío, lo húmedo y lo seco. Para Galeno, estos elementos primarios son los constituyentes fundamentales de los cuerpos y de procesos naturales como las estaciones del año. De allí que sea natural establecer una relación recíproca entre los humores de los cuerpos y las estaciones del año. En este opúsculo encontramos dos cuestiones relevantes para la exposición que realiza Galeno en *Quod animi mores*:

(1) Los humores no poseen una identidad singular sino de acuerdo con sus cualidades activas y pasivas que dependen, a su vez, de las mezclas que los componen.<sup>660</sup> Tienen su origen en los mismos constituyentes del universo: aire, fuego, agua y tierra,<sup>661</sup> y difieren de las cualidades elementales en su mutabilidad, pues

---

<sup>660</sup> *Hum.* 485.3 485.4: ταῖς δραστικαῖς τε καὶ παθητικαῖς ποιότησιν. Entre 490.9-18, se indican las cualidades de los humores según sus diferencias constitutivas y se concluye que la función de la sangre es distribuir el calor en el cuerpo.

<sup>661</sup> *Ibidem.* 485.7-8.

mientras que las cualidades primarias son inmutables, los humores pueden alterarse.<sup>662</sup> En suma, bilis amarilla, sangre, flema y bilis negra componen el cuerpo humano y el de los animales.<sup>663</sup> Las cualidades elementales son los constitutivos comunes de los elementos, (agua, fuego, aire y tierra), las estaciones, y los humores; y esto explica la relación que hay entre elementos, humores y estaciones. Por ejemplo: el aire, la sangre y la primavera son húmedos y calientes; y el fuego, la bilis amarilla y el verano, calientes y secos.<sup>664</sup> Además, según las cualidades elementales que priman en su mezcla, diferirán entre sí cada uno de los elementos y los humores. Por ejemplo, el aire y el fuego difieren en grado de sequedad y humedad, aunque ambos sean calientes; y en el cuerpo prevalecerá cierto humor según la estación a que se exponga.<sup>665</sup> Así que las características de cada estación y cada humor, dependerán, en primer lugar, de la cualidad elemental que prevalezca en ellos.

(2) A diferencia de las estaciones, los humores se transforman, como los elementos, obedeciendo a un patrón de mutación que va de lo terroso a lo acuoso, y de lo acuoso a lo aéreo, y de lo aéreo a lo fogoso.<sup>666</sup> Las causas de que un humor se transforme en otro son variadas: la temperatura, el tiempo o estación, el lugar, la edad y la dieta. Estos factores pueden alterar las cualidades de un humor y transformarlo en otro debido a un aumento o defecto de alguna de sus cualidades.<sup>667</sup>

En este breve escrito encontramos dos cuestiones relevantes: la primera aparece cuando se cuentan entre las causas del aumento de bilis amarilla, estados emocionales como estrés, ira, o trauma emocional; además de trabajo, ejercicio físico, insomnio y ayuno.<sup>668</sup> Y la segunda, cuando se nos indica que el humor y sus cualidades elementales dominantes, ayudan a entender diferencias de carácter entre sujetos de diferentes edades: por ejemplo, entre los púberes domina la sangre y esto los hace más

---

<sup>662</sup> *Hum.* 486.15-17.

<sup>663</sup> *Ibid.* 485.9-486.1.

<sup>664</sup> En *Temp.* 535-538, partiendo de los múltiples sentidos de los términos “caliente-frio, húmedo-seco” discernidos por Aristóteles, Galeno indica que los términos “caliente” y “frio” no se aplican del mismo modo a la mezcla de una animal y a la mezcla del aire. Por tanto, si bien podemos decir que los cuerpos y las estaciones están conformadas por las mismas cualidades elementales, no podemos decir que las mezclas en cada caso son las mismas. Por tanto, no usamos de la misma manera dichos términos cuando los aplicamos en diferentes contextos. Dice Galeno que “ciertamente los animales son más calientes y húmedos que los cuerpos muertos y las plantas”. Y las comparaciones se pueden hacer dentro de las diferentes especies de animales. Y aún dentro de una misma especie.

<sup>665</sup> *Hum.* 486-487.

<sup>666</sup> *Ibidem.* 487.

<sup>667</sup> *Ibidem.* 488.

<sup>668</sup> *Ibidem.* 488.10-13.

alegres, joviales y con tendencia al juego.<sup>669</sup> Mientras que en la adolescencia, el dominio de la bilis amarilla hace a los jóvenes irascibles, propensos al deseo sexual, y crueles.<sup>670</sup> Y en la vejez, debido al dominio de la flema, y de mayor humedad y frialdad, se produce una pérdida de la memoria, lentitud y letargia;<sup>671</sup> es decir, una alteración o disminución de las facultades racionales. Este planteamiento concuerda con *QAM* 786 donde Galeno subraya que en la vejez el deterioro en las acciones del alma obedece al enfriamiento y no a la sequedad. Pues la sequedad es causa de la inteligencia. De allí que en *Hum.* se nos diga que los cambios de los humores conforme a las etapas de la vida, sean analogables a los cambios de las características del alma.<sup>672</sup> Pues según los humores dominantes será el carácter del individuo: la sangre produce jovialidad y entusiasmo; la bilis, irascibilidad, insolencia y fiereza; la flema, una naturaleza estúpida y floja; y la bilis negra, una naturaleza impetuosa e irascible. Además, en *Hum.* se añade que en los estados del alma también influyen las enfermedades ocasionadas por el incremento o disminución de un humor que rompe el equilibrio de los constituyentes del cuerpo. Por ejemplo, las enfermedades debidas a la sangre producen cantar y gritar; mientras que las producidas por la bilis amarilla, precipitación y amargura.<sup>673</sup>

A diferencia de *Sobre el arte* y *Sobre las mezclas*, *Sobre los humores* compendia los principios generales de la teoría humoral y no se detiene en la constitución humoral de cada parte del cuerpo.

2.2.3. *Sobre las mezclas (Temp.)*, *Sobre la mejor constitución de los cuerpos (Opt. Corp. Const.)* y *Sobre la buena constitución (Bon. Hab.)*

En *Temp.* 675 Galeno indica que por “naturaleza” entiende “la sustancia completa y mezcla de los elementos primarios, caliente, frío, húmedo, y seco” y que la “naturaleza de las sustancias que nos nutren más fácilmente, entretanto, es la que es más cercana a la nuestra”.<sup>674</sup> Esta aclaración subraya el principio básico de esta obra: “cada cuerpo posee alguna mezcla particular que pertenece a su naturaleza específica y difiere de cualquier otra naturaleza específica”.<sup>675</sup> Para el médico de Pérgamo las cualidades de las sustancias se definen en términos relativos a cada parte del cuerpo y a cada tipo

---

<sup>669</sup> *Ibidem.* 489.3-5.

<sup>670</sup> *Ibidem.* 489.5-6.

<sup>671</sup> *Ibidem.* 489.8-11.

<sup>672</sup> *Ibidem.* 492.13-15.

<sup>673</sup> *Ibidem.* 492.16-493.3.

<sup>674</sup> *Temp.* 675.4-675.7.

<sup>675</sup> *Temp.* 683. 8-12.

de alimento; por tanto, cada sustancia ingerida efectúa un cambio diferente en el cuerpo según la naturaleza particular del cuerpo en cuestión; de modo que las sustancias ingeridas pueden nutrir, curar o envenenar. De allí que la cicuta nutra a los peces, pero sea un fármaco o un veneno para el hombre, según la cantidad administrada.

El aspecto común en los tratados de esta sección es precisamente su objeto: subrayar la naturaleza cualitativa específica de los cuerpos y de sus partes constituyentes como criterio para diferenciar un cuerpo sano de uno enfermo y para delimitar cuándo un cuerpo tiene la constitución “excelente” (*aristê*) y la mejor condición (*euhexia*). Para Galeno las cualidades elementales que conforman los cuerpos y las mezclas posibles de dichas cualidades, determinan la funcionalidad y disfuncionalidad de los órganos, es decir, el rendimiento de sus facultades, incluidas las del alma. En el contexto de este tipo de tratados, la preponderancia explicativa la tienen las cualidades elementales y sus mezclas humorales; las cuales determinan el enfoque práctico o terapéutico (τὴν θεραπευτικὴν μέθοδον) del arte médico,<sup>676</sup> pues el médico debe considerar estos aspectos para juzgar el estado saludable o patológico de un cuerpo.

En el breve escrito sobre la mejor “condición o estado” (περὶ εὐεξίας),<sup>677</sup> Galeno lo define, en términos generales y sin referencia a ninguna naturaleza particular, como la “perfección de la condición saludable del cuerpo”;<sup>678</sup> o como la excelencia de la salud que se da en los cuerpos con la mejor constitución;<sup>679</sup> que se caracteriza, en sentido general o sin cualificación alguna, por dos aspectos: la buena mezcla de todas las partes del cuerpo y la excelencia de sus actividades; que obedecen o dependerían causalmente de la buena mezcla de los humores.<sup>680</sup> Pero para entender esta definición parece preciso considerar lo que Galeno consigna en su tratado *Opt. Corp. Const.* (ἡ ἀρίστη κατασκευὴ τοῦ σώματος), donde explica este tipo de constitución con base en:

- (1) una buena mezcla de las partes homogéneas (caliente-frío, húmedo-seco) y

---

<sup>676</sup> *Ibidem*, 645.5.

<sup>677</sup> Usualmente conocido como *De bono habitu liber* (*Bon Hab.*).

<sup>678</sup> *Ibidem* 752.5.

<sup>679</sup> εὐεξία es ἀρίστην ὑγίειαν. *Ibidem*, 751.9-12.

<sup>680</sup> *Ibidem*, 754.3-6.

(2) una buena proporción o simetría de las partes orgánicas; manifiestas en la posición, talla, figura y número de los elementos que las componen.<sup>681</sup>

Por tanto, la mejor constitución del cuerpo consiste en dos cosas: *eukrasia* (de las cualidades elementales) y *summetria* (en el diseño de las partes orgánicas). Esta explicación parte de la distinción entre dos niveles de la materia (partes homeómeras y partes orgánicas), siendo el primero (el de las partes homogéneas compuestas de cualidades elementales) el fundamento del segundo (el de las partes orgánicas dotadas de facultades específicas). Pues la salud de las partes homogéneas es la mezcla bien proporcionada de las cualidades elementales; pero las actividades de las partes orgánicas son el indicador de su apropiado diseño (*diaplasis*) – que consiste en la posición, talla, figura y número de elementos que componen cada parte.<sup>682</sup> La causa de que un órgano funcione bien es la buena mezcla de las partes homogéneas y su constitución bien proporcionada.<sup>683</sup> Según Galeno, para saber si las mezclas del cuerpo son o no balanceadas, es necesario observar y conocer el funcionamiento de sus partes.<sup>684</sup> Así que un cuerpo saludable es aquel cuyas actividades funcionan apropiadamente y tiene menor tendencia a perder su balance o equilibrio humoral.<sup>685</sup> La enfermedad puede entenderse como un desbalance en la mezcla de las cualidades elementales que se traduce en la alteración, falla y pérdida de las actividades de los órganos del cuerpo. En este tratado Galeno incluye entre las causas principales de la enfermedad: la excreción de los alimentos y la influencia de algún factor externo que puede causar sobrecalentamiento, humedecimiento o sequedad más allá del nivel apropiado. Entre los elementos que pueden alterar las actividades del cuerpo se cuentan

---

<sup>681</sup> En *Opt. Corp. Const.* 749.6. Galeno plantea la tesis de este escrito: εἴπερ οὖν ταῦθ' οὕτως ἔχει, τὴν ἀρίστην κατασκευὴν ἐν δυοῖν τοῦτοιον θετέον, εὐκράσια μὲν τῶν ὁμοιομερῶν, συμμετρία δὲ τῶν ὀργανικῶν.

<sup>682</sup> *Ibidem*, 737.5-738.6. Singer (1997<sup>a</sup>, p. 537-538) apunta que cuando Galeno habla de *diaplasis*, diseño construcción de los cuerpos, no lo reduce a la composición material, como en *Sobre la utilidad de las partes*. O como lo hallamos en *Opt. Corp. Const.* 738.1. Al respecto, hallamos evidencia en *Temp.* 636-637. Aunque en este tratado Galeno no usa este término, afirma que la organización funcional de los cuerpos no se puede reducir, causalmente, a la materia, o a las cualidades elementales de los cuerpos. Por tanto, así como en *Sobre la utilidad de las partes* habla del alma, como señala Singer, corroboramos, por nuestra parte, que en *Temp.* habla de una causa superior aunque no indica cuál. Aunque Galeno rechaza la posibilidad de que pueda darse el alma sin el cuerpo, no reduce la organización funcional de los cuerpos a la materia, aunque la materia (una balanceada mezcla de cualidades elementales) sea la causa inicial del funcionamiento apropiado de sus partes.

<sup>683</sup> *Ibidem*, 741.18-742.5.

<sup>684</sup> Cfr. *Temp.* 627.1-3 dice que debemos investigar cada parte porque no es posible identificar las mezclas de un cuerpo solamente por medio del tacto o de la visión.

<sup>685</sup> La constitución óptima del cuerpo tiene dos características: (a) las actividades funcionan apropiadamente y no son fácilmente alteradas. La “estabilidad” es propia de esta condición. Cfr. *De Opt. Const.* 740.8-740.11.

estados del alma como “cansancio, dolor, insomnio, tristeza”. Por tanto, un cuerpo bien proporcionado puede soportar o tolerar mejor el embate del dolor, de la ira, el insomnio o la tristeza.

Estas observaciones presuponen una relación retroalimentativa entre el balance del cuerpo y las actividades de sus partes que podrían alterar las mezclas (como experimentar dolor o placer excesivos); así mismo, un cuerpo con partes desbalanceadas y con tendencia a perder el equilibrio sería más propenso a enfermarse, es decir, a perder parcial o completamente sus capacidades. Y a no contener la violencia de las emociones.<sup>686</sup>

Esta descripción de las causas de las enfermedades presupone dos premisas fundamentales:<sup>687</sup>

- (1) Nuestros cuerpos son una mezcla de caliente-frio, húmedo-seco.
- (2) Es necesario distinguir entre las mezclas de las diferentes partes de un cuerpo.

En ambas se concentra Galeno en los tres libros de *Sobre las mezclas (peri kraseôs)*. Para terminar a continuación analizamos el presupuesto fundamental de este tratado con el que Galeno define la medicina con base en su práctica clínica.

Para el médico, la regla general de la práctica médica es “estudiar la mezcla de cada parte”, de allí la necesidad de examinar la actividad de cada órgano.<sup>688</sup> Un error de comprensión entre los médicos es querer hacer observaciones generales sobre la fisiología del cuerpo con base en una parte concreta del cuerpo. Por tanto, no se puede calificar como “húmeda” o “seca” una constitución a partir del tipo de ojos de un individuo. Como dice Galeno, se puede decir que los ojos pequeños son signos de sequedad y los ojos grandes, de humedad, pero no se puede conocer el estado total del cuerpo con base solamente en una parte singular.<sup>689</sup> No obstante el papel prioritario otorgado a las mezclas de cada parte del cuerpo como criterio para juzgar el tipo de constitución o naturaleza individual de cada sujeto, Galeno evita incurrir en reduccionismo. Pues a continuación añade que hay otro error común: considerar que la causa natural del “diseño” de nuestros cuerpos, comparable a la obra de un artesano que

---

<sup>686</sup> *Ibidem*, 743.7.

<sup>687</sup> *Ibidem*, 740.14-741.5.

<sup>688</sup> *Temp.* 626-627, 638-640.

<sup>689</sup> *Ibidem*, 635. 2-7.

construye las partes del cuerpo de un modo apropiado para el cumplimiento de sus facultades (incluidas las del alma), sean, sin más, las cualidades elementales.<sup>690</sup> Recordando las dudas de Aristóteles al respecto, Galeno se pregunta si la facultad de construir los cuerpos con vistas al cumplimiento de funciones específicas, debería ser atribuida a alguna causa más divina (θειοτέρας τινὸς ἀρχῆς) o sólo a lo caliente, lo frío, lo húmedo o lo seco. Para Galeno incurren en un error quienes dan una respuesta apresurada a la cuestión de la causa del diseño o construcción (τὴν διάπλασιν) de nuestros cuerpos, tan solo en términos de cualidades humorales.<sup>691</sup> En este caso, como en el de si es posible establecer la *ousia* del alma como algo diferente del cuerpo, Galeno señala que este tipo de cuestión no atañe a la práctica médica, pues a ésta le compete más bien conocer la constitución humoral de cada parte del cuerpo con el fin de explicar la naturaleza de sus actividades o funciones. Al médico no atañe responder este tipo de cuestiones que además de irresolubles resultan inútiles para determinar si una mezcla es húmeda, seca, fría o caliente; “inútiles” para el diagnóstico y tratamiento del desbalance del cuerpo y pérdida de sus actividades. Determinar la causa del diseño de nuestros cuerpos requeriría “largo tiempo de investigación y aún continua desconcertando a los mejores de los filósofos”.<sup>692</sup> Por tanto Galeno defiende que la organización teleológica de los cuerpos no puede ser casual, en concordancia con los puntos de vista de Aristóteles en *Partes de los animales*. Y añade que las cualidades elementales tienen que ser los instrumentos de una causa responsable de la construcción de los cuerpos; aunque no es preciso determinar esa causa para conocer la constitución de los cuerpos, las causas de las enfermedades, ni para explicar sus funciones. En efecto, Galeno no añade nada más al respecto. Ni aquí ni en otros tratados.<sup>693</sup>

Es importante notar que en este pasaje de *Temp.* Galeno parecería ir en contravía de lo dicho en *QAM*. Donde una de sus tesis fuertes es que la “sustancia” (*ousia*) del alma es equivalente a las mezclas humorales o *krâsis* de los órganos en que situamos sus actividades. Pero siguiendo a Singer (1997) y los detalles de las afirmaciones de este pasaje, podemos notar que lo que Galeno defiende no es que pueda haber “alma” sin un cuerpo, sino que el diseño de nuestros cuerpos no puede reducirse a interacciones

---

<sup>690</sup> *Ibidem*, 635.16-636.2.

<sup>691</sup> *Ibidem*. 636.5-636.7.

<sup>692</sup> *Ibidem*, 636.8-14.

<sup>693</sup> Así lo afirma Singer en la introducción general de su *Galen. Select Works* (Singer, 1997) y en “Levels of explanation in Galen” (1997a).

casuales de la materia. Pues tal como se presenta la relación entre cualidades elementales, mezclas y funciones de las partes orgánicas, es imposible negar “el ordenamiento” de la materia con vista al cumplimiento de ciertas funciones;<sup>694</sup> que no son iguales para todos los cuerpos ni para todas las partes; de allí que sea innegable que los cuerpos vivientes estén diseñados como una “unidad funcional”.

En *Temp.* 635-637 corroboramos una tensión entre principios filosóficos y exigencias metodológicas propias del arte médico, cuya primera regla es, como hemos dicho, identificar el tipo de constitución de un cuerpo y de sus partes a partir del estado de sus funciones. En Galeno es evidente el ideal de una medicina práctica sustentada, sin embargo, en especulaciones filosóficas como la suposición de un *télos* inherente a la estructura orgánica de los cuerpos; un supuesto que incide en la comprensión de sus facultades, incluidas las del alma. Notamos que Galeno no resuelve este tipo de dificultades oponiéndole drásticamente una teoría contraria, sino que más bien disuelve la utilidad práctica de su respuesta en el ámbito de la medicina. Pues al arte médico importa (1) identificar las mezclas del cuerpo e (2) identificar el criterio según el cual se puede juzgar el balance o falta de balance de las mezclas humorales de las partes del cuerpo, para el diagnóstico y curación de las enfermedades; y para explicar las causas de las alteraciones y pérdida de las facultades del alma, con vistas a la educación moral. Esos dos criterios definirían la causa de la salud y la enfermedad y las medidas terapéuticas apropiadas al lugar afectado del que se trate en cada caso.

En los tratados analizados hasta el momento, hemos encontrado dos premisas importantes que permiten entender el lugar concedido a la dietética y al médico en la educación del alma: (1) la diferenciación entre niveles de cualidades morales, mencionada por Galeno en *Ars Med.* y (2) la diferenciación entre cualidades elementales, mezclas humorales y funciones orgánicas, gracias a las cuales se puede determinar, finalmente, el estado óptimo, saludable o patológico de una parte. Nuestra hipótesis es que hay un lazo entre ellas que nos sirve para aclarar la relación entre dietética y filosofía en *Quod animi mores*: según la segunda premisa, no se puede conocer la constitución de un cuerpo sino observando el estado de sus actividades; y aunque estas funciones sean producto causal de las mezclas humores no se reducen a ellas. Según la primera premisa, cuánto puede recomendarse para el mejoramiento o modificación de las mezclas del cuerpo no afecta las cualidades morales que son

---

<sup>694</sup> *Ibidem* 636.17-18.

producto de la educación filosófica. Sino que incide solamente sobre las cualidades morales relacionadas con un nivel básico de nuestros hábitos diarios como horarios de sueño, ejercicios, alimentación, que implican la elección de una forma de vida moderada. Por otro lado, consideramos que las cualidades morales de segundo orden, resultan, como las actividades de los órganos, ser producto de un primer nivel anterior al que no obstante, no se reducen. Recordemos que las actividades o funciones de un órgano son producto de su mezcla humoral; y que las cualidades morales que son producto de la filosofía y que conciernen al conocimiento de bienes y males, no se reducen a las cualidades morales de primer orden pero las presuponen, porque las primeras son condición *sine qua non* de las segundas. En suma, las cualidades morales de primer orden presuponen, como las mezclas humorales, ciertos tipos de actividades. Por ejemplo, la deliberación exige la capacidad para experimentar emociones y deseos, como la empatía o el rechazo hacia lo que se juzga como un bien o un mal inmediato.

Desde esta perspectiva interpretamos la tesis de Galeno sobre la relación entre filosofía y dietética en *Quod anime mores*. Para él, la medicina no diluye el papel de la filosofía en la educación del alma, más bien la psicagogia presupone al conocimiento médico de la naturaleza humana, como un nivel básico o fundamental útil para hallar las pautas adecuadas a una forma de vida moralmente responsable. Aunque esta elección implica un conocimiento de nuestra naturaleza racional, según el médico no podemos comprender las facultades para pensar, elegir y experimentar emociones y deseos, sin comprender el funcionamiento del cuerpo. Por tanto, así como las actividades orgánicas presuponen las mezclas y las facultades del alma a las mezclas del cuerpo, así mismo, la dietética se convierte en una disciplina auxiliar de la filosofía para la educación o modificación de aquellas cualidades morales de primer orden que son la base de las cualidades morales de segundo nivel que, a su vez, son producto del entrenamiento de la facultad racional. Esta es, justamente, la tesis secundaria de *Quod anime mores*: una tesis soportada en concepciones médicas sobre la constitución de las partes del cuerpo y la relación entre cualidades elementales, mezclas humorales y funciones de las partes orgánicas. La dietética en *QAM* no es presentada por el médico como una vía exclusiva y excluyente para el mejoramiento moral. Ni este tratado es un

panfleto elaborado para defender a ultranza el papel preponderante del médico y de la medicina en la formación moral, como algunos lo interpretan.<sup>695</sup>

Terminamos esta sección con un pasaje de Galeno en que se subraya, nuevamente, la relación causal retroalimentativa entre la buena constitución del cuerpo y la actividad balanceada del alma en *Temp.* 576:

“El hombre mejor balanceado es uno cuyo cuerpo está evidentemente a medio camino entre todos los extremos -los de finura-grosor, suavidad-dureza, calor-frialdad (...) Su alma, en forma análoga, debería tener un balance exacto entre audacia y cobardía, vacilación y precipitación, piedad y envidia. Esta persona debería ser enérgica, afectuosa, generosa, y sabia (εὐθυμος, φιλόστοργος, φιλόανθρωπος, συνετός)”.<sup>696</sup>

Las consecuencias de este tipo de balance en la constitución del cuerpo y el carácter serán la mesura en el comer, una buena capacidad para digerir, una constitución física óptima y óptimas actividades mentales.

*2.2.4. La aplicación de la teoría humoral para establecer las causas de las enfermedades del alma racional.*

Para terminar queremos ilustrar, brevemente, la aplicación de las premisas analizadas en la explicación causal de las enfermedades o alteraciones de las funciones del alma racional, mencionando algunos pasajes de *Sobre los lugares afectados (Loc. Aff.)* y de *Sobre las enfermedades y sus síntomas (Caus. Diff. y Symp. Diff.)*. En el contexto de estos tratados, las enfermedades del *logistikón* se conciben en términos de alteraciones, daños o pérdidas de alguna función como memoria, razonamiento o movimiento voluntario, causalmente producidos por desequilibrios humorales. Por tanto, en estos casos Galeno propone medidas terapéuticas dietéticas, que apuntan a restaurar el equilibrio humoral perdido, en lugar de medidas psicoterapéuticas como las que propone en el contexto de los tratados morales, que serán objeto del último capítulo de esta investigación.

#### *2.2.4.1. Sobre los lugares afectados*

En *Loc. Aff.* 20, antes de describir las afecciones de la parte rectora del alma, Galeno explica que hay una relación íntima entre parte y función; de modo que si alguna parte se altera, ya sea por factores internos o externos (24), su función

<sup>695</sup> Nos referimos a Lloyd, “Scholarship, authority and argument in Galen’s *Quod animi mores*” (Manuli e Vegetti, 1988, p. 11-42) y a Donini, “Psychology” (Hankinson, 2008, p. 184-209).

<sup>696</sup> *Temp.* 576.1-4 y 576.10-13.

necesariamente se trastorna. Entre los factores internos Galeno incluye el exceso de un humor (con cuya evacuación cesaría la enfermedad); un frío o un calor excesivo o una generalizada *dyskrasia* (mala mezcla). La causa del dolor, en este caso, no es solo el humor acumulado sino la afección que se produce en dicha parte. Sea por factores externos o internos, si la causa de la afección cesa, cesa así mismo la disfunción de la parte afectada. Entre 29-30 el médico aclara que el criterio para determinar qué parte este afectada no es simplemente la alteración de una función sino también la afección de la parte implicada cuyos signos son dolor, tumefacción, secreciones excesivas, entre otros.

Por tanto, el método para detectar una parte afectada son las lesiones de sus funciones y el tipo de secreciones que produzca.<sup>697</sup> Aunque habría casos en que pueden presentarse distorsiones en la ejecución de una función sin que la parte implicada se vea afectada o dañada, como cuando se pierde la voz (por falta de aire) aunque las partes implicadas directamente en la producción del habla no estén afectadas (laringe y epiglotis): en este caso se pierde la voz porque los músculos intercostales no impulsan el aire hacia afuera con fuerza debido a una alteración en el funcionamiento de los nervios que los mueven. Galeno establece entre 49-50 una diferenciación entre las causas de la alteración de una función: a veces se debe a la afección de la parte que la ejecuta, y otras, a la de las partes que contribuyen con dicha función. En este último caso el médico afirma que la enfermedad sucede por *sympathia*, pues “el término *sympathia* no significa no tener ninguna afección, sino tenerla en común con otra parte. Pero más adecuado y claro es decir que la parte afectada por *sympathia* sufre por causa de otra parte”.<sup>698</sup>

Este mismo criterio se aplica para el caso de las afecciones del alma racional o de la parte rectora del alma: algunas de sus afecciones son propias, cuando se alteran algunas de sus funciones propias, y otras afecciones se producen por *sympathia*. En esa medida, si en la parte rectora del alma se forman conocimiento, opinión y todo proceso de pensamiento, entonces la alteración de cualquiera de estas funciones implica la afección o la lesión de la parte que es sede de dichas funciones, el cerebro. Entre los

---

<sup>697</sup> *Loc Aff.* 44-45.

<sup>698</sup> *Ibidem*, 49. Seguimos la traducción de Salud Andrés Aparicio (1997), p. 159.

ejemplos que cita Galeno se cuentan: el delirio,<sup>699</sup> por causa de la pleuresía o por neumonía; el letargo y la frenitis, debido a una enfermedad febril.<sup>700</sup>

Por tanto si la falla, alteración o daño de una función es signo del estado de una parte, entonces la experiencia enseña, por sí misma, cuál es la sede de la parte rectora del alma, aunque no haya entre los filósofos un acuerdo sobre la forma en que el alma está en el cuerpo, pues algunos dicen “está en el cuerpo como en una casa”, es decir, transitoriamente, y que es inmortal. Y otros afirman, que es como una forma. Pero para Galeno, si el alma estuviera en el cuerpo como en una casa, entonces no sufriría ninguna lesión por causa de la parte que sería su sede. La experiencia enseña que cuando se afecta, la parte relacionada con ella también lo hace. Menos importante que determinar si es una forma o si habita en nosotros como en una casa, es comprender las causas de su afección y de qué manera se lesiona; comprender por qué en las trepanaciones, debido a la fractura de un hueso, el enfermo pierde sensibilidad y movimiento al ejercer alguna presión con fuerza; y por qué si, además se produce alguna inflamación, luego se produce un trastorno mental. Tras un golpe con violencia, se puede caer en sueño profundo, o luego de una cauterización se pueden producir delirios. Para el médico, este tipo de padecimientos demuestran que la mente se trastorna de tal forma que cuando alguien delira o sufre cualquier alteración mental, nadie duda en tratar la cabeza, sea un profano o un inexperto en medicina.<sup>701</sup> Como añade Galeno “es muy cierto que el principio de la sensibilidad y del movimiento voluntario se asienta en el encéfalo y que las meninges son las membranas que lo cubren”.<sup>702</sup>

En general, la causa de las alteraciones del encéfalo son las *dyskrasias* de lo caliente y lo frío (161). Y se diferencian no solo “por la variedad de la mezcla y por la intensidad existente en las afecciones simples y mixtas, sino además por la aparición de

---

<sup>699</sup> Para Galeno el delirio es un síntoma de la función del lugar pensante. Lo son también el sopor y el sueño profundo, pero proceden de una causa opuesta. Una caliente produce insomnios y delirios, y una fría, el estupor. Cfr. 134-135.

<sup>700</sup> *Ibidem*, 127-128. Entre otras funciones de la parte rectora está la percepción sensible, que para ser ejecutada necesita de otras partes: para ver, se necesita de ojos, para oír, de oídos, etc. Pero para comprender, reflexionar, recordar, etc, no necesita el cerebro de otra parte ajena a él.

<sup>701</sup> *Ibidem*, 128-129.

<sup>702</sup> *Ibidem*, 129. Sobre la sede de la parte rectora del alma, y las opiniones de los “mejores” médicos y filósofos, cfr. 158-159, donde Galeno subraya que lo importante es saber qué parte tratar en el caso de las afecciones de la parte rectora, más que discutir sobre si su sede es o no el corazón, añadiendo que en otra parte (*PHP*) ha probado que su sede es el cerebro y no el corazón. Así mismo entre 174-175 Galeno reafirma que, de acuerdo con los hechos evidentes proporcionados por la disección, sin duda el alma reside en el encéfalo; justo donde nace el raciocinio y se guarda la memoria de las imágenes sensibles; siendo el *pneuma* psíquico el primer instrumento (175) del alma para todas las funciones sensitivas y voluntarias.

intemperancias (*dyskrasias*) en los ventrículos del encéfalo unas veces, en la totalidad de sus vasos otras, o humedad dispersa en el cuerpo del encéfalo, y además, en cuarto lugar, cuando el propio cuerpo del encéfalo se pone destemplado”.<sup>703</sup> Ejemplos de ellas son: las lesiones de la memoria (ἡ τῆς μνήμης βλάβη) que surgen conjuntamente con alguna lesión de la facultad de razonar. Pues la lesión mental se acompaña también de pérdida de memoria, pero el caso más grave es el de la demencia, que implica pérdida de razonamiento y de memoria (160.13-18). El exceso de frío, por ejemplo, causa letargo de las funciones síquicas (además de somnolencia), como lo demuestran los efectos de los fármacos refrigerantes y los alimentos fríos, como la lechuga. Por otro lado, el exceso de calor produce insomnio y las enfermedades calientes y biliosas causan insomnio, delirio y frenitis (161). Así como el desequilibrio de lo caliente y lo frío es la esencia de las enfermedades de insomnio y letargo; el desequilibrio de lo húmedo-lo seco, producen somnolencia, como lo demuestra el efecto del vino y los alimentos humectantes.<sup>704</sup> Entre las enfermedades de la parte racional del alma Galeno menciona:

(1) Demencia (μώρωσις), o pérdida de la razón, que puede presentarse con exceso de sueño o con la expulsión, por la nariz, de una sustancia procedente de la cabeza; o bien sin que las partes expulsen residuo alguno. De estos signos depende el reconocimiento del tipo de intemperancia o *dyskrasia* correspondiente: si es caliente o fría. Este es el requisito indispensable para poder iniciar el tratamiento de esta afección (164-165).

(2) Frenitis y letargo, que son lesiones de la parte rectora acompañadas de fiebre; y melancolía y manía, que se dan sin fiebre. Las primeras presentan síntomas propios y surgen sin otras afecciones previas; mientras que las segundas, sobrevienen por simpatía con otras partes. En el segundo caso, es preciso curar la parte que produce las causas para poder tratarlas (166).

(3) La epilepsia, convulsión de todas las partes del cuerpo que se presenta intermitentemente en el tiempo, y tendría por causa un humor espeso y viscoso que afecta los ventrículos encefálicos impidiendo la salida del *pneuma* y empapando el

---

<sup>703</sup> *Ibidem*, 164.

<sup>704</sup> Entre 162-163 Galeno indica que la influencia de estos factores depende de la edad y de la constitución particular de cada cuerpo.

principio de los nervios, desencadenando el espasmo que caracteriza a los epilépticos (174-175).

Estos ejemplos sirven para ilustrar que el criterio definitorio de las causas de estas alteraciones y afecciones de la parte racional del alma, son los humores, y que el tratamiento, se basa en prescripciones dietéticas, como se ve en 176, cuando Galeno dice que: “en la pérdida o lesión importante de la memoria la destemplanza es sin duda fría, y sería conveniente calentarla pero no necesariamente desecarla ni tampoco humedecerla. Pero si fuera acompañada de humedad, secarla, y si de sequedad, humedecerla, y si a medio camino de ambas, mantenerla en ese estado. Yo he conocido a un individuo que, por exceso de trabajo y falta de sueño a causa de sus estudios, tenía la memoria casi perdida y su capacidad de raciocinio afectada. Lo mismo le ocurrió a un viñador, debido al trabajo realizado en la viña y a una dieta ligera; a ambos les perjudicaba claramente todo lo que seca y caliente y les beneficiaban los humectantes acompañados de calor”.

Como dice Galeno en *Loc. Aff.* 175, la herramienta para la terapia de estas afecciones es menos el conocimiento de los ventrículos cerebrales (basta saber que el encéfalo es el lugar afectado) que el conocimiento de las diferencias entre los humores espesos, si son flemáticos (aquellos en que predomina la humedad y el frío) o si son melancólicos (aquellos en que predomina la sequedad y el frío).<sup>705</sup>

#### 2.2.4.2. *Sobre las enfermedades y sus síntomas*

En este apartado mencionaremos, brevemente, un par de pasajes de *Sobre las causas de los síntomas* (*Caus. Symp.*) y de *Sobre las diferencias de los síntomas* (*Symp. Diff.*), con el fin de ilustrar la relación causal que Galeno establece entre las alteraciones humorales y las afecciones de la parte racional del alma.

(1) En *Caus. Symp.* Galeno explica los síntomas que indican alteraciones de la parte irascible del alma (entre 191-195K), como los cambios en la pulsación del corazón y de las arterias (fuerte y rápido en la ira; débil y lento, cuando hay miedo), y el enfriamiento o calentamiento de las partes implicadas. Además, explica, con detalle, los cambios que suceden en el cuerpo del cerebro cuando se ven afectadas las capacidades psíquicas que pertenecen a la parte rectora del alma entre 201-204K. Los daños de esta

---

<sup>705</sup> Cfr. sobre estas diferencias, *Loc. Aff.* 176-179. Piegoud presenta un análisis de las categorías conceptuales de la psicopatología de Galeno en “La psychopathologie de Galien” (Manuli e Vegetti, 1988, p. 153-183), analizando algunos de los ejemplos que hemos mencionado aquí.

parte se explican en términos de alteraciones o daño de la función. Así, en el caso de la demencia (*morosis*) y de la amnesia (*lethe*) hablamos de la destrucción o daño de una función. Y estas se presentan como consecuencia de un enfriamiento: implican, en tanto síntomas, un enfriamiento del cuerpo del cerebro, así como las apoplejías y las epilepsias parecen suceder debido a la abundancia y concentración de flema en las cavidades del cerebro. Galeno describe, a continuación, en términos humorales (*dyskrasias* en el cerebro), otros síntomas de sus daños como los delirios (*paraphrasyne*), que consisten en un movimiento defectuoso de la facultad rectora; o la frenitis (*phrenitides*)<sup>706</sup> que suelen acompañarse de fiebres; o las manías, que se dan sin ellas y suelen ser consecuencia de un humor caliente y dañino, como la bilis amarilla. Mientras que la melancolía tendría por causa la acumulación de un humor frío.

(2) Antes de explicar en detalle los síntomas que caracterizan la alteración en la función de la parte rectora del alma, Galeno muestra la diferencia entre síntoma y enfermedad en *Symp. Diff.* 50-51K: “una enfermedad es la condición de un cuerpo que primariamente impide realizar una función. De acuerdo con esto, aquellas condiciones que preceden este estado no son aún enfermedades. Y aún si algunas otras condiciones coincidieran con ellas, como fantasmas que les acompañan, no podríamos llamarlas enfermedades sino síntomas”. Por tanto, no todo lo que en el cuerpo es contrario a la naturaleza podría ser llamado “enfermedad”, sino lo que primariamente impide una función; y lo que le precede podría ser llamado “causa” de una enfermedad. Es más, el daño de una función en sí mismo es un síntoma de una enfermedad y todo cuanto le sucede al animal, contra su naturaleza, puede ser llamado un síntoma. De modo que para identificar los síntomas de las enfermedades del *logistikon* sería preciso tener en cuenta la triple diferenciación<sup>707</sup> que hace Galeno entre “condiciones del cuerpo, las alteraciones de las funciones y aquellas cosas que se derivan de éstas, que implican exceso de secreciones y de retenciones”, entre otras diferencias perceptibles: como movimientos desordenados (*dyskinesia*), sensaciones desordenadas (*dysaesthesia*), daños en el movimiento, ausencia de movimiento (*akinesia*) y ausencia de sensación (*anaesthesia*); así como alteraciones en la digestión (*dyspepsia*) o ausencia de ella (*aepsia*). Estas son las clases de síntomas gracias a los cuales es posible, a su vez, examinar las diferencias específicas que permiten determinar cuándo alguna parte del

---

<sup>706</sup>706 En este mismo pasaje de *Caus. Symp.* Galeno explica que la frenitis se presenta no solo por causa de un humor caliente y dañino sino por la inflamación del cerebro y de las meninges.

<sup>707</sup>707 *Symp. Diff.* 53-54K.

cuerpo padece alguna enfermedad. En el caso de la parte rectora del alma, el primer indicio de daño se evidencia en la imaginación. En su caso, se produce “algo semejante a la parálisis, la inconsciencia o catalepsia; algo semejante a un movimiento anormal o defectuoso que es llamado delirio (*paraphrosyne*); y algo semejante a la deficiencia o debilidad (...) además, hay también una clase de parálisis de la función racional, *amentia* (*anoia*); una clase de movimiento deficiente, embotamiento (*moria*) o demencia (*morosis*)”.<sup>708</sup> Como dice Galeno en 62K, estos síntomas, que afectan la memoria, se pueden presentar en los enfermos y en quienes se han recuperado de una enfermedad.

### 2.3. Retornando a “*Quod animi mores*”

Antes de pasar a las conclusiones retomamos la sección breve de *QAM* donde Galeno menciona, sin ahondar en detalles, la relación entre mezclas y capacidades, reformula la tesis principal de este tratado y defiende el papel de la medicina dietética en la psicagogia. Comentaremos tres pasajes claves:<sup>709</sup>

(1) Entre 780 y 789 Galeno retoma la tesis principal de este tratado, insiste en que las actividades naturales del alma pueden ser alteradas por las mezclas y realiza su importancia como punto de partida para la práctica médica: (1.1) en 780. 4-6 afirma que los fármacos y el régimen de vida prueban que las facultades del alma son modificadas por lo caliente, lo frío, lo seco y lo húmedo. (1.2) Y en 782. 5-10 sostiene que “si la parte racional del alma, que tiene una sustancia singular, sufre cambios de acuerdo con las mezclas del cuerpo, entonces la parte “mortal” del alma no puede ser sino una esclava del cuerpo. De hecho es preferible decir no que es esclava del cuerpo sino más bien que esta parte es la mezcla del cuerpo”. En este contexto Galeno usa el lenguaje de Platón en *Timeo*,<sup>710</sup> de allí que hable de una parte mortal del alma y de una parte racional. No obstante, esto no le impide reafirmar que las mezclas del cuerpo producen cambios en las facultades del alma, incluyendo la racional. (1.3) Luego, en 783. 3-9, insiste en identificar *ousia* y *krâsis*,<sup>711</sup> al afirmar que “el alma, que es una

---

<sup>708</sup> *Ibidem*, 60K.

<sup>709</sup> Nos apoyamos en la traducción de Singer (1997) y en el texto griego.

<sup>710</sup> Galeno se refiere a *Timeo* 43<sup>a</sup>-b.

<sup>711</sup> Singer (1997, p. 417-418) afirma que “La ecuación de la `forma` aristotélica con la noción médica de `mezcla` ha sido relacionada por algunos intérpretes con Alejandro de Afrodisia. Pero aquí el argumento, que relaciona la forma específicamente con la estructura de las partes homogéneas (el nivel más bajo, el de la mezcla de las cualidades elementales) y además con la mezcla, es inusual y atractivo”.

sustancia de alguna clase, tiene muchas facultades; y esto fue correctamente afirmado por Aristóteles, quien distinguió claramente una ambigüedad implicada en esto; pues, como señaló, “sustancia” se usa para referirse a materia y a forma y al compuesto de ambos, y el alma es sustancia en el sentido de forma. Así es ilegítimo definirla como algo más que una mezcla, como fue mostrado antes”.<sup>712</sup> Galeno llega a esta conclusión tras identificar “forma” con “facultad”, como lo explicamos en la sección de este capítulo concerniente a las tesis. En este pasaje, en consecuencia, intenta aclarar por qué la materia del alma no puede reducirse a una sola cualidad, llámese lo caliente o lo frío, o por qué no es el aire caliente que se produce en el cuerpo, como piensan los estoicos.<sup>713</sup> Su propósito es demostrar que la sustancia del alma no es diferente de las cualidades de cuyas mezclas estarían conformadas las partes del cuerpo. De otro modo sería imposible explicar la relación entre las facultades y la constitución de las partes en que situamos el alma. Finalmente en (1.4) 785.9-786.1 concluye con la formulación fuerte y débil de la tesis principal de *QAM*: “la sustancia del alma está constituida según las mezclas; a menos que se admita, con Platón, que el alma es algo no corporal y puede existir sin el cuerpo. Pero aún así hemos dado amplias pruebas de que sus actividades naturales pueden ser alteradas por las mezclas del cuerpo”. La influencia de las mezclas es el fundamento de la tesis principal sobre la identificación entre la sustancia del alma y las mezclas del cuerpo, porque, como ya sabemos, solamente podemos conocer la naturaleza específica de un cuerpo analizando el estado de sus facultades. De allí que en (1.5.) 787.1-11 sostenga que “si el alma es la forma de un cuerpo homogéneo, la prueba de nuestra proposición procede directamente de la sustancia del objeto en cuestión, es decir, del alma. Y si, de otro lado, aceptamos la hipótesis platónica de que el alma no es un cuerpo y que tiene una sustancia propia, es necesario aceptar que es dominada y esclavizada por el cuerpo”; como puede verse en la ausencia de razón entre los recién nacidos, en los ancianos y en las personas que sufren de delirio, manía, pérdida de memoria y razón, ya sea por causa de fármacos o por un humor dañino en el cuerpo. En estos casos se produce una alteración en las facultades naturales del alma que justifica dudar si el alma tiene en realidad una sustancia propia, ajena a las sustancias del cuerpo. Como dice Galeno, “si el alma no fuera alguna cualidad, forma, afección o facultad del

---

<sup>712</sup> Seguimos, en este caso, la traducción de Singer (1997).

<sup>713</sup> *QAM* 783.10-784.1.

cuerpo, ¿cómo podría realmente adquirir una naturaleza opuesta<sup>714</sup> a la suya sino por su comunión con el cuerpo?”.

(2) Entre 806-808 Galeno discute con quienes llamándose a sí mismos “platónicos” “piensan que el alma, aunque se vea entorpecida por el cuerpo en estados de enfermedad, ejecuta sus propias funciones sin asistencia o ayuda del cuerpo cuando éste está saludable”.<sup>715</sup> En este contexto debemos ubicar su demanda de que la dieta puede ayudar a modificar el carácter; en este caso el médico intenta demostrar que incluso en estados de salud las mezclas del cuerpo y del medio ambiente influyen en el desempeño de las facultades del alma, como lo admite el mismo Platón en *Leyes* 747d-e, donde reconoce diferencias entre los hombres según la región en que habitan y los alimentos que los nutren. Que Galeno no hace aquí una defensa a ultranza de la dieta como un mecanismo exclusivo para la modificación del carácter, se ve en 807. 10-11, donde subraya que esto depende también de la inteligencia y la educación de los hombres. A estos “platonistas” se dirige cuando afirma con vehemencia, entre 807.20-808.14,

“que sería sabio por parte de sus oponentes –quienes niegan que la dieta puede hacerlos más o menos temperados, más o menos continentales, valientes o cobardes, suaves y gentiles o violentos y pendenciero-, venir a mí para recibir instrucción sobre su dieta. Sacarán mucho beneficio de esto para su filosofía ética, y el mejoramiento de sus facultades intelectuales también tendrá efecto sobre su virtud, y adquirirán grandes poderes de entendimiento y memoria. Aparte del alimento y la bebida, les enseñaré sobre los vientos y las mezclas en el aire, y lugares, instruyéndolos sobre lo que deben escoger y evitar”.

En este pasaje se centran intérpretes como Lloyd y Donini para afirmar que el objetivo principal de este tratado es la defensa acérrima de la dietética y del papel del médico en la educación del alma. Pero si precisamos su contexto argumentativo<sup>716</sup> es difícil seguir sosteniendo esta interpretación; mucho más si consideramos (como lo hicimos en la sección anterior) las premisas que subyacen en la defensa de la dieta y la medicina dietética en *Quod animi mores*. Éstas ayudan a entender por qué la medicina es una auxiliar de la filosofía moral, ya que proporcionaría un entendimiento más completo de la naturaleza humana, a partir de la comprensión de la fisiología del

---

<sup>714</sup> Galeno usa esta expresión para referirse a las alteraciones de las funciones racionales en general, como sucede en la melancolía, el frenesí y la locura. *Ibidem* 787.15-788.9.

<sup>715</sup> *Ibidem* 805. 13-20. Galeno no aclara a quiénes se refiere en este pasaje.

<sup>716</sup> Entre 811-812 responde a los “platonistas” basándose en parte en lo que el mismo Platón dice en *Leyes* 647ab. Siguiendo a Platón, Galeno ya anticipa en 813.12-13 que la dieta es un factor auxiliar para la filosofía, cuando dice que: “es preciso intentar en lo posible usar la nutrición, el entrenamiento y la educación para evitar el mal y escoger el bien”.

cuerpo, de sus actividades y sus mezclas; y no una disciplina exclusiva para la educación moral. Esta interpretación encuentra soporte sobre todo en 813, donde Galeno delimita sus pretensiones y afirma, finalmente, que la dieta puede contribuir al buen funcionamiento de las facultades del alma y en esa medida puede ayudar a la filosofía en la educación moral del alma, pues “igual que el entrenamiento y la educación desvanece el vicio y engendra la virtud, así es también con la dieta”.<sup>717</sup>

(3) Finalmente Galeno explícitamente afirma esta tesis en 814.10-13, cuando dice que “Nuestro argumento no destruye las finas enseñanzas de la filosofía sino que tiene un valor pedagógico considerable aunque haya sido ignorado por ciertos filósofos”. En este grupo es claro que no se incluye ni Platón ni Aristóteles, que son el recurso principal, junto a Hipócrates, para defender el valor de sus tesis. Con base en la tesis principal de este tratado que consiste en la identificación entre la *ousia* del alma, o su *eidos* con las *krâsis* del cuerpo, podemos afirmar, concluyentemente, que Galeno no es un dualista, ni un monista, porque no niega una sustancia para afirmar la existencia de otra. Esas categorías crean, en su caso, malos entendidos. Desde su enfoque médico, Galeno define el cuerpo como una estructura orgánica funcional diseñada de la mejor manera con vista al cumplimiento de sus funciones. De allí que para él el alma sea incomprensible como algo ajeno al cuerpo. Y que la constitución del cuerpo no pueda ser entendida sin tener en cuenta sus facultades, entre las que Galeno incluye las que la tradición filosófica adscribe al alma. Por otro lado, con base en la tesis secundaria o derivada de este tratado según la cual la medicina dietética es una auxiliar de la filosofía, y la dieta debe incluirse entre los parámetros que contribuyen al mejoramiento moral (o del alma), no puede decirse que Galeno sea un determinista pues su tesis es precisamente que nadie es virtuoso ni vicioso por naturaleza, aunque por naturaleza tengamos ciertas disposiciones que definen nuestro carácter, que pueden ser modificadas por medio de una dieta regulada y una buena educación y entrenamiento que exige, por lo demás, las enseñanzas de la filosofía. Para Galeno el error de los primeros estoicos (se refiere a Crisipo) estriba en su reducido conocimiento de la naturaleza humana. A esto apunta cuando afirma que “aquellos que creen que todos están inclinados a la virtud, y quienes dicen que nadie escoge naturalmente la justicia están en un error al presentar la naturaleza humana desde una sola perspectiva”. Para Galeno no nacemos predispuestos para el bien ni para el mal, ni nadie se vuelve bueno o

---

<sup>717</sup> *QAM* 813.5-7.

malo por sí mismo, y por eso es digno de alabanza quien ha logrado hacerse mejor por medio de educación y enseñanzas o por ejercitación y elección. Desde este punto de vista, aunque tengamos ciertas disposiciones a actuar al momento de nacer, las podemos modificar por medio de la instrucción y el entrenamiento adecuado; de lo contrario, lo que en principio es apenas una disposición a actuar se convierte en un mal comparable a un tumor incurable.<sup>718</sup> Este tratado termina oponiéndose incisivamente a la opinión de que la causa del vicio sea externa y ajena, podríamos añadir, a nuestra propia naturaleza. Y para Galeno esa certeza proviene menos de un modelo abstracto sobre el alma que de la observación de hechos concretos como la diferencia en la conducta y tendencias del carácter entre diversos individuos, sobre todo, entre los niños; de la observación de los efectos del vino y de los fármacos, y de lo que sucede cuando no se sigue un régimen adecuado a la constitución. Pese a que se le pueda criticar la falta de hechos aducidos al respecto, sus tesis resultan coherentes con las premisas que hallamos en los tratados en que buscamos una fundamentación para la tesis de que la dieta es una variable relevante para diagnosticar nuestras fallas orgánicas y nuestros errores en el uso de las facultades racionales.

Para Galeno, en todos hay tanto el germen de la disposición hacia el bien, como el germen de la disposición al mal. Y esta tendencia hacia polos contrarios, común a todos los incluidos en la clase de los animales racionales, depende también de las cualidades contrarias que conforman las mezclas de nuestro cuerpo. Si hay hombres malvados es porque su maldad comienza en ellos. El tratado concluye con un pasaje que nos encamina bien a los tratados morales, objeto del último capítulo de esta investigación:

“La parte irracional en el alma explica la acumulación de los malos hábitos, y las falsas opiniones los de la parte racional; así que si somos entrenados por hombres buenos y rectos, adquiriremos juicios correctos y buenos hábitos”.<sup>719</sup>

En cierta medida, añade el médico, la necedad y la inteligencia dependen de las mezclas del cuerpo, que se dan por nacimiento pero pueden ser modificadas y balanceadas con un régimen bien balanceado. En consecuencia, los que desconocen la

---

<sup>718</sup> Cfr. *QAM* 815-820, en este caso Galeno discute con la opinión estoica según la cual todos somos virtuosos por naturaleza y los vicios son adquiridos. De nuevo, insiste, como al principio del tratado, en las diferencias observables en el carácter de los niños, incluso si son educados por un mismo maestro.

<sup>719</sup> *QAM* 820.18-821.3.

estructura y funcionamiento del cuerpo nada pueden decir sobre las diferencias entre los niños, ni considerar la utilidad de la dietética para la modificación del carácter.

### 3. Conclusiones

Para terminar (3.1) enfatizamos, brevemente, en qué medida Galeno responde, en nuestra opinión, la cuestión de la *ousia* del alma;<sup>720</sup> y (3.2) pretendemos establecer una hipótesis sobre las razones por las cuales Galeno no hace prescripciones dietéticas en los tratados de filosofía moral. Pues aunque en *QAM* insiste en la necesidad de modificar nuestros hábitos de vida para el mejoramiento del carácter, en *Aff. Dig.* y *Pecc. Dig.* no encontramos prescripciones sobre la dieta. Pero conviene recordar que la “dietética” no es reducible a la “dieta” sino que abarca la elección de un estilo de vida y, por tanto, la modificación de nuestras conductas y elecciones.

#### 3.1. ¿Responde Galeno en “*Quod animi mores*” la cuestión sobre la *ousia* del alma?

Tal como hemos pretendido haberlo mostrado, sólo en *Quod animi mores* Galeno asume una posición más definida respecto de la naturaleza del alma; específicamente, sobre el alma racional, que ha sido tradicionalmente considerada como separable del cuerpo. Ya sabemos que su tesis principal en este tratado apunta a la identificación entre *eidos* y *krâsis*; apoyándose, como hemos visto, en la noción biológica del alma como función del cuerpo viviente. Siempre y cuando se conciba el alma como algo del cuerpo, ya sea una facultad, una función o una afección suya, es posible no solo explicar sus actividades sino las causas de su alteración. Y esa es la perspectiva propia del médico. Otra cosa resulta alrededor de la naturaleza del alma racional si se la toma como una sustancia ajena al cuerpo e independiente de él. Pero este no es el caso de Galeno, como lo hemos corroborado al analizar no solo las tesis de *QAM* sino las premisas que las fundamentan en otros de sus escritos.

No obstante, según Hankinson,<sup>721</sup> al insertar la formulación débil de la tesis principal, según la cual al menos debemos reconocer que las facultades del alma pueden ser ayudadas o impedidas por las mezclas del cuerpo, Galeno incurriría en una especie de vacilación, de modo que, de nuevo, la cuestión quedaría irresuelta. Por otro lado, según otros, como Pierre Luigi Donini, Galeno se queda atrapado en discusiones lógicas

---

<sup>720</sup> Parte de esta cuestión, y nuestra posición al respecto, ya ha sido explicada y delimitada. Por ello aquí no es necesario extendernos nuevamente en este asunto.

<sup>721</sup> Hankinson, “Body and Soul in Galen”. En: King, (2006), p. 232-258. cfr. Principalmente p. 252-255.

que en nada contribuyen a la solución de uno de los problemas más importantes de la filosofía en la antigüedad, como es el debate sobre la relación alma-cuerpo.<sup>722</sup> Pero conforme al análisis precedente podemos decir que no compartimos dichas opiniones.<sup>723</sup> Más bien diríamos que Galeno no resuelve en sentido absoluto ese problema pero desde una perspectiva no médica, es decir, cuando se opta por considerar el alma como una sustancia *asômata*. Desde ese punto de vista resulta indecible cuál sea la sustancia del alma racional. Pero Galeno sí toma una postura al respecto desde una perspectiva materialista pero no reduccionista que enfatiza en las relaciones retroalimentativas que hay entre la constitución material del cuerpo y la fisiología de sus capacidades biológicas.<sup>724</sup> Podemos afirmar que desde su perspectiva médica busca justificar empíricamente que hay un nexo causal entre las facultades que la tradición filosófica adscribe causalmente al alma y las sustancias del cuerpo.

Sobre la base del camino seguido en la exposición de este capítulo, es claro que Galeno no es reduccionista, pues aunque las operaciones racionales sean resultado del ordenamiento de las mezclas que propician el ejercicio del pensamiento y cálculo, las consecuencias del ejercicio del pensamiento, como la elección de una vida racional, no dependen solo de las mezclas de nuestro cuerpo sino del entrenamiento del entendimiento, para distinguir entre opiniones falsas y verdaderas, y de conocimientos filosóficos sobre bienes y males. No obstante, esta elección implica la práctica de un género de vida mesurado y la administración de la propia vida, que son precisamente las pautas que definen el papel relevante, pero no exclusivo, de la medicina dietética.

¿En qué consiste la dimensión moral que se le atribuye a la dietética en la antigua reflexión griega sobre la naturaleza humana y las causas de la acción? Al respecto, es pertinente remitirnos a un pasaje de las investigaciones de Michel Foucault sobre el cuidado de sí en la antigüedad que da indicios al respecto. En el segundo volumen de su *Historia de la sexualidad*<sup>725</sup> Foucault indica en qué sentido la *dieta*

---

<sup>722</sup> Donini (1992, p. 3483-3504), cfr. principalmente p. 3502-3504, donde critica la falta de rigor de Galeno y su incapacidad para llevar hasta sus últimas consecuencias el tono determinista de *QAM*.

<sup>723</sup> Entre los intérpretes consultados la postura general es que no Galeno no responde la cuestión de la *ousia* del alma. A continuación mencionamos los que así lo asumen: “La utilización de Platón y Aristóteles en los escritos tardíos de Galeno” (Ballester, 1971, p. 112-120); “Soul and body, disease of the soul and disease of the body in Galen’s medical thought” (García B., 2002, p. 117-152); Tieleman, “Galen’s Psychology” (Barnes, Jouanna y Barras, 2003, p. 131-162); “Anatomy of soul” (Hankinson, 1991, p. 197-23); Hankinson, “Body and Soul in Galen” (King, 2006, p. 232-258); Donini, “Psychology” (Hankinson, 2008, p. 184-209) y “Galeno e la filosofía” (Donini, 1992, p. p. 3483-3504).

<sup>724</sup> El único pasaje que tiene un tono apologético de la medicina es *QAM* 808.

<sup>725</sup> Foucault, M. (1987). P. 102.

como forma de vida y regulación de los hábitos de conducta, supone algo más que el cuidado del bienestar corporal: “La práctica del régimen como arte de vivir es bien distinta de un simple conjunto de precauciones destinadas a evitar las enfermedades o acabar de curarlas. Es toda una forma de constituirse como sujeto que tiene el cuidado justo, necesario y suficiente de su cuerpo. Cuidado que recorre la vida cotidiana; que hace de las actividades principales o corrientes de la existencia una postura a la vez de salud y de moral; que define entre el cuerpo y los elementos que lo rodean una estrategia circunstancial y, que busca finalmente armar al individuo mismo con una conducta racional”. Desde este punto de vista insistimos en que la medicina dietética pretende menos reemplazar a la filosofía moral que servirle de armazón o base en cuanto ofrece una perspectiva más amplia de la naturaleza del alma.

3. 2. *¿Elimina Galeno la filosofía moral en pos de la defensa acérrima de la medicina dietética?*

Esta pregunta la responde el mismo Galeno en *QAM* 814. 10-19:

“Este discurso no elimina los beneficios de la filosofía, sino que constituye una guía y una enseñanza, aunque se ignore, en cierta medida, por parte de algunos filósofos. Los que piensan que todos los hombres pueden recibir la virtud –que es como decir que nadie la posee por naturaleza- y los que piensan que nadie escoge la justicia por sí misma, no ven más que la mitad de la naturaleza humana. Ciertamente no todos son, por naturaleza, enemigos de la justicia, ni todos amigos, pero unos y otros son como son a causa de los temperamentos del cuerpo”.

¿Puede aún insistirse, justificadamente, que Galeno pretende eliminar los beneficios de la filosofía moral, es decir, reemplazar con la dietética la educación filosófica del alma? Este pasaje no indica que algunos estemos determinados biológicamente a ser virtuosos y otros a ser viciosos debido a las mezclas de nuestro cuerpo, sino que esas mezclas son la causa primaria de nuestras disposiciones naturales a actuar (cualidades morales de primer orden) y la condición natural de nuestras capacidades para transformar tendencias innatas de nuestro carácter mediante el entrenamiento de la razón; que para el médico, como para Aristóteles, es una función propia del género humano.

Recordemos que en *QAM* 773-775 Galeno afirma que las facultades del alma son producto de nuestra estructura orgánica. Por ejemplo, como nos dice en *PHP*, tenemos sensibilidad porque tenemos nervios que se desprenden de nuestro cerebro, que al ser cortados pueden afectar no sólo nuestra capacidad de sensación sino la de

movimiento voluntario.<sup>726</sup> Ni con la tesis fuerte ni con la débil Galeno sustenta algún tipo de determinismo que elimine la voluntad del sujeto o su capacidad para elegir llevar vida conducida por la razón. El contexto de las afirmaciones de este tratado alrededor del papel causal de las *krâsis* humorales es la discusión con una concepción, atribuida a los antiguos estoicos,<sup>727</sup> según la cual “todos los hombres son aptos para adquirir la virtud pero se corrompen por causa de los que no viven de un modo honesto”.<sup>728</sup> Para Galeno los hombres no son virtuosos ni viciosos por naturaleza sino que tienen la capacidad natural para hacerse mejores “por educación y por enseñanzas, o por elección y ejercitación”.<sup>729</sup> De allí que afirme que necesitamos menos rehuir a los malvados que buscar a los que nos purifican e impiden que crezca el vicio en nosotros.<sup>730</sup>

Si bien la división tripartita del alma determinaba el enfoque de la investigación empírica en *De placitis*, la propuesta ética de Galeno –que analizaremos en el capítulo siguiente– se fundamenta en la identificación del alma con un conjunto delimitado de facultades, que le lleva a desechar, desde un punto de vista metodológico, la utilidad práctica de determinar con certeza qué sea el alma si la consideramos como algo ajeno al cuerpo, una cuestión que en última instancia ni siquiera es demostrable. Pues si el alma se concibe como algo sustancialmente diferente del cuerpo es imposible decir nada sobre ella ni sobre sus facultades, cuyo funcionamiento, según lo observable, es, por lo demás, causalmente dependiente de la organización material del cuerpo. Galeno mantiene en sus obras sobre el alma una relación reflexiva y crítica con la tradición filosófica heredada, gracias a la cual podemos decir que contribuye como médico al debate filosófico sobre la relación alma-cuerpo en la antigüedad, nutriendo sus afirmaciones con argumentos extraídos de la investigación anatómica del cuerpo y de sus funciones. Pero la actitud de Galeno es también, desde el punto de vista

---

<sup>726</sup> Galeno enfatiza desde el libro segundo de *PHP* que estas actividades dependen de los nervios y que éstos se originan en el cerebro; y que si se bloquean con alguna ligadura o si son cortados, inmediatamente el músculo involucrado pierde movimiento y, por tanto, el miembro o la parte relacionada con alguna de las funciones mencionadas. Cfr. al respecto. *PHP* 2.4.31-32. En una operación a corazón abierto, si se presiona alguna de sus partes, se verá que el animal (mientras no muera desangrado) no pierde la capacidad de respiración o alguna otra actividad, pero cuando se expone el cerebro y se presiona alguna de sus cavidades, el animal pierde no sólo el habla o la respiración sino toda sensación y los movimientos impulsivos (*PHP*, 2.4.42-43). El corazón es principio del movimiento no voluntario, el del pulso, pero el cerebro es fuente de movimiento voluntario. No hay necesidad de que haya una sola fuente o principio para todas las actividades del animal. Los hechos demuestran que no se concentran todas las funciones del alma en un solo órgano o lugar en el cuerpo (*PHP* 2.4.49).

<sup>727</sup> Al parecer se refiere a Crisipo de Solos, centro de sus críticas en *PHP*, como vimos en el capítulo anterior. A él se refiere en *QAM* 820.

<sup>728</sup> *QAM* 816. 8-11.

<sup>729</sup> *Ibidem* 815.17-19.

<sup>730</sup> *Ibidem*, 820.11-14.

metodológico, la de un filósofo modesto, por ejemplo cuando busca delimitar el ámbito de lo demostrable y relevante en la investigación médica, con el fin de distinguir entre las cuestiones relevantes para el enfoque práctico de la medicina y las que interesan a la filosofía teórica o especulativa. Este diálogo crítico con la tradición filosófica de la que se nutren sus planteamientos, halla su ejemplificación no solamente en la relación con los planteamientos de Platón, sino con los de Aristóteles. Porque aunque critica el cardiocentrismo del Estagirita, por atrasar el desarrollo de la comprensión sobre el principio rector del alma al situar la racionalidad y la sensibilidad en el corazón, se sirve abiertamente de la concepción del alma como un conjunto determinado de las facultades del cuerpo, que tiene una importancia fundamental en sus obras sobre los animales como *Partes de los animales* y *Generación de los animales*.

Una vez revisados los presupuestos que soportan la defensa de la dietética en el cuidado del alma, se puede entender que a la medicina le corresponde ser la auxiliar de la filosofía moral. El llamado de atención de Galeno sobre la dietética como una variable no despreciable para reorientar nuestra disposición racional y optar por una vida racional es congruente con los presupuestos humorales que justifican su división anatómica de las facultades del alma, y con la comprensión teleológica del cuerpo humano, es decir, como una estructura unificada por funciones apropiadas al tipo de cuerpo o constitución que nos corresponde como seres racionales. Una estructura orgánica común a todos los seres humanos pero manifiestamente diferente en todos (en cuanto a las mezclas). A esta conclusión llega Galeno con base en su investigación sobre la anatomía del alma y la fisiología del cuerpo de *PHP*, que concluye en *QAM* con la identificación entre las *krâsis* del cuerpo y la *ousia* del alma.

Pero, como anotamos antes, debemos considerar la propuesta de Galeno sobre el papel de la dieta como auxiliar de la filosofía en el contexto de su intento por establecer un modelo adecuado de la naturaleza humana. Y en su caso, este modelo es producto de la combinación de presupuestos filosóficos e investigación empírica, como la que se lleva a cabo en *De placitis*. Su objetivo en *QAM* es el mismo, identificar con base en la observación de la conducta humana, ya no en demostraciones anatómicas, las pautas adecuadas para una educación moral, cuyo resultado es la reevaluación del papel de la dietética en la psicagogía. Su pretensión es ofrecer un modelo más modesto de nuestra naturaleza, pues desde este punto de vista parecemos menos semejantes a los dioses. Y

más semejante a los otros animales, con quienes compartimos funciones orgánicas semejantes.

Entender de un modo más amplio la naturaleza humana y plantear pautas apropiadas para su mejoramiento moral, es un objetivo que persiste incluso en los tratados cuyo objeto es el diagnóstico y tratamiento de las pasiones y los errores del alma. Pero ¿por qué en esa obra el médico no incluye prescripciones sobre la dieta sobre cuya importancia ha llamado tanto la atención en *Quod animi mores*? Precisamente por su objeto, podemos acotar en este momento. Debido a la relación que establece entre las cualidades morales de primer y segundo orden, es decir, entre las conductas que son expresión de pasiones y deseos inmoderados y las falsas opiniones sobre los bienes y los males que determinan, finalmente, la elección de una vida mesurada o, por el contrario, intemperada. El hilo que une el tratado sobre las pasiones y el tratado sobre los errores del alma son precisamente las falsas opiniones. Causa directa de la violencia ejercida por nuestras pasiones cuando no hemos hecho una revisión de las causas (creencias y deseos) de nuestra conducta, ni una evaluación de los juicios de valores con que estamos acostumbrados a juzgar las circunstancias cotidianas de nuestra vida. Las falsas opiniones y nuestra incapacidad para juzgarlas como tales, inciden sobre el uso de nuestras facultades racionales, de cuyo ejercicio resulta la elección de una vida según la razón. Pero también influyen sobre la violencia de nuestras emociones y en los deseos inmoderados.

En los tratados morales, que examinaremos a continuación, ya no es relevante la investigación médica o anatomía de las sedes de las facultades del alma ni su relación con las mezclas. Su contexto argumentativo es otro y otros son sus propósitos como lo indica el título de ambos escritos: diagnóstico y tratamiento de las pasiones y de los errores propios del alma de cada uno. Galeno separa este escrito en dos, aunque temáticamente podrían conformar una unidad, pues su objetivo común es ofrecer pautas terapéuticas singulares para dominar las pasiones y los errores de pensamiento que parecen contradecir el fin de nuestra naturaleza racional: elegir una vida racional y ser coherente con dicha elección. Su objetivo es servir de método para modelar las facultades del alma, nuestra capacidad para pensar, elegir, experimentar emociones y tener deseos. “Modelar” en su caso, como en el de los escritos de un estoico romano

como Séneca, apunta a aprender a relacionarnos de una manera diferente con nuestra naturaleza, no a negarla.<sup>731</sup>

En suma, como veremos, aunque el objetivo general de los escritos morales de Galeno son, en general, las cualidades morales de primer y segundo orden, su objetivo principal (y común a ambos escritos) es reevaluar el estado de nuestras opiniones que son las que subyacen en las reacciones inmediatas y excesivas de nuestro carácter y son la causa de elecciones incoherentes con el ideal de vivir según la razón. De allí que la dieta no tenga un papel fundamental en ellos, aunque sí las prescripciones dietéticas.<sup>732</sup> Estos tratados invitan, como pretendemos demostrar en el siguiente capítulo, a aplicar criterios prácticos para re-educar y poner en armonía las facultades del alma mediante pautas y preceptos que exigen la evaluación de juicios y opiniones erradas sobre bienes y males y sobre el fin de la vida. Pues estas son la causa principal de la inmoderación de nuestras emociones, de nuestro deseo, y de la incoherencia manifiesta en la elección de cursos de acción que contradicen nuestra exigencia ética de vivir según la razón. La perspectiva de dichos tratados es menos fisiológica que psicológica.

---

<sup>731</sup> Cfr. por ejemplo, Séneca, *De la tranquilidad del ánimo*. XIV-XV, donde el estoico romano señala la importancia de la “plasticidad” del ánimo, de su serenidad y simplicidad ante las circunstancias de la vida; Y de la necesidad de darle reposo, como se dice en XII.5: “Hay que darle reposo a los ánimos; de él se levantan mejores y más valientes. Así como a los campos fértiles no se les ha de exigir excesivamente –porque pronto los agotaría una fertilidad nunca interrumpida-, así el continuo trabajo quebranta el ímpetu de los ánimos, que recobrarían las fuerzas con un poco de descanso y distracción; de la continuidad de los trabajos nace cierto embotamiento y flojera de los ánimos”. Es importante notar que hay aspectos comunes entre el tratamiento de las pasiones propuesto por Galeno y Séneca, como veremos en el capítulo siguiente.

<sup>732</sup> Nos referimos a rutinas diarias que implica la revisión de nuestros hábitos y tendencias a actuar, como veremos en el capítulo siguiente. Esto implica que las cualidades morales de primer orden (disposiciones o tendencias a actuar) sean evaluadas; pero su examen depende, como veremos, del papel preponderante que Galeno le concede a las falsas opiniones.

#### Cap. 4. Diagnóstico y tratamiento de las pasiones y los errores del alma de cada uno: dietética del alma y medicina preventiva

«¿Pero qué? Algunos ¿no llegaron a ser buenos sin enseñanza alguna y consiguieron grandes progresos siguiendo tan solo los simples preceptos?». Lo confieso, pero ellos tuvieron un modo de ser dichoso que cogió al paso lo que era saludable. (...) así algunos hombres, favorecidos con una noble condición, llegan a las cosas que suelen enseñarse sin un largo magisterio (...) Pero aquellos embotados y obtusos o dominados por malos hábitos se les debe frotar durante mucho tiempo la herrumbre de sus almas. Por lo demás, cuando se lleva en seguida a la perfección a los que están inclinados al bien, también ayudará a estos más débiles y los arrancará de sus opiniones falsas que les ha enseñado los principios de la filosofía, los cuales así puedes ver cuán necesarios son. Se encuentran en nosotros ciertas tendencias que nos hacen perezosos para unas cosas, temerarios para otras; y ni esta audacia puede reprimirse, ni aquella pereza excitarse, si no se hacen desaparecer sus causas: la falsa admiración y el falso temor (...) Para que el alma pueda dirigirse a los preceptos hay que dejarla libre.<sup>733</sup>

Antes de abordar el contenido de los tratados morales de Galeno,<sup>734</sup> conviene identificar el contexto filosófico en que pueden ser situados. Para responder a ese objetivo y analizar el contenido de estos escritos, dividimos este capítulo en tres partes principales: en la primera remitimos el estilo y los problemas de dichos tratados al contexto de los discursos morales de la antigüedad romana en que se perfila la filosofía como una forma de vida. En la segunda, haremos algunas observaciones sobre los problemas generales de estos escritos, sobre las interpretaciones más recientes y expondremos su contenido. Finalmente, en la tercera parte, recapitulamos las razones que sustentan la tesis que dirige nuestra interpretación: estos tratados son inseparables desde el punto de vista temático y argumentativo. Como hemos querido mostrar desde el principio de esta investigación, nuestro propósito ha sido determinar si hay o no una relación entre los planteamientos de *Aff. Dig.* y *Pecc. Dig.* y la finalidad que justifica para Galeno, en *PHP* 9.7.6-8, investigar la naturaleza del alma: discernir las pautas adecuadas para la educación de sus capacidades. Este ha sido el punto de partida de nuestro trabajo y el hilo conductor de los capítulos precedentes; pero ahora pretendemos responder a la pregunta de si hay o no relación entre la investigación médica

---

<sup>733</sup> Séneca. Carta 95. Estos pasajes corresponden a numerales 36, 37 y 38. Seguimos la versión de Vicente López (2006, p. 343-344).

<sup>734</sup> Escritos durante su segunda estancia en Roma, fin de siglo II. Cerca de 179. Época en la que ya había escrito los principales tratados médicos: *Uso de las partes*, *Localización de las enfermedades*, *Facultades naturales*, y *Procedimientos anatómicos*.

(fisiológica) del alma y las pautas terapéuticas y preventivas presentadas en *Aff. dig.* y en *Pecc. Dig.*

### 1. Contexto filosófico de los escritos morales de Galeno

Galeno sitúa *Sobre las pasiones propias del alma de cada uno* (*Aff. Dig.*) y *Sobre los errores propios del alma de cada uno* (*Pecc. Dig.*), en el contexto de sus escritos sobre filosofía moral.<sup>735</sup> En estos tratados vemos al médico menos interesado en discusiones sobre la relación de las facultades del alma con las actividades de ciertas partes del cuerpo, que en los problemas que puede desencadenar la falta de hábitos saludables de pensamiento y de conducta para la consecución de una vida racional. En esa medida, nuestro análisis se concentra en demostrar la unidad argumentativa de estos escritos que comparten un hilo conductor común: la tesis según la cual hay que tratar las pasiones para corregir los errores del alma, que consisten en “errores”<sup>736</sup> de razonamiento sobre la finalidad de la vida; porque la educación filosófica es inútil sin modificar nuestra relación con las pasiones del alma.<sup>737</sup> Aunque Galeno divide estos tratados temáticamente, argumentativamente resultan inseparables pues comparten un propósito común: brindar las pautas necesarias para el cultivo y fortalecimiento de las actitudes y aptitudes indispensables para la elección de una vida “racional”.

Además, *Aff. Dig.* y *Pecc. Dig.* tienen un estilo literario común: están escritos como una carta<sup>738</sup> dirigida a alguien interesado en conocer y practicar las enseñanzas de

---

<sup>735</sup> Cfr. Martínez Manzano (2002), cap. 12, p. 191.

<sup>736</sup> Aristóteles habla de “error propio” como error de razonamiento indicando que la desgracia puede provenir de un error: (1) en *Poética*, 1453<sup>a</sup>7-17, donde señala que el personaje trágico despierta nuestra compasión y temor, precisamente porque no llega a la desdicha por maldad o perversidad sino por algún error propio; y en *Ética a Nicómaco* 1135b12-25, donde afirma que el error es una de las tres clases de daños (βλάβη) que un hombre puede infringir a otro, por ignorancia del fin y de las circunstancias particulares de la acción; se refiere a infringir un daño sin malicia o vicio (κακία) pero con errores en la deliberación. En este caso, se comete un error pero por ignorancia; otro caso es el daño que se produce a sabiendas pero no de un modo deliberado, o sea, por alguna de las pasiones “que son inevitables o naturales en el hombre”, como la ira. El aspecto común en estos casos es que se comete un error pero no por maldad (μοχθηρία) o perversidad (δυστυχία). El enfoque de Galeno es semejante porque subraya que en sentido estricto el error propio se da por causa de una falla en el razonamiento, como enfatiza Aristóteles en *EN*. Por otro lado, el “error” trágico alude a una acción con que se busca hacer lo correcto en una situación en la que simplemente no basta hacer lo correcto.

<sup>737</sup> Entre los intérpretes que subrayan el lazo entre ambos tratados contamos a Riese (Harkins, 1963, p. 128-129); y Donini, “Tipologia degli errori e loro correzione secondo Galeno” (Manuli e Vegetti, 1988, p.65-116; especialmente, p. 90-93). Como mostraremos en este capítulo, la enseñanza de la filosofía y el aprendizaje del método demostrativo son inútiles sin revisar la causa de las pasiones (deseo insaciable y codicia, miedo al dolor y ansia de placer).

<sup>738</sup> Nussbaum (2003, p. 593-594) indica que este es el estilo de los textos moralizantes de la época. Entre los rasgos característicos de los escritos en la antigüedad helenística están: la importancia de los ejemplos, la preocupación por el caso particular, y la relación no autoritaria entre maestro y discípulo (p. 601-602). Los escritos estoicos de esta época subrayan la aspiración a una autonomía crítica: si el discípulo está

la filosofía. Su objetivo es brindar un método útil para reconocer y modificar las pasiones y excesos de la conducta; e indicar en qué consiste el entrenamiento de la capacidad racional necesario para discriminar apropiadamente entre bienes y males. El depositario de estos tratados necesita aprender a reconocer la diferencia entre tipos de argumentos, porque la más excelsa aplicación de esta capacidad es la correcta elección del fin de la vida, que debe servir de vector de las decisiones particulares y circunstanciales de cada día. Esta tarea exige un doble dominio comprensivo: el de la raíz de las pasiones y el de la causa del asentimiento precipitado; pues las pasiones y la tendencia a asentir precipitadamente en juicios errados sobre la finalidad de la vida, impiden llevar una vida acorde a nuestra naturaleza racional y son causa de una vida desgraciada. Desde este punto de vista, Galeno diagnostica las causas de estas fallas morales y propone ciertas medidas terapéuticas y preventivas que apuntan al entrenamiento constante del entendimiento, cuyo resultado, con el tiempo, sería el fortalecimiento de la capacidad racional; y su punto de partida, el control (*ephedreia*) de las pasiones. El objetivo consiste en un dominio comprensivo de deseos y pasiones que permita desarrollar una relación saludable con ambas disposiciones naturales del alma. Para Galeno, las medidas propuestas serían una vía posible para modificar el estado natural de nuestra alma racional: un *logistikon* no recto, falso o débil, es decir, sujeto a deseos excesivos y emociones exacerbadas, incapaz de juzgar el valor de verdad que podemos atribuir a las opiniones. Y en ese estado, incapaz de juzgar apropiadamente los discursos sobre bienes y males; y elegir un fin apropiado como principio rector de la vida.

Estas observaciones preliminares permiten inscribir el contenido y estilo de *Aff. Dig.* y *Pecc. Dig.* en el conjunto de escritos morales de la antigüedad helenística que defienden la necesidad de vivir ejerciendo una sana racionalidad.<sup>739</sup> En efecto, cuando

---

infectado de creencias equivocadas sobre el fin y el bien, se establecen pautas terapéuticas cuyo punto de partida es la concepción del discípulo no como un receptor pasivo, sino activo, siendo la finalidad de esta ejercitación, convertirse en médico de sí mismo. Esta es la pauta directriz de las Cartas que Séneca escribe a Lucilio.

<sup>739</sup> La relación entre Séneca y Galeno ha sido documentada por Piegau y Hadot. “L’ ephédrie” (Piegau, 1981, p. 67-70), donde muestra la relación entre el hombre experimentado (supervisor, pedagogo, consejero) de Galeno y la elección del maestro, el experimentado en el conocimiento de sí, en la Carta 52 de Séneca. Piegau subraya, que en ambos autores, se plantea el beneficio de tener una relación de práctica terapéutica con un hombre que garantiza la evolución de otro e insiste en la originalidad de esta relación. Y en la importancia de que este tipo de relación haya sido concebida por un médico, refiriéndose al tratado *Aff. Dig.* de Galeno (Piegau, p. 69-70). Como dice Piegau, es necesario “ver aquí el punto más avanzado de la medicina junto a la filosofía como lo veremos en *La tranquilidad del alma*, de Séneca, en su definición de *euthymia* (...) La relación de *ephedreia* duplica la relación del sabio con su discípulo pero limpiándola de toda metafísica y de todo dogmatismo”. Por otro lado, Hadot (1998, p.

leemos estos tratados encontramos numerosas coincidencias entre los problemas discutidos por Galeno y los que preocuparon a los estoicos romanos. Particularmente podemos subrayar una afinidad entre el discurso de Galeno y el discurso de Séneca en sus *Tratados Morales* y en sus *Cartas*.<sup>740</sup>

Al respecto Riese indica, en su comentario sobre estos escritos,<sup>741</sup> que si bien es innegable la influencia de Platón y Aristóteles en la reflexión moral del médico, “de estos tratados emerge un Galeno estoico que se ocupa de problemas relacionados con la conducta humana”.<sup>742</sup> Por tanto, no es desencaminado afirmar que los tratados morales corresponden al tipo de discursos según los cuales la filosofía es una forma de vida y exige un compromiso con ciertos parámetros de ascesis y ejercitación del alma. Desde este punto de vista la filosofía no es un conjunto de doctrinas que deben ser enseñadas y transmitidas mediante discursos que habrían de ser asumidos acríticamente. Esta actitud es coherente con la reticencia de Galeno a pertenecer a una secta o escuela determinada;<sup>743</sup> y con el eclecticismo que caracteriza su relación con la tradición filosófica. El diálogo crítico que entabla con la tradición de la que se nutren sus escritos, explica que en estos tratados Galeno hable como un estoico romano, sin descuidar el propósito rector de su investigación sobre la fisiología del cuerpo y las facultades del alma: encontrar las pautas adecuadas para la educación de nuestra facultad racional; pero sin negar que haya otras funciones propias y distintivas de nuestra naturaleza, como la capacidad de desear y de experimentar emociones. El objetivo es, por el contrario, regular esa otra capacidad por medio del tamiz de nuestra racionalidad.

Para Galeno el cultivo de una actitud de autodomínio, entendida como una capacidad comprensiva de deseos, emociones y juicios, exige un entrenamiento continuo cuyo objetivo es propiciar salud en el alma. El propósito es que cada cual llegue a ser como un médico de sí mismo, capaz de reconocer y modificar las raíces de sus fallas morales.<sup>744</sup> Pero esta actitud solo puede adquirirse tras un largo periodo de

---

219-222), en “Filosofía y discurso filosófico”, cuando enumera los ejercicios espirituales, relaciona las prescripciones que recomienda Galeno y Séneca, específicamente el examen de conciencia.

<sup>740</sup> De esta relación nos ocuparemos en la primera parte de este capítulo cuando analicemos *Aff. Dig.*

<sup>741</sup> Riese se refiere a las opiniones de otros autores que también han analizado dicha influencia (Harkins, 1963), p. 11-114.

<sup>742</sup> *Ibidem*, p. 21.

<sup>743</sup> Pues para el médico la pertenencia a una escuela no garantiza la consecución de una vida feliz. *Aff. Dig.* 5.42-43 y *Pecc. Dig.* 5.60.11-5.61.2. Más adelante nos detendremos en este aspecto cuando examinemos los tratados morales.

<sup>744</sup> Galeno usa esta categoría en un sentido amplio y en un sentido estricto. En ello nos detendremos más adelante, cuando nos ocupemos de *Aff. Dig.* Por lo pronto cabe decir que “error moral” en sentido amplio

entrenamiento que consiste en observar y estar atento ante los propios hábitos de conducta y pensamiento. Ahora bien, para discernir el contenido de *Aff. Dig.* y *Pecc. Dig.* conviene detenernos en los parámetros conforme a los cuales algunos intérpretes sostienen que la filosofía en la antigüedad consiste en una forma de vida.

### *1.1 La filosofía como forma de vida, práctica y entrenamiento en la comprensión de los errores morales*

La concepción de la filosofía como forma de vida en la antigüedad griega y helenística se basa en la idea de que debemos y podemos hacer uso de la razón, pero en cuanto “hombres”; es decir, con el límite que nos impone nuestra caduca condición de mortalidad y nuestra “humana” naturaleza; dicho de otra manera, se fundamenta en una confianza limitada en la razón, es decir, reconociendo sus límites. El primer aspecto limitante (nuestra condición mortal), se refiere al tiempo que nos es concedido como duración; y el segundo se refiere a las predisposiciones a actuar que influyen en el uso de la capacidad racional (nuestra naturaleza emocional y desiderativa): supone que el temperamento o mezclas humorales de nuestro cuerpo influyen en la conducta, haciendo a unos más irascibles y a otros temerosos, como ha señalado Galeno en *QAM*. Pero también se refiere a la oscilación natural del ánimo (no entrenado), a la inestabilidad de sus propósitos, una tendencia que los antiguos estoicos comparan con el movimiento oscilatorio de un péndulo.<sup>745</sup> Esta condición subraya nuestra propensión a ser dominados por nuestros deseos y por el ansia de satisfacerlos; y apunta a que la condición natural de la razón, cuando no ha sido entrenada, es la afección o el apasionamiento que impide el ejercicio pleno de sus facultades. Para Galeno, una razón afectada por deseos inmoderados y por falsas opiniones, es un *logistikon* no recto; mientras que una razón entrenada en el autodomínio comprensivo de las opiniones y de las creencias, administra la fuerza de las emociones exacerbadas y sabe distinguir entre juicios verdaderos, falsos y probables.

Durante la antigüedad romana, a la que corresponden los escritos de los estoicos romanos (como Séneca el joven, Epicteto y Marco Aurelio, a cuyo servicio estuvo Galeno), la filosofía se concibe como el arte de usar la racionalidad como camino hacia

---

son: pasiones y juicios errados sobre bienes y males; y que “error” propio, en sentido estricto, se refiere solamente a los errores morales que son producto de fallas cognitivas o fallas de razonamiento. *Aff. Dig.* da las pistas para entender el sentido amplio de error moral; mientras que el sentido específico se aclara y usa en *Pecc. Dig.*

<sup>745</sup> Cfr. Long & Sedley (1987), 65G. SVF 3.459.

la libertad. Este ideal parte de un diagnóstico analítico de los aspectos más íntimos de la condición humana: por ejemplo, de nuestra capacidad para ser nocivos habituándonos al dolor, a producirlo e incluso tolerarlo, como lo ilustran los ejemplos de Galeno en *Aff. Dig.* Por supuesto que estos aspectos de la naturaleza humana se incrementan cuando el uso de la racionalidad (llámese *logistikon* o *hêgemonikon* o *animus*) es débil y está condicionada por impulsos o emociones vehementes como las pasiones, o por falsas opiniones que se admiten como verdaderas. Para los estoicos y para Galeno, el entrenamiento de la capacidad para pensar, deliberar y aprender de la experiencia mediante la evaluación crítica de nuestras opiniones, es una condición indispensable para producir una vida humana. De allí la invitación a cultivar la facultad de razonar, no exclusivamente como medio de preparación para el manejo del poder político<sup>746</sup> sino como una herramienta para la administración de la propia vida. Pero esta invitación no convoca exclusivamente a una élite llamada a gobernar sino a todos los hombres en tanto capaces de *logos* o *animus*. Común a Platón, Aristóteles, a las escuelas helenísticas y a Galeno, es la concepción de que una cosa es tener “racionalidad” pero otra cosa es saber usarla. Saber usar nuestras capacidades racionales implica la excelencia o virtud que consiste en aprender a trazarle un límite al deseo de satisfacer sin medida deseos no necesarios<sup>747</sup> para la vida (de bienes como patrimonios, honores, etc.), un impulso que subyace en conductas excesivas y nocivas, como las que se derivan de la envidia o de la ira.

Como sabemos, tras la muerte de Alejandro Magno, la filosofía práctica o psicología moral se convierte en el perfil dominante de la filosofía. Pero este viraje no es independiente de la tradición heredada, es decir, de la filosofía platónica y aristotélica sobre el alma; más bien constituye un punto álgido de la filosofía moral propiciado en gran parte, como hemos indicado en esta investigación, por los desarrollos de la medicina dietética y de las investigaciones anatómicas.

Ahora bien, el rasgo distintivo de la filosofía como forma de vida es que resulta inseparable, como discurso, de la vida de los individuos. Entre los intérpretes que hacen esta lectura de la perspectiva de la filosofía en la antigüedad griega, encontramos a

---

<sup>746</sup> Así sería el cuidado y conocimiento de sí en Platón, especialmente *Alcibiades* y *Jenofonte*. Al respecto, “Clase 6 enero de 1982” en Foucault, M (2000). *Hermenéutica del sujeto*. Argentina. FCE, p. 15-38; y “Tecnologías del yo” (Foucault, 1990).

<sup>747</sup> La diferencia entre deseos naturales y no necesarios, varía de una escuela a otra, no obstante, es común el principio de que la virtud es el bien por excelencia. Cfr. Epicuro, *Máximas capitales*, 29-30.

Pierre Hadot,<sup>748</sup> Michel Foucault<sup>749</sup>; Alexander Nehamas<sup>750</sup> y Martha Nussbaum.<sup>751</sup> Todos coinciden en que para los antiguos griegos, trátase de la escuela de que se trate, la filosofía era un cuerpo de doctrinas y prácticas encaminado a enseñar, a los iniciados en su práctica, a vivir mejor; una forma de saber-hacer tendiente al cuidado del alma y del cuerpo.

Los intérpretes mencionados profundizan en aspectos diferentes de dicha tradición y abordan, en esa medida, autores y aspectos diversos de la filosofía antigua, pero coinciden en el lineamiento principal: para los antiguos la filosofía era una forma de vida que exigía el conocimiento y entrenamiento del carácter (*ethê*) con base en ciertas prácticas o ejercicios tendientes al cultivo del alma que, a su vez, resultan inseparables del cuidado del cuerpo. En esa medida la filosofía como medicina de las afecciones naturales del alma, coincide con el enfoque dietético de la medicina antigua, que consistía en una reglamentación de los hábitos de vida y cuidado del cuerpo. En este sentido hemos subrayado, ya desde el capítulo anterior, que la dietética inspira el nacimiento de la moral en la antigüedad y que el vínculo entre dietética y moralidad sirve para ejemplificar la relación productiva entre ambas formas de explicar la naturaleza humana.<sup>752</sup>

Para Sócrates, Platón, Aristóteles y los estoicos,<sup>753</sup> la vida de la Filosofía era la mejor de las vidas que podía llevar un ser humano porque exigía coherencia entre las acciones concretas de un individuo y una concepción reguladora sobre el fin de la vida. Exigía la práctica de ciertas rutinas con el fin de modificar los hábitos contraídos por la educación recibida;<sup>754</sup> pero también causados, según Galeno, por el temperamento del

---

<sup>748</sup> Hadot (1998 y 2009).

<sup>749</sup> Nos referimos a Foucault (1990, 2000) y sus ensayos “Una estética de la existencia” y “La ética del cuidado de sí como una práctica de libertad” en *El yo minimalista* (Foucault, 2003).

<sup>750</sup> Nehamas, A. (2005). *El arte de vivir. Reflexiones socráticas de Platón a Foucault*. Madrid. Pretextos.

<sup>751</sup> Nussbaum (2003).

<sup>752</sup> Dice Foucault: “La práctica del régimen como arte de vivir es bien distinta de un simple conjunto de precauciones destinadas a evitar las enfermedades o acabar de curarlas. Es toda una forma de constituirse como sujeto que tiene el cuidado justo, necesario y suficiente de su cuerpo. Cuidado que recorre la vida cotidiana; que hace de las actividades principales o corrientes de la existencia una postura a la vez de salud y de moral; que define entre el cuerpo y los elementos que lo rodean una estrategia circunstancial y, que busca finalmente armar al individuo mismo con una conducta racional”. Cfr. Foucault, M. (1987). P. 102. Sobre la relación dietética-moralidad, se puede consultar también: Piegaud, Jackie (1981). *La maladie de L'âme. Étude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique*. Primera edición. Paris: Les Belles Lettres.

<sup>753</sup> Esta afirmación no excluye a otras escuelas del periodo helenístico como la de los filósofos del jardín, la de los epicúreos. No los mencionamos porque no nos hemos detenido con detalle en sus presupuestos sino en los de los estoicos.

<sup>754</sup> Como las que recomienda Séneca en el libro tercero del *De ira*, y Galeno en *Aff. Dig*. Los autores que más se concentran en estos ejercicios o prácticas espirituales son: Pierre Hadot en “Filosofía y discurso

cuerpo. Recordemos que para Galeno el nivel predisposicional de la conducta humana, producto de las mezclas humorales del cuerpo, era apenas el nivel primario de nuestra disposición a actuar al que no se puede reducir, como hemos argumentado en el capítulo anterior, el segundo nivel de nuestras costumbres morales relacionadas con el discernimiento apropiado de bienes y males, que serían producto del aprendizaje y puesta en práctica de la enseñanza de la filosofía. Esta *ascesis* exigía un análisis de la tiranía de nuestras emociones y deseos, pero también de las opiniones relacionadas con ellos; así como el entrenamiento del entendimiento para aprender a diferenciar entre argumentos verdaderos y falsos y entre argumentos verdaderos y probables.

Quien no se entregase a este tipo de vida sería esclavo de sí, es decir, viviría dominado por el temor a la muerte o por el temor de perder bienes que en exceso resultan caducos e innecesarios por naturaleza, como dice Séneca;<sup>755</sup> o inútiles para llevar una vida racional, como dice Galeno en *Aff. Dig* 5.43-44, 46-47. Cuando hablamos de ciertas prácticas vinculadas al arte de la vida, nos referimos a la escritura, la relación con otro aventajado en la práctica del conocimiento de sí, es decir, el amigo virtuoso; la meditación sobre la muerte; la descripción de las rutinas diarias, el examen de conciencia, y la repetición de ciertos preceptos tendientes a producir una segunda naturaleza, la salud moral. Que consiste en la excelencia del alma que los antiguos griegos llamaron *aretê*, y los romanos, *virtus* o fuerza experimentada, como la describe Séneca en *De la constancia del sabio*.<sup>756</sup> O *logos recto*, como dice Galeno en *PHP* 4.4.27-29.

Para Galeno esta concepción supone que la virtud o excelencia del alma es producto de una relación armoniosa entre sus partes o facultades,<sup>757</sup> describible como un equilibrio de fuerzas opuestas. Según los estoicos, se trata de un estado comparable

---

filosófico” (1998, p. 190-254) y en “Method” y en “Spiritual Exercises” (2009); y Michel Foucault, sobre todo en “Tecnologías del yo” (Foucault, 1990, p. 45-94).

<sup>755</sup> Séneca insiste una y otra vez en que el verdadero bien del alma es la sabiduría, que consistiría en el reconocimiento de los límites de nuestros deseos y en la limitación moderada de los placeres, al respecto remitimos, por ejemplo, a las Cartas 16 (deseos naturales y no naturales), 17, 23, 106, 117-118, 120, 124. En esa diferencia entre tipos de bienes también se centran “De la tranquilidad del ánimo” y “De la brevedad de la vida”. Como dice Séneca en Carta 45.11-12: “Lo que es bueno, sin duda es necesario; lo que es necesario, no es por eso bueno, porque también ciertas cosas muy bajas son en verdad necesarias. Ninguno ignora la dignidad del bien hasta tal punto que lo rebaje hasta esas cosas útiles para el día. ¿Pues qué? ¿No dedicarías mejor tu afán en demostrar que todos nosotros buscamos lo superfluo con gran derroche de tiempo y que muchos pasan la vida buscando los medios de vivir? Examina a cada uno, considera a todos; la vida de todos mira al mañana”.

<sup>756</sup> Cfr. III. 3-4.

<sup>757</sup> De hecho así la define Galeno en *PHP* 7.1.24-26.

con un grado de tensión o *tonos*,<sup>758</sup> una especie de musculatura del alma,<sup>759</sup> que se manifestaría en la concordancia entre lo que “uno cree” y “como uno vive”.

De los autores citados, que defienden la concepción de la filosofía como arte de vida en la antigüedad, podemos acotar en forma muy general que:

(1) Además de ofrecer una perspectiva histórica más profunda de las formas del cuidado de sí, Pierre Hadot se concentra sobre todo en delinear las formas de los ejercicios espirituales (*ascesis*) que definen la forja del carácter moral, que consisten menos en una estética de la existencia que en la configuración de un proyecto común encaminado al buen vivir en comunidad.<sup>760</sup>

(2) Foucault emprende una investigación del cuidado de sí para entender la relación necesaria que la filosofía antigua planteaba entre sujeto (construcción) y verdad, y sujeto y poder, con vistas a delimitar los criterios que definían el gobierno de sí y de los otros. En su opinión, el fin de dichas prácticas era la defensa la libertad como una actitud humana por excelencia, libertad de los otros y de uno mismo.<sup>761</sup>

(3) Martha Nussbaum profundiza en los presupuestos filosóficos y las analogías médicas que explican la concepción antigua de la filosofía como medicina del alma.<sup>762</sup>

(4) El propósito principal de Nehamas es mostrar las imágenes históricas que algunos estudiosos de la filosofía han producido de sí, con base en su reflexión sobre la figura de Sócrates, al asumir la filosofía como una *téchne* de la existencia.<sup>763</sup>

En suma se puede agregar que el soporte de la concepción antigua de la filosofía como forma de vida es la comprensión de la naturaleza universal como norma y orden

---

<sup>758</sup> Así la describe Crisipo, según Galeno en *PHP* 4.6.5-8.

<sup>759</sup> Séneca alude a la musculatura del alma como su capacidad para resistir los embates de lo fortuito y no sujetarse a los embates de la fortuna en la Carta 80.3-4.

<sup>760</sup> Hadot señala su diferencia con Foucault cuando afirma que “no estoy seguro que una estética de la existencia pueda dar sentido a la vida: tiene el riesgo, lo temo, de no ir más allá que las morales de la *sel-realisation* desarrolladas en medio anglosajón al principio del siglo XX. Pero, quizá de un modo demasiado ingenuo, aprecio mucho el esfuerzo antiguo para intentar abrir el *yo* a una universalidad “ética”, cuidado de sí y cuidado de los otros siendo vinculados de manera indisoluble en la voluntad de alcanzar la universalidad en la comunión y el diálogo” (Gagin, 2003, p. 202). Cfr. “Pierre Hadot: histoire du souci”, publicado originalmente en *Magazine Littéraire*, N° 345, juillet-août 1996, p. 18-23, consultado en Gagin, F. (2003) *¿Una ética en tiempos de crisis? Ensayos sobre estoicismo*. Santiago de Cali. Universidad del Valle-Colciencias. La traducción seguida del texto mencionado está incluida en el libro del Prof. Gagin, cfr. p. 192-202.

<sup>761</sup> Cfr. al respecto “La ética del cuidado de sí como una práctica de libertad” (Foucault, 2003, p. 144-169, especialmente, p. 148-149).

<sup>762</sup> Nussbaum (2003).

<sup>763</sup> Así lo presenta Nehamas en la introducción de *El arte de vivir. Reflexiones socráticas de Platón a Foucault*. Madrid. Pretextos. P. 11-22. El autor se refiere a Montaigne, Nietzsche y Foucault.

bello. Para los antiguos griegos vivir según la norma de la filosofía era equivalente a vivir siguiendo el orden bello manifiesto en la naturaleza; es decir, buscando el desenvolvimiento natural de nuestro rasgo distintivo, la racionalidad, contemplada como signo del *logos* universal.

Como arte, la filosofía sería un método para la administración de la vida que precisa de la amistad o relación con otro sujeto que nos sirva de espejo y de memoria; porque la humanidad es un rasgo que se adquiere en el trato con los otros. La relación con un “otro” amigo o vigilante, es subrayado por Séneca en la *Carta 52* y en sus tratados morales, principalmente, en *De la tranquilidad del ánimo*.<sup>764</sup> Y es uno de los argumentos principales de Galeno en sus tratados morales, de cuyo contenido nos ocupamos a continuación.

## 2. Los tratados morales de Galeno

En términos generales, *Aff. Dig.* y *Pecc. Dig.* proponen una especie de *agôn* elegible cuyo fin es optar por una vida conforme a la medida racional de deseos y emociones, necesaria para fortalecer la capacidad racional. Desde esta perspectiva, ambos escritos se ubican en el contexto de la filosofía de la mente y de la acción y en el antiguo debate sobre la elección de una vida buena. Su punto de partida es la distinción conceptual entre pasiones y errores de juicio o de la razón, con la que Galeno insiste en que el alma tiene facultades diferentes para experimentar emociones y producir juicios o creencias. Cuando las primeras son excesivas y violentas inciden negativamente sobre la conducta de un sujeto; y cuando la capacidad de razonar no ha sido lo suficientemente entrenada, es mayor la disposición a aceptar concepciones erradas sobre bienes y males.

En el debate actual sobre el estatus de las emociones, los intérpretes se oponen a reducirlas a simples respuestas fisiológicas, como cuando se dice que la ira “es ebullición de calor alrededor del corazón” o “una gran pulsación en el movimiento de las arterias”.<sup>765</sup> En la línea de los planteamientos actuales, no se puede negar el carácter proposicional de las emociones, es decir, su relación con creencias y juicios que explicarían por qué un individuo experimenta ira y responde violentamente ante el objeto que así lo interpela; y otro no, aunque se vean expuestos a las mismas

---

<sup>764</sup> *De la tranquilidad del ánimo*. VII.

<sup>765</sup> La primera frase entrecomillada es de Aristóteles en *de An.* 403<sup>a</sup>30-403<sup>b</sup>; la segunda, es de Galeno en *PHP* 6.1.15. Para un panorama amplio sobre el estatus de las emociones en Platón y Aristóteles, recomendamos: “Plato’s Theory of Human Motivation” y “Some Remarks on Aristotle’s Moral Psychology” en Cooper (1999). En estos capítulos el autor se basa principalmente en *República* (libros cuarto, octavo y noveno) y en el libro segundo de *Retórica*, respectivamente.

condiciones. De modo que actualmente no se acepta que las pasiones sean fenómenos que solo suceden a ciertas personas debido a su constitución física; o que sean solamente reacciones pasivas a estímulos externos no imputables a agente alguno. Tampoco se acepta que las pasiones sean conductas que no puedan modificarse por medio de enseñanzas y argumentos.<sup>766</sup> Más bien se enfatiza en que las emociones son intencionales (es decir, tienen un objeto al cual se dirigen), están estrechamente relacionadas con juicios de valor y pueden ser juzgadas como respuestas adecuadas o inadecuadas ante el objeto que las estimula; es decir, implican aspectos que son entendidos, generalmente, como propios de la razón.

A la luz del debate actual sobre la relación necesaria que parece aceptarse entre emociones y juicios, es válido preguntarnos por la postura de Galeno, si concibe o no relaciones entre deseos, emociones y creencias; y en caso afirmativo, preguntarnos por qué tipo de “transacciones” admite entre ambas actividades del alma. Más aún si tenemos en cuenta que en *De placitis* el médico subraya la división anatómica de las facultades racional, irascible y apetitiva. ¿Insiste Galeno en esa división o propone alguna otra perspectiva? Si propone una relación entre creencias y emociones, ¿cómo hace para mantener el modelo tripartito de las facultades del alma que ha defendido en *De placitis* y en *Quod animi mores?* Además ¿cuál de los dos modelos de alma, el del alma dividida en partes y el del alma como una unidad homogéneamente racional, responde mejor a la cuestión de la naturaleza de las pasiones? ¿Qué terapia exigen las pasiones o emociones exacerbadas? ¿Es preciso extirparlas o integrarlas al dominio comprensivo de la razón en tanto funciones propias de nuestra naturaleza? ¿En qué sentido hablan los estoicos de extirpar las emociones? ¿Y en qué sentido usa Galeno este término (*ekkóptō*) en *Aff. Dig.*?<sup>767</sup> Consideramos que los modelos señalados convergen en sus explicaciones. Por esta razón, cuando nos ocupemos de *Aff. Dig.*, mostraremos las coincidencias que hallamos en la forma en que Séneca y Galeno conciben las pasiones y su tratamiento, aunque se apoyen en modelos diferentes del alma.

---

<sup>766</sup> Sobre la antigua teoría de las emociones en los estoicos, y las discusiones al respecto entre los antiguos, hemos consultado Sihvola, J., Engberg-Pedersen T. (1998). Sobre el carácter proposicional de las emociones en los estoicos, un rasgo que intérpretes como Annas (1992) juzgan tan actual en sus explicaciones, cfr. principalmente el capítulo de Tad Brennan, “The Old Stoic Theory of Emotions”, p. 21-70.

<sup>767</sup> *Aff. Dig.* 5.36-37 y 5.55.

A propósito de las perspectivas que se identifican en la modernidad sobre las relaciones entre emociones y creencias, Nussbaum (2004)<sup>768</sup> señala el dominio de los siguientes modelos de asociación:

(1) Las emociones proceden del lado irracional de la personalidad, son reacciones corporales y se deben distinguir de la capacidad de razonar y formar creencias. A diferencia del razonamiento que supone una compleja intencionalidad pues se dirige a un objeto e implica una visión del objeto. Además, las emociones son innatas mientras que las creencias se aprenden en sociedad; de allí que no respondan a enseñanza o instrucción alguna, mientras que las creencias sí pueden modificarse con enseñanzas. Finalmente, los niños y los animales también experimentan emociones, mientras que el razonamiento sólo es propio de seres humanos maduros.

(2) Las emociones son intencionales, es decir, tienen un objeto y no se reducen a simples reacciones corporales. Se basan en juicios sobre el objeto y guardan íntima relación con las creencias. Además, son susceptibles de ser modificadas en la medida que se modifiquen las creencias o juicios de valor en que se fundamentan.

Teniendo en cuenta estos dos modelos Nussbaum<sup>769</sup> distingue la complejidad de relaciones que se plantean en las concepciones antiguas sobre la relación entre emociones y creencias, del siguiente modo:

(1) Las creencias son condición necesaria de la emoción. Son “formas de conciencia intencional”; es decir, se dirigen a un objeto y dependen de la forma en que éste es valorado.

(2) Las creencias son parte constitutiva de la emoción; es decir, según la creencia que se deposite en un objeto será la experiencia de una emoción como la ira, que consiste en responder ante un hecho que se juzga como una injuria inmerecida. Así que si se comprende la falsedad de dicha creencia desaparecería la emoción (como la ira), o podría cambiar de objeto.

(3) Las emociones son un cierto tipo de juicio o creencia. Esta es la postura de los estoicos, quienes identifican emociones con una clase de juicios errados acerca de ciertos objetos que se juzgan, acriticamente, como bienes o males.

Como consecuencia de estas perspectivas sobre la relación entre emoción y creencia (condición necesaria, parte constitutiva, identidad), Nussbaum indica que, para los antiguos, las emociones pueden calificarse de irracionales o racionales, como

---

<sup>768</sup> Cfr. p. 112-113.

<sup>769</sup> *Ibidem*, p. 113-114.

verdaderas y falsas, según el tipo de creencias que tengan como fundamento. De modo que en la antigüedad prima no una simple dicotomía entre lo emocional y lo racional sino la consideración de que las emociones tienen un carácter cognitivo y la racionalidad no es absolutamente independiente de un componente emocional. Por tanto, estas variables ejemplifican que en la antigüedad se reconoce la complejidad de las relaciones posibles entre emociones y juicios y no una simple oposición.

Ahora bien, al ocuparnos en detalle de *Aff. Dig.* y *Pecc. Dig.*, veremos que no es fácil zanjar la pregunta sobre la relación entre creencias o juicios de valor y emociones excesivas en el caso del médico de Pérgamo. Ya que Galeno mantiene una diferenciación anatómica sobre el principio orgánico de las actividades racionales y no racionales en el cuerpo, y plantea, por tanto, una oposición entre emoción y juicio. Sin embargo el médico no es ajeno a la tradición a la que pertenece. Desde el punto de vista terapéutico, sería ingenuo si no reconociera la relación entre creencias y emociones morales, o si pretendiera que el tratamiento de las emociones excesivas no redundaba cualitativamente en la facultad racional; mucho más si tenemos en cuenta que en el tratado sobre las pasiones Galeno examina casos concretos de conductas excesivas buscando establecer su causa. Para él, como para Aristóteles, el entendimiento y los juicios de valor que influyen en lo que juzgamos como bienes o males, soportan los procesos de deliberación y elección, y explican conjuntamente la acción humana:<sup>770</sup> es decir, las motivaciones de la acción de un individuo y sus fines, o el objeto de su deseo. En suma, su perspectiva sobre las emociones dista mucho de un simple enfoque fisiológico y de una comprensión de las emociones como manifestaciones no racionales sin carga cognitiva,<sup>771</sup> como al que parece apuntar en el contexto de sus investigaciones anatómicas, sobre todo, en *PHP*. Teniendo en cuenta las cuestiones que nos interesa analizar, enumeramos, a continuación, los aspectos comunes de ambos tratados:<sup>772</sup>

(1) La moderación, producto de la revisión y modificación de las conductas y juicios de valor que son el suelo de las pasiones o emociones exacerbadas. Este factor ilustra la influencia de la ética aristotélica en la psicología moral de Galeno.

---

<sup>770</sup> Para Aristóteles deseo y entendimiento explican el carácter de nuestras elecciones y nuestra disposición a actuar. En ese aspecto enfatiza *EN*, *de An.* y *MA*.

<sup>771</sup> Con base en un análisis de *PHP* 5 y de *QAM*, Sorabji sostiene que en Galeno encontramos, a diferencia de la tradición heredada, un enfoque alternativo, fisiológico y no cognitivo, de las emociones. Pero en su análisis Sorabji no tiene en cuenta los tratados morales del médico. Cfr. Sorabji (2002), p. 253-272, especialmente p. 252-260.

<sup>772</sup> Riese subraya la base común de ambos tratados en Harkins (1963, p. 123-124). Riese discute además la marcada influencia del estoicismo en estos tratados, cfr. p. 125.

(2) El hábito, mecanismo gracias al cual se produce un mejoramiento moral, entendido como el desarrollo de disposiciones a actuar con medida y bajo los parámetros reflexivos del entendimiento. Veremos que para Galeno el hábito es la herramienta útil para disminuir la fuerza de las reacciones emocionales, es decir, la violencia o exceso de fuerza que se despliega en las conductas pasionales. Este trabajo exige inicialmente el acompañamiento de un tutor a cuyo juicio y capacidad de observación confiamos la revisión de nuestra conducta. Pero el hábito es también la herramienta de la que se sirve quien busca aprender a discernir entre bienes y males, mediante el entrenamiento continuo de la facultad racional. Alude a la capacidad que tenemos para modificar nuestra forma de actuar y de pensar mancomunadamente. Como Platón, Aristóteles y los Estoicos, Galeno confía en que el entrenamiento continuo de la facultad racional y la revisión crítica de las emociones excesivas contribuye a disminuir y debilitar la facultad apetitiva. Pues el fortalecimiento de la facultad racional contribuye a una rectitud en la elección de bienes y males, y en esa medida evita la continua satisfacción de deseos no racionales como el de comida y bebida, pero también la de deseos cuyo objeto son bienes no indispensables para una vida racional, como la acumulación de dinero y el deseo de honores o gloria.

(3) Las mezclas del cuerpo. Galeno no usa *krâsis* en *Aff. Dig.* ni en *Pecc. Dig.* Pero alude a la naturaleza (constitución) como factor que dispone más fácilmente a la educación del alma, o que dificulta la modificación de los hábitos de conducta y de pensamiento según el caso.<sup>773</sup> Admite que la naturaleza contribuye al mejoramiento moral o lo dificulta, como en *PHP* 5. En estos tratados Galeno alude principalmente a la naturaleza cuando se refiere a la educación de los niños.<sup>774</sup>

¿Hay alguna relación entre estos elementos? En efecto, vemos una relación retroalimentativa entre ellos que se puede ilustrar así: si un sujeto asume una actitud crítica ante sus tendencias a actuar modifica, con el tiempo, su conducta y juicios de

---

<sup>773</sup> La relación entre creencias y emociones es innegable para el médico desde el punto de vista del análisis de la acción concreta, como cuando describe conductas pasionales y tipos de pasión en *Aff. dig.* Que el *thymos* pueda auxiliar a la razón cuando de limitar el deseo se trata, depende de que “oye a la razón”, eso quiere decir que las emociones para Galeno tienen contenido cognitivo, se basan en juicios de valor y creencias; por eso puede oír razones, aunque fisiológicamente su sede sea el corazón y no el cerebro. De lo contrario, si solamente involucraran reacciones fisiológicas del cuerpo, tendrían que ser tratadas de otra manera, quizá atendiendo solo a la nutrición; y en ese caso podríamos admitir que Galeno separa tajantemente emoción y entendimiento, y que ve las pasiones como reacciones fisiológicas, como el calentamiento del pecho en el caso de la ira. Pero tampoco son equivalentes a los errores de juicio, al menos no a cualquier opinión errada. Esto se aclarará cuando distingamos entre dos usos de “pasión” y “error moral” en *Aff. dig.*

<sup>774</sup> Cuando presentemos las conclusiones generales de este capítulo nos ocuparemos de analizar el rol de la naturaleza en estos tratados.

valor. Precisamente el producto de este entrenamiento es disponer a la facultad irascible o emocional a escuchar las razones de la facultad racional. Pero esta posibilidad depende de que se identifique la relación entre emociones y juicios de valor, es decir, de que se reconozca la carga cognitiva de las emociones. Así que este proceso tiene como objetivo primario y final fortalecer la capacidad para discriminar entre bienes y males, es decir, modificar los criterios con que elegimos actuar. Como concluíamos en *QAM*, el mejoramiento moral, al que apunta la educación del alma, se apoya en un análisis de los hábitos y en la práctica de pautas educativas que contribuirían a moderar ( y modelar) el deseo y la capacidad para actuar bajo el efecto de emociones nocivas como la ira.

Ahora que hemos bosquejado el enfoque de nuestra interpretación, pasamos a identificar cuál ofrecen los estudiosos de estos tratados. A propósito de *Aff. Dig.* los intérpretes tratan de entender cuál es el vínculo que propone el médico entre emoción y creencia; y cuál es la utilidad del método demostrativo en *Pecc. Dig.* E igualmente se preguntan si los planteamientos de estos tratados carecen de originalidad o si hay en ellos algún rasgo innovador. Sobre estas cuestiones encontramos las siguientes variables:

(1) Según Barras, Birchler y Morand,<sup>775</sup> en sus tratados morales Galeno soslaya el tratamiento de dos cuestiones: en *Aff. Dig.* descuida el nexo entre pasión y error debido a la dificultad que supone relacionar facultades anatómicamente divididas. Mantener un modelo tripartito del alma, como lo hace el médico, implica una separación radical entre los defectos de la parte racional y los errores de la parte racional del alma.

En nuestra opinión la dificultad que señalan Barras, Birchler y Morand para establecer relaciones, en el contexto de la psicología moral, entre dos facultades que han sido separadas anatómicamente en *PHP*, podría ser obviada si se tiene en cuenta que la investigación de Galeno sobre el alma responde a diversos contextos o niveles explicativos. Como vimos en el capítulo segundo, la facultad nutritiva ilustra, a nivel biológico, la relación entre las facultades racional y no racional o irascible; es decir, explica el papel preponderante de los humores en el desempeño de la actividad que corresponde a cada una de estas facultades. En efecto, Galeno explica cómo interactúan a nivel fisiológico cada una de las facultades mostrando la capacidad que tiene cada parte del cuerpo para nutrirse: los humores inciden en el desempeño de los órganos

---

<sup>775</sup> Cfr. Barras, Birchler y Morand (1995), p. xxxvii-xxxix.

relacionados con las facultades del alma, de modo que puede haber relación entre el disfuncionamiento del alma irascible y la alteración del alma racional, cuando las pasiones son tan violentas que impiden el buen desempeño de las facultades racionales. La causa fisiológica de esta alteración sería un desbalance humoral en las partes que son principio orgánico de la facultad irascible, es decir, en el corazón y en las arterias. Este mismo argumento, presupuesto en las tesis de *QAM*, está ausente en *Aff. Dig.* y *Pecc. Dig.* debido a su enfoque distintivamente moral; porque apuntan a la educación de facultades del alma que hemos llamado de “segundo nivel”.<sup>776</sup> Pero justamente por el enfoque moral de estos tratados resulta necesario, y no problemático, mostrar los vínculos complejos que hay entre emociones y entendimiento cuando se trata de explicar la conducta humana y no precisamente la fisiología de las sedes orgánicas de las facultades del alma.

Por otro lado, Barras, Birchler y Morand (1995) señalan que en *Pecc. Dig.* Galeno no explica suficientemente la utilidad del método geométrico (demostrativo), es decir, no desarrolla una “ética geométrica” que pruebe cuál es el fin de la vida y zanje, al mismo tiempo, las discusiones entre diferentes sectas cuya constante disputa exhibe su incapacidad (falta de conocimientos) para alcanzar una conclusión verdadera. Para Barras, Birchler y Morand, la utilidad de este método geométrico consiste en resolver las dificultades inherentes a la búsqueda del verdadero fin de la existencia.

Pero suponer que Galeno busca una “ética geométrica” depende de la interpretación que estos autores hacen sobre la utilidad del método geométrico. Al respecto nos pronunciaremos en la sección correspondiente a la presentación de dicho escrito. Por lo pronto señalamos que la finalidad del médico no es precisamente sustentar la posibilidad de una ética geométrica cuando introduce el método lógico o demostrativo en *Pecc. Dig.*

(2) Buscando mostrar que las explicaciones de Galeno obedecen al contexto de cada escrito, Singer (1997) afirma que el enfoque psicoterapéutico de estos tratados vincula su discurso con el de moralistas de la época, como Plutarco o Epicteto; en consecuencia, carece casi de connotaciones médicas. Además, sus explicaciones son diferentes de las que ofrece cuando se ocupa de enfermedades mentales como la frenitis o la melancolía. En el contexto de las enfermedades del cerebro, habla de “daños”, “alteraciones” o “pérdida” de facultades (como la memoria, el razonamiento o el

---

<sup>776</sup> Aludimos a la capacidad para discriminar entre bienes y males que es fruto de la educación filosófica.

movimiento voluntario) en términos de alteraciones humorales; y hace énfasis en la utilidad de prescripciones dietéticas y no en la de medidas educativas como las descritas en *Aff. dig.* y *Pecc. Dig.*<sup>777</sup> Mientras que en *PHP* y *QAM* examina las facultades del alma, desde un punto de vista anatómico-fisiológico y humoral, concentrándose en sus relaciones con el cuerpo; en el contexto moral de *Aff. Dig.* y *Pecc. Dig.* Galeno se ocupa del alma sin mencionar sus transacciones con el cuerpo (desde un punto de vista anatómico, funcional, y humoral). No obstante mantiene el modelo tripartito del alma y la concepción de sus facultades como capacidades propiciadas por la organización material de los cuerpos vivientes. Desde esta perspectiva, acogemos el enfoque de Singer según el cual Galeno no es inconsistente y es necesario remitir su investigación sobre el alma a diferentes contextos y niveles de explicación.<sup>778</sup>

Y añadimos, a sus observaciones, que la discriminación entre bienes y males, la conducción de la propia vida, la formación de juicios morales y creencias que sustentan nuestras acciones, son actividades de segundo orden que aunque sean propiciadas por la organización material y orgánica del cuerpo, no se reducen causalmente a sus componentes materiales. Por eso en *Aff. Dig.* y *Pecc. Dig.*, cuyos fines son psicoterapéuticos y preventivos, no encontramos que la nutrición sea un factor importante; pero sí la dietética, si por ella entendemos la reglamentación de la vida práctica.

(3) Donini, por su parte, afirma que Galeno separa estrictamente pasión y error moral al confinar las pasiones a la parte no racional y referir el error solamente a la parte racional, que consistiría en una falla intelectual. Esta sería una consecuencia necesaria de que el médico rechace el modelo de alma como una entidad homogéneamente racional, defendido por Crisipo. Así que aunque Galeno reconozca la influencia de las emociones excesivas o pasiones en la formación de juicios incorrectos, mantiene rígidamente la separación entre ambas actividades del alma, no considera las transacciones posibles entre razón y emoción y evita explicar los mecanismos de

---

<sup>777</sup> Cfr. Singer (1997), p. xviii.

<sup>778</sup> Cfr. Singer (1997), p. xxxii-xxxiii y “Levels of explanation in Galen” (Singer, 1997a), especialmente, p. 527. Según Singer la coherencia de Galeno estriba en la continuidad de los problemas que enfrenta y la clase de respuestas incompletas que da, “una que podemos llamar ‘indeterminación consistente’ (...)”. Un buen ejemplo de la actitud intelectual de Galeno son las variables afirmaciones que hace sobre la *ousia* del alma; Singer describe su actitud como una “inconclusa inquisición más que como una progresión constante hacia una respuesta determinada”. *Ibidem*, p. 541.

interacción entre ellas.<sup>779</sup> Donini insiste en que si las tesis de *QAM* apuntan a que el alma y sus partes equivalen a los temperamentos del cuerpo y cuán preciso es acudir al médico, más que al filósofo, para mejorar las cualidades morales e intelectuales del alma, se esperaría encontrar en los tratados morales regímenes alimentarios que contribuyan a la excelencia moral. Para Donini es un problema que no encontremos información relevante sobre las consecuencias prácticas y terapéuticas de estas tesis en *Aff. Dig.* y en *Pecc. Dig.*<sup>780</sup>

Además, Barras, Birchler, Morand<sup>781</sup> y Donini<sup>782</sup> coinciden en que Galeno no hace una propuesta novedosa: los primeros insisten en que el médico apenas bosqueja su propuesta de una ética geométrica y describe, además, un programa terapéutico que repite el corazón de la doctrina platónica del control y terapia de las pasiones y errores, al enfatizar en el recurso a la palabra y apelar a la figura de un pedagogo. Por su parte, Donini afirma que aunque el médico se llame a sí mismo “filósofo”, no discute temas centrales de la filosofía práctica como la voluntad, la responsabilidad moral, o la libertad humana. Más bien se muestra apegado a la tradición y no hace innovaciones al respecto. Sus argumentos, por tanto, prometen más de lo que en efecto ofrecen.

(4) Por otro lado, según Hankinson<sup>783</sup> Galeno contribuye originalmente al campo de la psicología moral y filosófica y al debate helenístico sobre el estatus y manejo de las emociones y sobre la actitud que debemos adoptar frente a ellas. En su opinión, *Aff. Dig.* es un tratado sobre la psicoterapia de cierto tipo de emociones, las destructivas, como la ira o el miedo; y su tratamiento antecede al de los errores en los juicios.<sup>784</sup> Hankinson afirma que el médico no identifica pasión con error aunque los relacione causalmente con respecto a su ocurrencia y a su terapia:<sup>785</sup> a cada pasión va asociada un juicio y si su violencia no es intervenida, o disminuida, tampoco lo será el juicio que la acompaña. Hankinson subraya que para el médico la pasión es análoga a

---

<sup>779</sup> Cfr. “Psychology” en (Hankinson, 2008, p. 195). Este autor tiene otro texto sobre *Pecc. Dig.* (Donini, “Tipologia degli errori e loro correzione secondo Galeno”). Tendremos en cuenta sus observaciones en la sección correspondiente a ese tratado. Cfr..

<sup>780</sup> *Ibidem.* (Hankinson, 2008) p. 196.

<sup>781</sup> Cfr. Introduction, de Barras, Birchler y Morand (1995), p. xli.

<sup>782</sup> Cfr. “Psychology” (Hankinson, 2008, p. 200-202); “Galeno e la filosofia” (Donini, 1992, p. 3503-3504) y “Tipologia degli errori e loro correzione secondo Galeno” (Manuli e Vegetti, 1988, p. 107-108).

<sup>783</sup> Cfr. “Actions and passions: affection, emotion, and moral self-management in Galen’s philosophical psychology” en Brunschwig & Nussbaum. (1993). P. 184-222.

<sup>784</sup> Cfr. *Aff. Dig.* 5.47-52.

<sup>785</sup> Brunschwig & Nussbaum (1993), p. 201.

una enfermedad porque “debilita” las actividades relacionadas con la facultad de razonamiento.<sup>786</sup>

Finalmente, notemos que cuando Galeno compara las pasiones con enfermedades del alma, subraya que la pasión también consiste en una alteración, daño o pérdida total de una facultad o del órgano del cuál ésta depende. La comparación entre “pasión” y “enfermedad” es importante porque apunta a una perspectiva global de la pasión en relación con su dimensión fenomenológica y biológica, pues admite pensar una doble causalidad: juicios errados sobre bienes y males, y una alteración en los constituyentes humorales del cuerpo. No es casual que las haya comparado con “enfermedades” porque alteran precisamente el funcionamiento de la facultad que nos caracteriza en tanto seres naturales, la racionalidad: Galeno comparte con Aristóteles, Platón, y con las escuelas filosóficas de su tiempo, que el *logos* es la capacidad que nos hace propiamente humanos. Y sostiene que somos causalmente responsables de sujetar nuestra vida a la razón o a las pasiones.

Antes de presentar argumentativamente ambos tratados y sustentar nuestra interpretación, señalamos, brevemente, una diferencia entre el enfoque de *Aff. Dig.* y *Pecc. Dig.*: el primero es de carácter terapéutico, mientras que el segundo tiende a ser “preventivo”. En *Aff. Dig.* Galeno diagnostica las causas de las pasiones del alma y ofrece pautas prácticas para restarle fuerza al impulso que anima su violencia. Estas medidas terapéuticas permiten identificar una dietética del alma cuyo objetivo es potenciar la facultad racional que, por naturaleza, sería la llamada a gobernar los hábitos y la base cognitiva (creencias y juicios de valor) con base en la cual actuamos cotidianamente.

Por su parte, *Pecc. Dig.* señala que la causa de errar en la elección del fin (*telos*) de la vida es aceptar precipitadamente doctrinas filosóficas sin juzgarlas críticamente. Las actividades distintivas de la razón como la capacidad para discriminar entre tipos de argumentos, exigir demostraciones (hasta donde se pueda) y actuar en forma coherente con base en las pautas que supone la elección de una forma de vida (fin-medios), demandan un entrenamiento previo del entendimiento. Por esto Galeno enfatiza en la necesidad de aprender a discernir entre tipos de argumentos para no confundir la verdad demostrable en el ámbito de la geometría, con la verdad probable en el ámbito de la vida. Diferenciar el rango de los problemas de la geometría de los problemas de la vida

---

<sup>786</sup> Brunschwig & Nussbaum (1993), p. 207-208.

ayuda a entender cuál es el error en que incurren algunos filósofos cuando pretenden que sus doctrinas o discursos sobre el fin tengan el rango de verdad propio de los axiomas de la geometría sin saber siquiera resolver demostrativamente problemas de las ciencias demostrativas. *Pecc. Dig.* no describe pautas prácticas concretas para el tratamiento de los errores de juicio; más bien subraya la necesidad de entrenar el entendimiento de modo que se puedan juzgar críticamente las doctrinas filosóficas sobre el fin, porque su elección depende de creencias sobre bienes y males, que funcionan como tamiz de nuestras elecciones. Este enfoque explica por qué *Pecc. Dig.* es más de carácter preventivo que terapéutico, pues su objetivo es identificar las condiciones racionales indispensables para hacer razonamientos morales: apunta a la pertinencia modélica de un método cuya práctica enseña a juzgar críticamente los juicios que respaldan las acciones, y a revisar analíticamente los discursos sobre el fin con base en el cual conviene vivir. Más aún teniendo en cuenta que el objeto de estos discursos es probable e indemostrable con certeza. A continuación nos detendremos en los detalles concernientes a cada tratado.

### 2.1. Diagnóstico y tratamiento de las pasiones del alma de cada uno<sup>787</sup>

Dividimos la exposición de *Aff. Dig.* en dos partes: en la primera buscamos identificar cómo entiende Galeno las pasiones del alma y cuáles son sus causas; con el fin de evaluar el significado y la pertinencia de las medidas terapéuticas que propone. En la segunda nos ocupamos de algunas de las coincidencias observables en Galeno y Séneca respecto del tratamiento de las pasiones del alma.<sup>788</sup> El objetivo principal del análisis es determinar a qué se refiere el médico cuando habla de “extirpación” de las pasiones. Proponemos interpretarla, según lo que vemos en Galeno y Séneca, no como una anulación de la pasión y del deseo, sino como una evaluación crítica de las causas de su violencia. En esa medida, la terapia de la pasión, y de las opiniones falsas que las fundamentan, se traduce en su control o *ephedreia*.<sup>789</sup> No abogamos por la

---

<sup>787</sup> *Aff. Dig.* 5.34.4-6. El primer número corresponde al volumen de la versión de Kühn de las obras de Galeno; el segundo, a la página, y los otros dos, a las líneas correspondientes en el texto griego que hemos consultado en el compendio de las obras del médico de Pérgamo incluidas en el *Thesaurus Linguae Graecae (TLG)*.

<sup>788</sup> El objetivo es demostrar que aunque proponen modelos diferentes de alma (como unidad homogéneamente racional y como una unidad conformada por facultades diferenciables) admiten medidas terapéuticas comunes.

<sup>789</sup> En el caso de Séneca remitimos a su tratado *De la vida bienaventurada (De vita beata)* y *De la tranquilidad del ánimo (De tranquillitate animi)*. En el primero Séneca muestra que la diferencia entre el

interpretación de la concepción estoica como una eliminación del deseo, ni así lo vemos en Galeno. Sino como una modificación de los juicios de valor en que tienen su sustento el deseo y la pasión, precisamente por el carácter proposicional que los estoicos adjudican a la pasión. Un carácter que observamos en Galeno aunque diferencie –y establezca vínculos– entre pasiones y juicios errados. A continuación mostramos que para Galeno las pasiones tienen sustento en opiniones erradas, pero no se identifican con ellas, como sucede en el caso de los estoicos, incluyendo a Séneca. Nuestro propósito es examinar los vínculos que el médico traza entre pasiones y errores; de esta manera podremos refutar a quienes afirman que al intentar mantener una separación radical entre las facultades que les corresponden (la racional y la no racional), Galeno no explica claramente la relación entre ellos; o lo hace ambiguamente.

Ni Séneca ni Galeno intentan “arrancar” o “eliminar” las pasiones del alma, sino encontrar la forma de que podamos relacionarnos de un modo diferente con las vértebras de la pasión:<sup>790</sup> nos referimos al deseo de placer y el miedo al dolor, dos aspectos que compartimos con otros animales pero que adquieren mayor grado de complejidad en nuestro caso debido a nuestra capacidad lingüística para registrar, expresar y recordar nuestras experiencias. Séneca identifica las pasiones con opiniones falsas<sup>791</sup> sobre bienes y males que se nutren de nuestra inclinación natural hacia el placer y del miedo concomitante al dolor. Por su parte, Galeno considera las pasiones como impulsos no acompañados de la guía de la razón que nos disponen hacia

---

hombre necio y el sabio es la forma en que se relaciona con sus deseos, pues la virtud sería el tamiz de los placeres y el primero se relaciona con sus deseos como un esclavo, mientras que el segundo, como un hombre libre. Por otro lado, en *Sobre la tranquilidad*, Séneca da pautas prácticas para la administración de la propia vida, que incluye no sólo saber administrar los bienes sino las fuerzas (deseos y miedos) del alma.

<sup>790</sup> Sobre la necesidad de relacionarnos de otra manera con las pasiones, se pueden consultar las Cartas 89 y 15 de Séneca.

<sup>791</sup> De las pasiones como opiniones falsas cfr. Carta 37; y sobre la filosofía como una forma de combate con las pasiones, cfr. las Cartas 16, 17 y 91. En general los dos primeros libros de *De ira* ilustran los argumentos de Séneca al respecto, con base en el análisis de la estructura proposicional de una pasión como la ira. La modificación de las opiniones que subyacen a esta pasión y la modificación de las conductas asociadas con ella serían la clave de su tratamiento, como lo describe Séneca en el tercer libro de dicho escrito. Esto no implica que el sabio o aprendiz de la sabiduría (el que algo sabe de sí) no sienta emociones, pues como dice Séneca en *De la constancia del sabio (De constantia sapientis)* X.4: “No niego que el sabio sienta todo esto (dolor o flaqueza del cuerpo entre otras) porque no le atribuimos la dureza de la piedra o del hierro. No es virtud la que no siente que se le ataca. ¿Cómo es pues? Recibe ciertos golpes, pero los vence y los sana y los reprime”. El verbo usado por el romano es *comprimo*: que puede leerse como “reducir el tamaño o comprimir”. Pues a renglón seguido añade: “mas estas cosas pequeñas ni las siente siquiera, ni emplea contra ellas su acostumbrada fuerza de soportar las cosas duras, sino que o no las nota o las toma a risa”. Asimismo en III.3-4, indica que: “Invulnerable es no lo que no se hiere, sino lo que no se quebranta; por esta señal te mostraré al sabio. [4] ¿Es dudoso acaso que la fuerza que no es vencida es más cierta que la que no es atacada?”. En el caso de los *Tratados morales* hemos seguido la versión de José M. Gallegos, editada por Universidad Nacional Autónoma de México.

el exceso y la falta de proporción. Impulsos que pueden ser comandados por la razón cuando está entrenada en la vigilancia y la medida de las pasiones, restringiendo el exceso al que tiende naturalmente el deseo. En ambos autores se ve menos la necesidad de una extirpación “quirúrgica” que la búsqueda de pautas racionales conducentes a comprender, evaluar y comandar los otros rasgos definitorios de nuestra naturaleza humana: la búsqueda del placer y la evasión del dolor, que son la raíz de las pasiones y como tal influyen en nuestras creencias sobre bienes, males y fines.

### 2.1.1 Galeno: tipos de pasiones y sus causas. Medidas terapéuticas y el significativo papel de la parte irascible del alma

Para entender la distinción con que comienza *Aff. Dig.*, entre “pasiones” y “errores”,<sup>792</sup> recordemos brevemente el modelo de alma que defiende Galeno en *Sobre las opiniones de Hipócrates y Platón (PHP)*, donde intenta sustentar empíricamente el modelo tripartito de alma propuesto por Platón.<sup>793</sup> Es decir, demostrar que a las partes del alma (racional, irascible y apetitiva) le corresponden tres sedes anatómicamente diferenciadas que funcionan como su *archê* o principio fisiológico: cerebro (nervios), corazón (arterias) e hígado (venas). Con base en una investigación anatómica y funcional del cuerpo, Galeno pretende investigar la naturaleza del alma refutando, entre otros, el modelo unitario del alma según el cual ésta es homogéneamente racional y su sede es el corazón; como lo propone el estoico Crisipo de Solos respaldando sus argumentos, principalmente, en el carácter de los personajes trágicos y en el de los héroes de la poesía homérica.<sup>794</sup> Desde el punto de vista anatómico, la consecuencia principal del modelo tripartito es que el *archê* de los errores del alma (errores de juicio) no corresponde al *archê* de las pasiones del alma (entendidos como movimientos no racionales). Se trata de principios diferentes de la acción humana. Por un lado tenemos el deseo y el impulso a la medida y la proporción que exigen cálculo y deliberación; y por otro, el deseo de desmesura al que nos vemos inclinados debido a nuestra tendencia a buscar el placer y rehuir el dolor. Para Galeno estos impulsos no se reducen entre sí, pero se relacionan efectivamente en la acción humana y son el soporte de nuestras elecciones.

---

<sup>792</sup> *Aff. Dig.* 5.2.14-5.3.2, donde Galeno dice que el error es resultado de una falsa opinión y la pasión es una facultad no racional en nosotros que desobedece –que no sigue– a la razón.

<sup>793</sup> Platón habla del alma tripartita, aunque con matices diferentes, en *Timeo*, *República* y *Fedro*.

<sup>794</sup> Cfr. *PHP*. Libros 2-3, sobre el modelo unitario del alma, y libros 4-5, sobre la concepción de Crisipo sobre las pasiones como aspectos de la razón. Una postura que Galeno no comparte aunque luego plantee, en *Aff. Dig.*, relaciones entre las pasiones y los errores del alma, como pretendemos mostrarlo en esta sección.

En *Aff. Dif.* encontramos evidencias<sup>795</sup> que apuntan a una relación retroalimentativa entre pasiones y errores del alma. Galeno así lo admite cuando afirma en *Aff. Dig.* que las pasiones son errores, estados que padece el alma cuando se aflige debido al deseo insaciable y a la codicia de bienes altamente estimados (dinero, poder, gloria) pero no necesarios para llevar una vida según la razón o la medida.<sup>796</sup> Y cuando afirma, en *Pecc. Dig.* 5.63.9-5.64.3 que las pasiones pueden también ser causa de errores morales. Examinemos estos argumentos: (a1) que las pasiones y los errores tienen causas diferentes (son la actividad de facultades diferentes del alma); y (a2) que entre las pasiones y los errores del alma hay una relación retroalimentativa. Para el médico de Pérgamo es claro que si observamos<sup>797</sup> la fisiología general del cuerpo, anatómicamente el funcionamiento de las facultades racionales depende de los ventrículos cerebrales y de los nervios somatomotores; mientras que el funcionamiento del corazón y de los vasos que transportan la sangre, es decir, las arterias, se asocia con los movimientos que Galeno llama “pasión”.<sup>797</sup> Desde ese punto de vista, el principio de las acciones pasionales y de las disposiciones innatas al exceso, no puede ser el mismo principio que causa las actividades racionales. Adicionalmente, el exceso o la violencia, rasgo conductual que asociamos con las pasiones (cuando no son controladas por la razón), se opone al rasgo característico de las acciones racionales, es decir, a su proporción y medida. En *De placitis (PHP)* la distinción tajante entre pasiones y errores depende del enfoque anatómico y fisiológico de ese tratado.

Pero cuando analiza la conducta humana, Galeno se ve abocado a ilustrar con sus ejemplos, aunque no lo exponga asertivamente, la complejidad de las relaciones entre pasiones y juicios errados; dos fenómenos psicológicos que llama “errores” entendidos como “fallas morales” en un sentido general. La causa común de los errores, en un sentido amplio,<sup>798</sup> es la falta de armonía entre las facultades del alma; y su síntoma o consecuencia: la debilidad de la facultad racional.

Pese a la diferencia de perspectiva entre *PHP* y *Aff. Dig.*, los criterios explicativos del primer tratado son pertinentes para entender en qué sentido Galeno diferencia y asocia, en el segundo, las pasiones con los errores del alma. La primera

---

<sup>795</sup> Hay pasajes donde Galeno transita del uso de un concepto a otro, o del tratamiento de las pasiones al de los errores de opinión. Cfr. *Aff. Dig.* 5.5.10; 5.26-5.27; 5.35-5.40; 5.49-5.52; 5.55-5.57.

<sup>796</sup> Sobre el deseo insaciable, cfr. *Aff. Dig.* 5.45-50.

<sup>797</sup> *PHP* 2-3, libros donde la ira es el ejemplo principal, como en *Aff. Dig.*

<sup>798</sup> Conviene aclarar que en *Aff. Dig.* utiliza la palabra “error” en sentido amplio incluyendo también las pasiones, en cuanto “fallas morales”. Pero en *Pecc. Dig.* se cuida de aclarar que en sentido estricto “error” propio alude a una falla en el razonamiento, o en la deliberación, podríamos decir.

distinción en *Aff. Dig.* es que el error propio es resultado de una falsa opinión mientras que la pasión es un impulso no racional. Ésta consiste, más bien, en una inclinación a comportarnos de un modo que contraría la forma en que lo hacemos cuando actuamos por el impulso de la razón.<sup>799</sup>

Recapitemos. El trasfondo que soporta el análisis de Galeno sobre la naturaleza de las facultades del alma son el modelo tripartito de Platón sobre el alma y la concepción aristotélica de sus facultades<sup>800</sup> como funciones biológicas (con la debida excepción del “entendimiento” [*noûs*]), y del cuerpo como una unidad orgánica diseñada para cumplir con dichas funciones, según la especie de que se trate. Por tanto, podemos intentar plantear una relación más compleja entre pasiones y errores, en *Aff. Dig.*, que la que permite el enfoque anatómico del tratado *Sobre las opiniones de Hipócrates y Platón (PHP)*. Es consecuente decir que si los animales con *logos* pueden deliberar es porque tienen la capacidad para calcular y para formarse opiniones. Pero desde el punto de vista funcional, esta facultad también se relaciona con otras capacidades que nuestro organismo comparte con otros animales no racionales, como la sensación y el deseo, que por sí solas no explican la operación de reflexionar pero intervienen en ella. En efecto, distinguiendo las facultades naturales de las facultades anímicas, Galeno concibe el alma como un área especializada en el conjunto de las facultades biológicas o naturales entre las que se incluye la capacidad que tenemos los animales para nutrirnos, crecer y reproducirnos.<sup>801</sup> Desde este punto de vista, la capacidad para hacer juicios tiene como causa principal un impulso o tendencia de la razón, mientras que la capacidad para actuar con excesos no tendría a la razón como su causa directa, sino a otra facultad asociada con la ebullición de calor en el corazón, con el cambio de temperatura del cuerpo y con el deseo de satisfacer necesidades de forma inmediata y sin previa deliberación. Sin embargo, para Galeno estas no son facultades independientes en sentido absoluto. Independientes, si acaso, anatómicamente, pero no

---

<sup>799</sup> La falsa opinión depende de un error de razonamiento (una falla cognitiva) que sería su causa directa, e indirectamente puede ser causa de pasión. Explicaremos esto con detalle en la sección correspondiente a *Pecc. Dig.*

<sup>800</sup> Recordemos que Galeno entiende las partes del alma como facultades siguiendo la identificación que hace Aristóteles entre ambos conceptos cuando en sus tratados biológicos identifica el alma con la “forma” del cuerpo. En efecto, el “alma” en *Partes de los animales* y en *Generación de los animales* se entiende como “función” biológica. Sobre este uso en Aristóteles hay una copiosa bibliografía, pero remitimos ahora a Marcos, (1996) y a Bos, P. A. (2003).

<sup>801</sup> Esta distinción y el análisis de estas facultades, son objeto del tratado *Nat. Fac.* Entre ellas resalta la nutritiva, que produce la sustancia que nutre cada parte del cuerpo y es responsable de la producción de los humores. Por tanto de su funcionamiento depende el funcionamiento de los órganos del cuerpo, entre ellos los que son principio de las facultades del alma.

fisiológicamente. Recordemos que para el médico el cuerpo es una unidad, es decir, una estructura orgánica teleológicamente organizada.<sup>802</sup> Sus facultades funcionan interconectadamente aunque anatómicamente cada parte tenga actividades diferentes. De allí que no sea correcto afirmar que como Galeno sigue un modelo tripartito del alma, concibe como actividades estrictamente separadas la producción de opiniones y las conductas excesivas, entre las que incluimos las pasiones que denominamos tipo1, como “morder, arañar, patear puertas, lanzar objetos”, y las pasiones tipo2 como “desear en exceso, y con codicia, honores, poder, dinero y reconocimiento”.<sup>803</sup> A estas disposiciones, que dividimos con fines comprensivos e interpretativos, Galeno las llama “pasiones” en *Aff. Dig.* indicando que aunque las primeras son más vergonzosas, reprochables y visibles, las del segundo tipo son más peligrosas precisamente porque se pueden disimular y parecen pequeñeces.<sup>804</sup>

En suma, sobre las pasiones y su relación con los “errores” podemos concluir que:

(1) Galeno concibe las pasiones como un “exceso” en la conducta (tipo1),<sup>805</sup> pero también como un “exceso” (tipo2) en el modo de valorar ciertos objetos (dinero, honores, gloria, reconocimiento) que consideraríamos como bienes indispensables para vivir y como males insufribles cuando no se tienen. Ambas formas de “pasión” tienen por causa una misma raíz, el “deseo insaciable” y la “codicia” de tener más que le acompaña.<sup>806</sup> Que llame “pasión” a estos dos tipos de excesos, diluye la posibilidad de una diferenciación estricta entre “pasión” y “error”, entendiendo éste último como un juicio errado o una falsa opinión sobre bienes y males.<sup>807</sup> Como indicamos antes, para

---

<sup>802</sup> *PHP* 9.8. Sobre esta cuestión nos ocupamos en el capítulo primero de esta investigación.

<sup>803</sup> Esta diferenciación es nuestra. La hacemos tras un rastreo concienzudo del término *pathos* en *Aff. Dig.* La diferencia entre las pasiones tipo 1 y 2, depende de la inmediatez que caracteriza las conductas tipo1; pues las segundas implican cálculo y estrategia. Lo que subrayamos con la diferencia es la inmediatez propia de conductas excesivas como golpear a otro, ante lo que valoramos como una ofensa recibida; una inmediatez que no sería propia, aunque sí probable, en las conductas excesivas que supone planear con tiempo y estrategia el modo de dañar a otro, subrepticamente, sin que pueda siquiera anticiparlo, cuando valoramos alguna acción suya como una ofensa recibida. La diferencia es sutil, pero significativa; sin embargo ambas formas de pasión comparten un *quantum* de exceso y carga cognitiva. Pues querer vengarnos de otro supone haber depositado en él un valor que nos expone ante conductas o formas de pensar nocivas respecto de nuestra valía.

<sup>804</sup> *Aff. Dig.* 5.54.4-5; 5.56.7-11.

<sup>805</sup> Morder, arañar, golpear, azotar esclavos con rabia, son para Galeno más reprochables que el amor excesivo al dinero o al poder. Pero esas primeras, son más fáciles de detectar y modificar; mientras que las segundas, son ese tipo de cosas que pasan inadvertidas y cuesta más identificarlas y tratarlas. cfr. *Aff. Dig.* 5.56.7-11.

<sup>806</sup> *Aff. Dig.* 5.7.9-15; sobre el deseo insaciable: 5.45.3 y en 5.45.8. La primera aparición como “desear poseerlo todo” en 5.44.4-6. Sobre la naturaleza del deseo insaciable se ocupa Galeno entre 5.45-5.48.

<sup>807</sup> Propiamente encontramos planteada esta definición en *Pecc. Dig.* 5.60.6-11.

Galeno tanto las pasiones como los errores de juicios son “errores” o fallas morales, en un sentido general; pero en este caso asocia la pasión tipo2 con errores de razonamiento cuya causa común serían opiniones falsas sobre bienes y males.

(2) Esta concepción de las pasiones, que implica un padecimiento natural del alma cuando no dispone del límite que aprende a tener quien ejercita los músculos moderadores de la razón, hace borrosa la distinción entre *pathos* y *epithymia*; o entre pasiones o emociones exacerbadas y deseos, precisamente debido a la falta de medida que tienen en común.

La interpretación que proponemos no impide que un modelo de alma que sitúa en lugares diferentes los principios de la acción racional y de la no racional, admita que existe una relación retroalimentativa entre pasiones (tipo2) y errores, entendidos como fallas cognitivas asociadas con una falsa opinión sobre bienes y males. Galeno admite esta posibilidad en cuanto ilustra con sus argumentos que la razón se fortalece con medidas terapéuticas conducentes a: disminuir la fuerza de los deseos no racionales (cuando no se los satisface indiscriminadamente); domesticar los impulsos emocionales violentos y comprender y limitar el ansia excesiva por obtener placer y rehuir el dolor, que se traducen en el amor excesivo por el dinero, el poder, la gloria; o bien en ira, cuando consideramos como una pérdida insufrible lo altamente estimado. De allí que el entrenamiento consistente en vigilar las manifestaciones pasionales exija, primero, identificar nuestros hábitos o tendencias a actuar; y, en segundo lugar, revisar nuestras formas de pensar, valorar, o discriminar entre lo deseable y lo inevitable. Por tanto, identificar nuestras pasiones tipo1 es el primer paso para reconocer los juicios errados en que se sustentan las pasiones tipo2 como el excesivo amor por el dinero, por el poder o por el reconocimiento.

Pero el entrenamiento para vigilar y modificar las pasiones es diferente del entrenamiento de la capacidad racional que consiste en discriminar entre argumentos verdaderos, probables y falsos. Aunque la ascesis del alma con la cual se busca identificar y controlar las pasiones, restándoles fuerza a los deseos, conlleve a la preparación y fortalecimiento de la facultad racional. En suma, el tratamiento de las pasiones exige identificar su causa, que como hemos convenido, son el exceso en el deseo y la codicia (*aplestia* y *pleonexia*) que le acompaña. Las dos clases de pasión identificadas (conductas vehementes y el deseo excesivo que se traduce en juicios de valor errados) tienen un aspecto común: una valoración equivocada sobre bienes y males, necesarios y evitables, para llevar una vida racional. Y esta falla moral se

traduce, cuando el deseo excesivo no encuentra satisfacción inmediata, en conductas brutales, es decir, en la violencia ejercida contra los otros o contra uno mismo, y en la aflicción del alma (*lupê*) que impide y altera el funcionamiento natural o saludable de la facultad racional. O sea, del entendimiento.

En *Aff. Dig.* Galeno considera que las emociones son funciones naturales del alma, como los deseos, pero dejan de serlo cuando incurren en “exceso” y se vuelven nocivas para la consecución de una vida racional y para aspirar a convertirnos en hombres en sentido pleno; de allí que lo *extirpable*, en sentido estricto, sea su *quantum* de *exceso*.<sup>808</sup> Así, cuando se desea acumular bienes como el dinero, o se aspira a ser reconocido sin importar los medios para alcanzarlo, las elecciones y las acciones de un individuo se ven sometidas al exceso e inmediatez de la pasión y no sujetas al cálculo de la razón.

En suma, también en *Aff. Dig.* la excelencia del alma, es decir, la excelencia en su constitución, consiste en el trabajo coordinado de las funciones anímicas, como apuntaba el médico en *PHP* 7.1.25-26. Las observaciones previas definen el horizonte terapéutico de este tratado sobre las pasiones del alma, entre las que Galeno incluye los deseos. No obstante subsiste una diferencia entre las pasiones (tipo1 y tipo2) y los deseos de la parte apetitiva: las pasiones pueden ser reconducidas, como impulsos pueden ser domesticados (como los caballos o los perros) y convertirse en aliados de la razón, porque pueden escucharla.<sup>809</sup> Que puedan ser persuadidos por ella estriba precisamente en su relación con los juicios de valor sobre bienes y males que animan las pasiones tipo2. Si no fuera así, las pasiones no podrían ser reconducidas por los parámetros de una facultad racional entrenada.

Mientras que los apetitos, como un macho cabrío o un jabalí violento, no pueden ser domesticados. Y por eso hay que restarles fuerza, limitando el grado de su

---

<sup>808</sup> Recordemos que Galeno dice, en *PHP* 6.1.14-15, que las pasiones son la actividad (*energeia* y *pathos*) o movimiento natural del alma irascible que tienen en ella su principio. Pero en cuanto sean movimientos inmoderados y violentos, son “pasiones” en el segundo sentido de este término, es decir, “son movimientos contrarios a la naturaleza”. Este segundo sentido de “*pathos*”, que apela a su exceso, debe ser extirpado para el médico. Lo que hemos llamado su *quantum* de exceso. No se trata de extirpar la “pasión” entendida como movimiento natural de la parte irascible del alma. Teniendo en cuenta esta distinción decimos que Galeno no aboga por una extirpación quirúrgica de las pasiones del alma. En suma, para Galeno las emociones pueden definirse como *energeia* y *pathos* de la parte irascible del alma porque son su actividad natural y tienen en ella su causa. Pero en cuanto pueden ser movimientos excesivos son *pathê* o *afecciones* tanto de la parte irascible del alma como de todo el cuerpo.

<sup>809</sup> *Aff. Dig.* 5.27-28.

satisfacción;<sup>810</sup> es decir, limitando el impulso a desear en demasía y a tener en demasía. Este precepto y regla práctica es defendido por Séneca cuando enaltece, en sus *Cartas y Tratados morales*, el beneficio de la meditación sobre la pobreza y sobre la muerte.<sup>811</sup>

El primer paso para liberar el alma de las pasiones es reconocer que se tienen errores. Este es el más difícil teniendo en cuenta el excesivo amor propio que nos caracteriza.<sup>812</sup> De allí que el tratamiento de las pasiones demande, al principio y según el paciente, la mirada atenta de un hombre maduro, experimentado en la vigilancia de sí, que esté dispuesto a decirnos la verdad, y a quien estemos dispuestos a escuchar, es decir, alguien en cuyo juicio confiamos. Para Galeno no tiene que ser, a diferencia de Séneca, un conocido o un amigo, sino un hombre elegido por su capacidad de control de sí, por el largo camino en que aventaja al que quiere escuchar.<sup>813</sup> Se le elige por la concordancia entre sus palabras y su vida, y no precisamente por su poder político o por su preferencia en rodearse de la compañía de hombres poderosos.<sup>814</sup> Tal como lo describe Galeno, encontrarlo, elegirlo y persuadirlo de que nos vigile y ayude a descubrir nuestros errores lleva tiempo, de modo que aunque inicialmente no sea nuestro íntimo amigo, terminaría siéndolo. Y con él habríamos de estar más agradecidos que incomodados, aunque al principio resulte difícil que nos sean señalados nuestros errores, o imputados injustamente. Aun en ese caso, tendríamos más que agradecerle que reprocharle. Pero nunca convencernos de que no incurrimos en errores. Pues ni siquiera el sabio –el que algo sabe de sí–, y ha trabajado durante toda su vida vigilando su conducta y formas de juzgar, ha logrado liberarse totalmente de las pasiones. Con este argumento Galeno apunta a objetar que el sabio no sea un hombre, o que sea un dios. Aun así es más que un hombre y ostenta una sabiduría que se asemeja a

---

<sup>810</sup> *Aff. Dig.* 5.28-29, más adelante (5.40) señala que es imposible domesticar un oso (por su carácter inestable), análogo a la imposibilidad de domesticar la parte apetitiva del alma. Así mismo es imposible domesticar una víbora o un escorpión.

<sup>811</sup> Sobre las ventajas de la meditación sobre la pobreza y la muerte, cfr. por ejemplo, *De la tranquilidad del ánimo* XI y la Carta 4.

<sup>812</sup> *Aff. Dig.* 5.5.10-11. Sobre el amor propio como impedimento al principio para ver nuestros errores: 5.6-7. Esto mismo dice Platón en *Leyes* 731e-732b.

<sup>813</sup> Foucault señala diferencias entre Galeno y Séneca en la elección del *otro*, en: “Clase del 10 de Marzo de 1982-segunda hora” p. 378-379. Cfr. *La hermenéutica del sujeto*. Curso en el Collège de France (1981-1982). México. Fondo de Cultura Económica. 2008. El comentario de Foucault sobre los tratados morales de Galeno se encuentran entre p. 376-380.

<sup>814</sup> Las características del Otro que habría de ayudarnos a identificar y evaluar nuestros errores, son descritas por Galeno en 5.8-5.9; 5.13.7-14; y 5.14.2-4.

lo divino debido a la ardua exigencia que compromete la ejercitación de su facultad racional.<sup>815</sup>

El papel preponderante del vigilante estriba en que enseña al otro a “mirar las cosas pequeñas”, los errores que pasan inadvertidos (las pasiones tipo2), como el apego a los bienes, a la compañía de otros, el deseo insaciable de poder, el amor excesivo por el dinero, o por reconocimiento. En este pasaje, 5.54.4-5, Galeno utiliza el término *παρόραμα* (ατος), que se puede traducir como “equivocación, yerro, cosa mal vista”. Un término emparentado con *παρόρασις* (εως), que consiste en la acción de ver superficial o confusamente; y con *παροράω*, que puede traducirse como “mirar de reajo, con indiferencia, con descuido”, es decir, ver confusamente o a medias. Así que el método terapéutico propuesto consiste en aprender a ver las cosas pequeñas; lo inadvertido, modificando primero conductas escandalosas y censurables como morder a otros, patear puertas, lanzar objetos, o para la época de Galeno y Séneca, golpear esclavos. Esto explica cuán importante es la figura del observador vigilante que enseñará, a quien quiera liberarse de las pasiones, a ver los errores y a comprender su raíz. Este proceso se traduce en una ampliación de la mirada, se trata de empezar a ver lo que antes ha pasado desapercibido. Exige un entrenamiento de la mirada en el tiempo; y continuidad en el propósito, porque la tarea es llegar a ser como un médico de uno mismo.<sup>816</sup> Aprender a “tratar” los propios errores, a ver las cosas pequeñas, es un proceso que exige experiencia y auto-observación incluso para quien requiere de la ayuda de un vigilante. En este mismo sentido, Aristóteles habla de conocimiento con experiencia al utilizar el verbo *eidô*, es decir, cuando resalta el significado de conocer porque se ha visto o experimentado. Y este “ver con experiencia” le sirve para diferenciar entre sujetos que saben por experiencia y los que saben solo de oídas como el incontinente, que él compara con un hombre embriagado o con un actor de teatro. Ambos conocen la regla general, el guión, pero no saben cómo aplicarla en situaciones concretas.<sup>817</sup>

---

<sup>815</sup> *Aff. Dig.* 5.11.9-11. Este es otro punto en que converge el médico con el estoico. Cfr. Carta 53.10-12, donde Séneca afirma que el sabio no es un dios aunque se le asemeje. La divinidad no teme debido a su naturaleza (los embates de la fortuna). El sabio no teme, debido a su propio esfuerzo. A esta misma idea apunta *Sobre la tranquilidad del ánimo*, XIII-XIV.

<sup>816</sup> En este sentido el “curador” es como un salvador. Así entendemos la importancia de este término que aparece en *Aff. Dig.* 5.7.5; 5.9.9; 5.25.1.

<sup>817</sup> Cfr. *Ética a Nicómaco*. 7.1-10. Especialmente, el capítulo 3, entre 1146b7-1147b15.

Galeno apunta a mejorar la constitución del alma como si de un cuerpo enfermo se tratase, como Séneca en quien las analogías médicas son recurrentes.<sup>818</sup> Aunque no se pueda tener la salud de un héroe como Heracles,<sup>819</sup> al menos se puede aspirar a tener una buena salud en el alma, con ejercicio y entrenamiento. Así mismo, si no se puede tener el alma del sabio, se puede trabajar para mejorarla, y mientras más temprano mejor. Pues aunque no se pueda tener la perfecta salud del alma se puede obtener la mejor medida posible con entrenamiento y disciplina constante.<sup>820</sup>

Un sujeto aventajado en la observación de sus conductas, hábitos de pensamiento, valoraciones, y de los deseos y placeres a los que se ve inclinado, no necesitará, con el tiempo, de un vigilante; sino que aprenderá a observar sus representaciones mentales y juicios de valor como si de otro sujeto se tratase.<sup>821</sup> La finalidad de esta tarea y esta “ejercitación” es la “autosuficiencia” (*autarquía*). Un estado del alma que consiste en el desarrollo de la facultad racional, es decir, en la sujeción del ansia natural de placer y del miedo al dolor, a la tendencia moderadora de la razón. Para alcanzar ese objetivo es preciso seguir ciertas rutinas como observar la propia conducta y la de otros en estado de pasión; repetir ciertos preceptos que nos recuerden las ventajas del uso de la razón; usar la escritura para evaluar cuánto se cumple, cada día, el propósito de alcanzar una armonía en el alma;<sup>822</sup> y estar abierto a las opiniones, de otros hombres maduros y experimentados en el cuidado de sí, sobre nuestros hábitos y juicios de valor. Podemos comparar estas rutinas con herramientas que permitirían aprender a desarrollar cierta cautela ante el acecho de los impulsos que tenemos por naturaleza (placer-dolor); y unos en mayor cantidad que otros, por constitución.<sup>823</sup>

---

<sup>818</sup> Como se ve en los tratados “Sobre la tranquilidad del ánimo” y “Sobre la constancia del sabio”.

<sup>819</sup> Galeno insiste en ello comparando la belleza física de los héroes con la belleza moral del alma: 5.15-5.16.

<sup>820</sup> *Aff. dig.* 5.14.10-5.15.

<sup>821</sup> Como dice Galeno en 5.12.2-3, es preciso tomar distancia de las propias acciones para poder evaluarlas y examinar con cuidado si las críticas recibidas son verdaderas o falsas (5.12.6). Es decir, el “examinado” debe cotejar también las opiniones del “examinador”. Este es un indicio de que como paciente no se dirige a ciegas ante el “médico” de su alma. Como dice Galeno, se llega a ser un hombre de bien solo obrando de la siguiente manera: examinando las opiniones recibidas del otro y distanciándose de las propias acciones para poder ver bien (5.12.7-8).

<sup>822</sup> Sobre las dotes naturales y el entrenamiento del alma y el rol de las enseñanzas y preceptos según el tipo de carácter de cada individuo: *Aff. Dig.* 5.37-5.43.

<sup>823</sup> Sobre la diferencia entre los individuos según su constitución nos ocupamos en el capítulo anterior de los tratados, *Sobre los humores (Hum.)*, *Sobre las mezclas (Temp.)*, *Sobre la buena constitución (Bon. Hab.)*, y *Sobre la mejor constitución de nuestro cuerpo (Opt. Corp. Const.)*. Además recordamos que Galeno se ocupa de esta cuestión en *QAM* 768-769; 790-791; 814-815. Al respecto hallamos un comentario útil en Mattern, S. (2008). *Galen & the Rethoric of Healing*. Baltimore. The Johns Hopkins University Press. Nos referimos a la sección titulada “Temperament and Constitution”, p. 102-105, donde

Cada uno guarda una relación particular con placeres y dolores que explica, en parte, las diferencias entre sus disposiciones a actuar e inclinaciones valorativas y las de otros individuos. Al principio quien se ejercita en este examen cotidiano de sí, ve mayor dificultad en dominar sus pasiones de tipo 1, y aprende a disimular; pero este es apenas un paso que resulta insuficiente para llegar a ser un hombre pleno y no sólo parecerlo. A medida que pasa el tiempo el entrenamiento de la facultad racional ayuda a disminuir la fuerza de las pasiones y los deseos.<sup>824</sup> Se produce un control de las pasiones análogo a la domesticación del impulso del *thymos*, del que dependen nuestras acciones violentas o conductas excesivas.<sup>825</sup> Pero este proceso exige debilitar un impulso natural tendiente a satisfacer, sin medida, deseos que responden a cuanto valoramos como placentero o doloroso. Se trata de restarle fuerza, de disminuirla, ya que el *thymoeides* no puede ser domesticado porque los impulsos de esta parte del alma no escuchan a la razón.<sup>826</sup>

Como vemos, Galeno admite que la razón coexiste con facultades no racionales y por causa de ellas se ve afligida continuamente;<sup>827</sup> de allí la necesidad de usar estrategias útiles para domesticar el impulso de las pasiones y restarle fuerza a los deseos. Una forma de hacerlo es examinando, cada día, antes de empezar la jornada, las ventajas de usar el razonamiento en lugar de vivir dominado por las pasiones; ponerlo en práctica y revisar, al final de la jornada, el éxito o el fracaso de dicho propósito.<sup>828</sup>

Por tanto, el proceso terapéutico comienza reconociendo, con la ayuda de un vigilante, que se tienen pasiones, que se actúa con exceso y con base en juicios de valor que pueden ser errados. Siendo la finalidad de este ejercicio la autarquía entendida como una autosuficiencia no en el sentido de “poder”, sino de una autonomía de las

---

la autora ilustra la relación entre *krâsis* y *hexis*. Y los factores que influyen en el temperamento (*Hexis*) de un individuo, empezando por la constitución humoral del cuerpo; según la edad y la estación.

<sup>824</sup> Cfr. 5.55-57. Al final de *Aff. Dig.* Galeno recapitula las pautas terapéuticas descritas antes entre 5.24.10-5.27.6. y se repiten en 5.30-31.

<sup>825</sup> *Aff. Dig.* 5.20-22.

<sup>826</sup> A partir de 5.27.6 se ocupa Galeno de la relación entre la razón y la parte irracional del alma que puede ser educada; y del debilitamiento de la parte apetitiva, al no satisfacer sus deseos, en 5.28. Se trata de domesticar al *thymos*. Como se usan caballos y perros al servicio del hombre. Es decir, usar el *thymos* como aliado de la razón contra la parte apetitiva, que se dirige de forma irracional hacia la obtención de los placeres del cuerpo (*deseo erótico, glotonería, ebriedad o voracidad*), que serían comparables no con un caballo o perro sino con un jabalí o una bestia salvaje, como dice en 5.28.1-4. En el caso de la parte apetitiva Galeno usa el verbo ΚΟΛΑΪΖΕΙΝ, que se traduce como disciplinar, castigar o debilitar (5.28.5). Así que en el caso de la parte apetitiva, no se trata de domar o hacer dócil sino de “debilitar” (*kolazein*) su fuerza no proporcionándole el goce de lo que desea. El castigo permite debilitarlo y disminuirlo: pues esta parte sigue a la razón por debilidad no por docilidad. De allí la comparación con una bestia salvaje como la víbora y el escorpión.

<sup>827</sup> *Aff. Dig.* 5.27.4-6.

<sup>828</sup> Séneca, *De ira*, III.36.

pasiones. Esta autonomía puede ser interpretada menos como un estado que como una actividad, una constante mirada crítica sobre las pasiones, que permitiría al entrenado un dominio comprensivo sobre su “naturaleza” y las motivaciones de su conducta. O digamos, una relación diferente con las motivaciones de la acción, sujetando al examen y deliberación de la razón el exceso de los deseos y las pasiones, o el miedo exacerbado al dolor. Este proceso comienza disimulando<sup>829</sup> las manifestaciones pasionales y privándonos de satisfacer sin cesar los apetitos, que en el caso del cuerpo son la glotonería y la lujuria; y en el del alma, un deseo exacerbado de poder, dinero, o de honores.<sup>830</sup> En suma, llegar a ser un hombre sensato implica aprender a no comportarse como un demente, ni como un animal salvaje privado de razón como cuando “muerde, golpea y hace sufrir a los amigos”. Quien logra controlar estas manifestaciones aun no es prudente pero estaría en camino de serlo.<sup>831</sup>

Inicialmente la clave está en no dejarse dominar de emociones como la ira y hacer uso del razonamiento antes de actuar (5.23.10-12). Así que no estar encolerizado es signo de una buena condición o de que se es mejor que los encolerizados (5.23.14-15). Como Séneca, Galeno considera, siguiendo la tradición heredada, que la ira es una enfermedad del alma que impide al hombre adquirir prudencia (5.24.4-6). Y pone en jaque, entre todas las pasiones, el rasgo que nos distingue de los otros animales, la racionalidad; llevándonos a actuar con crueldad y brutalidad. Quizá sea esta la razón de que Séneca y Galeno se concentren en ella para explicar los estragos a que puede conducir el exceso de la pasión.<sup>832</sup>

*2.1.2. Séneca y Galeno. Ephedreia (vigilancia), ascesis (ejercitación) y enseñanzas (dogmata) como medidas para disminuir la fuerza de las pasiones en el alma*

¿Cómo es que partiendo de modelos diferentes del alma Séneca y Galeno llegan a conclusiones semejantes sobre la terapia de las pasiones? Recordemos que Séneca, como los primeros estoicos, no admite “partes” en el alma cuyos impulsos se opondrían entre sí. Para los estoicos se trata más bien del estado del *hêgemonikon* o del *animus*; de su fuerza o de su debilidad, un estado que se expresa en el funcionamiento

---

<sup>829</sup> Sobre el papel del disimulo, *Aff. Dig.* 5.17-5.18.

<sup>830</sup> Sobre la *aplestia* del cuerpo y del alma: *Aff. Dig.* 5.46-5.48.

<sup>831</sup> *Aff. Dig.* 5.23: Galeno dice que estaría a medio camino entre la bestia y el prudente.

<sup>832</sup> *Cfr. De ira*, libros I-II.

de actividades, entre las cuales incluyen el grado e intensidad con que se experimentan emociones y deseos, y en que estos deciden la acción, cuando la razón no ha tenido el entrenamiento necesario para conducir sus propios impulsos.<sup>833</sup> Cuando el *animus* adolece de fortaleza (la fuerza es menos el poder para reprimir que para comprender), es factible actuar conforme a la oscilación pendular de las representaciones (*species*) y de las falsas opiniones. En eso consisten las pasiones, en juicios errados o en falsas opiniones sobre bienes y males. Para los estoicos, las pasiones tienen una estructura proposicional; y su contenido depende de la relación del afectado con el deseo de placer y el miedo al dolor. “Placer” y “dolor” constituyen la base estructural gracias a la cual se intenta explicar la relación de una persona con sus emociones y sus tendencias a actuar. Un individuo que no ha revisado su relación con el placer y el dolor y el resto de las emociones que ellas articulan, está sujeto a sus pasiones, carece de firmeza. O de resistencia. Fluctúa de un deseo a otro y en ese sentido es esclavo de su necesidad de satisfacerlos y de rehuir la pérdida de su placer; o sea, es presa de su miedo al dolor. En este estado consiste la *stultitia* que Séneca describe en la Carta 52. Por tanto, el que no entrena su razón está sujeto a las representaciones que estimulan las acciones de otros y sus propios juicios de valor, y asiente a ellas sin evaluar primero las opiniones que les subyacen. Yerra porque carece de serenidad en el alma, una actitud de aquietamiento activo<sup>834</sup> que demanda “estar en guardia”, con la ayuda de ciertas pautas o ejercicios del alma necesarios para la revisión y reestructuración de las creencias y disposiciones naturales hacia el placer y la huida del dolor. Entre estas técnicas Séneca menciona la meditación sobre la pobreza, sobre la muerte, la escritura compartida (las cartas) y la amistad con otros interesados en la musculatura del alma. En Séneca, como en Galeno, se pretende aprender a estar vigilantes ante las acciones propias y ajenas y ante los modelos de pensamiento, juicios de valor, y creencias que nos han sido enseñados. Esto es claro en las *Cartas a Lucilio* y se subraya principalmente en *De la constancia del sabio*, *De la tranquilidad del ánimo* y *De la vida bienaventurada*. En el caso de Galeno, no se indica que haya que recurrir o apoyarse en alguna tradición filosófica particular sino que se insiste en una actitud activa ante las circunstancias diarias, cuya finalidad consiste en administrar la propia vida en el ámbito de lo que depende, en

---

<sup>833</sup> En las *Cartas a Lucilio* y en los tratados morales hay indicios de que las pasiones y los deseos habrían de ser moderados. En cambio en *De ira*, su postura es más radical y se opone diametralmente a aceptar que las pasiones como la ira puedan ser moderadas. Eso mismo muestra su versión dramática de *Medea*. Donde se ve que las pasiones no sólo no pueden ser moderadas sino que arrastran consigo a la razón más allá de sus propios límites o rasgos característicos.

<sup>834</sup> Este es el ocio. Cfr. *De la brevedad de la vida*. Y las Cartas 3 y 36.

efecto, de cada uno: juicios de valor, opiniones, deseos, placeres, miedos. Y entre estos, hemos de incluir la esperanza y la culpa; la primera porque ata a un futuro no realizado en el tiempo; la segunda, porque ancla al pasado. Ambas dificultan la actitud vigilante que se pretende, como subraya Séneca en la Carta 13.

Esta “cautela” depende del entrenamiento constante de la facultad racional; que ambos autores consideran como el talento principal de los animales con *logos* y como el medio para la libertad. Séneca dice “libertad de las pasiones”, o de juicios errados sobre bienes y males; y Galeno, habla de *autarquía* o autosuficiencia, entendida como la capacidad para actuar con una razón fuerte, no coaccionada sin más por el impulso hacia el exceso de placer y por el miedo al dolor. Pero podemos decir que, para el filósofo y para el médico, el ideal de libertad de las pasiones supone una relación diferente con aquellas cosas que nos producen placer y dolor, consiste en una economía de placeres y dolores, y no en una extirpación quirúrgica de estas tendencias propias de nuestra humana naturaleza. Para Séneca el exceso y el defecto que las acompaña, son característicos de un ánimo no entrenado; y para Galeno, obedecen a un impulso no racional que debe y puede ser encaminado hacia la moderación.

En suma, las coincidencias entre las pautas terapéuticas de Séneca y Galeno permiten situar los tratados morales del médico en el ámbito de las doctrinas estoicas romanas sobre el tratamiento de las pasiones. Pues en su tratado sobre las *Aff. Dig.* Galeno intenta conciliar perspectivas diferentes sobre el alma (como la platónica, la aristotélica y la estoica), con una finalidad práctica: proponer pautas terapéuticas y profilácticas para fortalecer la naturaleza racional del alma humana y defender la libertad de las pasiones, para la que estamos dotados naturalmente, por encima de la libertad civil. Como dice Galeno en *Aff. Dig.* 5.53.6-13:

“Es vergonzoso adoptar enteramente la libertad definida según las leyes humanas, sin considerar seriamente la verdadera libertad según la naturaleza y ser dominado por señores vergonzosos, desenfrenados y tiránicos tales como el amor al dinero, la mezquindad, el amor por la reputación, y el deseo de poder y honores. Y no dudaría en decir que la codicia es su fundamento. En efecto ¿quién podría llegar a ser un hombre de bien si la tiene en su alma? ¿Quién no merecería mil muertes si no repudiara semejante cosa tan vergonzosa?”.

Este pasaje ilustra bien la afinidad entre este ideal de libertad y el de los estoicos romanos. Como Séneca, el médico de Pérgamo ensalza la aspiración no a una libertad civil, dictaminada o conforme a las leyes del estado, sino a una libertad del alma que brevemente podemos describir como “libertad de las oscilaciones del ánimo”

o “libertad del exceso”. Pues un ejercicio saludable de la racionalidad exige una relación diferente con otros aspectos propios del alma: las emociones y los deseos; los propios y los de otros sujetos de razón con quienes eventualmente nos relacionamos. Esta forma de “participación” con dichos aspectos de nuestra constitución impide ceder precipitadamente y sin un examen, a nuestros impulsos más íntimos: el ansia de placer y la huida del dolor. Se trata de otra economía de las emociones; no de negarlas, solaparlas u omitirlas.<sup>835</sup>

No se apunta a una extirpación quirúrgica de las emociones como si se tratase de un aspecto ajeno a la naturaleza humana. Sino de sujetar emociones y deseos al tamiz de la capacidad racional para sopesar entre placeres y dolores a largo plazo, y para aprender a elegir considerando las variables disponibles que rodean las circunstancias concretas de la elección. Para Séneca, cuando el *animus* es fuerte comanda el ejercicio de sus facultades como sucede cuando se experimenta indignación ante una ofensa que no desemboca en otra agresión (sea mayor o igual a la recibida) pero tampoco en la indiferencia. Para el estoico romano, como para Galeno, la excelencia (*areté*) consiste en saber “cuándo detenerse” y ese talento es una habilidad que exige una constante ejercitación (*ascesis*) en la administración de las emociones y los deseos, con el fin de comprender y saber llevar nuestros impulsos naturales. Exige también la capacidad de asumir sus consecuencias, cuando los seguimos indiscriminadamente ya sea por ignorancia, por estulticia, o por debilidad. Como señala Séneca, el deleite del sabio no consiste en sustraerse de la vida cotidiana sino en hacer cada cosa de modo singular.<sup>836</sup>

## 2.2. Diagnóstico y tratamiento de los errores del alma de cada uno

*Pecc. Dig.* es un tratado que busca prevenir sobre el riesgo de creer que se tienen opiniones demostradas sobre la finalidad de la vida, como lo suponen las sectas o escuelas de filosofía.<sup>837</sup> Además, llama la atención sobre la cautela que es preciso tener antes de aceptar opiniones cuya “verdad” se pretende demostrada e incuestionable. El

---

<sup>835</sup> Cfr. Séneca. *De la constancia del sabio*. Especialmente: III.3-4; IX.4-5; X.4; XI. Como dice Séneca en XIX.2: “Porque no consiste la libertad en no padecer nada; eso sería engañarnos a nosotros mismos; la libertad consiste en sobreponer el ánimo a las injurias y en hacerse a sí mismo de modo que únicamente de uno venga lo que ha de gozarse, apartando de sí las cosas exteriores para no llevar la vida inquieta de quien teme las risas de todos y las lenguas de todos”.

<sup>836</sup> Cfr. Carta 18.

<sup>837</sup> Nos referimos al *telos* como fin o finalidad. Usamos ambas variantes, y preferimos usar “finalidad” cuando el “fin” de la vida, parece aludir menos al propósito o regla moral por excelencia, que al término de la vida.

médico enfatiza que en filosofía no hay demostraciones científicas ni certezas respecto de bienes y males, al modo de la de los axiomas de ciencias como la geometría o la matemática. Y que para poder admitirlo hay que aprender y entrenarse en hacer demostraciones en el ámbito de dichas ciencias; como un mecanismo para aprender a distinguir, entrenando nuestro entendimiento, entre argumentos verdaderos, falsos y probables.<sup>838</sup> Así podremos examinar la diferencia entre los discursos de quienes pueden respaldar sus argumentos con demostraciones, y los discursos de quienes no pueden hacer demostraciones porque su objeto es “probable” o no permite hacer afirmaciones concluyentes como en el caso de los filósofos; y más cuando se trata de elegir aquello que conviene a la elección de una vida según parámetros racionales.

Desde este punto de vista *Pecc. Dig.* es menos terapéutico que profiláctico, es decir, propone medidas preventivas útiles para no aceptar una teoría sobre el fin de la vida sin revisar primero las premisas que la sustentan: opiniones sobre bienes y males. En conformidad con este propósito Galeno apela a la necesidad de entrenar el entendimiento en unos conocimientos primarios<sup>839</sup> que respaldarían el incremento de la capacidad reflexiva y crítica ante los discursos. En este tratado<sup>840</sup> el médico no dice cuál sería el mejor modelo de vida racional, ni cuáles serían los géneros de vida consecuentes a cada fin. Más bien interpretamos que su propósito es identificar la causa de que estemos propensos a incurrir en errores y contradicciones en nuestras elecciones, sobre todo cuando uno es mal encaminado al seguir acríticamente los parámetros establecidos por una secta o escuela filosófica que pretende tener verdades irrefutables. Según Galeno, cuando asentimos ante opiniones erradas (inconsistentes) sobre el fin optamos por elecciones disonantes con un ideal de vida racional; o bien, perdemos de vista, en situaciones concretas, cuál es la acción consonante con el ejercicio de nuestras capacidades racionales, en parte por causa de opiniones erradas sobre bienes y males.

Galeno insiste en la utilidad de aprender a hacer demostraciones, con el fin de aprender a reconocer la falta de coherencia de ciertos discursos filosóficos que se pretenden demostrados; y para mostrar que el objeto de estos discursos (la finalidad del buen vivir, el camino hacia la excelencia del alma) no es autoevidente ni a los sentidos ni al entendimiento como podría ser el objeto de dichas ciencias entre las que se incluye

---

<sup>838</sup> *Pecc. Dig.* 5.62 y 5.72-73.

<sup>839</sup> *Ibidem*, 5.64. Galeno se refiere a gramática, oratoria, geometría, aritmética, cálculo, arquitectura y astronomía.

<sup>840</sup> *Pecc. Dig.* 5.76.10-5.77.4.

la arquitectura y la geometría.<sup>841</sup> Ahora bien, dada la importancia concedida al método demostrativo, es legítimo preguntarnos si Galeno quiere convertir la ética en una ciencia exacta o si más bien quiere mostrar la diferencia entre el objeto de las ciencias demostrativas y el de la filosofía práctica. En este asunto nos detendremos más adelante.<sup>842</sup>

Teniendo en cuenta que administrar la propia vida según parámetros racionales consiste en una actividad ardua y constante de análisis sobre las propias opiniones, es decir, sobre el suelo cognitivo de nuestras pasiones y errores del alma, el objeto de esta sección es identificar la relación y la diferencia que plantea el médico entre pasión y error, mediante el seguimiento de conceptos claves (de la psicología estoica) que se suman en *Pecc. Dig.* como por ejemplo, “impresión”, “asentimiento” y “precipitación”; pues el eje de este tratado es identificar el papel de las falsas opiniones en el examen de los errores morales relacionados con fallas cognitivas o del razonamiento.

Con base en las directrices planteadas, dividimos la exposición en tres apartados: el contexto crítico, delimitado por la discusión con las sectas; el contexto argumentativo, que constituye el núcleo de las distinciones conceptuales entre error-pasión y la relación entre error moral y falsa opinión; y finalmente, abordamos el papel que juega el método lógico o demostrativo en *Pecc. Dig.* con el fin de presentar las conclusiones sencillas y poco pretenciosas de este tratado que, como hemos dicho antes, tiene más un carácter profiláctico que terapéutico; y enfatiza en la posibilidad de vivir bien sin pertenecer a ninguna escuela, sin estar sujeto a maestro alguno, sino más bien, recurriendo a la amistad con individuos semejantes en sus disposiciones naturales a actuar, y con experiencia en la revisión y crítica de sus propias pasiones (excesos en la conducta y en la forma de pensar) y opiniones sobre bienes y males. Esta semejanza en la actitud ante la propia forma de llevar la vida, no impediría que un epicúreo fuera amigo de un estoico, y ambos de un peripatético. El asunto de cómo aprender a vivir se resuelve menos con la pertenencia a una escuela o secta que con una constante higiene del alma.

---

<sup>841</sup> *Pecc. Dig.* 5.59.10-12. No hay demostraciones científicas sobre bienes y males. Galeno dice que el anciano que se ha esforzado por alcanzar verdades toda su vida *no se conformará con demostraciones débiles*. Sobre evidente a los sentidos y evidente al entendimiento, cfr. *Pecc. Dig.* 5.94.

<sup>842</sup> *Ibidem.* 5.67-68. En estos casos, como en la cuestión del fin y de la felicidad, no se cuentan con pruebas autoconfirmadoras o autoevidentes. No obstante quien quiera investigarlas debería aprender a usar el método gracias al cual se hacen pruebas sobre cuestiones que sí la admiten como el usado en astronomía, geometría, lógica, aritmética y arquitectura. En ellas los hechos se pueden confirmar con pruebas de fenómenos observables.

### 2.2.1. Contexto crítico: la discusión con las sectas

Para Galeno las escuelas filosóficas incurren en dos desaciertos: (1) pretenden discernir con certeza el fin de la vida como si el objeto de sus discursos fuera demostrable al modo de los problemas de la geometría o de la matemática; es decir no distinguen entre argumentos verdaderos y probables, debido a la falta de entrenamiento en solucionar problemas que pueden ser demostrados. Pero además no pueden juzgar qué tipo de prueba admiten las cuestiones de que se ocupan sus discursos precisamente por su falta de entrenamiento en el método demostrativo.<sup>843</sup> Además (2) no examinan la raíz de la falta de coherencia entre el fin elegido (cualquiera que sea) y las acciones concretas gracias a las cuales podemos saber con base en qué criterios elige actuar un individuo, y cuál es el contenido cognitivo (creencias y juicios errados, pasiones tipo2) que sustenta su conducta: nos referimos a qué tipos de opiniones ostentan sobre bienes y males. Sobre este punto nos detendremos en el siguiente apartado.

El punto crucial de la discusión con las sectas<sup>844</sup> reside en que pretendan tener demostraciones, al modo de la geometría, sobre la validez de sus discursos sobre bienes, males y fines sin que sus miembros se hayan entrenado en hacer demostraciones geométricas o resolver problemas con demostraciones. Galeno solamente excusa a los académicos y a los pirrónicos o escépticos, quienes no admiten que haya demostraciones sobre este tipo de cosas, pero incurren en un relativismo inadmisibles, en su opinión, al decir que ante estas cuestiones asentimos necesariamente de forma precipitada y, por tanto, todas las opiniones al respecto serían falsas.<sup>845</sup>

Podemos decir que el médico busca un camino intermedio entre el escepticismo y la demanda de verdades demostradas en el ámbito de la filosofía, como las de filósofos que sí admiten prueba o demostración para estas cuestiones. Para el médico sería posible que las opiniones sobre el fin no sean ni verdaderas ni falsas, sino probables; es decir, que sobre estas cuestiones no puede hacerse una demostración definitiva o exacta.<sup>846</sup> A su juicio, el estatus de estas opiniones explicaría la disputa constante entre los discursos de las escuelas filosóficas que pretenden tener respuestas definitivas, como

---

<sup>843</sup> τὴν ἀποδεικτικὴν μέθοδον. Cfr. *Pecc. Dig.* 5.62.1. También suele traducirse como “método lógico”, este es el caso en Singer (1997).

<sup>844</sup> *Pecc. Dig.* 5.60.11-5.61.2.

<sup>845</sup> Galeno no cita fuentes.

<sup>846</sup> *Ibidem*, 5.88-5.91 y 5.94-5.95

si cuestiones como la del fin, o la de la inmortalidad del alma fueran decidibles por medio de una demostración *more geométrico*.

Entre esta segunda vertiente, Galeno critica fuertemente a los cínicos que dicen ofrecer, según él, un camino rápido hacia la virtud;<sup>847</sup> engañando así a los incautos o no educados. Suponemos que se refiere a los no educados en los conocimientos fundamentales que agudizan el alma como geometría, aritmética, cálculo, arquitectura y astronomía; cuya base inicial es la formación en oratoria y gramática.<sup>848</sup> Porque quienes no han sido instruidos en estas últimas carecerían de un entrenamiento mínimo y necesario para seguir los discursos que escuchan de otros. Galeno compara su sordera con la de asnos que escuchan la lira, pero peor aún porque carecen de vergüenza y no aceptan su incapacidad para repetir lo que oyen, o para refutar sin haber podido escuchar los argumentos ajenos. Por otro lado, la actitud arrogante de los cínicos es más bien “un camino rápido hacia la vanidad a través de la ignorancia”,<sup>849</sup> cuya causa reside precisamente en su falta de entrenamiento en la teoría lógica. Su presunción es doble: no están formados en los conocimientos fundamentales y, además, se niegan a hablar con campesinos y gente sin entrenamiento supuestamente porque no podrían seguir sus discursos.<sup>850</sup>

Las observaciones del médico manifiestan una perspectiva intelectualista respecto de cómo podemos fortalecer la racionalidad, pues el desarrollo de las capacidades racionales se basa, en primer lugar, en entrenar el entendimiento para escuchar y repetir discursos, analizarlos críticamente, y aprender a hacer demostraciones. Por esta razón el médico critica a quienes por pertenecer a una escuela pretenden tener un conocimiento cierto sobre aquellos temas respecto de los cuales se pronuncian. En este caso vemos que su crítica se dirige menos a un individuo particular que a una actitud que algunos integrantes de escuelas ostentan para atraer discípulos. Esta crítica ejemplifica no sólo su desdén por las escuelas filosóficas sino el ideal de su psicología moral: que cada uno se vuelva médico de sí mismo; y en nuestra opinión se conjuga con el ideal de una libertad individual que no suprime la importancia de compartir la vida en comunidad. Aun cuando apunte a la posibilidad de aprender a vivir sin seguir un maestro, o una sola doctrina. En este aspecto la actitud del médico es semejante a la del estoico romano.

---

<sup>847</sup> *Ibidem*, 5.71.5-6.

<sup>848</sup> *Ibidem*, 5.64-65.

<sup>849</sup> *Ibidem*, 5.71.8-10.

<sup>850</sup> *Ibidem*, 5.71.12-13 y 5.71.13-5.72.5.

Pensemos en Séneca quien en sus cartas a Lucilio una y otra vez muestra su simpatía y confianza en las enseñanzas de Epicuro, aunque no se reconozca como parte de esa escuela.<sup>851</sup> Como veremos a continuación, esta perspectiva sobre la prevención de asentir precipitadamente ante opiniones erradas también obedece a que para Galeno los errores propios del alma racional no son iguales a los errores relacionados con las pasiones. Esta diferencia es importante porque para Galeno las pasiones no son fallas del razonamiento sino tendencias a actuar cuyo impulso es la natural propensión del alma al exceso.

El segundo aspecto crítico que podemos adjudicar a las sectas de filosofía, no es explícito. Depende del análisis que hace el mismo Galeno cuando se ocupa de discernir la relación entre juicios errados sobre bienes y males y opiniones falsas sobre el fin. Se trata de un aspecto que podemos inferir de sus análisis conceptuales sobre la relación entre pasión, error y falsa opinión, más que de una tesis explícitamente planteada. Por tanto, será presentado, a continuación, luego de la reconstrucción del contexto argumentativo.

### *2.2.2 Contexto argumentativo. Errores morales, tipos de errores según su causa; y la relación entre error propio y falsa opinión*

Este discurso, indica Galeno, no se dirige a quienes ya se creen depositarios de verdades, aunque carecen de entrenamiento lógico y de la instrucción en los conocimientos fundamentales.<sup>852</sup> Porque éstos ya no tienen tiempo de cambiar su forma de pensamiento ni una disposición adecuada para reconocer la necesidad de un entrenamiento tal. Así, reconociendo los límites de su pretensión, Galeno dice que este discurso se dirige a quienes se han entrenado, desde temprana edad, en el ejercicio de los discursos, se inclinan “naturalmente” a la verdad y han recibido una educación que

---

<sup>851</sup> Cfr. por ejemplo, Cartas 16.7-8; 17.11; 23.9; y 52.3.

<sup>852</sup> *Ibidem*, 5.69-70. Galeno se refiere a los ancianos que sienten su alma aguijoneada cuando oyen este discurso: quienes por estar avanzados en edad no tienen tiempo para probar la veracidad del método demostrativo en contextos donde los hechos pueden proporcionar evidencia claramente observable. Estos se convencen de que tienen un conocimiento seguro debido a su excesivo amor propio y a que su alma está dominada por pasiones (tipo2) como la falsa pretensión de sabiduría, el deseo de honores o de gloria, la vanidad, o el deseo de victoria. Por este motivo se engañan a sí mismos o a otros, entre los cuales se cuentan algunos que son por naturaleza como asnos, y otros que aunque son agudos por naturaleza carecen del entrenamiento fundamental para analizar discursos y reconocer la diferencia entre argumentos verdaderos, falsos y probables. El médico insiste en este mismo planteamiento en 5.75.5-9, donde dice que “si no se puede curar a alguien que ha tenido un tumor durante tres o cuatro años, ¿cómo se pueden curar las almas de tales ancianos cargadas de ignorancia y presunción, ese viejo tumor de treinta o cuarenta años?”.

les ha impedido acostumbrarse a hábitos licenciosos o viciosos. De lo contrario serían sordos (o inmunes) a sus palabras.<sup>853</sup>

Así como en el tratado sobre las pasiones, el punto de partida de la argumentación es la aclaración conceptual del término “pasión” y de su relación y diferencia con los errores morales; en este tratado sobre los errores propios del alma de cada uno, el punto de partida es la clarificación conceptual del término “error”.<sup>854</sup> Entre 5.60 y 5.64. En esta sección Galeno determina a qué podemos llamar “error” en sentido estricto o “error propio”, revisando primero las opiniones al respecto e identificando los tipos de errores según su origen o punto de partida (*archê*):

(1) En 5.59-60 Galeno indica que suele usarse “error”<sup>855</sup> en sentido amplio para referirse a las partes racional e irracional del alma. Pero que en un sentido más limitado suele aceptarse que el “error” consiste en un asentimiento falso o precipitado; aunque no hay consenso general sobre si el “asentimiento débil”<sup>856</sup> también sea una forma del mismo, sino que tiende a interpretársele como un punto medio entre la virtud y el vicio. El médico comienza examinando precisamente el error asociado a este último tipo de asentimiento definiéndolo como el acto de consentir en una opinión sin estar seguro de su verdad o de su demostración científica.<sup>857</sup> El aspecto crucial es que si bien el geómetra puede incurrir en un asentimiento débil sin afectar el curso de su propia vida; otro es el caso de quien incurre constantemente en errores debido a juicios errados sobre bienes y males. La primera diferenciación que establece Galeno es la siguiente: el error que consiste en asentir a una opinión no examinada, en el plano de las elecciones morales, implica falsas concepciones “concernientes al conocimiento, posesión, alcance y rehuída del bien y del mal” que “se asocian con un asentimiento falso, precipitado o débil” cuyo peligro estriba en que “incluso un pequeño error perjudicará en gran

---

<sup>853</sup> *Ibidem*, 5.65-66. Sobre los límites de estos tratados, a quienes van dirigidos, quienes pueden oírlos, seguir sus instrucciones, interesarse por ellos, nos ocuparemos en las conclusiones, cuando delimitemos el papel de la naturaleza en *Aff. Dig.* y *Pecc. Dig.*

<sup>854</sup> Entre 5.59 y 5.64 Galeno examina cómo se ha entendido el término y cuáles serían los tipos de errores según su origen con el propósito de identificar cuál sentido es propiamente el que llama “error” en sentido estricto o “error propio”. En este pasaje el médico utiliza conceptos importantes de la psicología estoica como: asentimiento, impresión y precipitación.

<sup>855</sup> En general, cuando el médico habla de “error” en el sentido de “juicio errado sobre el fin de la vida” debido a opiniones falsas sobre bienes o males. Usa el término *hamartêma*. Pero hay variaciones importantes de resaltar que pueden ser consultadas en el anexo de esta investigación, la parte correspondiente a la traducción de *Pecc. Aff.*, cfr. notas 2 y 3.

<sup>856</sup> Con “asentimiento débil” se refiere a uno sin convicción por parte de quien acepta una opinión o la defiende.

<sup>857</sup> *Pecc. Dig.* 5.59.12: ἀπόδειξιν ἐπικτημονικῆν.

medida si nuestro falso asentimiento concierne a las opiniones sobre bienes y males” (ψευδῶς συγκαταθόμεθα τῇ περὶ τῶν ἀγαθῶν τε καὶ κακῶν δόξει).<sup>858</sup>

(2) En 5.63.9-12 conforme a la delimitación establecida Galeno afirma que el error más grande es opinar precipitadamente sobre los bienes de la vida; y que la causa de esta precipitación sería el amor propio, la vanidad, la presunción y la ambición. Recordemos que según el análisis que hemos hecho de *Aff. Dig.* estas son pasiones tipo2, es decir, pasiones relacionadas con una fuerte tendencia del alma a desear en exceso cosas que valoramos como bienes y a evitar cosas que valoramos como dolorosas. En sentido amplio, el error tendría por causa una falsa opinión sobre bienes y males. Importa recordar que las pasiones tipo2 tienen como principio una disposición natural del alma humana: “desear en demasía y con codicia”, cuya fuerza dependería de cada caso particular, es decir, de la relación que un individuo tenga con “placer” y “dolor”.<sup>859</sup> Sin embargo, para Galeno estas disposiciones naturales no son equivalentes a “juicios errados”, como para los estoicos, aunque tengan en ellos su sustento cognitivo.

Para el médico, las pasiones son más bien impulsos de la facultad irascible y apetitiva del alma (como la glotonería y la lujuria) que variarían de un sujeto a otro según lo que juzguen como bien y mal, pero también según su constitución humoral. Precisamente por eso las conductas excesivas asociadas con la ira, por ejemplo, no equivalen para Galeno a un error de juicio sino a un error moral, en sentido amplio, es decir a errores con consecuencias morales debido a la propensión a actuar con exceso y sin calcular las consecuencias de la elección. No obstante, estas conductas tendrían soporte en juicios de valor errados sobre bienes y males. La pregunta siguiente es si para Galeno las pasiones que hemos llamado “tipo2” equivaldrían a “error propio” (ἰδίως ἀμάρτημα).

(3) Galeno discrimina entre tipos de errores para identificar cuál sería “error” en sentido específico, entre 5.63.9-5.64.3. Por su pertinencia conviene citar dicho pasaje:

---

<sup>858</sup> *Ibidem*: 5.60.6-11.

Galeno insiste en la relación entre juicio errado y vida desgraciada en 5.74.7-10.

<sup>859</sup> Que son la raíz general de las pasiones para los estoicos: el miedo al dolor y el deseo excesivo de placer. Un deseo excesivo de bienes no necesarios. Como diría Séneca en Carta 16.9, siguiendo la distinción de Epicuro entre deseos naturales y no naturales (Máximas capitales 29-30): “Los deseos naturales se acaban (tienen fin); los que provienen de la falsa opinión no tienen en donde detenerse; pues lo falso no tiene término ninguno (...) cuando quieras saber si lo que buscas contiene un deseo natural o falso, considera si puede detenerse en alguna parte. Si una vez, andando muy lejos, siempre te queda algo más largo, haz de saber que eso no es natural”.

“Este, entonces, es el primero y más grande error: opinar precipitadamente sobre el bien y el mal en la vida humana; que surge por causa del amor propio, la vanidad, la presunción y la ambición. Aunque se puede observar que algunas personas que hacen tales afirmaciones están realmente convencidas de que tienen una opinión correcta; también hay quienes persuaden a otras personas para ganar respeto o dinero, aunque tengan dudas de sus propias opiniones. Ambos tipos de personas están erradas: los últimos lo saben y podemos considerar que su vicio es por causa de una pasión; pero este no es el caso de los primeros, cuya falta<sup>860</sup> cae en la categoría de ‘error propio’”.<sup>861</sup>

Ahora es claro que nuestra hipótesis según la cual en *Aff. Dig.* Galeno toma las pasiones tipo2 como parte de los “errores morales” no era desencaminada; ya que en este pasaje admite que estas tendencias del alma son errores morales que llevan a opinar precipitadamente sobre bienes y males, es decir, sin convicción en su opinión. En este caso se yerra por pasión, dice Galeno. Pero por otro lado, habría quiénes se pronuncian precipitadamente sobre bienes y males llevados no por un deseo de reconocimiento, de honor, o de dinero, sino con convicción pero por una falla en el razonamiento: a esta falla, la denomina, en sentido estricto, “error propio”.

Este pasaje es importante por dos razones: por un lado, permite comprender la relación entre pasión y error cuando las pasiones, que hemos clasificado como pasión de tipo 2, son causa de opiniones precipitadas sobre bienes y males. Y por otro lado, permite corroborar en qué reside la diferencia sustancial, por así decir, entre “pasión” y “error propio”: el error en sentido estricto consiste en una falla de razonamiento. En suma, este pasaje clave de *Pecc. Dig.* completa el razonamiento iniciado en *Aff. Dig.* sobre la relación y la diferencia entre “pasión” y “error”, pues si bien algunas de las tendencias que Galeno ha llamado “pasión”, son “errores” en un sentido amplio; no lo son en un sentido estricto. Porque el “error propio” del alma de cada uno consiste específicamente en una falla del razonamiento, del *logos*.

De allí que la medida terapéutica principal de *Pecc. Dig.* para prevenir los errores sea desarrollar y capacitar nuestro entendimiento para aprender a distinguir entre argumentos verdaderos, falsos y probables. Para este entrenamiento resulta útil aprender a hacer demostraciones sobre cosas que son susceptibles de pruebas, de modo que se pueda aprender a distinguir, a su vez, cuándo un asunto no es susceptible de demostración porque no se basa en hechos evidentes ni a los sentidos ni al entendimiento. Esta es la vía que contempla el médico para aprender a reconocer

---

<sup>860</sup> σφάλμα, ατος. error, extravío, falta. El verbo es σφάλλω: engañar, seducir, extraviar. Extraviarse, engañarse, cometer un error.

<sup>861</sup> *Pecc. Dig.* 5.63.9-5.64.3.

aquellas cuestiones que no admiten pruebas evidentes, pero que pueden ser formuladas en forma coherente, como sucede con los discursos filosóficos sobre el fin.

Por tanto, este pasaje ofrece el criterio que refuerza la premisa principal de ambos tratados morales: las pasiones no son como los errores; y su terapia implica medidas diferentes. Ahora parece clara la premisa en que tanto insiste el médico en *PHP* 4.4.27-28: las pasiones no son errores de razonamiento; mientras que los errores sí son fallas en el razonamiento. Este argumento respalda la diferencia anatómica y fisiológica que el médico subraya entre ambas actividades del alma en *PHP*. Y, una vez entendido, evita que sea posible seguir afirmando, como subrayan algunos de los intérpretes, que como Galeno separa tajantemente “pasión” de “error”, debido a su modelo tripartito del alma, le resulta imposible establecer relaciones entre ambas funciones. En consecuencia, este pasaje ayuda a comprender por qué al médico le resulta imposible admitir que la pasión sea una falla en el razonamiento (como la que implican los falsos juicios), como afirman los estoicos, incluido Séneca. Pero también permite entender en qué sentido la concepción de la pasión, tal como se ve en *Aff. Dig.*, es próxima a la concepción estoica de la pasión, pues el médico reconoce que las pasiones tipo2 sí tienen un sustento cognitivo; aunque no las identifique con errores de razonamiento.

Justamente el objeto de *Pecc. Dig.* es identificar la causa de los errores morales que resultan de fallas en el razonamiento. La insistencia en la necesidad de entrenar el entendimiento para discernir entre tipos de argumentos, y en aprender a hacer demostraciones sobre cuestiones que lo admiten, serían los mecanismos que Galeno propone como medidas preventivas, no curativas, para evitar, en la medida de lo posible, incurrir en errores causados por asentir precipitadamente ante opiniones cuyo valor de verdad se presenta como incuestionable. Más si se consideran las consecuencias que se derivan de no saber discriminar entre bienes y males, y de no saber elegir una teoría sobre el fin acorde con las capacidades del alma. Se trata de dos medidas que pretenden disponer a la cautela, sobre todo cuando está en juego la elección del género de vida que queremos vivir; con ellas el médico insiste en la dificultad de elegir un parámetro de este tipo, pero también en la exigencia de ser coherente con dicha elección en cada acción concreta.<sup>862</sup>

---

<sup>862</sup> En “Tipologia degli errori e loro correzione secondo Galeno” (Manuli e Vegetti, 1988), Donini analiza la relación entre el criterio primario, la elección concreta y el fin, cfr. p. 94-104.

En suma, Galeno subraya la diferencia entre pasión y error propio, porque aunque se haya elegido un parámetro general de vida, esa elección no garantiza, de una vez por todas, la imposibilidad de errar en las situaciones concretas de la vida, ya sea por pasión o por un error de razonamiento basado en juicios falsos. Pero las causas del error moral en ambos casos es diferente: una cosa es perder de vista el fin en una acción particular, debido a una pasión la negligencia, por indiferencia o falta de compasión, o por el deseo de obtener más poder económico; y otra, no actuar conforme a lo que se considera como principio moral debido a un mal razonamiento (error propio). Así lo explica Galeno:

“Imaginemos que un hombre haya elegido como doctrina hacer el bien a los hombres, sobre la base de que ese era su verdadero fin. Pero por causa del sueño, la pereza, la búsqueda del placer o algún motivo semejante, renuncia a ayudar: en este caso es engañado por una pasión. Por otro lado, si uno ha juzgado bueno procurarse solamente placer o serenidad y por esa razón se abstiene de ayudar a sus conciudadanos o a miembros de la familia cuando son víctimas de una injusticia, esa falla se debe a una opinión desafortunada, no a una pasión”.<sup>863</sup>

En consonancia con lo que hemos señalado, Harkins<sup>864</sup> indica que el tratamiento del error en Galeno permite reconocer coincidencias entre su punto de vista y el de los estoicos que consideran las pasiones como “errores” o juicios errados. Y esto es claro, pero con los matices que hemos indicado. Harkins utiliza un ejemplo aclarador: la avaricia, por ejemplo, sería una falsa suposición de que el dinero es un bien. Y como tal puede llevar a errores derivados de esa opinión, como el no ayudar a otros a disponer de medios que podemos ofrecerles para sustentar sus necesidades inmediatas, debido a un movimiento pasional acorde con esa creencia. De allí que el fortalecimiento de la facultad racional exija una revisión crítica de las pasiones tipo2 y de los juicios errados sobre bienes y males pues ambos dependen del deseo excesivo y de la codicia que lo acompaña, contribuyen a formar falsas opiniones, impiden elegir apropiadamente el fin; y actuar coherentemente con él.

(4) En consecuencia, el error en las acciones particulares tendría por causa una falsa opinión sobre bienes y males, nutrida por un excesivo amor propio,<sup>865</sup> pero también por la falta de entrenamiento para distinguir entre tipos de argumentos y tipos

---

<sup>863</sup> *Pecc. Dig.* 5.77.5-11.

<sup>864</sup> Cfr. Harkins, 1963, nota 7, p. 77-78.

<sup>865</sup> Debido a la autoestima y la necesidad de revisar nuestras propias opiniones, Galeno menciona en *Pecc. Dig.* 5.64, la necesidad de recurrir a alguien en cuyo juicio confiemos, que tenga capacidad crítica y esté propiamente entrenado para señalar nuestros errores. Esta figura que no se menciona explícitamente, correspondería al vigilante de *Aff. Dig.*

de pruebas. Como señala Galeno,<sup>866</sup> el principio de muchos errores es una falsa suposición sobre la finalidad de la vida. Aunque también se puede errar por pasión aun cuando se tenga una correcta opinión sobre el fin. Si bien Galeno no examina casos particulares, porque son objeto de otro tratado (*Peri ethos*),<sup>867</sup> su objetivo es mostrar que los errores particulares, inspirados en una falsa opinión, surgen por una falla en la comprensión de sus consecuencias.

(5) Recapitulando las observaciones del médico entre 5.78.6-5.80.5, apuntamos que: la parte principal de la felicidad depende de la investigación sobre el fin, de allí que sea objeto principal de muchos discursos de la filosofía. Pero dicha investigación se ve tergiversada debido a una pasión como el amor propio, que dificulta el ejercicio de la facultad racional cuando se trata de evaluar discursos al respecto, o presuntas demostraciones sobre el fin. De modo que quien quiera aprender a observar y vigilar sus errores primero debe aprender a escuchar a quienes pretenden tener demostraciones respecto del fin; y aprender a juzgarlos críticamente, distinguiendo si efectivamente esta es una cuestión que admite este tipo de pruebas. Aunque un discurso sobre el fin no pueda dar demostraciones autoevidentes, alguien entrenado en resolver demostrativamente problemas de la geometría, podría juzgar el tipo de respuestas que se le ofrecen, e identificar si parten o no de un criterio primario<sup>868</sup> que las fundamente. Galeno insiste en la necesidad de analizar los discursos sobre el fin, reconduciendo cada cosa particular al criterio primario que la justifica, y enfatiza en que los orgullosos, desvergonzados y ridículos son incapaces de hacerlo debido a que no recibieron el entrenamiento necesario; o bien debido a un excesivo amor propio que les impide reconocer la necesidad de este tipo de entrenamiento.<sup>869</sup> Si el objetivo principal es aprender a distinguir entre cuestiones evidentes y probables, es preciso, al mismo tiempo, aprender a distinguir, a su vez, entre argumentos bien fundados y sofismas. Por ejemplo, en el caso de las doctrinas sobre el fin nos topamos con sofismas cuando escuchamos conclusiones que no se apoyan en un criterio primario seguro.

Ahora sí pasemos a identificar las medidas preventivas de *Pecc. Dig.* y el papel del método demostrativo en el fortalecimiento de la capacidad racional.

---

<sup>866</sup> *Pecc. Dig.* 5.77.12-13:

Ἄρχῆ μὲν οὖν ἔστι παμπόλλων ἀμαρτημάτων ἢ περὶ τέλος ὑπόληψις ψευδής.

<sup>867</sup> *Pecc. Dig.* 5.76.10-13..

<sup>868</sup> Esta noción de “criterio primario” aparece en: *Pecc. Dig.* 5.79.3, 79.6, 79.12, 79.15; 80.11 y 82.9.

<sup>869</sup> *Pecc. Dig.* 5.79-5.80.

### 2.2.3. Utilidad del método demostrativo. El enfoque profiláctico de Pecc. Dig.

Para Galeno la proliferación de sectas y de charlatanes que engañan a otros es producto de una falla en la educación recibida, debido a que no se enseña a reconocer las semejanzas entre argumentos verdaderos y probables, y entre argumentos verdaderos y falsos.<sup>870</sup> Estas semejanzas son causas de confusiones y equivocaciones que pueden ser evitadas si aprendemos a resolver problemas con base en demostraciones. Desde este punto de vista el método demostrativo es como un remedio preventivo útil a médicos y filósofos, y a estos últimos les ayudaría a no elegir precipitadamente doctrinas sobre el fin.

Galeno recomienda aprender a identificar sofismas, es decir, argumentos falsos diseñados para parecer verdaderos cuya falsedad se ve en la falta de conexión entre la conclusión y sus premisas. A diferencia de éstos, deducimos, los argumentos verdaderos (y los verosímiles) tendrían como característica propia la congruencia entre sus premisas, y entre ellas y su conclusión. Esta especie de mirada crítica que consiste en reconocer matices en la estructura argumentativa de un discurso, es *conditio sine qua non* para quien aspire a llevar una vida feliz. Teniendo en cuenta que esta elección depende de una adecuada disposición racional y de una debilitación de la presunción y amor propio que nos disponen a asentir irreflexivamente (con precipitación) ante argumentos falsos sobre el fin, sean propios o ajenos.<sup>871</sup>

El problema de quienes creen tener conocimiento seguro es que están persuadidos de que tienen una opinión verdadera y autoevidente que no precisa demostración alguna o que puede ser demostrada, sin reconocer que el objeto de su discurso es probable; o falso, según el caso. Como dice Galeno:

“Pues todos están de acuerdo al decir que una opinión falsa sobre el fin de la vida conduce a la infelicidad. Pero algunos están tan poco entrenados en distinguir los argumentos verdaderos de los falsos que en ocasiones, seguros de la verdad de una opinión, ignoran no haber enunciado más que un argumento probable, como si todas sus opiniones tuvieran una evidencia manifiesta. Nos incitan entonces a seguirles y a creerles sin demostración alguna. Y a menudo cuando un argumento requiere solamente una indicación, intentan establecerlo por medio de una demostración lógica. [5.75] Algunos de ellos saben cuándo una cuestión la requiere y cuándo es una verdad primaria, autoevidente. Pero ninguno intenta dar una prueba lógica sobre cuestiones que no admiten precisión alguna en la investigación. Y esto sucede a muchas personas que

---

<sup>870</sup> *Pecc. Dig.* 5.72-73.

<sup>871</sup> *Ibidem*, 5.74.1-10. El sofisma consiste en la forma del argumento, que no constituye una prueba silogística, o en la falsedad de una de las premisas.

han envejecido con un concepto falso de sabiduría. ¿Cuál podría ser el remedio posible para su ignorancia y presunción?”<sup>872</sup>

En suma, sobre el método demostrativo Galeno ha dicho que:

(1) Es preciso conocer lo que la tradición ha aseverado (5.66) al respecto y usar este método, como herramienta de análisis, en contextos diferentes al de las ciencias demostrativas, para corroborar si es útil o no para resolver otro tipo de cuestiones. Hemos enfatizado que cuando el médico insiste en la diferencia entre las ciencias demostrativas y el tipo de pruebas que admiten, y realza la semejanza entre argumentos verdaderos, falsos y probables, apunta a diferenciar entre contextos de conocimiento y de prueba. Las cuestiones éticas o de la filosofía práctica no pueden pretender el mismo tipo de certeza y prueba, que el de las ciencias demostrativas; porque no son autoevidentes a los sentidos o al entendimiento.<sup>873</sup> Pero entrenarse en las herramientas demostrativas de las ciencias demostrativas es formativo para la capacidad de raciocinio con que decidimos cuestiones de crucial importancia como la finalidad de la vida. Es preciso, dice el médico, aplicar este método en ámbitos donde la prueba no está disponible, como en las concernientes a la felicidad.<sup>874</sup>

(2) Entre 5.86.15 y 5.87.5, Galeno indica que el lento desarrollo de los axiomas de la geometría ilustra cómo aprender a resolver problemas compromete la vida entera de un individuo. Aprender a usar el método analítico para juzgar los discursos de la filosofía, buscando identificar su primer criterio, no desemboca en la producción de artefactos útiles para confirmar teorías y hacer predicciones, como relojes solares o clepsidras.<sup>875</sup> Pero forja la capacidad racional, es decir, contribuye a fortalecerla y a saber usarla, al modo de quien sabe diseñar y usar relojes solares y clepsidras para hacer demostraciones sobre problemas de astronomía; aunque no se garantice su infalibilidad. En este sentido consideramos que Galeno análoga el método demostrativo, en las ciencias demostrativas, con un método analítico, en las disciplinas especulativas, como la filosofía práctica. De allí que considere a quienes han

---

<sup>872</sup> *Ibidem* 5.74.7-75.9. El interés del médico son quienes se disputan o fingen no conocer lo que contradice sus doctrinas, como señala en 5.75.15-5.76.3. A éstos se oponen quienes no disimulan su ignorancia precisamente por haber recibido una buena educación, y se abstienen de admitir como verdadero lo que no lo es (5.75.11-12).

<sup>873</sup> Aristóteles reconoce la diferencia entre ética y ciencia en *EN* 1112b18-20. Donini (Manuli e Vegetti, 1988) así lo expone en “Tipologia degli errori e loro correzione secondo Galeno” en p. 98-102.

<sup>874</sup> *Pecc. Dig.* 5.68.4-12.

<sup>875</sup> Galeno muestra que en el caso de las ciencias demostrativas, el diseño de artefactos como relojes solares y clepsidras confirma la validez de teorías geométricas. Cfr. *Pecc. Dig.* 5.80.6-5.86. Pero en el caso de los discursos, se trataría de encontrar el criterio primario que los sustenta.

investigado los problemas de la geometría y la teoría de las líneas como “modelos de hombres no precipitados ni vanidosos”.<sup>876</sup> Aprender a escuchar y discernir las premisas y conclusiones de un discurso, y aprender a hacer demostraciones sobre cuestiones que lo admiten, fortalece y hacen saludable la capacidad que nos diferencia de los machos cabríos y otros animales que comandados por sus “vísceras” se dejan llevar por sus placeres y se convierten en esclavos de sí.

Como corolario de esta tesis Galeno añade que el estudio del método analítico<sup>877</sup> y lógico o demostrativo, deleitaría a los hombres mejor dispuestos por naturaleza y contribuye a formar una disposición adecuada en la razón, para resolver problemas de mayor envergadura<sup>878</sup> como la concerniente a la elección de una forma de vida en concordancia con un parámetro moral que implique un uso saludable de la racionalidad. A la luz del enfoque interpretativo que hemos propuesto, podríamos comprender este fin como “vivir en concordancia con las capacidades de nuestra alma, buscando una relación armónica entre razón, emociones y deseos”.

(3) Como señala Galeno en 5.88.5-8, a diferencia de las ciencias demostrativas cuyas teorías se confirman con la solución de los problemas, en filosofía nos topamos con razonamientos probables, y con que las preguntas no se pueden confirmar con soluciones definitivas. De allí que cualquiera pueda decir tonterías precipitadamente, pues en filosofía no hay mecanismos claros de refutación. Así que como los hechos no revelan por sí la verdad de lo que dicen los filósofos, entonces sólo queda entrenar a la razón para revelar la naturaleza de los hechos, ensanchando sus capacidades, entrenándonos en resolver problemas donde los hechos son autoevidentes; entrenándonos en detectar incoherencias en los argumentos cuando el error no es fácil de detectar como en los sofismas. En suma, como señala el médico en 5.89.6-8, que el camino hacia la verdad es largo y escarpado solamente lo dudan los vanidosos y presuntuosos o quienes se creen depositarios de una falsa sabiduría.

Galeno recapitula sus argumentos diciendo que:

“(…) la refutación no es tan clara en las especulaciones filosóficas; se puede decir lo que uno quiera, desde que se quiera y sin vergüenza alguna, y sin un método lógico afirmar que se es enseñado por los “hechos mismos”. Sin embargo, si estos hechos pudieran hablar y escoger hablar solamente con este tipo de filósofos, ellos podrían, con razón, presumir de esto. La cuestión es que los hechos, siempre silenciosos, no

---

<sup>876</sup> *Ibidem*, 5.87.6-7.

<sup>877</sup> Galeno habla de “método analítico” en *Pecc. Dig.* cuando indica la aplicación del método lógico o demostrativo al análisis de los discursos. No vemos diferencia entre éste y el otro, sería otra forma de nombrarlo cuando se trata de analizar los discursos de filosofía. Cfr. *Pecc. Dig.* 5.85 y 5.88.

<sup>878</sup> *Ibidem*, 5.87.14-88.1.

discuten ni con nosotros ni con aquellos y es evidente que únicamente nuestra razón puede descubrir [5.89] la naturaleza de los hechos. Por tanto, parece razonable que alguien debería primero dar una prueba de su capacidad para descubrir la naturaleza de los hechos en algún contexto donde los hechos mismos sean autoevidentes. Debería explicarnos el método gracias al cual se accede a cada problema analíticamente; y demostrar que ha identificado las analogías entre argumentos falsos y verdaderos en los casos donde el error es fácil de detectar. De lo contrario no sería digno de nuestra confianza en casos donde el error no es tan obvio”.<sup>879</sup>

“Vanidosos” y “presuntuosos” son los que careciendo del conocimiento de las ciencias fundamentales y entrenamiento lógico, no saben resolver problemas donde la solución es evidente. Esta incapacidad se relaciona, a su vez, con otra, la de escuchar discursos, pensar e intentar argumentar sobre problemas cuya solución no es autoevidente. La ceguera les impide reconocer sus propios errores, sea que se deban a una pasión como el orgullo o a un mal razonamiento.<sup>880</sup> Este es, como indicábamos antes, el problema de las sectas en filosofía; el cual se traduce en la incapacidad de sus miembros para diferenciar entre lo probable y lo necesario;<sup>881</sup> entre problemas que admiten pruebas definitivas y los que no; entre lo que es evidente a los sentidos y a la inteligencia.

(4) Entre 5.94-103, Galeno recapitula los asuntos principales de este tratado: enlaza su crítica de la actitud de los que pertenecen a las sectas de filosofía con la importancia de fortalecer la capacidad racional mediante el entrenamiento en el método demostrativo y en análisis de los discursos. Esta es la vía, más que pertenecer a alguna escuela en filosofía, para elegir sin precipitación un género de vida e intentar actuar, cada vez, en forma coherente con él. Como indica Galeno, en 5.94.8-15, quienes se precipitan a tomar por verdadera una opinión suelen confundir lo evidente con lo que no lo es:<sup>882</sup> se puede incurrir en precipitación asintiendo ante lo no evidente, como si lo fuera; pero también confundiendo lo evidente a los sentidos como sucede cuando tomamos X por Y, como quien confunde a Dión con Teón.<sup>883</sup> La conclusión general de

---

<sup>879</sup> *Ibidem*, 5.88.9-5.89.1.

<sup>880</sup> *Ibidem*, 5.90-5.91.

<sup>881</sup> *Ibidem*, 5.92-5.93. Entre 5.93-5.94, Galeno imagina una discusión entre filósofos de diferentes escuelas tratando de determinar si hay o no vacío y si los cuerpos en el vacío permanecen o no en un mismo lugar; y muestra que ninguna secta puede dar una demostración necesaria ni definitiva sobre esta cuestión. Más adelante, en 5.99-5.99, afirma que ante un problema cualquiera un arquitecto en cambio no diría nada sino hasta poder hacer alguna prueba respecto de un asunto, si éste lo admite.

<sup>882</sup> *Ibidem*, 5.94.8-15: ἐναργῶν τῶν <μὲν> πρὸς νόησιν, τῶν δὲ πρὸς αἰσθησιν ἀλλήλοισ ἐνίοτε δοκεῖ μάχεσθαι ταῦτα.

<sup>883</sup> *Ibidem*, 5.94.12-5.95.4. Con este ejemplo Galeno quiere mostrar que el error surge de la analogía entre tipos de argumentos, como puede surgir entre objetos sensibles, como cuando confundimos a una persona

*Pecc. Dig.* es que no podemos confiar en el juicio de quienes no saben distinguir lo evidente de lo no evidente, o lo probable de lo necesario; como sucede entre los filósofos que pretenden ofrecer demostraciones sobre cuestiones que no las admiten. En suma, el problema de los miembros de las escuelas de filosofía es actitudinal y aptitudinal: pretenden tener conocimiento (presunción) sin haber sido formados en los conocimientos fundamentales y sin haber sido entrenados en hacer demostraciones que les permitan distinguir entre tipos de conocimiento y de objetos de conocimiento.<sup>884</sup>

### 3. Conclusiones

En esta sección queremos abordar dos cuestiones interconectadas que hemos mencionado entre líneas y son el vector de nuestra interpretación: la continuidad entre los tratados morales de Galeno y sus escritos sobre la naturaleza del alma. En este capítulo hemos tratado de mostrar que *Aff. Dig.* y *Pecc. Dig.* son inseparables desde un punto de vista argumentativo y que su objetivo es el mismo: identificar los factores que debilitan el ejercicio de la racionalidad humana y brindar pautas terapéuticas y preventivas cuya práctica continua dispondría nuestros deseos no racionales hacia la persuasión de la razón, entendida como “razón verdadera”, como la llama Galeno en *PHP* 4.4.28.

*Aff. Dig.* brinda pautas para quien quiera reconocer sus pasiones (tipo1 y tipo2) con la ayuda inicial de un “vigilante” a cuyo juicio veraz se confiaría buscando asumir una actitud crítica ante deseos y emociones, caracterizadas por su consecuente tendencia al exceso. En efecto, este es el primer paso para poder entender cómo las pasiones (tipo2) pueden ser causa de errores morales: porque el deseo excesivo y la codicia, así como el miedo al dolor o la pérdida de bienes altamente estimados, son causa subyacente de la tendencia a formar falsas opiniones sobre bienes y males. En consecuencia, el segundo paso consiste en identificar cómo estas falsas opiniones son causa de lo que Galeno llama “error propio” o “error en sentido estricto”: es decir, un error de razonamiento relacionado con la elección de la finalidad que orientaría nuestra vida y que puede conducir, paulatinamente (con cada acción concreta), a una vida desgraciada. El médico señala que el tratamiento de estos errores de razonamiento difiere del de las pasiones (disminución del exceso) pues solamente pueden ser

---

que se aproxima con otra que se le parece, asintiendo a esa opinión con precipitación y acriticamente. Sobre la semejanza entre argumentos y objetos sensibles, Galeno se extiende hasta 5.97.

<sup>884</sup> *Ibidem*, 5.99-5.101.

prevenidos. Esta segunda tarea exige fortalecer la capacidad para reconocer, por un lado, las semejanzas entre argumentos verdaderos, falsos y probables; y, por otro, entre cuestiones que pueden ser probadas y demostradas con certeza, y las que no admiten una prueba tal, aunque puedan ser analizadas identificando la coherencia entre las premisas y las conclusiones de los argumentos en que se sustentan, como sucede con los discursos de la filosofía.

En *Pecc. Dig.* Galeno no dice cuál sea el fin más apropiado para llevar una vida según la razón, ni cuáles son los tipos de errores que se dan cuando una acción particular descuida el cumplimiento del fin o cuando obedece una equivocada regla moral que se toma como fin o idea reguladora de cada acción particular. El médico más bien previene de asentir precipitadamente ante las opiniones de quienes pretenden tener una teoría segura, verdadera e irrefutable sobre una cuestión que difiere del tipo de cuestiones evidentes a los sentidos y al entendimiento, excepto quizá luego de un arduo y continuo trabajo de investigación y reflexión como el que exige la filosofía, entendida más como una forma de vida que como un arte para deslumbrar incautos o alimentar vanidades.<sup>885</sup>

El núcleo de ambos tratados es el supuesto de que un *logos* entrenado es recta razón; tener *logos* fundamenta la posibilidad de elegir una forma de vida apropiada a nuestra naturaleza racional, sin descuidar otros aspectos del alma pues su virtud consiste, precisamente, en el diálogo de las tendencias o disposiciones de sus facultades, o en la combinación de sus tonalidades, como subraya Galeno en *PHP* 7.1.24-26.

El pasaje clave para entender la diferencia fenomenológica que Galeno establece entre “pasión” y “error” lo encontramos en *PHP* 4.4.27-28, donde subraya que quien se mueve o actúa en acuerdo con un razonamiento, sea válido y verdadero, o errado y falso, no actúa por pasión. Y añade: “si es guiado por la verdadera (recta) razón, sus movimientos serán adecuados y rectos; si es guiado por la falsa (incorrecta) razón, sus movimientos serán incorrectos y errados. Pues cuando la razón es quien comanda, se sigue la virtud o el error, pero no la pasión”.<sup>886</sup> Es decir, aun cuando la razón comande

---

<sup>885</sup> Encontramos la misma idea en Séneca, Carta 16.3 y 103.5. Cfr. *Pecc. Dig.* 5.71-5.72, 5.74-5.75, sobre el uso de discursos filosóficos para deslumbrar incautos, cfr. especialmente 5.74.10-5.75-6.

<sup>886</sup>

εἴτε γὰρ ὑγιῆς εἶη καὶ ἀληθῆς ὁ λόγος εἴτε μοχθηρὸς τε καὶ ψευδής, ὁ κινούμενος κατ' αὐτὸν οὐκ ἂν ποτε γένοιτ' ἐν πάθει. κατὰ μὲν γὰρ τὸν ἀληθῆ προσήκόντως τε καὶ κατωρθωμένως κινεῖται, κατὰ δὲ τὸν ψευδῆ μοχθηρῶς τε καὶ διημαρτημένως. ἵνα γὰρ ὁ λόγος ἡγεμὼν ἐστίν, ἢ ἀρετὴ ἔπεται ἢ ἀμάρτημα.

nuestras acciones no se garantiza la ausencia de error: el *logos* no es infalible, pues puede desencadenar acciones virtuosas o viciosas; en este supuesto reside la utilidad de escribir un tratado sobre los errores propios del alma de cada uno. El objetivo es señalar la necesidad de su continuo entrenamiento más con el fin de fortalecer la capacidad racional que de garantizar la ausencia total de errores morales. No habría fórmulas posibles para evitar el error pero sí para prevenirlo; como en el caso de las enfermedades del cuerpo: no se puede impedir la enfermedad, entendida como una alteración, disminución o daño de sus funciones, pero sí se puede prevenir con una adecuada forma de vida o con medidas profilácticas. En este sentido hemos indicado que *Aff. Dig.* y *Pecc. Dig.* proponen una dietética del alma.

El pasaje de *PHP*, arriba mencionado, adquiere su significado, justamente, a la luz de la lectura de los tratados morales, los cuales permiten comprender a cabalidad la diferencia que el médico quiere sustentar entre *pathos* y *hamartêma* cuando se niega a aceptar que la pasión sea equivalente a un juicio errado, como sostiene Crisipo. Además, es legítimo afirmar que solamente en *Aff. dig.* y en *Pecc. Dig.* Galeno define los argumentos para zanjar esta cuestión con una respuesta que, además de mantener la oposición entre “pasión” y “error”, los vincula causalmente con los errores morales. En el caso de las pasiones, el peso lo ejerce una emoción nutrida por una falsa opinión o una creencia de que cierto tipo de bienes debe ser obtenido y es merecido; mientras que cierta clase de cosas o situaciones habrían de ser evitados y rehuidos. Por otro lado, la causa del error propio sería explícitamente una falla de razonamiento; propiciada, en algunos casos, por la incapacidad para comprender qué acciones son coherentes o no con un principio moral. Y en otros, debido a una falla de cálculo sobre la aplicación de un juicio apropiado en una situación concreta.

En *PHP* 4.4.27-29, Galeno subraya que un *logos* entrenado es recta razón o razón verdadera (ἀληθῆς ὁ λόγος). El médico admite, de esta manera, que puede haber un *logos* sano y verdadero (recto) y otro no entrenado (o de mala calidad) y falso (ὕγιης εἶη καὶ ἀληθῆς ὁ λόγος εἴτε μοχθηρός τε καὶ ψευδής). Por tanto, el criterio para juzgar el estado del *logos* sería precisamente la diferencia entre la acción de quien actúa con base en opiniones veraces, o probablemente las mejores razones para actuar en una circunstancia concreta, y quien actúa con base en razones falsas o incorrectas, y por pasión. Porque el análisis de *Aff. Dig.* y *Pecc. Dig.* aclara

---

πάθος δ' οὐδέποτε.

que quien actúa con base en falsas razones seguramente está dominado por sus pasiones. En ese caso, el agente se ve sujeto a un movimiento natural, pero excesivo, de una facultad en el alma cuyo impulso primario no depende de razonamientos, aunque pueda tener transacciones con la parte racional del alma. El médico enfatiza, además, que actuar erradamente, en sentido estricto, sería actuar siguiendo los parámetros falsos que son consecuencia de un mal razonamiento respecto del fin de una acción concreta. Pero, como hemos visto, estos razonamientos incorrectos pueden estar nutridos por una pasión tipo2, como sucede a quien exige de sí la necesidad de hacer el bien con base en la idea de que todo cuanto brinda placer es un bien.

Consideramos que Galeno insinúa que hay un límite fino entre actuar erradamente por pasión y actuar erradamente por una falla en el razonamiento, porque de sus observaciones podemos inferir que quien comete errores de razonamiento ensancha sus falsas opiniones nutriendo la pasión principal, el deseo de tener en demasía y con codicia, que es la raíz de las conductas pasionales cuyo rasgo característico sería actuar sin el comando de la razón, es decir, sin juzgar apropiadamente el valor de verdad, falsedad o probabilidad de una opinión.

Podemos interpretar “actuar sin el comando de la razón” como “actuar sin una deliberación previa”, irreflexivamente, respondiendo con vehemencia a la tiranía del deseo que es nutrido por una falsa opinión: así sucede con opiniones resistentes como la concepción del dinero como el bien por excelencia, o con la representación de honores y de reconocimiento, como el bien al que debe apuntar cada una de nuestras acciones particulares; incluso podríamos imaginar la rehuída de todo cuanto represente un dolor, como una falsa concepción del bien. En estos ejemplos hay un núcleo común: la falta de discriminación o reflexión propio del ejercicio de la racionalidad, aun cuando su consecuencia es una acción errada si se elige partiendo de las premisas equivocadas, o de falsas creencias pero con convicción de su valor de verdad.

Creemos que cuando Galeno habla de la pasión como un movimiento sin *logos* se refiere a una forma específica de acción: en el caso de las pasiones tipo1 (como morder, patear, lanzar objetos, etc, tal como se da en la ira), se trata de respuestas inmediatas ante sucesos que, creemos, agravan nuestra valía; y en el caso de las pasiones tipo2, alude a perseguir, acriticamente, ciertos bienes y evitar ciertos dolores (como la pérdida de dinero), sin someter el objeto de dichas elecciones al tamiz de las mejores razones del entendimiento (recta razón), pero calculando cómo obtenerlo. Es

decir, sin juzgar críticamente la verdad, falsedad o probabilidad que adjudicamos al juicio de valor depositado en ciertos objetos que perseguimos o evitamos. Por tanto, para Galeno las pasiones son movimientos no comandados por el *logos*, o sea causa de acciones *alogon*, acciones no motivadas por el ejercicio reflexivo de la racionalidad. Cada una de las pasiones tipo1 (ira, envidia, entre otras) se traduce en una respuesta o acción inmediata. Éstas no implican un cálculo sobre el objeto de deseo (o de temor), ni sobre las consecuencias futuras o a largo plazo que supone su elección; y, más importante aún, no involucra un juicio sobre la conveniencia de actuar con exceso o violencia. En el caso de las pasiones tipo2, una persona que no está acostumbrada, ni ve la necesidad, de revisar sus hábitos, o sus formas de respuesta inmediata en situaciones donde se ve expuesta a ser menospreciada, ofendida, o a la pérdida de cuánto estima como un bien, sabe poco de sus movimientos pasionales y casi nada de la estructura cognitiva que soporta sus juicios y elecciones. Reconocer esta condición de ignorancia, es un paso necesario para optar por una vida según los parámetros de la filosofía, dice Galeno en *Aff. Dig.* Y en ello coincide con la tradición heredada, incluso con los estoicos que no admiten partes ni facultades en el alma diferentes de la razón. Además, no encontramos en Platón, ni en Aristóteles, entre cuyos planteamientos reconocemos un modelo dividido de las facultades del alma, un tratamiento de este tipo sobre la relación y diferencia entre pasión y error.<sup>887</sup>

En suma, que estos tratados son inseparables queda claro si tenemos en cuenta:

(1) La insistencia en que las pasiones son comparables a fuerzas que obstruyen, dificultan e impiden, el ejercicio saludable de la razón; y contribuyen a nutrir falsas opiniones.

(2) La insistencia en que las opiniones falsas pueden desorientar la escogencia de un fin adecuado que regule y oriente las acciones particulares a lo largo de la vida de un individuo. Galeno se refiere a las falsas opiniones sobre bienes y males que se ensanchan con la raíz de todas las pasiones: el deseo insaciable y la codicia.

En consecuencia, quien quiera fortalecer y entrenar sus capacidades racionales debe empezar por revisar las creencias que fundamentan su discriminación entre bienes y males, pues de ellas dependen no solamente sus tendencias a actuar erradamente sino la capacidad para juzgar y elegir, recta o incorrectamente, el principio moral que

---

<sup>887</sup> Incluso haciendo la salvedad de que en estos escritos el médico discute estos asuntos sin hacer explícitamente las claridades que aquí intentamos reconstruir. Pero el material para hacerlas es justamente el contenido de ambos tratados.

comanda sus acciones y elecciones concretas de cada día. Estas acciones particulares configuran el tipo de vida que se elige vivir: o una vida sometida al cumplimiento y satisfacción incesante de deseos excesivos, no revisados, o una vida conforme a los parámetros y medidas de la razón.

Desde esta perspectiva, la “libertad” podría ser descrita como una actitud de resistencia, ante los excesos de las pasiones. Pero la “libertad” también puede ser descrita como una forma de hacer equilibrios que parte del reconocimiento de los límites del límite del raciocinio y del exceso constitutivo de la capacidad para desear y experimentar emociones. La *autarquía* consiste en aprender a estar en pie en la cuerda floja que conforman los impulsos de la racionalidad tan apreciada como rasgo definitorio de nuestra naturaleza animal. Eso parece decir Galeno en íntima consonancia sobre todo con la tradición estoica, casi al final de *Aff. Dig.*, donde ofrece un método posible para aprender a tener una actitud vigilante de sí, al acecho de las propias representaciones y deseos; y en *Pecc. Dig.* donde señala la necesidad de reconocer con qué facilidad podemos o bien fallar en nuestros razonamientos debido a falsas opiniones, o bien actuar erradamente debido a la fuerza de nuestras pasiones.

Por otro lado, notamos el vínculo entre estos tratados y la investigación del alma propuesta en *PHP* y en *QAM*, cuya finalidad era identificar las pautas adecuadas para una psicagogia. A propósito bien podría decirse que el médico asume una actitud a medio camino entre dos posturas: la de quienes consideran que los vicios del alma humana son aprendidos y la de quienes consideran que son productos de nuestra tendencia natural a desear y experimentar pasiones con exceso. La educación del alma consiste, por tanto, en preparar al *logos* no para ejercer un dominio exclusivo y excluyente de otros aspectos de nuestra naturaleza, sino para persuadir aquella parte del alma, la emocional o irascible, que puede escucharle porque comparten una base cognitiva común: las opiniones. Como sabemos, de la cualificación de las opiniones dependerá el actuar o moverse conforme a una recta razón o a una incorrecta razón. Y, a su vez, este estado saludable del entendimiento, que depende de la cualidad de las opiniones, está mediado por la fuerza que ejercen las pasiones (sea la ira, el amor propio, la presunción, la envidia, el temor, etc.), cuya raíz común (desear con exceso y con codicia) debe ser reconocida y modificada por quien desee llevar una vida “libre” de pasiones, es decir, libre de su *quantum* de exceso. Una conclusión que no implica la ausencia de toda emoción.

En estos planteamientos el médico conserva un modelo tripartito de las facultades del alma con base en el cual ha afirmado, siguiendo en esto también a Platón, que la virtud del alma consiste en el trabajo coordinado de sus facultades. De allí que el objetivo de *Aff. Dig.* sea preparar el terreno para fortalecer nuestras capacidades racionales (juzgar, comprender, elegir), con un trabajo que compromete la vida entera. Precisamente porque su fundamento es el reconocimiento de cuán compleja es nuestra racionalidad, debido a nuestra innata condición de seres deseantes y pasionales. Esta singular condición (en comparación con el resto de los animales) exige una actitud vigilante, al acecho de nuestra intimidad emocional y racional, porque si bien podemos intentar modificar nuestra relación con las pasiones, restándoles fuerza, tan solo podemos prevenir nuestra tendencia a errar en los razonamientos. La causa de que así sea es que las opiniones relacionadas con el manejo de la propia vida son probables más que verdaderas o falsas. Desde este punto de vista, tanto las medidas terapéuticas, descritas en *Aff. Dig.*, como las medidas preventivas de *Pecc. Dig.* se sustentan en un reconocimiento de los límites de la condición humana: la tendencia a ser esclavos de deseos insaciables a largo plazo que serían causa de las pasiones; la tendencia a estar sujetos a la tiranía de falsas opiniones, que serían causa de los errores propios.

La idea reguladora de ambos tratados es la consideración de que contamos con capacidades interrelacionadas (razón y emoción) que posibilitan, de antemano, la posibilidad de ordenar el tejido de nuestra vida conforme a la medida que puede producir el asumir una actitud de vigilancia y revisión constante de juicios y emociones. Testimonio de que el médico reconoce transacciones entre emociones y juicios, afirmando que sí hay relación entre las facultades del alma, son las medidas terapéuticas y preventivas propuestas por Galeno:<sup>888</sup>

(1) El tratamiento de las pasiones comienza con una especie de “maquillaje” de su exceso característico; una especie de disimulo. Como dice el médico, para llegar a estar exento de ira hay que comenzar por contener o comprimir, el exceso propio de la pasión. Con el tiempo esta práctica contribuye a ponerle límites a las conductas pasionales que hemos denominado “pasión tipo1”. Esta etapa supone la amistad con un hombre experimentado que nos ayude a observar críticamente nuestros hábitos y juicios de valor.

---

<sup>888</sup> Barras, Birchler y Morand, (1995), analizan la relación entre las pautas terapéuticas de estos tratados y el modelo de alma defendido en *PHP*. Cfr. p. xxxv-xxxvii.

(2) La segunda parte del tratamiento subraya el papel del vigilante o psicólogo, quien ayuda a comprender la raíz de las pasiones que hemos denominado pasiones tipo2, relacionadas con el deseo excesivo y la codicia de dinero, honores, reconocimiento, esclavos, poder, etc. El riesgo para quien es asistido, es acostumbrarse a depender del “médico” de su alma. Para Galeno, el objetivo es convertirse en un médico de sí, aprendiendo a mirar, a estar al acecho, a sospechar de los juicios que acompañan nuestras tendencias a actuar y hábitos de vida. Es decir, el propósito de esta actividad o entrenamiento consiste en que la razón asuma una actitud vigilante ante las tendencias de las otras partes del alma.

(3) El objetivo final de este entrenamiento, que funciona como una idea reguladora más que como un punto de llegada, es llegar a ser un hombre de bien y no solo parecerlo, aprendiendo a usar la capacidad de desear racionalmente o con medida. Por tanto, el método propuesto por el médico, para el tratamiento de las pasiones y la prevención de los errores de razonamiento, consiste en una gimnástica constante del alma cuya finalidad es habituarnos a una especie de sospecha o escepticismo moderado. Se trata más de una actividad que de un estado, es decir, de un fortalecimiento continuo de la racionalidad y del entendimiento que apunta a ejercer las capacidades del alma, cada vez y hasta donde sea posible, con una especie de equilibrio saludable. Aprender a vivir según la razón es comparable a aprender a ser buenos equilibristas, exige no olvidar que el arte de la vida es comparable al del funámbulo.

Estas tres etapas se articulan con la concepción tripartita del alma sustentada por el médico en *PHP*: donde el alma racional, cuya sede es el cerebro, es causa de errores de razonamiento; y la no racional, se bifurca entre el corazón y el hígado, correspondiendo el primero a la sede de las emociones y el segundo, a los deseos relacionados con la nutrición y el deseo sexual, es decir, a la sede de las necesidades relacionadas con la preservación del organismo y la especie. El trabajo terapéutico y preventivo apunta precisamente a fortalecer el alma racional, la capacidad de discernimiento de la razón, debilitando la fuerza de los deseos del alma irracional apetitiva, y modificando la relación con las pasiones del alma irracional emocional. Ésta es quien sirve de auxiliar de la razón cuando las emociones son saludables, no excesivas. O sea cuando son equilibradas por la razón.

Si retomamos la imagen del funámbulo podríamos decir que quien se entrena continuamente en la vigilancia de sí, aprende a caminar en la cuerda floja de sus emociones y deseos, y su capacidad para mantenerse en pie dependería de la fortaleza

muscular de su alma: que consiste en una especie de moderación en el movimiento de emociones y deseos, que habría de nutrirse con opiniones adecuadas sobre bienes y males, y atendiendo siempre a las circunstancias concretas de cada acción. Preservar el equilibrio consistiría en una actitud crítica, constante, ante las propias opiniones y juicios de valor. Esta actitud “vigilante” del movimiento no evitaría que el equilibrista cayera (error moral), si “caer” es una especie de contrapartida del intento de conservar la medida. Pero enseña a “saber caer”.

Aprender a vivir consiste menos en no errar que en aprender a prevenir el error si por ello se entiende el desarrollar la capacidad para entender sus causas, según el caso particular. Este es, quizá, el objeto sencillo de estos tratados morales de Galeno.

Con estas observaciones pretendemos haber sustentado, finalmente, la influencia del modelo tripartito del alma, expuesto en *PHP*, en *Aff. Dig.* y *Pecc. Dig.* Ahora queremos mostrar su continuidad con las tesis de *QAM*, donde Galeno insiste en que la naturaleza humoral de los cuerpos es la causa de que haya diferencias en el carácter o disposiciones a actuar entre diferentes individuos. Por tanto, finalizaremos este capítulo ejemplificando el rol de la naturaleza en los tratados morales de Galeno.

Recordemos que en *PHP* 5.5.23-29, apelando a Posidonio, Galeno indica que el tratamiento de las pasiones del alma depende también de la constitución humoral de cada cual, diríamos “de cada paciente”. En algunos casos es más difícil si las pasiones tienen por causa la naturaleza del cuerpo; ya que en ese caso la razón también es débil. Recordemos que la debilidad de la razón estriba en la debilidad de su capacidad de juzgar, y esta es la base de la propensión a formar falsas opiniones. Como dice el médico “la cura de las pasiones del alma es fácil y placentera en algunas personas, ya que sus movimientos pasionales no son fuertes y su parte racional no es débil ni necia por naturaleza; pues son la ignorancia y los malos hábitos los que llevan a estos hombres a vivir bajo el dominio de las pasiones. Pero en otros casos, el tratamiento es difícil y desagradable cuando los movimientos pasionales ocurren por necesidad debido a la constitución de los cuerpos; en este caso los movimientos pasionales son grandes y violentos y la parte racional es por naturaleza débil y necia. En ambos casos se busca aplicar el mismo tratamiento: fortalecer la capacidad racional para adquirir el conocimiento de la verdad y debilitar los movimientos pasionales por medio de la habituación a buenas prácticas”.<sup>889</sup>

---

<sup>889</sup> *PHP* 5.5.28-29.

Las diferencias de carácter, cuya causa primaria pero no exclusiva sería la constitución de los cuerpos, explica que haya hombres débiles por naturaleza, obedientes por imposición o por la sujeción a una regla (como en el caso de los sirvientes y niños), y otros que, por una adecuada naturaleza, gracias a su constitución excelente, serían susceptibles de ser corregidos fácilmente, éstos son los mejor dispuestos: son los que tienen más facilidad para habituarse a mantener una actitud vigilante.

En *QAM* Galeno menciona esta diferencia entre el carácter de los individuos apelando a la parte del alma que los domina, e indica así cuál sería el rol limitado pero importante de la naturaleza en la terapia del alma, pues facilita, dificulta o impide, según el caso, la gimnastica del alma. Desde esta perspectiva Galeno, como buen médico, subraya que el tratamiento del alma de cada uno, y sus alcances, depende de cada caso particular.

A continuación indicamos los pasajes respectivos de *Aff. Dig.* y *Pecc. Dig.* donde el médico reafirma que la salud del alma y su tratamiento depende también de la constitución de los cuerpos, que dispone o no a escuchar discursos o a practicar las pautas conducentes a la terapia de las pasiones. Este supuesto, sin duda, es el punto de partida de ambos tratados. De allí que sólo puedan ser escuchados por cierto tipo de personas, dispuestas por naturaleza, o por educación y buenos hábitos, a la recepción del método terapéutico y preventivo propuesto.

(1) En *Aff. Dig.* 5.37.5-14, señala que la naturaleza tiene mayor dominio sobre todo en la infancia, porque la razón y las enseñanzas son las que priman en los rasgos de carácter de un individuo. Así que incluso cuando no se dispone de un buen carácter, cuando una persona tiene demasiado amor propio o se caracteriza por una fuerte ambición de poder y reconocimiento, es probable que haya adquirido este modo de ser debido al dominio de su alma emocional pero también debido al influjo de una educación inadecuada, o a la falta de entrenamiento de su capacidad racional para discriminar la conveniencia o inconveniencia de sus formas de actuar y relacionarse con otras personas.<sup>890</sup>

---

<sup>890</sup> Galeno ejemplifica la relación entre naturaleza (*physis*) entrenamiento (*ascesis*), creencia (*dogma*) y enseñanzas (*mathein*) con un relato sobre un joven cercano incapaz de tener serenidad debido a su continua preocupación por nimiedades que se pregunta cómo no ser perturbado por pequeñeces. Sobre esta relación se detiene Galeno en *Aff. Dig.* 5.37-5.40.

Evidencias de que la naturaleza influye sobre todo en la infancia es el disímil carácter de los jóvenes: unos son contentos, otros tristes, otros proclives a la risa y otros al llanto; a la aflicción (*lupê*), a la ira y a la glotonería. De allí que clasifiquemos sus caracteres según sus inclinaciones naturales: impúdicos, pudorosos, amantes de honores, ambiciosos o indiferentes a cada una de estas cosas; o bien amantes de la verdad o mentirosos. Estas dotes naturales disponen a algunos a aceptar fácilmente las enseñanzas o la educación del alma, y a otros les impide aprovecharla del todo. En el caso de los mejor dispuestos, su naturaleza se verá beneficiada bajo el cuidado de una buena educación y podrían llegar a ser hombres buenos.

Galeno compara la educación o el cuidado de los niños con el cuidado de las plantas y de los animales; así que el agricultor no puede esperar que una zarzamora produzca un racimo de uvas. Pero si descuida las vides que podrían producir los mejores frutos, dejándolas al amparo de la naturaleza, entonces éstas seguro producirán malos frutos o ninguno. Es más útil domesticar un caballo que un oso; y hay que reconocer que hay animales que ni siquiera pueden ser domesticados, como las víboras o los escorpiones. En suma, la educación recibida y la práctica de las enseñanzas aprendidas priman a lo largo de la vida más que la naturaleza, pero ésta influye en ese aprendizaje ya sea predisponiendo o dificultando la habituación a reglas de vida mesuradas, o bien propiciando la tendencia al exceso y el error moral. Esto explica la necesidad de entrenarse en la práctica de virtudes como la justicia, la temperancia, la valentía y la prudencia. La aspiración de este trabajo es obtener una especie de serenidad o imperturbabilidad ante los eventos inesperados, no calculados, que no dependen ni responden necesariamente a nuestro deseo.<sup>891</sup>

(2) En *Pecc. Dig.* Galeno enfatiza en la ventaja de tener dotes naturales, ser aptos para la educación y enseñanzas filosóficas; así como en la importancia, para evitar errores, de rodearse de hombres bien dotados por naturaleza, pues sus acciones contribuyen ejemplarmente a recordarnos esta aspiración.<sup>892</sup> Allí se nos indica que hay una disposición natural a la inteligencia y la verdad en aquellos capaces de seguir los discursos, contrario a lo que sucede con quienes, además de incurrir en conductas licenciosas, son incapaces de escuchar y juzgar críticamente los discursos.<sup>893</sup> Para el

---

<sup>891</sup> *Aff. Dig.* 5.42-43. Especialmente 5.43.9-10.

<sup>892</sup> *Pecc. Dig.* 5.61.8.

<sup>893</sup> *Ibidem*, 5.65-66. Y añade 5.75.11-12 que los individuos dotados por naturaleza de inteligencia y alimentados de la educación que los griegos consideran buena, no son inferiores a un filósofo presumido que pretende enseñar conocimientos a otros, sin tenerlo.

médico, el estudio del método lógico deleita a los hombres “mejor dispuestos por naturaleza”, aunque puede ser aprendido por quienes no la tienen pues su utilidad consiste, precisamente, en ayudar a generar una disposición saludable en la parte racional, fortaleciendo su capacidad crítica ante los discursos.<sup>894</sup> Una capacidad útil sobre todo para resolver problemas de gran envergadura como la elección del fin conforme al cual se quieren regir cada una de las acciones particulares a lo largo de una vida. Como hemos visto, el objetivo consiste menos en encontrar un método para no errar en el plano moral, que en fortalecer la capacidad de juicio sin la cual los errores de razonamiento pueden conducir, paulatinamente, a tener una vida desgraciada.

El objetivo de esta sección ha sido simple: mostrar que en los tratados morales Galeno intenta responder a las inquietudes que surgen cuando busca justificar, desde un punto de vista anatómico y fisiológico, que en el alma hay diferentes facultades que funcionan como principio de la acción humana. Siendo el vector de su investigación menos la preocupación por resolver problemas especulativos como la inmortalidad del alma, que las pautas apropiadas para su educación. El problema principal que se deriva de un modelo tripartito de las facultades del alma, es menos la distinción entre pasión y error de juicio o de razonamiento; que la relación entre pasión, error y falsa opinión. El objetivo central de estos tratados es precisamente analizar a la luz de la terapia del alma, en qué medida pasión y error se diferencian, pero también cómo se relacionan causalmente con los errores morales, siendo su suelo las falsas opiniones.

De estos escritos, resulta, como hemos indicado, una reflexión que si bien no resuelve o soluciona en forma definitiva problemas heredados de la tradición, como demandan algunos intérpretes,<sup>895</sup> sí ofrece un análisis atractivo y sugestivo de la raíz de las pasiones; y de la relación entre pasión y error, sin que esto contradiga la separación que el médico planteó en *De placitis*, entre *pathos* y *hamartêma* a la luz de su investigaciones anatómicas sobre el funcionamiento de las facultades del alma. El atractivo de la simpleza de sus argumentos estriba en lo que consideramos la conclusión principal de sus tratados morales: la educación del alma tiene como propósito disponer nuestros hábitos de pensamiento y de conducta a la elección de parámetros de vida

---

<sup>894</sup> *Ibidem*, 5.87.14-5.88.1.

<sup>895</sup> Entre ellos Donini en “Psychology” (Hankinson, 2008, p. 200-202); en “Galeno e la filosofia” (Donini, 1992, p. 3503-3504) y en “Tipologia degli errori e loro correzione secondo Galeno” (Manuli e Vegetti, 1988, p. 107-108), donde dice que *Pecc. Dig.* es un comentario de la Ética Nicomaquea de Aristóteles que no añade nada a los problemas allí tratados por el Estagirita sobre la diferencia entre razonamiento ético o práctico y la geometría.

mesurada que no garantizan, sin embargo, evitar incurrir en errores morales, precisamente porque las elecciones relacionadas con el curso de la vida son probables y están influenciadas por nuestras disposiciones emocionales. Por tanto, estos tratados resaltan la necesidad de preparar nuestra racionalidad para saber llevar, en cada circunstancia, nuestros deseos e impulsos no racionales con las mejores razones que se tengan para actuar. Aunque esto no garantice, al modo de una prueba geométrica, la rectitud de la elección.

El arte de vivir que elige practicar quien asume la vida como una actividad según razones probables, y no respondiendo a la inmediatez que demandan las emociones y la satisfacción desmedida de los deseos, ni a la tiranía de la razón, es comparable al arte del funámbulo, quien tiene que calcular, en cada caso, cada día, la relación entre las fuerzas desmedidas de sus deseos y emociones, y la tiranía de las opiniones que intenta practicar; porque el ámbito en que usa y necesita valerse de creencias, la vida, pertenece al ámbito de lo probable (mutable) y no al de lo necesario e inmutable como corresponde a los objetos y las premisas de las ciencias demostrativas.

Adicionalmente al valor de los planteamientos de Galeno para los interesados en la psicología moral antigua; estos tratados adquieren un significado suplementario a la luz de las investigaciones actuales, en el campo de la epistemología cognitivista, sobre la relación entre racionalidad y emociones, cuyo común punto de partida es el reconocimiento de la influencia de las emociones en el uso de nuestras facultades racionales, entre las que se incluyen, además de la capacidad para producir conocimiento, la de deliberar e interactuar como agentes en la sociedad. En “El papel de las emociones en la producción de conocimiento”, la Prof. Ana Rosa Pérez Ransanz hace un bosquejo de las perspectivas actuales de investigación respecto de la dimensión afectiva en el ejercicio de las facultades racionales, señalando que las emociones “no son algo ajeno a la obtención de conocimiento, que irrumpen de tanto en tanto, cuando los recursos epistémicos disponibles resultan insuficientes para zanjar una situación problemática. Si así fuera, las emociones no podrían tener ninguna función propiamente cognitiva”. En su rastreo de los planteamientos sobre esta cuestión (que abarca desde la década de los ochenta hasta ahora), la Prof. Pérez Ransanz muestra el vector común de los planteamientos actuales: ya no se duda que las emociones modifican, condicionan, influyen en nuestras formas de ver, creer y en lo que decidimos hacer. Las

emociones pueden contribuir a la deliberación racional o entorpecerla, es decir, pueden desorientar el ejercicio de la razón en formas que resultan difíciles de detectar. Precisamente este aspecto lo subraya el médico en *Aff. Dig.* cuando afirma que pasiones (tipo2) como el deseo excesivo de dinero, gloria o reconocimiento, cuya raíz es el deseo insaciable y la codicia que le acompaña, pueden viciar nuestros juicios de valor y llevar a una vida desgraciada. Galeno reconoce la dimensión afectiva que subyace al ejercicio de la racionalidad, de allí que sus escritos morales comiencen ofreciendo un tratamiento de las pasiones del alma, en cuanto éstas pueden incidir en errores o fallas cognitivas, como afirma el médico al diagnosticar su causa en el tratado sobre los errores del alma (*Pecc. Dig.*). Tal como lo subrayan las actuales investigaciones, podemos decir que Galeno admite, en consonancia con la tradición filosófica en que se inscribe, que el desempeño de nuestras capacidades racionales depende, constitutivamente, del estado de nuestras emociones. Porque éstas pueden contribuir, o socavar, el ejercicio de nuestras capacidades para deliberar y actuar conforme a las circunstancias concretas. Como indica, casi al final de su texto, la Prof. Pérez Ranzans, “la racionalidad, entendida como la capacidad de guiarse por buenas razones, es relativa a lo que los agentes consideran correcto. Pero si esto es así, la idea que tenemos de nosotros mismos como agentes racionales supone que nos concebimos como seres capaces de seleccionar y procesar la enorme cantidad de información que obtenemos del entorno y de actuar en consecuencia. De aquí que una teoría de la agencia humana deba considerar el ejercicio de todas las habilidades que nos caracterizan como agentes racionales, las cuales incluyen, en primer lugar, nuestras capacidades y disposiciones emocionales. Pero esto supone reconocer que las emociones nos ofrecen, las más de las veces, una información fiable sobre el mundo, y reconocer también que, como cuestión de hecho, los seres humanos actuamos confiando en dicha información”.<sup>896</sup>

---

<sup>896</sup> Cfr. A. Marcos y A. R. Pérez Ranzans (eds.): número monográfico sobre *Producción del conocimiento*, en *Estudios Filosóficos*, vol. LX, n° 173, 2011. ISSN 0210-6086, pp. 51-64.

# *ANEXOS*

*Diagnóstico y tratamiento de las pasiones propias del alma de cada uno.*

1. [5.1].<sup>897</sup> Me habías hecho una pregunta sobre el libro de Antonio el Epicúreo, *Del control de las propias pasiones*; y ya que deseas que te responda también bajo la forma de un escrito, voy a hacerlo comenzando de la siguiente manera.

Lo mejor sería que el mismo Antonio dijera claramente lo que entiende por el término [5.2.] “control”; pero por lo que se puede conjeturar a partir de lo que dice en su libro, me parece que se refiere a la vigilancia, al diagnóstico y, además, posiblemente también a la corrección de las pasiones. Como sabes, se expresaba de modo confuso y oscuro, de suerte que la mayor parte de sus reflexiones proceden más bien de la conjetura que de una comprensión clara.

A veces, parece incitarnos a comprender que nosotros mismos, al igual que los otros, caemos en el error; otras veces, parece indicar cómo diagnosticar los errores de cada uno, sin embargo otra cuestión es la de cómo cada uno puede apartarse de los errores, y esta cuestión es seguramente el propósito de la totalidad de su argumento: en efecto, todo lo anterior es inútil y superfluo si no apunta a esta meta última.

Ante todo debería haber distinguido las pasiones de los errores.<sup>898</sup> A veces te parecerá que su reflexión trata sólo sobre las pasiones,<sup>899</sup> otras sobre los errores o bien

---

<sup>897</sup>La traducción que presentamos parte de las versiones disponibles en lengua francesa e inglesa de los tratados morales de Galeno, citadas en la bibliografía. Aunque no es una traducción literal del griego, sí tuvimos en cuenta el texto original para elaborar la versión que presentamos y hacer un seguimiento de los conceptos principales de estos tratados. Estos tratados están en el volumen 5 de la edición de Kühn de las obras completas de Galeno de Pérgamo (Claudii Galeni Opera Omnia. 20 Volúmenes. Leipzig, 1821-1833; reimpresión con un suplemento bibliográfico por K. Shubring. Hildesheim, 1965). En esta traducción tenemos en cuenta la paginación que corresponde a ambos tratados en la edición de Kühn. De este modo, el lector podrá hacer un seguimiento del texto que presentamos, en su original griego, pues cada uno de los pasajes corresponde a una página en el texto de Kühn y a la numeración de la obra en griego, disponible en la biblioteca digital del *Thesaurus Linguae Graeca*. Por tanto, las páginas que corresponden a cada pasaje se señalan entre corchetes: el numeral 5 se refiere al volumen de Kühn –que no varía– y el número siguiente, a la página en dicho volumen: por ejemplo, 5.1, 5.2, hasta 5.103, que corresponde a la última página de estos tratados en la edición mencionada. Por otro lado, el número a comienzo de los párrafos indica el capítulo del texto. Esta división por capítulos la encontramos en las traducciones al inglés de Singer (1997) y al francés de Barras, Birchler y Morand (1995). Por su parte, Harkins (1963) no sigue la división del texto en capítulos; que tampoco hace parte del texto griego que hemos consultado en el *TLG (Thesaurus Linguae Graeca)*. En esta versión no incluimos los números de cada línea sino solamente el de la página en la obra completa editada por Kühn. Pero incluimos la numeración de la línea, cuando citamos el texto griego, por su utilidad para consultar el *TLG*. Finalmente, hemos tenido en cuenta, según su pertinencia, algunas de las notas explicativas de los traductores en quienes se apoya esta versión de *Aff. Dig.* y *Pecc. Dig.* En esos casos mencionaremos la página en que se pueden consultar las anotaciones citadas.

sobre ambos a la vez. Por mi parte he establecido, en primer lugar, una diferencia entre error y pasión afirmando que: el error es resultado de una [5.3] falsa opinión, mientras que la pasión es una facultad irracional en nosotros que no sigue a la razón.<sup>900</sup>

Según su uso corriente ambos son llamados “errores”: se dice que está en el error (a) el que se entrega al libertinaje (usamos este termino en relación con las acciones de incontinencia sexual), (b) el que obra por impulso<sup>901</sup> y (c) quien cree en calumnias.

Muchos filósofos, incluyendo a Crisipo, han escrito tratados sobre la terapia de las pasiones del alma. Aristóteles y sus discípulos han hablado sobre esto y antes que ellos Platón.<sup>902</sup> Así que es mejor estudiarlos en estos autores, como yo mismo lo he hecho. Ya que me lo pides, expondré brevemente en este primer tratado todos los puntos importantes en el orden que has oído al momento de informarte sobre el libro escrito por Antonio.

2. Es razonable creer que estamos en un error incluso cuando creemos que no estamos en modo alguno equivocados. Como se puede inferir a partir de la siguiente consideración: observamos que todos los hombres imaginan o que están completamente libres del error o que sus errores son en general [5.4] pocos e insignificantes; y que eso

---

<sup>898</sup> En sus notas explicativas, Singer (1997, p. 411-412) indica que esta diferenciación se deriva de la ética aristotélica (*Ética a Nicómaco*), donde el Estagirita distingue entre virtud ética e intelectual: la primera sería producto de un largo entrenamiento y habituación; mientras que la segunda implica un entrenamiento filosófico en aprender a tomar decisiones racionales.

<sup>899</sup> El término *pathos* puede significar: afección-pasión-emoción. Esto ya plantea una dificultad filológica y filosófica: pues la reflexión no apunta a extirpar las pasiones sin más, sino su *quantum* de exceso. Barras, Birchler y Morand (1995) usan *passions*, mientras que Singer (1997) usa *affections*. En nuestro caso usaremos el término “pasiones”.

<sup>900</sup> Cfr. *PHP* 4.2.19-21 donde Galeno afirma que se trata de una facultad *alogon* o “sin juicio” más que una facultad que no obedece a la razón, pues no hace ningún uso de la razón: “el rechazo y la desobediencia a la razón se adscriben a algo que por naturaleza sigue y obedece a la razón algunas veces (...) por su parte el movimiento afectivo surge aparte de la razón y del juicio. Cfr. *PHP* 4.2.24. A propósito de esta distinción se puede consultar también *PHP* 4.5.15-16, donde Galeno dice que no es aceptable que algo surja al mismo tiempo contrario a la razón y por causa de la razón.

<sup>901</sup> *Thymos* es “ira, cólera”, pero también es “impulso del alma”. Tiene un significado más amplio que una palabra como *oxythymos* (irascibilidad o mal humor). “No se puede confundir *thymoeides* con irascibilidad”, dice Manuli en *La passione nel “De placitis”*, en: Manuli e Vegetti (1988) *Le opere psicologiche di Galeno*. Atti del terzo colloquio galenico internazionale. Pavia, 10-12 settembre. 1986. p. 191. De modo que “obrar por impulso” sería “obrar por algo del *thymos*”, que en algunos casos corresponde al impulso de la ira. El término *thymos* es de difícil traducción y no hay indicios de que en este escrito se diferencie de *orgê*. Para Galeno se trata de una pasión que debe ser tratada por las conductas que motiva, para que pueda serle útil a la razón. Platón señala que la facultad irascible entrenada es útil a la razón por su utilidad para auxiliar el *logos*, por ejemplo, con una conveniente indignación. cfr. *Rep.* 440<sup>a</sup>-441<sup>a</sup>.

<sup>902</sup> Como indican Barras, Birchler y Morand (1995, p. 119), Galeno se refiere a *Ética a Nicómaco* de Aristóteles; y a *Leyes* y *Timeo* de Platón.

ocurre sobre todo a quienes los demás consideran como los más sujetos al error. En cuanto a mí, si en algo tengo una experiencia grande, es en este campo. He notado que aquellos que se entregan a otros para una apreciación sobre la clase de hombre que son, raramente se equivocan. En cambio he visto que aquellos que se consideran excelentes, sin permitir un juicio de otro, se equivocan a menudo y de gran manera. Así, lo que como adolescente consideraba objeto de vanos elogios (la sentencia pítica que exhorta a conocerse a sí mismo y que a mis ojos no era muy severa), me pareció después digno de ser elogiado. En efecto, sólo el hombre muy sabio puede conocerse con rigor; los otros no pueden conocerse más que de manera aproximada: unos más que otros. Pues en la vida entera y en relación con todas las artes es propio de todo hombre conocer los grandes excesos y diferencias en los asuntos o cosas, pero conocer las pequeñas es propio de los prudentes y de los hombres hábiles. Y es así [5.5] también respecto de los errores y las pasiones. Cualquiera que irritado por cosas pequeñas muere violentamente a sus sirvientes y los golpea fuertemente, está visiblemente en estado de pasión, lo mismo que el que se entrega a las borracheras, a las cortesanas y a los banquetes. Pero tampoco es evidente atribuir al género de las pasiones la perturbación moderada del alma cuando hay una gran pérdida de dinero o un deshonor, o también cuando se comen pasteles sin control. Pero esto llega a ser evidente para quien ha ejercitado previamente su alma y la ha liberado de lo necesario para corregir todas las pasiones. Es incluso un defecto más grande no evitarlas porque son pequeñas.<sup>903</sup>

Quien quiera llegar a ser un hombre de bien comprenderá que necesariamente ignora muchos de sus propios errores. Podría decirle cómo puede encontrarlos todos, puesto que lo he hecho por mí mismo y sin embargo no lo haré todavía, pues este libro podría caer en manos de otras personas. [5.6.] Que estos últimos se ejerciten para encontrar un camino de conocimiento de sus propios errores. Así como te he pedido que me des tu propia opinión al respecto y me he callado hasta que la hayas pronunciado, así mismo le pido al que consulte este tratado que lo ponga a un lado e indague cómo podría uno reconocer que está en el error.

Como dice Esopo, llevamos dos alforjas atadas a nuestro cuello, una delante con las cosas de los otros, otra detrás con las nuestras;<sup>904</sup> por esa razón vemos siempre las de

---

<sup>903</sup> Esta frase no aparece en la versión de Singer (1997), pero sí en el texto griego (*Aff. Dig.* 5.5.8-9).

<sup>904</sup> Como fuente consultable para esta referencia a Esopo, Barras, Birchler y Morand (1995, p. 119) remiten a A. Hausrath, *Corpus Fabularum Aesopicarum*, Leipzig, 1959, 229.

los otros y somos incapaces de ver las nuestras. Y todos aceptan este enunciado como verdadero. Platón mismo ha demostrado la causa de tal fenómeno. Dice que quien ama es ciego frente a lo amado.<sup>905</sup> Y si cada uno de nosotros se ama a sí mismo más que a cualquier otra cosa, será necesariamente ciego para consigo mismo. ¿Cómo verá, entonces, sus propios defectos? ¿Y cómo sabrá que comete un error? La fábula de Esopo y los enunciados de Platón parecen mostrar que la búsqueda de nuestros propios errores es mucho más desesperanzada. Si es imposible desprenderse del amor propio, el que ama será necesariamente ciego frente al objeto amado. [5.7.] Si la cosa no fuera difícil, ciertamente tampoco aconsejaría al lector de este libro que examine por sí mismo la manera de encontrar sus propios errores, aunque haya reflexionado largo tiempo al respecto.

Expreso entonces mi opinión, porque en caso de que alguien encuentre un camino diferente, tendrá una ventaja doble si sigue también el mío. Encontrará, en efecto, no sólo uno sino dos caminos para la salud de su alma. Si no, que continúe utilizando el mío hasta que encuentre otro camino mejor. ¿Cuál es entonces mi propuesta? Ya es tiempo de decirlo y comenzar mi exposición.

3. Debido a que los errores surgen de una falsa opinión, mientras que las pasiones surgen de un impulso<sup>906</sup> irracional, considero que uno debería primero librarse a sí mismo de las pasiones. No es poco probable que las pasiones puedan constituir en sí mismas otra fuente de falsa opinión. Hay pasiones del alma que son universalmente reconocidas como: la ira, la cólera, el temor, la tristeza, la envidia y el deseo excesivo. A las que se pueden añadir el llegar a amar u odiar excesivamente una cosa, cualquiera que sea. El adagio: “la justa medida es la mejor de las cosas”,<sup>907</sup> [5.8.] me parece un buen decir, pues nada que suceda sin medida resulta bello.

---

<sup>905</sup> Sobre el excesivo amor a uno mismo como impedimento para ver los propios errores, cfr. Platón, *Leyes* 731e-732 b.

<sup>906</sup> *Hormê* es propiamente la palabra para *impulso*. La otra, *thymos*, puede traducirse así pero también significa “ira” y “cólera”. Sin embargo, en este tratado ambos términos se usan en forma equivalente. En “La Passione nel *De placitis Hippocratis et Platonis*” Paola Manuli (Manuli e Vegetti, 1988, p. 185-214) analiza los contextos en que Galeno usa *thymos-thymoeides* y *oxythymos-orgé*; y señala que no es fácil traducir este término en la obra de Galeno: en parte por la amplitud semántica de *thymos-eides* y en parte porque Galeno no hace un uso unilateral del término. De allí que sea preciso delimitar el significado según el contexto en que aparezca.

<sup>907</sup> Según Barras, Birchler, Morand (1995, p. 119), este adagio es atribuido a Cleobulo de Lindos (siglos VII/VI a de C), uno de los siete sabios, por Diógenes Laercio, en *Vidas de los filósofos*, I, 6. Sin embargo la referencia no concuerda. En efecto “Lo mejor, la medida”, se le atribuye a Cleobulo pero la mención

¿Cómo puede uno librarse de las pasiones si no sabe primero que las tiene? Como dije, es imposible saber de ellas debido a nuestro excesivo amor propio. Pero este argumento aunque te impide juzgarte a ti mismo, admite la posibilidad de juzgar a alguien más que ni ames ni odies. Si oyes de algún ciudadano que es muy elogiado porque no adula a nadie, frecuéntale y juzga por tu propia experiencia si es tal como se dice. Has de saber que su reputación de hombre absolutamente sincero es falsa, si constatas que acude sin falta a las casas de los ricos y de los más poderosos, e incluso a las de los soberanos –pues tales halagos provendrían de la mentira-, y si lo ves saludar a dichas personas, escoltarlas o cenar con ellas. En efecto, al escoger una vida de ese tipo no solamente él no es sincero [5.9.] sino que, por necesidad, tiene también todos los vicios, pues busca la riqueza, el poder, los honores o la gloria –juntos o de manera separada. Por el contrario, quien no saluda, ni escolta, ni cena con los ricos y los más poderosos y lleva una vida disciplinada, esfuérzate, con la esperanza de que sea sincero, por conocerlo profundamente y por aprender quién es –esto sólo será posible con los años. Y si encuentras que es así, conversa una vez a solas con él e invítalo a decirte si ve en ti una de las pasiones antedichas, porque le quedarás muy agradecido y será tu curador, incluso más que el hombre que cura tu cuerpo (si te hubiera salvado el cuerpo de una enfermedad).

Si ha prometido revelarte en cuál caso te ve presa de una de las pasiones mencionadas y no dice nada después de varios días en el transcurso de los cuales te ha tenido a su lado, entonces reclámale y pídele de nuevo, con más insistencia que antes, que te indique lo que te ve hacer bajo la influencia de una pasión.

Y si te responde que no ha dicho nada porque no ha observado nada semejante en ti durante este tiempo, [5.10] no te convenzas de inmediato ni creas tampoco que te has librado repentinamente de los errores. Piensa más bien en una de las siguientes razones: o bien por indolencia el amigo invitado no ha sido atento; o por pudor se ha callado para no censurarte; o sabiendo que todos los hombres odian normalmente a los que dicen la verdad, no quiere ser odiado. Si no es por estas razones, puede ser que se haya callado porque no quería serte útil, o por alguna otra razón no elogiabile. En efecto, resulta imposible no errar; confía en mí ahora y me elogiarás después, si observas que todos los hombres cometen cada día millares de errores y actúan según sus pasiones, sin

---

corresponde al libro I, 93. Cfr. Diógenes Laercio (2008). *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. I. Madrid: Alianza. Traducción de Carlos García Gual.

poder notarlo por sí mismos. No pienses que eres diferente de un hombre, pero puedes pensar que eres más que un hombre si te convences de que has actuado bien en todo, no durante un mes, sino durante un solo día!

Si amas las polémicas, -sea que te hayas convertido en eso por elección o por un vil hábito, o que por naturaleza seas agresivo- [5.11] posiblemente dirás, según el argumento que he ofrecido hace un momento, que los sabios son los únicos que no son humanos. A este argumento tuyo, opón el mío, que es doble:

(a) que sólo el sabio está exento de errores,

(b) y que, según lo dicho, el sabio, si está exento de errores, no sería un hombre.

Por tal razón oirás decir a los filósofos más antiguos que el hombre sabio es como un dios y que la sabiduría se asemeja a lo divino.<sup>908</sup> Pero es imposible llegar a ser, de repente, similar a un dios.

Si no se considera que los hombres que toda su vida se han ejercitado en la libertad de las pasiones lo ha alcanzado totalmente, ciertamente tú que no te has ejercitado en ello, no deberías creer a quien dice que no te ha visto actuando bajo la influencia de una pasión. No confíes en quien dice que jamás te ha visto obrar en estado de pasión; cree más bien que si lo dice es porque no desea ayudarte, o porque prefiere no prestar atención a tus malas acciones o, entre otras cosas, porque se cuida de ser odiado por ti. Es posible también que aquel hombre te haya visto protestar contra alguien y que hubiera reprobado tus errores y tus [5.12] pasiones, y que naturalmente se callase, y no crea que seas sincero cuando dices querer conocer cada uno de tus errores. Pero si primero que todo tomas distancia de tus propias acciones y te quedas en silencio, poco después encontrarás numerosas personas dispuestas a corregirte con sinceridad, especialmente si les agradeces por ayudar a liberarte de lo que te hace daño. Será de gran utilidad examinar a fondo si las críticas que tal persona te hace son verdaderas o no; por tanto, si obras continuamente de esta manera, llegarás a ser lo que has elegido llegar a ser verdaderamente: un hombre de bien.

---

<sup>908</sup> Cf. Platón, *Teeteto*, 176b: "...y la huida consiste en hacerse uno tan semejante a la divinidad como sea posible, semejanza que se alcanza por medio de la inteligencia con la justicia y la piedad". Traducción de Vallejo Campos, Madrid. Gredos. 1988.

Si en un primer momento encuentras, incluso después de un examen profundo, que has sido acusado falsamente y descaradamente, no intentes convencerte de que no has cometido errores; al contrario, el primer rudimento de la filosofía es cómo mantenerse firme ante la calumnia. Después, cuando te hayas dado cuenta de que tus pasiones están lo suficientemente calmadas,<sup>909</sup> intenta defenderte contra quien te calumnia, pero nunca con amargura ni afrenta, ni busques rebajar al otro sino que ten en cuenta solamente tu beneficio. [5.13] Si te responde de una manera plausible a tu objeción, te convencerás de que tiene un conocimiento mejor que el tuyo, o bien, después de un examen ulterior, encontrarás que sus explicaciones son infundadas. Esta fue la formula aprobada por Zenón para asegurar una buena conducta: que en todo cuanto hagamos debemos imaginar lo que deberíamos hacer para justificar nuestras acciones ante nuestros maestros. Para Zenón, casi todos los hombres están listos para censurar a sus vecinos, aunque ninguno de ellos lo requiera.

Importa que quien escucha no sea ni rico ni tenga una posición política. El miedo impedirá a cualquiera decirle la verdad a uno de este tipo, así como el interés monetario impedirá a los aduladores decirle a los ricos. Además, si uno de estos últimos fuera sincero se mantendría alejado de los aduladores. Así, si alguien de mucho poder o muy rico desea llegar a ser hombre de bien, primero será necesario que se aleje de estas cosas, y especialmente hoy pues no encontrará a un Diógenes capaz de decir la verdad sin que importe si a quien la dice es extremadamente rico o un rey.<sup>910</sup>

Pero éstos decidirán por ellos mismos. En cuanto a ti, que ni eres rico ni influyente en la ciudad, permite que todos te digan lo que les disgusta de tu conducta, no te irrites contra nadie y de este modo tendrás, como decía Zenón, [5.14.] a todo el mundo como tu maestro.<sup>911</sup> Desde luego no pienso que debas dar el mismo valor a las opiniones de todo el mundo sino a las de los ancianos que han vivido de manera excelente. Antes he dicho cuáles son las características de quienes han vivido de tal manera. Con el tiempo reconocerás y aprenderás, sin su ayuda, la naturaleza de tus errores. Entonces te darás cuenta hasta qué punto estoy en lo cierto cuando afirmo que

---

<sup>909</sup>κατεσταλμένων. Calma –del porte, de la mirada. Κατεσταλμένος,η,ον. Participio perfecto pasado de καταστέλλω: calmar, apaciguar, contener. Como adjetivo significa: calmado, pacífico. “Contenido”. se refiere a “calmado”.

<sup>910</sup> Sobre la franqueza (*parrhesia*) de Diógenes de Sínope, cfr. Diógenes Laercio, *Vidas de los filósofos*, 6.38-69.

<sup>911</sup> Cfr. *SVF*, I 233.

nadie está exento de pasiones ni de errores, así sea muy dotado o haya sido educado en las mejores costumbres, sino que la gente falla, sobre todo cuando aún es joven.

4. Cada uno debe ejercitarse, durante toda su vida, para llegar a ser un hombre en sentido pleno.<sup>912</sup> Si uno percibe algún defecto que la propia alma ha mantenido, no debería renunciar a mejorarse a sí mismo, ni a los cincuenta años, siempre y cuando ese defecto no sea incurable e irreparable. Si el cuerpo de uno estuviera en mal estado a esa edad uno no debería abandonarlo a la mala constitución, [5.15.] sino esforzarse por todos los medios, por mejorarlo, aunque sea imposible tener la buena salud de Heracles. Asimismo, no deberíamos abstenernos de alcanzar un mejor estado del alma.

Y si no podemos tener la del sabio, podemos esperar alcanzarla si desde nuestra adolescencia hemos cuidado de nuestra alma. En caso contrario, cuidemos al menos de no llegar a ser igual de feos en nuestra alma como Tersites en su cuerpo.<sup>913</sup> Supongamos que al nacer pudiéramos encontrarnos con quien vela nuestro nacimiento y pedirle que nos concediera el cuerpo más noble, y supongamos que se niega. Con seguridad, le pediríamos enseguida tener el segundo o el tercero o el cuarto en el orden de la buena salud. Nos consideraríamos felices de tener a falta del cuerpo de Heracles, el de Aquiles, o a falta de éste, el de Ajax, el de Diomedes, el de Agamenón o el de Patroclo o, al menos a falta de estos últimos, el de algún otro héroe admirable. Y así mismo con el alma. Por tanto, si es imposible obtener la perfecta salud del alma, [5.16] sería aceptable llegar a tener la segunda o la tercera o la cuarta en relación con el punto más alto: eso no es imposible para quien ha decidido ejercitarse constantemente durante un largo periodo en un proceso de constante disciplina.

Yo mismo, siendo adolescente, me ejercitaba en ello, cuando vi que un hombre al no conseguir abrir una puerta, la golpeó con el pie, mordió la llave e injurió a los dioses, con los ojos furibundos como un loco; poco faltó para que le saliera espuma de la boca, como a los jabalíes. Tomé en aquel momento la ira con horror, tanto que jamás se me ha visto comportarme de manera inconveniente bajo su efecto. Al principio, basta con no injuriar a los dioses, ni morder o golpear con el pie las piedras y la leña, ni

---

<sup>912</sup> τέλειος ἀνὴρ. Acabado, cumplido, perfecto, maduro, adulto. “En sentido pleno” implica el término final al que cada cual aspiraría para ser realmente un hombre.

<sup>913</sup> Como señalan Barras, Birchler y Morand (1995, p. 119), siguiendo una tradición que recorre toda la antigüedad, Galeno opone la fealdad del personaje homérico a la belleza moral y física de los héroes aqueos. Cfr. Homero, *Iliada*, 2.216-217.

con lanzar miradas feroces, sino con contener y ocultar la ira.<sup>914</sup> Pues es imposible resultar libre de ella sólo con deseárselo; pero sí se puede controlar la vergonzosa manifestación de dicha pasión. Si se hace constantemente, se notará poco a poco que la ira se debilita o que resultamos menos coléricos [5.17] que antes, de manera que no te enfurezcas ni por pequeñeces, ni por medianeces, sino solamente por las cosas grandes y de forma mínima. De este modo, será posible después que te encolerices por las grandes cosas de manera mínima si te atienes al principio que me había prescrito siendo aún adolescente, y al cual me he atenido toda mi vida: jamás golpear con mi mano a los sirvientes –un comportamiento ejercido precisamente por mi padre. Él había desaprobado a algunos de sus amigos que habían magullado sus manos por golpear a sus sirvientes en los dientes. En su opinión, a causa del arrebato de la pasión, aquellos merecían ser presa de convulsiones e incluso de morir, pero si hubieran esperado un poco, habrían podido con su látigo o con su correa golpear a su antojo y obrar con reflexión.

Otros golpean con el puño o, peor todavía, con el pie, y arrancan los ojos y los atraviesan con un estilete, si disponen de ese objeto. Alguna vez vi a alguien que por causa de la cólera, golpeó a su sirviente en el ojo con una caña que se utiliza para escribir. Se dice que el emperador Adriano golpeó a uno de sus sirvientes en el ojo con un estilete y que al enterarse de que su sirviente había perdido un ojo por esa causa, lo llamó y lo invitó a pedirle un obsequio [5.18], a modo de reparación. Frente al silencio de la víctima, Adriano insistió en que tuviera el coraje de pedir lo que quisiera. El sirviente se llenó de coraje y dijo que no quería sino su ojo de nuevo y nada más. ¿Qué regalo podría compensar la pérdida de un ojo?

Quiero recordar algo que me sucedió alguna vez, aunque haya hablado mucho sobre eso. Tras dejar Roma, viajaba yo con un amigo originario de Gortina en Creta, un

---

<sup>914</sup> Aquí es evidente que Galeno usa *orgé* y *thymos* como sinónimos, pues usa *thymos* y luego *orge*, de manera alternativa: ira y cólera. Manuli (Manuli e Vegetti, 1988, 191) confirma esta hipótesis cuando dice: “(...) los contextos revelan que Galeno usa *thymos* directamente como sinónimo de *orge* y *cholos*. Ciertamente, la sinonimia entre *thymos* y *orge* se sostiene sobre una base semántica común: ambos términos indican, en su significado original, el *crecimiento-aumento* de alguna cosa acompañada de una *kinesis*. Ambos sugieren conceptos dinámicos, *orge* de *orgao*, el del “agitarse-excitarse”, y *thymos*, de *thyo*, el del lanzarse a (...) aunque *thymos* indica algo que precede a *orge*, y la abarca desde el punto de vista conceptual. El *thymos* es descrito en efecto como una especie de *ethos*, de actitud del animo que puede ser “cercano (mover) a la ira” (*eukineton pros orgen*)”. Como añade Manuli (p. 192): “A favor de la hipótesis de que *thymos* expresa algo más respecto de *orge*, está cuanto dice Galeno a propósito de los hombres *thymikoi tois ethesi*, que son dispuestos a la acción, impulsivos, salvajes, impacientes, tiránicos e irascibles (*oxythymoi*), sujetos a una ira difícil de sedar (*dyspaustoi*)”.

hombre de mucho valor –simple, amistoso, honesto, generoso-, pero colérico al punto de golpear a sus sirvientes con la mano, a veces hasta con el pie, y más a menudo incluso con una correa o con un palo, si lo tenía a la mano. Cuando llegamos a Corinto, decidió enviar por mar, de Kenkhrées hasta Atenas, todo su equipaje y a sus sirvientes, excepto a dos, mientras que nosotros continuaríamos el viaje a pie por Megara, después de haber alquilado un vehículo. Habíamos atravesado Eleusis y nos encontrábamos al lado de la llanura de Thria [5.19] cuando interrogó a los sirvientes sobre el equipaje. Aquéllos no pudieron responder. Entonces se enfureció y como no tenía nada más para golpear a los dos jóvenes hombres, agarró un gran cuchillo que llevaba guardado en su estuche y los golpeó en la cabeza, no con la hoja –lo que no habría causado mayor daño– sino con la parte cortante del arma. El estuche se rompió enseguida y provocó una gran y doble herida sobre la cabeza de ambos; en efecto, los había golpeado a cada uno dos veces. En cuanto vio la sangre correr abundantemente, se fue rápidamente a pie hacia Atenas para no asistir a la muerte de uno de sus sirvientes. Nosotros los salvamos y los llevamos a Atenas. En cuanto al amigo cretense, acusándose grandemente, me tomó por la mano y me llevó a una casa; me dio una correa, se desnudó y me ordenó azotarlo por lo que había hecho bajo la influencia de su detestable ira. Como naturalmente empecé a reírme, cayó a mis pies [5.20] y me rogó que hiciera lo que me había pedido. Y por supuesto, entre más me incitaba a golpearlo, más me hacía reír. Esto duró un buen rato; entonces le prometí golpearlo con el látigo si me hacía un pequeño favor. Y aceptó. Le rogué prestar atención a un discurso que iba a pronunciarle, pues tal era mi petición. Prometió hacerlo así y expuse durante un buen rato la manera de educar la parte irascible en nosotros con la razón. Esta exposición fue un golpe de látigo diferente del que había pedido, luego me fui. Y tras haberse vigilado durante un año, llegó a ser mucho mejor.

En cuanto a ti, si no puedes llegar a ser mucho mejor, conténtate durante el primer año incluso con un progreso pequeño. Si perseveras resistiendo a tu pasión y domando tu impulso-ira, harás un progreso más notable el segundo año, y si cuidas de ti <sup>915</sup> más todavía el tercer, el cuarto, [5.21.] el quinto año. Y así, sucesivamente, sentirás que tu vida ha ganado mucho en dignidad. En efecto, si algunos hacen todo

---

<sup>915</sup> Este es un verbo importante, usado en medicina: προ-νοέω: prever, pensar, reflexionar, cuidar de, velar por [con genitivo, como en este caso]. Implica un acto reflexivo como consecuencia de una decisión tomada con anterioridad. Como en el caso de quien desea y elige aprender a dominar sus pasiones y, con ello, llegar a ser un hombre mejor, con esfuerzo y constancia.

durante largos años consecutivos para llegar a ser buenos médicos o retóricos o gramáticos o geómetras, sería vergonzoso que, a causa del tiempo, te agotes por el esfuerzo de llegar a ser un buen ser humano.

5. Entonces, ¿cuál es el comienzo de este ejercicio? Retomemos una vez más (pues para lo que es verdaderamente importante, no es inútil repetir dos o tres veces las mismas cosas): jamás es necesario castigar con la propia mano a los sirvientes cuando se equivocan. Yo mismo al saber que Platón<sup>916</sup> se contuvo frente a un sirviente que cometió un error y juzgar que esta era una buena acción, he seguido de una vez por todas su lección.<sup>917</sup> Asimismo, ordénate jamás golpear con tus propias manos a un sirviente, ni encargar a otro que lo haga mientras estás colérico, sino que déjalo para el día siguiente. Cuando se debilite tu ira podrás juzgar con más sensatez cuántos golpes es necesario administrar al que merece el castigo. Acaso [5.22] ¿no es preferible obrar, por principio, con moderación, y, reclamando el látigo, pero corrigiendo verbalmente y amenazando con no perdonarlo nuevamente si comete un error? Evidentemente es preferible que lo que hagas, lo hagas cuando no hiervas a causa de tu ira, entonces estarás fuera de tu locura irracional y tras una reflexión madurada sabrás lo que debes hacer. En efecto, la cólera no es inferior en nada a la locura, como nos lo enseñan las acciones de las personas irascibles; quiénes hacen todas las cosas golpeando con la mano o con el pie, desgarrando su ropa, lanzando miradas confusas, al punto que, como lo he dicho, se encolerizan contra las puertas, las piedras y las llaves, destrozando unas y mordiendo y golpeando otras.

Posiblemente dirás que éstas son cosas de locos y que tus actos son los de un hombre sensato. Reconozco que los que golpean con su propia mano a sus sirvientes se equivocan menos que los que muerden o golpean con el pie las piedras, las puertas y las llaves. Pero estoy convencido que infligir un mal irremediable a un hombre es un acto de cierta locura o de un animal salvaje privado de razón [5.23.] Sólo el hombre, en

---

<sup>916</sup> La mención a Platón y la regla de no golpear a un esclavo en estados de cólera se relacionan con el rol del castigo y la pena y con la “indulgencia” y la “clemencia” en el Estoicismo. Platón también es mencionado como ejemplo por Séneca en *De Ira* III.12.5-6. En su discusión de este escrito de Séneca, Nussbaum (2003, p. 529), anota: “... descubrimos, anidado en el corazón de los *exempla* de benignidad, acciones que nos horrorizan por su crueldad. Así, por ejemplo, se elogia a Platón porque no golpeó a su esclavo en un momento de ira. Pero ¿qué es lo que hizo en lugar de eso? Se limitó a delegar la tarea de golpear al esclavo en el no airado Espeusipo (3, 12). Ni por un momento se le ocurrió preguntarse si los esclavos habían de ser golpeados. Otro tanto podemos decir con respecto a la clemencia”.

<sup>917</sup> Cf. Diógenes Laercio, *Vidas de los filósofos*, 3. 39.

comparación con los otros animales, tiene el privilegio de razonar; ahora bien, si rechaza este privilegio y cede a la ira, vive como un animal y no como un hombre.

Pero no creas que ser un hombre prudente consiste únicamente en evitar golpear con el pie, morder y hacer sufrir a los amigos. Un hombre tal no es un animal salvaje, pero no es todavía un hombre sensato: se encuentra a medio camino entre éste y la bestia salvaje. ¿Te basta con no ser más que una bestia salvaje sin preocuparte por llegar a ser un hombre de bien? ¿O prefieres no seguir siendo insensato e irracional, puesto que tampoco eres una bestia salvaje? No serás más una bestia salvaje, si no eres más esclavo de la ira, si te sirves del razonamiento y haces todo cuánto te parece lo mejor tras examinar las cosas sin estar bajo la influencia de esa pasión. ¿Cómo alcanzar esto? Concediéndote, tú mismo, la más alta estima, respecto de la cual es imposible imaginar una superior. No tener cólera cuando todos los hombres están encolerizados ¿no probaría que eres mejor que el resto de los hombres?

[5.24] Pero posiblemente deseas que se te considere mejor, sin que quieras serlo realmente, como si quisieras que se creyera que tu cuerpo está sano, cuando en realidad está enfermo. ¿Acaso no es la ira una enfermedad del alma? ¿O piensas que los antiguos han llamado sin razón “enfermedades del alma” a la tristeza, la cólera, la ira, el deseo y el miedo? En mi opinión, si uno desea liberarse tanto como sea posible de las pasiones mencionadas, lo mejor es: primero, al despertar en la mañana y antes de realizar cualquier tarea cotidiana, uno debería examinar si es mejor vivir dominado por las pasiones o emplear el razonamiento para todas las cosas. Segundo, en caso de querer llegar a ser un hombre de bien, es necesario recurrir a alguien que nos indique lo que no hacemos correctamente. Finalmente, es necesario tener presente<sup>918</sup> cada día y a toda hora el siguiente pensamiento: es preferible ser considerado parte de los hombres de bien, pero esa tarea resulta imposible sin contar con alguien que señale cada uno de nuestros errores.<sup>919</sup> [5.25.] Y uno debería considerar como un salvador y más grande amigo al que nos revela cada una de nuestras faltas.

Además, si te parece que te acusa sin razón, es adecuado parecer exento de cólera. En primer lugar porque es posible que esta persona vea mejor que tú los errores

---

<sup>918</sup> ἔχειν ἐν προχείρῳ. Πρό- χειρος, ον: a la mano, que está al alcance; servicial, atento.

<sup>919</sup> 5.24-25:

ἄνευ τοῦ χεῖν τὸν δηλώσαντα τῶν ἀμαρτανομένων ἕκαστον ἀδύνατόν ἐστιν ἡμῖν περιγενέσθαι

que puedes cometer; y en segundo lugar, porque incluso si te ha calumniado sin razón, te incita a examinar con precisión lo que haces. Si eliges examinarte en todas las cosas, lo más importante es estar siempre atento:<sup>920</sup> es necesario tener presente en la memoria la fealdad del alma de los que están en cólera y la belleza de los que están exentos de ella.

Para quien se ha habituado durante mucho tiempo al error, es difícil borrar de su alma la mancha de las pasiones; por eso es necesario que admita y practique durante mucho tiempo cada una de las opiniones que deberá obedecer si quiere llegar a ser un hombre de bien. Olvidamos que dichas opiniones o creencias se escapan fácilmente de nuestra alma, debido a que ésta se ha llenado de pasiones. Es necesario que quien quiera ser salvado<sup>921</sup> no descuide su atención un solo momento, [5.26.] permita a todos censurarlo, y escuche con indulgencia y agradecimiento a los que lo reprenden y no a los que lo adulan.

Que la puerta de tu morada esté siempre abierta y que tus amigos puedan entrar en cualquier momento, si te has preparado de manera tal que estés seguro de que los que entran no te encontrarán bajo el dominio de algún gran error. Es difícil erradicar el menor error cuando no se le ve; así mismo resulta muy difícil erradicar los más grandes cuando se les ve.<sup>922</sup> Si, como he dicho, tu puerta permanece siempre abierta, entonces que tus amigos estén autorizados a entrar en todo momento. En público, todos los hombres se esfuerzan por comportarse ordenadamente; haz lo mismo en tu propia casa. Quien es descubierto en un error, se avergüenza sólo delante de los otros; pero no delante de sí mismo. En cuanto a ti, avergüénzate frente a ti mismo, y obedece enteramente al que dijo: “En todas las cosas, siente vergüenza ante ti mismo”.<sup>923</sup>

---

<sup>920</sup>“ἀεὶ φύλαττε”, de Φυλάσσω, ático: φυλάττω. El verbo usado en medicina significa: “hacer guardia, tener precaución, procurar, evitar, cuidarse, tener cuidado, estar alerta, observar.

<sup>921</sup> ἐκάστῳ τῶν σωθῆναι βουλομένων. “Salvado de un peligro” y “llegar felizmente a alguna parte” es el sentido del verbo principal: σώζω. σωθῆναι es el aoristo primero infinitivo pasado de σώζω.

<sup>922</sup> Cfr. 5.26.6-7. Para decir “erradicar” Galeno usa una forma del verbo ἐκκόπτω, que significa sacar, echar fuera; cortar, amputar; talar, devastar; exterminar, aniquilar:

ἔστι δ’ ὡς περ τῷ <ἄκοντι> πᾶν ἐκκόψαι δύσκολον, οὕτω τὰ μεγάλα τῷ βουλευθῆναι τι ῥᾶστον

<sup>923</sup> El concepto clave en este pasaje -5.26.13- es “*aidôs*” (ἀλλ’ ἐκεῖνοι μὲν αἰδοῦμενοι τοὺς ἄλλους ἀμαρτόντες τι φοραθῆναι μόνους ἑαυτ-οὺς οὐκ αἰδοῦνται, τὸ δὲ καυτὸν αἰδοῦ μάλιστα πειθόμενος τῷ φάντι). Según Barras, Birchler y Morand (1995, p. 120), se trata de un adagio atribuido a Pitágoras; Cf. *Carmen Aureum*, en: E. Diehl. *Anthologia lyrica graeca*, Leipzig, 1925, t. 1, p. 187.

Obrando así podrás un día domesticar la fuerza irracional de tu alma irascible, [5.27.] tal como se hace con una bestia salvaje.<sup>924</sup> De no ser así, ¿no sería sorprendente que los jinetes hábiles puedan domar caballos salvajes en poco tiempo, pero tú, en cambio, que no has recibido otro animal distinto de tí mismo, seas incapaz de domar, si no rápidamente entonces a largo plazo, la fuerza irracional de tu alma? Esa alma con la cual la razón perpetuamente coexiste y por cuya causa tu razón se ve afligida<sup>925</sup> continuamente.

6. El escrito *Sobre los caracteres*<sup>926</sup> dice más sobre la mejor manera de hacer esto sin aniquilar o suprimir la fuerza de la facultad irracional],<sup>927</sup> al igual que con los caballos y los perros que utilizamos ya domesticados. En este escrito está muy bien explicado cómo servirse de la facultad irascible del alma como de un aliado contra la otra facultad que los antiguos filósofos llamaban “apetitiva” porque se dirige de forma irracional hacia los placeres que procura el cuerpo. No es menos despreciable<sup>928</sup> ver a un hombre distorsionado por la ira que verlo bajo la influencia del deseo erótico, de la

---

<sup>924</sup> Este sería un núcleo principal: Galeno no quiere suprimir la fuerza del *thymos* sino dominarla. Además, la razón coexiste con ella, en tanto función natural del alma. No compartimos la opinión de Hankinson, quien opina que para Galeno el *thymos* sólo es como un adorno de la razón, tiene una “capacidad decorativa”. Cfr. “Actions and Passions: affection, emotion and moral self-management in Galen’s philosophical psychology” (Brunschwig & Nussbaum, 1993, p. 203). Si así fuese, entonces, la postura del médico se alejaría mucho de la de Aristóteles, quien acentúa la relación entre deseo y razón en el razonamiento práctico. Pero no vemos así la postura del médico; y nuestra interpretación apunta más a mostrar la relación necesaria que debe haber entre la razón y el *thymos* para un excelente funcionamiento del alma. Este es el significado de la definición de la virtud del alma como un trabajo coordinado de sus facultades, en *PHP* 7.1.25-26.

<sup>925</sup> ΣΥΝ-ΟΙΚΕΩ. Este verbo es importante pues además de significar “cohabitar” tiene otros sentidos que pueden ser aquí pertinentes y más en relación con el conjunto de la frase en griego: ser víctima de, verse afligido por, ser afectado por.

<sup>926</sup> Barras, Birchler y Morand (1995, p. 120) indican que el término “carácter” (*êthos*) significa para Galeno una disposición irracional e innata del alma. El tratado en cuestión, señalado igualmente en la autobiografía de Galeno *De libris propriis* (Sobre mis propios libros), no se ha conservado. Solo se conserva un resumen árabe encontrado y editado en 1930 (P. Graus, “Galen on Ethics”, *Bulletin of the Faculty of the Arts of the University of Egypt*, 5, 1937, p. 1-51). Existe una traducción inglesa posterior: cfr. J. N. Mattock, “A translation of the Arabic Epitome of Galen’s Book *peri êthon*”, en S. M. Stern, A. Hourani y V. Brown (1972) *Islamic Philosophy and the Classical Tradition*, Oxford, 1972, p. 235-260.

<sup>927</sup> La idea no es suprimir su fuerza sino usarla tras su entrenamiento, ejercitarla para hacerla dócil; como se hace con los animales domesticados que nos son útiles, como el caballo o el perro. No es casual que compare el domar caballos con el domar la parte irracional de nuestra alma: Platón mismo compara así esta facultad de nuestra alma. Y como en el mito de los caballos y el auriga de *Fedro* 246b, la razón es la que debe comandar la fuerza irracional del *thymos*.

<sup>928</sup> También para los estoicos la ira es despreciable y censurable. La idea del *thymos* como auxiliar natural de la parte racional ya está planteada en el libro IV en 441<sup>a</sup>2-3. A propósito del papel del *thymos* en la psicología moral de Platón recomendamos “Plato’s Theory of Human Motivation”, en Cooper (1999, p. 118-137). Por otro lado, según Christopher Gill (2006) Galeno no vio este aspecto tan importante de la psicología de Platón; pero sí los estoicos y por eso tienden a hacer una lectura más adecuada al enfatizar en la cohesión interna entre las partes del alma. Cfr. Gill (2006), especialmente p. 312-314. Consideramos que esta es una opinión desafortunada, producto de una lectura ligera de Galeno, pues como podemos ver en este tratado, la educación del *thymos* es la vía para fortalecer la capacidad racional.

glotonería [5.28], de la ebriedad o de la voracidad; que son acciones y afecciones de la parte apetitiva del alma, no semejantes al caballo o al perro, como he representado el alma irascible, sino a un jabalí violento, a un macho cabrío o a cualquier otra bestia salvaje que no puede ser domesticada.<sup>929</sup>

Por tal razón no hay educación de la facultad apetitiva comparable a la docilidad de la irascible; lo que los antiguos llamaban “disciplina” ofrece alguna analogía con ella. Debilitar la fuerza<sup>930</sup> de la facultad apetitiva depende de que se le proporcione o no el goce de lo que desea; pues es en el goce donde se fortifica y se engrandece, mientras que castigada, se disminuye y se debilita; porque sigue a la razón por debilidad y no por docilidad. Incluso en los hombres se ve que los menos buenos siguen a los mejores, ya sea porque se ven forzados a hacerlo [βιαζομένους], como los niños o los sirvientes, o bien obedeciendo porque se dejan persuadir, como en el caso de los buenos por naturaleza.

Los antiguos habitualmente definían al inmoderado como el hombre cuya facultad racional no ha castigado o debilitado su facultad concupiscible. [5.29] Tenemos en nuestra alma dos facultades irracionales: una cuya actividad consiste en encolerizarse y salir de sí contra los que parecen haber cometido una falta contra nosotros, y también en sentir resentimiento<sup>931</sup> durante largo tiempo: su duración es una señal más evidente de la pasión de la ira.

Además hay otra facultad irracional en nosotros que se dirige precipitadamente hacia las cosas que parecen placenteras, antes de examinar si son útiles y bellas, o perjudiciales y malas. Esfuérzate en contener su vehemencia antes de que aumente y resulte casi invencible. En ese caso, no podrás dominarla aunque lo desees y dirás después, como lo he oído de un amante, que quieres suprimirla pero que no puedes conseguirlo: nos rogarás en vano, como un hombre desesperado, ayuda para erradicar la

---

<sup>929</sup> En Platón encontramos un antecedente de este tipo de comparaciones de las partes del alma con tipos diferentes de animales. Cfr. *República* 588e-589b. Donde compara las partes del alma con un hombre, un león y una bestia de mil cabezas.

<sup>930</sup> Κολάζειν, y κόλασις, εως: contener, reprimir, moderar –disminuir la fuerza de algo: castigar. Es importante señalar que el sentido originario se refiere a la poda de los árboles, y ese es el sentido que acentúa el sustantivo. En segundo lugar se refiere a “reprensión, corrección, castigo”.

<sup>931</sup> μῆνις, ιος: cólera, enojo, resentimiento. μῆνίω= encolerizarse, enojarse con alguien. Y mostrar la cólera.

pasión. Pues, debido a su fuerza, algunas de las pasiones<sup>932</sup> del cuerpo resultan incurables.

Pero jamás lo has pensado. Es mejor entonces que ahora lo hagas y examines a fondo si estoy en lo correcto cuando afirmo que si la facultad concupiscible aumenta desemboca a menudo en un deseo incurable, no solamente de los bellos cuerpos y de los placeres del amor, sino también en la [5.30] voracidad, la glotonería, la ebriedad y la depravación contraria a la naturaleza. O juzgues si, por el contrario, me equivoco en esto y en las reflexiones anteriores.

Considera que lo dicho hasta aquí sobre la ira vale también para las otras pasiones:

1. Es necesario confiar a los otros el diagnóstico y no a nosotros mismos.

2. No a cualquiera se le ha de confiar<sup>933</sup> la vigilancia,<sup>934</sup> sino a quienes son unánimemente reconocidos como hombres de bien, de quienes sabemos que están exentos de toda pasión, porque lo hemos investigado.

3. Luego, cuando éstos nos señalen alguno de nuestros errores, no es necesario mostrarse irritado sino agradecido. Y es necesario recordar esto cada día, de ser posible muchas veces, o en su defecto cada que amanezca, antes de comenzar las actividades diarias y en la noche, antes de dormir. Yo mismo acostumbro leer dos veces por día las exhortaciones atribuidas a Pitágoras, después de pronunciarlas oralmente.

No es suficiente [5.31] llevar una vida libre de cólera, sino que también es necesario purificarse<sup>935</sup> del exceso, de la glotonería, de la ebriedad, de la indiscreción y de la envidia. Por tanto, que otro nos observe para que no seamos sorprendidos como perros dispuestos a atiborrarnos de alimento ni que, como quemados por una fiebre continua, nos engullamos una bebida fría más ávidamente de lo que conviene a un hombre respetable. El hambre no permite que se la colme con violencia e insaciabilidad,

---

<sup>932</sup> En este contexto, “pasiones” incluye también a los deseos.

<sup>933</sup> ἐπιτρεπτόν. Adjetivo verbal de ἐπιτρέπω: confiar, entregar. Dar libertad plena, confiarse a.

<sup>934</sup> Del verbo: ἐπιστατέω: estar encargado de, vigilar, asistir. Líneas más adelante, en 31, aparece otro verbo relacionado con su tarea: ἐπιτηρέω: observar atentamente.

<sup>935</sup> Palabras claves en este pasaje son: ὑρκέω: apartar, alejar. Ἀσκέω: trabajar o elaborar con arte. Ejercitar, instruir, ejercitarse en. Ἀσκησις: ejercicio, práctica. Género de vida. Ἀοργησία: ausencia de cólera o pasión. Indiferencia. Y καθαρεύειν: purificarse de, limpiarse de toda mancha: sanarse.

ni la sed vaciándose la copa de un trago. Mucho menos el glotón que se saborea más que los convidados con los pasteles o con cualquier otra golosina.

Al comienzo de todos estos actos debemos invitar a los otros a que nos observen cuidadosamente y a señalarnos cuando estemos en el error. Después, nos observaremos o vigilarémos<sup>936</sup> sin pedagogo y estaremos atentos a consumir menos alimento que los demás convidados y a evitar las golosinas, comiendo con mesura los platos adecuados a la salud.

Después de algún tiempo, quisiera que tampoco miraras más a tus convidados. [5.32] Pues comer y beber de manera más controlada que estos últimos nos es gran problema. Si verdaderamente has aprendido a evaluarte a ti mismo, pregúntate primero si has llevado una vida más mesurada –con dominio de sí- ayer que hoy. Obrando de tal manera, sentirás día a día que te abstenes más fácilmente de lo que he mencionado. Y si eres realmente un amante de la temperancia, sentirás tu alma llenarse de un vivo placer, pues uno se alegra de progresar en las cosas que ama. Por tal razón es que se ve a los ebrios plácidos cuando superan a sus compañeros en la bebida, y los glotones se placen frente a una abundancia de platos, al igual que los insaciables frente a los pasteles, frituras y pequeños platos. He conocido algunos que se jactaban orgullosamente de sus conquistas amorosas.

Por tal razón, al igual que quienes aspiran alcanzar el punto más elevado del objeto de su devoción, también nosotros debemos buscar con devoción el punto más elevado de la temperancia. Si queremos obrar en este sentido, no nos compararemos con los intemperantes; ni nos contentaremos solamente con tener más dominio y temperancia que estos últimos. [5.33]

Disputaremos, en primer lugar, con los que buscan lo mismo que nosotros, a fin de sobrepasarlos (lo que constituye una noble disputa), y después nos sobrepasaremos a nosotros mismos <...> (LAGUNA EN EL TEXTO) [si bien...] (...) después de un largo uso, encontraremos placer en alimentarnos con lo más saludable y más fácil de

---

<sup>936</sup> En este caso usa Galeno un verbo que abarca los significados de los verbos usados hasta el momento: vigilar, observar, cuidar. Nos referimos a παραφυλάσσω.

encontrar, recordando que entre los proverbios bien dichos está el siguiente: “Elije la mejor forma de vida, el hábito la hará placentera”.<sup>937</sup>

Como se ha dicho, tan pronto como te ejercitas en evaluar<sup>938</sup> tu ira, la prueba de su utilidad (de este ejercicio) es no encolerizarse más; así como prueba de temperancia es no desear las fuentes más gratas de placer. El camino que conduce a esto es el dominio de sí. El hombre moderado domina sobre el que no puede controlarse porque ni siquiera desea los dulces, ya sea por hábito o por dominio de sí. Su mismo nombre indica que proviene del control y la victoria sobre los deseos.

El camino, al comienzo, es penoso y laborioso, como todas las prácticas de los nobles ejercicios. Si quieres adquirir la virtud contra el vicio, o la tranquilidad del alma<sup>939</sup> contra las excitaciones del cuerpo, [5.34] ejercítate como te he indicado, avanzando en la moderación a través del control de sí.

Si en cambio desdeñas la virtud y deseas dejarte llevar por las excitaciones del cuerpo, entonces abandona este tratado. En efecto, éste no es una exhortación a la virtud, sino una guía para quiénes ya están decididos a seguir el camino para acceder a ella. Como este tratado se divide en dos partes, una que trata sobre la capacidad de cada uno de establecer un diagnóstico sobre sí mismo, y otra acerca de la corrección de nuestros errores con base dicho diagnóstico, ahora no se hablará de la segunda, sino del diagnóstico de nuestros propios errores. Ya que los principiantes son incapaces de diagnosticarlos, les impondremos a otros como vigilantes; y a los que se ejerciten en ello, les impondremos ser sus propios vigilantes, pues son capaces de darse cuenta de cuáles errores y pasiones han de liberarse y lo que les falta hacer para alcanzarlo. Repetiré ahora lo que he acostumbrado decir en toda ocasión: hay una manera de conocerse a sí mismo, que es la cosa más difícil que pueda haber, y otra que es la más fácil. Lo más difícil es querer evaluarse verdaderamente a sí mismo.

---

<sup>937</sup> Según Barras, Birchler y Morand (1995, p. 120), Estobeo atribuye esta máxima a Pitágoras (*Florilège*, I, 29), y Plutarco, a los pitagóricos (*De la tranquillité de l'âme*, 466f).

<sup>938</sup> Imperfecto activo de ἀξιόω: evaluar, juzgar.

<sup>939</sup> La expresión es τὴν γαλήνην τῆς ψυχῆς. No utiliza el término estoico: ἀταραξία (imperturbabilidad, calma o tranquilidad del alma). “Que remite a la tranquilidad del alma, o a la felicidad. Pero la felicidad no se adquiere sin una libertad del espíritu (...). La independencia del espíritu que no depende de tal o cuál régimen político (*politeia*) sino que se adquiere, en gran parte, gracias a un conocimiento de las posibilidades y del límite del *logos* humano”. De cada uno depende entonces la salud del alma. Cfr. Gagin, F. “Las pasiones en el estoicismo”. En: *Estudios de Filosofía*. No 34. Agosto, 2006. P. 194.

7. [5.35] Todo lo que he dicho y diré enseguida se dirige justamente a quienes están bien decididos. Posiblemente existen otros caminos para llegar a ser un hombre de bien, pero como no he sabido encontrarlos, he seguido éste toda mi vida y lo he mostrado generosamente a otros pidiéndoles que me hagan el mismo favor indicándome un camino diferente, si conocen alguno. No obstante hasta que encontremos uno diferente, permanezcamos en éste, que es el camino común del diagnóstico y el tratamiento de todas las cosas. En efecto, tanto la afición a las disputas, a los honores y al poder, son pasiones del alma. El deseo insaciable es una pasión en menor medida, pero sigue siendo una pasión. ¿Y qué decir respecto de la envidia? Es el peor de los males. Llamo “envidia” al hecho de sentir dolor frente a la fortuna de otro. Todo dolor también es una pasión, pero la envidia es la peor de ellas, ya sea una pasión o un género cercano al dolor.

El camino común para la curación de todas estas pasiones<sup>940</sup> es el que he mencionado anteriormente. [5.36] Es necesario observar<sup>941</sup> en quienes están violentamente afectados lo que es vergonzoso y evitarlo, pues en ellos la deformidad es evidente. El hecho de que no la veamos en nosotros mismos no debe persuadirnos de que no existe. El que ama es ciego en cuanto al objeto amado.<sup>942</sup> Algunos defectos pasan inadvertidos y son descuidados a causa de su pequeñez, mientras que es imposible ignorar los defectos ajenos a causa de su gran tamaño. Conviene encontrar algún hombre experimentado<sup>943</sup> capaz de verlos, rogarle que nos lo revele todo con franqueza, y después de que nos haya señalado uno, saber agradecerle enseguida. Y después, tras haberle dejado, reflexionar<sup>944</sup> en la soledad, reprobarnos y esforzarnos por extirpar la pasión. No solamente para hacerla invisible ante los ojos de los otros, sino para quitar su raíz del alma. Pues si la pasión no es removida puede volver a crecer

<sup>940</sup> Estas pasiones mencionadas por Galeno incluyen algo más que conductas irracionales, tendrían como soporte o fundamento una clase de juicios u opiniones sobre bienes y males: afición a disputas u obstinación, a honores, glorias, dinero, deseo insaciable, envidia, son pasiones del alma. La edición de Singer (1997) no incluye este pasaje en el segmento 5.35. 8-14:

καὶ γὰρ ἡ φιλονεικία καὶ <ἡ> φιλοδοξία καὶ ἡ φιλαρχία πάθη τῆς ψυχῆς εἶσι. τούτων <δ'>ἐλαττον μὲν <ἡ> ἀπληξτία, ἀλλ' ὁμως καὶ αὐτὴ πάθος. περὶ δὲ τοῦ φθόνου τί δεῖ καὶ λέγειν; ἔσχατον τῶν κακῶν ἐστιν· ὀνομάζω δὲ φθόνον, ὅταν τις ἐπ' ἀλλοτρίοις ἀγαθοῖς λυπῆται. πάθος μὲν ἐστὶ καὶ λύπη πᾶσα, χειρίστη δὲ ὁ φθόνος ἐστίν, εἴτε ἐν τῶν παθῶν εἴτε λύπης ἐστὶν εἶδος πλησιάζον δὲ πῶς αὐτῇ.

<sup>941</sup> Comprender, observar, meditar.

<sup>942</sup> Recordemos Platón, *Leyes*. 731e.

<sup>943</sup> Cfr. 5.36.6 πρεσβύτην: hombre experimentado, maduro. Anciano.

<sup>944</sup> διασκέπτεσθαι- διασκοπέω: mirar con atención, observar.

nutrida por otros vicios con los que se relaciona.<sup>945</sup> Es por eso que debemos estar atentos a cada una de las pasiones, para descubrir si en nuestra alma hay alguna de esas que observamos en otros. [5.37] Y es necesario extirparla antes de que llegue al término de su crecimiento y se vuelva incurable. La mayoría desdeñan todas las otras pasiones del alma, pero las notan cuando ven a otros padecerlas. La aflicción parece ser un mal para todos, como lo es el dolor en el cuerpo.

Un joven cercano a mí, que negaba ser afectado por pequeñeces, se presentó en mi casa por la mañana, tras haber notado lo contrario, y me contó que había permanecido despierto toda la noche pensando en lo siguiente: había recordado que las cosas más grandes no me importunaban tanto como a él las cosas pequeñas y quería saber cómo había obtenido tal resultado: ¿era por el ejercicio, por alguna enseñanza, o había nacido yo así? Le dije entonces la verdad: que durante la infancia, la naturaleza influye en todas las cosas, como la imitación de quienes nos rodean; pero más tarde, los factores principales son las opiniones y el ejercicio. Además, observando los niños, notamos claramente que hay grandes diferencias individuales en la naturaleza. Vemos que algunos siempre están contentos, [5.38] mientras que otros están tristes; unos están dispuestos a reír en todo momento, los otros a llorar con el menor pretexto. Asimismo, unos lo comparten todo, otros se adueñan de todo; unos se enfurecen violentamente a causa de cosas sin importancia, y a causa de esto muerden a sus amigos, los golpean con el pie, los alejan lanzando piedras o con palos cuando creen haber sido tratados injustamente; otros son apacibles y calmados, no se encolerizan ni lloran a menos que la injusticia sea grande. Por ejemplo, Eupolis, el poeta, hace responder a Arístides el Justo -a quien se le había planteado la siguiente pregunta: “¿a causa de qué padecimientos has llegado a ser tan justo?”- de la siguiente manera: “la naturaleza fue lo más importante; después me he afanado también en ayudarla”. La naturaleza de los jóvenes tiende fácilmente no sólo a la aflicción sino también a la ira y a la glotonería: esencialmente me he ocupado hasta el momento de estas cuestiones. Además de lo dicho, puede observarse que algunos niños son imprudentes, otros respetuosos, unos dotados de una

---

<sup>945</sup> Este mismo planteamiento lo encontramos en estoicos como Séneca. Y apunta a una relación entre pasión y juicios (errados) sobre bienes y males. Desde esta perspectiva de interpretación la separación entre pasiones y errores de juicio estriba en su causa anatómica, pero el nexo entre conductas irracionales también descritas como pasiones, como “morder, golpear objetos, arrancar ojos” entre otros, y este otro tipo de pasiones (envidia, amor propio excesivo, deseo de gloria, dinero, poder) estriba en falsas creencias sobre bienes y males. Ahora bien la diferencia entre “pasiones” entendidas como “conductas no racionales”, los “errores” relacionados con esas otras pasiones como la envidia, y los errores del alma, estibaría en que estos últimos conciernen, en sentido estricto, a cierto tipo de creencias, las relacionadas con “los fines de la vida”, que dependen, por supuesto, de juicios o creencias sobre bienes y males.

buena memoria, otros no, otros incluso olvidadizos, unos asiduos al estudio, otros negligentes y descuidados; entre los niños perseverantes [5.39] hay quienes están prestos a alegrarse con los elogios de su maestro, otros que son intimidados por sus reproches y algunos por el miedo a los golpes. Sucede lo mismo respecto a los descuidados: cada uno puede tener razones diferentes para ser como es.

En consecuencia, a partir de lo que todos los hombres pueden observar acerca de los niños, se los califica de pudorosos o impúdicos. Según el mismo razonamiento, se habla de los amantes de los honores y la belleza, o de los que carecen de ambiciones y resultan indiferentes a la belleza, viles o presumidos y otros nombres semejantes según su naturaleza. Así mismo vemos niños que son amantes de las mentiras o de la verdad, por naturaleza, y que tienen muchas otras diferencias de carácter, sobre las cuales no es necesario decir ahora nada más. Algunos aceptan muy fácilmente una buena educación, otros no la aprovechan del todo.

Sin embargo, no hay ninguna razón para descuidar a los niños. Más bien hay que procurar educarlos en las mejores costumbres. Pues si su naturaleza saca provecho de este cuidado, llegarán a ser hombres buenos. [5.40] Si no fuera así, al menos la culpa no sería nuestra.

La educación de los niños se asemeja un poco al cultivo de las plantas. Por ejemplo, un labrador jamás podría hacer crecer un racimo de uvas sobre una zarzamora: por principio, la naturaleza de la zarza no admite dicha realización. Si en cambio descuida las vides dispuestas en sí mismas a dar frutos, encomendándolas solo a la naturaleza, producirán frutos de mala calidad o incluso no producirán nada. Sucede lo mismo con los animales: si domesticas un caballo, éste te será muy útil; si es un oso, incluso a pesar de que te pareciera domesticado, no tiene un carácter estable; si es una víbora o un escorpión, ni siquiera podrán parecer domesticados.

8. En cuanto a mí, no podría decir con cuáles cualidades he sido dotado por la naturaleza. En efecto es difícil conocerse a sí mismo, en el caso de los adultos y un poco menos en el caso de los niños. He tenido la gran fortuna de tener un padre exento de toda cólera, el más justo, honesto y benévolo, [5.41] aunque tuve una madre tan colérica que mordía<sup>946</sup> a sus sirvientes, gritaba siempre y se peleaba con mi padre más que Jantipa con Sócrates. Si comparo las nobles acciones de mi padre con las

---

<sup>946</sup> δάκνειν. Puede ser “morder” pero también “ofender, molestar o herir”.

vergonzosas pasiones de mi madre, me viene el deseo de abrazar y apreciar al primero, y evitar y odiar al segundo. Esta no fue la única diferencia que observé entre mis padres: jamás veía a mi padre entristecido ante una dificultad, fuera la que fuera, mientras que mi madre se afligía por cualquier nimiedad. Sin duda sabes también que los niños imitan lo que les causa placer, y evitan lo que les causa disgusto.

He ahí la educación que recibí de mi padre. Cuando cumplí catorce años, escuché las enseñanzas de los filósofos de mi ciudad, sobre todo de un estoico discípulo de Filopator y también de un platónico alumno de Gaios, pero por poco tiempo debido a que fue requerido por sus conciudadanos para cuestiones administrativas, pues era considerado como el único justo, accesible y pacífico. [5.42] Tiempo después vino otro de nuestros conciudadanos, alumno de Aspasio el peripatético, después de un largo viaje por el extranjero, y después de él, un Epicúreo de Atenas. Mi padre los visitaba conmigo y examinaba la vida de aquellos hombres y sus doctrinas. Él mismo había sido instruido sobre todo en geometría, aritmética, arquitectura y astronomía y se complacía en hablar a la manera de las demostraciones geométricas <...> utilizadas por los maestros. Esta era la causa de que no hubiera desacuerdo entre mis maestros respecto a las ciencias nobles, de la misma manera que los antiguos estaban de acuerdo a propósito de las ciencias antes mencionadas, las primeras de las cuales son la geometría y la aritmética.<sup>947</sup> Así mismo, me recomendaba no pertenecer a secta alguna, sino examinarlas y aprender de ellas durante mucho tiempo. Por tanto, es necesario practicar desde ahora y a lo largo de toda la vida, las ciencias que todos los hombres alaban y que todos los filósofos consideran envidiables por común acuerdo. Te exhorto a que las aprendas, de manera que te fortifiques y aspire a la justicia, la temperancia, la valentía y prudencia [5.43] Todos elogian dichas virtudes, aunque noten que no poseen ninguna. Todos se esfuerzan por parecer valientes, moderados, sensatos y justos; pero lo que buscan realmente es estar libre de aflicción, aunque no lo parezca ante sus amigos. Como decía mi padre, entre todas las cosas conviene ejercitarse en esto<sup>948</sup> y es eso (estar libre de aflicción), más que las otras virtudes, lo que aspiran todos los hombres.

Estas son las instrucciones que he recibido de mi padre y he observado hasta el presente; no me he declarado miembro de ninguna secta, pero las he examinado todas

---

<sup>947</sup> La laguna del pasaje precedente dificulta la comprensión de esta última frase.

<sup>948</sup> La ascesis, liberación de todo dolor o afección en general. ὥστε τοῦτο (ἀλυποὶ) μὲν σοὶ πρῶτον ἀπάντων ἀσκητέον ἐστὶ τὸ σπουδαζόμενον ἅπαντι ἀνθρώποις μᾶλλον τῶν ἀρετῶν.

con gran cuidado y, tal como veía hacerlo a mi padre, he conservado la calma frente a los incidentes que sobrevienen cada día de la vida. No hay entonces pérdida cualquiera que pueda afligirme excepto el perder todos mis bienes (de lo cual no he tenido aún la experiencia): mi padre me acostumbró a desdeñar la gloria y los honores y a no honrar más que la verdad. Veo a la mayoría afligirse cuando consideran que han sido deshonrados por alguien, o cuando pierden dinero. Y en este sentido decía que jamás me has visto sentir aflicción, pues hasta el presente no he sufrido una pérdida tal [5.44] que me impidiera seguir velando por la salud de mi cuerpo con lo que me quedara, ni he sufrido un deshonor como el que he visto en el caso de los miembros del consejo que han sido despojados de su rango. Si escuchara algún reproche de alguien, le opondría a los que me elogian, pues considero que desear los elogios de todos los hombres es como desear poseerlo todo.<sup>949</sup>

Según decía, y pronto serás de la misma opinión, soy totalmente ajeno a la aflicción pues hasta el presente no he sufrido un gran mal. No fui privado ni de todos mis bienes ni de mi honor. Por tanto, la muerte de un buey, de un caballo o de un sirviente no basta para afligirme, pues conservo en mi memoria los preceptos de mi padre, a saber, no entristecerse por una pérdida de bienes siempre y cuando se pueda conservar lo necesario para cuidar suficientemente el cuerpo.<sup>950</sup> En su opinión, el primer límite de la fortuna era no tener hambre, frío o sed y si se poseen más bienes de los necesarios para eso, es necesario servirse de ellos para realizar nobles acciones. [5.45] Así, hasta el presente tengo bienes suficientes para llevar a cabo incluso dichas acciones.

Sé que posees una fortuna que duplica la mía y que eres estimado en nuestra ciudad; de suerte que no veo la causa de tu aflicción, excepto el deseo insaciable. Contra éste, ejercítate según los discursos que he pronunciado, y recordándolos, consérvalos en tu memoria, practícalos<sup>951</sup> siempre y examina si digo la verdad; hasta que estés convencido de ellos como del hecho de que dos y dos son cuatro.

9. Consideremos entonces detenidamente qué tipo de pasión es el deseo insaciable. Comenzaremos examinando el apetito insaciable de alimento. Se llama así

---

<sup>949</sup> Aquí Galeno introduce la relación entre “aflicción” y “deseo excesivo o insaciable” (ἀπληστία). Sobre el deseo excesivo como causa de aflicción se concentra el resto de este tratado.

<sup>950</sup> τὰ λειπόμμενα πρὸς τὴν τοῦ σώματος ἐπιμέλειαν αὐτάρκη.

<sup>951</sup> Μελετάω, significa “procurar, ocuparse en, ejercitar, practicar”.

al hecho de consumir los alimentos sin medida; la cual se juzga según la utilidad del alimento, que consiste en alimentar al cuerpo. Lo alimentará si es bien digerido, y será digerido si es medido o proporcionado. Sabemos que no puede ser digerido si es demasiado abundante, y si esto sucede su utilidad sería necesariamente alterada. Y el vientre, [5.46] irritado por la sensación de dolor que provocan los alimentos no digeridos, lo expulsa todo: el síntoma se llama diarrea. Ahora bien, no consumimos alimentos para que pasen por los intestinos, sino con el fin de distribuirlo a todas las partes del cuerpo; y si es distribuido sin haber sido bien digerido, produce una mala mezcla de los humores en las venas.

Ya que has aprendido qué es la insaciabilidad en relación con el cuerpo, ocúpate del alma y examina también en ella la naturaleza del deseo insaciable a propósito de cada materia, comenzando por los bienes materiales. Entre estos últimos hay algunos que no conviene perseguir, como las perlas, las sardónicas y todas las otras piedras que, según las mujeres que las llevan, las embellecen. A este género pertenecen también los trajes bordados con oro, que tienen una forma excesivamente tratada o que exigen una materia prima importada de lejos, como la que llaman “sedería”. Otros bienes son buscados con justa razón, como los que se relacionan con el cuidado de la salud del cuerpo: en primer lugar los que sirven para alimentarnos, vestirnos, calzarnos, y también para refugiarnos, [5.47] como la propia morada. A este género parece pertenecer también lo que conviene a los enfermos. Algunos, como el aceite, son útiles a la vez para las personas con buena salud y para los enfermos; algunos aprovechan más al cuerpo humano, otros menos. Pienso que ahora has visto claramente el límite de la cantidad de bienes que han de ser adquiridos. Un calzado de un codo es totalmente inútil; poseer quince más bien que los dos que nosotros utilizamos es igual de inútil y superfluo. ¿Dos calzados no bastan para satisfacer nuestra necesidad? Igualmente, es suficiente tener dos mantas, vestidos y sirvientes. Para mí no sólo es innecesario tener más de dos vestidos sino también más de dos sirvientes, o más de dos mantas, en una palabra no es necesario tener más que las posesiones necesarias. En efecto, tenemos ingresos que van más allá de lo que es necesario solamente para la salud del cuerpo.

Veo que quienes han escogido una vida llena de placer gastan no solo dos o tres veces más que nosotros sino cinco, diez o treinta veces más. E igualmente considero que [5.48] tienes el mismo régimen de vida que yo pero que, a diferencia de mí, te afliges incluso si tu fortuna aumenta cada año: en efecto, no gastas más que la décima

parte de las ganancias que ella procura, mientras que las nueve décimas restantes se añaden a lo que ya existe. Veo que no osas gastar para nobles acciones ni para la compra o la fabricación de un libro, ni para entrenar a los escribas para que escriban, ya sea rápidamente por medio de signos o con precisión y elegancia, ni tampoco para enseñar a los lectores a leer bien. Y tampoco te veo, como me haces notar a cada momento, compartir tus vestidos con tus sirvientes o darles para que se alimenten o curen sus enfermedades. Me has visto pagar las deudas de algunos. Gasto toda la ganancia que mi padre me ha dejado, no economizando ni atesorando el excedente; mientras que tú, que economizas mucho más de lo que gastas, muchas veces pareces irritarte; sin embargo, como tú mismo lo admites, jamás me ves afligido.

[5.49] ¿Puedes notar ahora la causa de tu aflicción o deseas oírme pronunciar su nombre? Si este es el caso, has de saber que tus tristezas tienen una sola causa que los griegos llaman a veces “deseo insaciable o insaciabilidad”; y otras veces “codicia”.<sup>952</sup> “insaciabilidad” cuando los deseos son insatisfechos, “codicia” porque los insaciables ambicionan siempre lo que está delante de sí, de suerte que si tienen el doble ansían adquirir el triple, y si tienen el triple, exigen el cuádruple. En efecto, tienen los ojos dirigidos hacia los que poseen más, no hacia los que poseen menos, buscan sobrepasarlos y desean tener más que ellos. Tu caso es parecido: si observas a todos nuestros conciudadanos no encontrarás treinta más ricos que tú, sobrepasas a los demás en riqueza y evidentemente también en el número de esclavos y de mujeres. Por tanto, si el número de nuestros conciudadanos se aproxima a cuarenta mil, añadiendo las mujeres y los esclavos, notarás que no te sientes satisfecho con superar a ciento veinte mil personas en riqueza, sino que incluso quieres tomarla por encima de los otros, y que buscas ser el primero entre todos. [5.50] Sin embargo es mejor ser el primero en bastarse a sí mismo,<sup>953</sup> lo cual depende de ti, que ser el primero en riqueza, que no es

---

<sup>952</sup> πλεονεξίαν. 5.49.3.

<sup>953</sup> Autosuficiencia. La clave de la frase y de la argumentación es este concepto (αὐταρκεία). El argumento, en este pasaje, es que es mejor ser autosuficiente porque se tiene dominio de sí o sea de las propias pasiones o afecciones, como en el caso del deseo insaciable y de la codicia o ambición, que tener muchas riquezas y no tener dominio de los propios deseos. No creo, desde este punto de vista, que *autarkeia* se diferencie de *autarquía* sino que desde el punto de vista argumentativo existe entre sus significados una relación intrínseca pues una *forma de ser o actitud*, implica la *otra, aunque no en un sentido absoluto*, pues “poder absoluto” sobre sí no es propio de los seres humanos (autocontrol) sino de un dios.

obra de la virtud sino de la casualidad: pues la *autarquia*<sup>954</sup> hace a los esclavos y a los hombres libres más ricos que a quienes somos considerados “de noble origen”.

Sin embargo debido a tu deseo insaciable aunque posees más que todos los otros ciudadanos, no estarás nunca satisfecho y mirarás en seguida si en otra ciudad hay alguien más rico que tú. Además, si también tienes la suerte de tu lado y vas a otros pueblos, querrás llegar a ser más rico que los ricos de aquella ciudad. De suerte que no serás el más rico sino que seguirás siendo pobre debido a tus deseos ilimitados. Sin embargo, si calcularas lo conveniente<sup>955</sup> según la utilidad de los bienes, ya estarías contado entre los ricos o por lo menos entre los pudientes. En cuanto a mí, me cuento en el número de estos últimos, aunque menos adinerado que tú. Si te persuades de esto, ya no te atormentarás<sup>956</sup> por la pérdida de un bien, y serás afortunado en tanto no te aflijas por el dinero. [5.51] Y si eliminas<sup>957</sup> el deseo de honores, serás libre de sufrimiento. Como no te satisface ser honrado por tus amigos, quieres que todos en la ciudad te elogien. Y sin embargo, ¿cuál parte representan ellos en relación a toda Asia, que no te conoce en lo más mínimo? Posiblemente querrás en primer lugar ser conocido y, en segundo lugar, después honrado. Querer ser conocido por todos es resultado de un insaciable deseo de fama; y ser reverenciado, resultado de un vano deseo de honores. Así como pensar en el dinero te quita ahora el sueño, igualmente si extiendes tu deseo hacia la búsqueda de gloria y honores, te disgustarás mucho más innecesariamente pensando en todos aquellos –y son numerosos– que no te conocen ni te honran. En efecto, si no practicamos decididamente no llegaremos a librarnos de dolores o tristezas; pues ¿cómo nos ejercitamos, si no estamos primero convencidos de que el deseo insaciable es llamado, con toda razón, la pasión más vil del alma?<sup>958</sup> El deseo insaciable es el fundamento del ansia de dinero, gloria (reconocimiento), honores, poder y discordia.

Ante todo, es necesario siempre tener a la mano este discurso sobre [5.52] la autarquía (*autarkeia*), y recordar que se relaciona claramente con el del deseo

---

<sup>954</sup> Como lo indica el uso del relativo ἥτις. Nominativo singular femenino del pronombre relativo ὅστις, ἥτις, ὅτι.

<sup>955</sup> Σύμμετρος, significa lo proporcionado, lo adecuado, lo conveniente, lo favorable.

<sup>956</sup> Ανιάω: afligir, atormentar, atribular; molestar, importunar. Pas. afligirse, disgustarse.

<sup>957</sup> ἐξέλης, de Ἐξ-ελάω: sacar, echar, salir. Expulsar.

<sup>958</sup> Cfr. 5.51.12-14:

πῶς οὖν ἀκκήσομεν <μη ἀναπε> πειτμένοι πρότερον ὀρθῶς εἰρηῆθαι πάθος εἶναι ψυχῆς μοχθηρότατον ἀπληστίαν;

insaciable. Pues quien rechace el deseo insaciable, deseará la autarquía. En efecto, si estar libre de dolor o aflicción depende solamente de eso, y eso depende de nosotros, sólo nosotros sabríamos totalmente cómo llegar a estar libres de aflicción, teniendo a la mano la enseñanza sobre el deseo insaciable y la autosuficiencia, practicando estas doctrinas en cada una de nuestras actividades cotidianas. Así lo que unos han recibido durante su primera educación; otros, que no tuvieron esta oportunidad, podrán adquirirla mediante el método indicado. Pues, ¿quien no querría estar libre de aflicción a lo largo de toda su vida? Y ¿quién no elegiría esto en lugar de la riqueza de Cíniras y Midas?

10. He explicado esto y muchas otras cosas a este joven hombre, y a muchos otros después; en su momento los he persuadido a todos, pero no he visto a muchas personas sacar provecho de mis palabras, pues la mayor parte de los hombres dejan crecer las pasiones de su alma al punto que llegan a ser incurables. Si alguno todavía está dominado poco por las pasiones, [5.53] será capaz de tener una cierta comprensión de lo que se ha dicho antes, imponiéndose a sí mismo un vigilante y pedagogo que, como he dicho antes, en todo momento le recuerde una cosa, lo reprenda por otra, lo estimule y lo persuada hacia las cosas que tenga más excelentes; y, ofreciéndose como ejemplo de todo lo que dice y exhorta a hacer, podrá liberar y embellecer el alma de su discípulo mediante el discurso adecuado.<sup>959</sup>

Es vergonzoso adoptar enteramente la libertad definida según las leyes humanas,<sup>960</sup> sin considerar seriamente la verdadera libertad según la naturaleza y ser dominado por señores vergonzosos, desenfrenados y tiránicos tales como el amor al dinero, la mezquindad, el amor por la reputación, y el deseo de poder y honores. Y no dudaría en decir que la codicia es su fundamento. En efecto ¿quién podría llegar a ser un hombre de bien si la tiene en su alma? ¿Quién no merecería mil muertes si no repudiara semejante cosa tan vergonzosa? Es más, los jóvenes que desean ser curados deben

---

<sup>959</sup> Cfr. 5.53.2-6:

ὅστις ἐκάστοτε τὰ μὲν ἀναμιμνήσκων αὐτόν, τὰ δ' ἐπιπλήττων, τὰ δὲ προτρέπωντ  
εκαὶ παρορμῶν ἔχεσθαι τῶν κρειττόνων, ἑαυτόν τε παράδειγμα παρέχων ἐν  
ἅπασι, ᾧν λέγει τε καὶ προτρέπει, δυνήσεται κατα κεύσασθαι λόγοις ἐλευθέραν  
τε καὶ καλὴν τὴν ψυχὴν.

<sup>960</sup> Conviene no descuidar la importancia de esta frase, que sitúa a Galeno en el ámbito de las concepciones estoicas (del periodo romano) sobre la libertad. Se aspira no a una libertad dictaminada o conforme a las leyes del estado, sino a una libertad del alma que en términos generales podríamos definir como “libertad de las oscilaciones del ánimo” o “libertad de la razón”, que consistiría en su ejercicio saludable y compromete una relación diferente con las emociones y los deseos, que son connaturales a la condición humana.

repudiarla y evitarla, pues si su educación comienza con el deseo insaciable de riquezas, [5.54] será imposible ayudarlos después de los cuarenta años. Pongamos, si se quiere, los cincuenta años, para que nadie pueda llamarme “inhumano”, como me llamó un hombre que era esclavo de la glotonería, de los placeres del amor, de la gloria y de los honores, pero que, desprovisto de fortuna, se atormentaba por no poseer nada de lo que codiciaba. Y como día tras día me veía alegre<sup>961</sup> mientras que él se sentía desdichado, me pidió que le enseñara cómo liberarse de su aflicción. Cuando le dije que necesitaría muchos años para corregir las pasiones que había dejado crecer hasta el momento, protesto enérgicamente diciendo: “¡Nadie más inhumano que tú!”, como si yo pudiera, liberarlo de su aflicción si lo quisiera y dedicándome a eso con esfuerzo; pero le negara celosamente este beneficio.

Sin embargo, la enseñanza es lo único que no se puede negar a los amigos. Conviene que todos los hombres que nos rodeen estén exentos de las pasiones del alma, que no tengan el alma estropeada<sup>962</sup> por el amor a la gloria o por otra pasión de ese género. Pues si son mejores, [5.55] más útiles serán para nosotros como amigos.

Para recapitular enseñaré, al que quiere llegar a ser un hombre verdadero, el camino común que conduce a todas las cosas que embellecen nuestra alma. Es necesario que este hombre se imponga<sup>963</sup> a sí mismo desde el principio un vigilante que le recordará sus equivocaciones<sup>964</sup> en cada una de sus acciones. A veces es extremadamente difícil distinguir lo que se hace por mezquindad de lo que se hace por ordenamiento. De modo que quien apenas comienza a erradicar la pasión del dinero es incapaz de hacer esta distinción. Así que como en este tipo de hombres la virtud

---

<sup>961</sup> Galeno utiliza el término φαίδρὸν, que podemos traducir como “alegre” o “sereno”. A este opone el término κακοδαι<μονοῦντος> (del verbo κακοδαιμονάω) traducible como “desdichado” o “infeliz”. Cfr. 5.54.6-7.

<sup>962</sup> “λελωβημένους”. El verbo es λωβάωμαι: maltratar, ultrajar, estropear, dañar, corromper, seducir. Este es otro punto de acuerdo con la tradición griega, en la que se indica que la amistad se da entre los semejantes, entre los que desean, conocen y practican la virtud. Cfr. por ejemplo la Carta IX de las *Cartas a Lucilio*, de Séneca.

<sup>963</sup> Ἐπιστήσω, futuro activo de ἐφίστημι, colocar, poner en, establecer, imponer, aplicarse a.

<sup>964</sup> Galeno dice: “ὅστις ἐφ’ ἐκάτῳ τῶν πραττομένων ἀναμνήσει τὸ παρορώμενον”. El aspecto interesante de esta palabra es que alude a los errores o equivocaciones por causa de lo que se ve mal o erradamente. παρόραμα, ατος, se puede traducir como equivocación, yerro, cosa mal vista. Y esta palabra está emparentada con παρόρασις, εως, que consiste en la acción de ver superficial o confusamente; y con παροράω, que es mirar de reojo, con indiferencia, con descuido, es decir, ver confusamente o a medias. El método propuesto consiste en *aprender a ver los errores. Lo que está mal. Los defectos de la propia alma*. Implica empezar a ver lo que antes ha pasado desapercibido. Cfr. 5.54.4-5.

colinda<sup>965</sup> con el vicio, cuando el amor a los honores es erradicado, la desvergüenza surge en las almas que han crecido con vicios.

Es necesario que quienes observen los errores sean diferentes de los jóvenes que quieren ser tratados, ancianos de cierta edad que a lo largo de su vida se han esforzado mucho por dar cuenta de una libertad de pensamiento;<sup>966</sup> personas que no conviene contradecir ni enemistarse con ellas cuando nos reprochan algo, a quienes más bien hay que agradecer e [5.56] invocar para que siempre digan la verdad.<sup>967</sup> Pues una vez conocida, es preciso esforzarse por erradicar, si no una gran parte, por lo menos una pequeña parte de la fuerza de las pasiones. Y si esto parece difícil al comienzo y traer consigo mucho sufrimiento, es necesario pensar que con el tiempo dejará de ser tan difícil. En efecto, cuánto más se incrementa en nosotros la capacidad de raciocinio con estos ejercicios que vencen y debilitan las pasiones, más fácil será después su completa sujeción [a la razón]. Pues si una facultad racional no entrenada consigue vencer las pasiones más grandes, es evidente que lo conseguirá aún más con el tiempo. En efecto, gracias al entrenamiento la capacidad de razonamiento será más fuerte y luchará con mayor vigor contra aquellas pasiones que han llegado a ser más pequeñas. Comoquiera que sean las circunstancias, es suficiente para tener esperanza. Por tanto, no conviene desanimarse al comienzo del ejercicio, cuando se nota poco el progreso de curación de las propias pasiones. Con el tiempo, el progreso se incrementará siempre y cuando se soporte escuchar la crítica de los errores<sup>968</sup> y, amándose uno [5.57] con un amor verdadero, se quiera llegar a ser un hombre de bien y no solamente parecerlo.

---

<sup>965</sup> Galeno dice: ἡ ἀρετὴ γειτνιά τῇ κακίᾳ. γειτνία, ας, se puede traducir como “vecindad”. El verbo es: γειτνιάω: ser vecino, estar cercano, ser análogo, lindar o limitar.

<sup>966</sup> Cfr. 5.55.11-13:

ἑτέρους οὖν εἶναι <χρῆ> τοὺς ὀψομένους τὰ τῶν σωθῆναι <βουλομένων> νέων ἀμαρτήματα, πρεσβύτας μὲν τὴν ἡλικίαν, ἐν ὅλῳ δὲ τῷ βίῳ πείραν ἱκανὴν δεδωκότας ἐλευθέρως γνώμης (...). Es importante notar la relación entre “ser tratado o curado” y “ser liberado” y “salvado”.

<sup>967</sup> De nuevo Galeno insiste en la utilidad de la “*parrhesia*” o el hablar francamente. Foucault señala diferencias entre Galeno y Séneca en la elección del *otro*, en: “Clase del 10 de Marzo de 1982-segunda hora”, cfr. *La hermenéutica del sujeto*. Curso en el Collège de France (1981-1982). México. Fondo de Cultura Económica. 2008, segunda reimpresión de la edición en español. El comentario de Foucault sobre los tratados morales de Galeno se encuentran entre p. 376-380.

<sup>968</sup> En este pasaje Galeno diluye la línea entre pasiones y errores. O la hace borrosa. Al menos resulta borroso el límite entre errores, entendidos como errores de juicio, y “pasiones”, entendidas como juicios equivocados sobre bienes y males. Que es lo que sugiere el contenido de lo que Galeno llama “pasiones” cuando menciona: amor excesivo al dinero, a los honores, a la reputación, la tacañería o mezquindad (pasiones tipo2), cuya raíz común son el deseo insaciable y la codicia. Entre cuyos efectos estarían un tipo de conductas no racionales o pasionales como morder, golpear objetos inanimados, o esclavos hasta matarlos, o arrancar ojos, etc. (pasiones tipo1). Nuestra hipótesis es que en este texto conviven estos dos

Este es el camino indicado para el conocimiento y el tratamiento de las pasiones del alma. De los errores del alma hablaremos a continuación.<sup>969</sup>

---

sentidos de “*pathos*”, y que uno de ellos admite ser concebido como “juicios errados sobre bienes y males” que condicionan y causan ese otro tipo de pasión o conducta violenta y no racional, que Galeno busca extirpar. Una tarea que solo puede llevarse a cabo mediante una modificación de las tendencias a actuar de dicha manera, y de los juicios que motivan dichas conductas, falsas concepciones sobre bienes y males que Galeno relacionará en el tratado sobre los errores del alma, con falsos juicios sobre el fin de la vida.

<sup>969</sup>

Cfr.

5.57.2-3

:

ἢ μὲν δὴ τῶν παθῶν τῆς ψυχῆς γνῶσις τε καὶ θεραπεία κατὰ τὴν εἰρημένην ὁδὸν γίνεται, περὶ δὲ τῶν ἀμαρτημάτων ἐφεξῆς εἰρήσεται.

## *Diagnóstico y el tratamiento de los errores del alma de cada uno*

1. [5.58]<sup>970</sup> En el libro anterior se han discutido, según el método indicado, el diagnóstico y tratamiento de las pasiones que surgen en el alma de cada individuo. Ahora es necesario hablar sobre los errores del alma.<sup>971</sup> Comenzaré entonces por el que todos consideran el mejor principio aunque no lo ejemplifiquen en la práctica—; es decir, exponiendo el significado de la palabra “error”, de modo que no encontremos ninguna ambigüedad en el discurso que sigue. [5.59] Intentaré aclarar el sentido en que los griegos acostumbran usar esta palabra.

Los griegos usan el término “error”<sup>972</sup> en un sentido específico y en un sentido más general. En un sentido específico lo usan para indicar lo que es resultado de un juicio incorrecto y sólo en relación con la parte racional del alma. En un sentido general se refieren a “error” para indicar los errores de la parte racional; y otras veces de manera general lo relacionan también con la facultad irracional del alma. Todos reconocen que un asentimiento<sup>973</sup> falso o precipitado<sup>974</sup> es un error, pero no que el asentimiento débil

---

<sup>970</sup> Entre paréntesis se señalan el volumen en la edición de Kühn y la página, como en el tratado sobre las pasiones del alma (*Aff. Dig.*). Este tratado es su continuación. La traducción, como en el caso de *Aff. Dig.*, se hizo teniendo en cuenta las versiones francesas e inglesas de los tratados morales y comparando los textos con el texto griego (*Thesaurus Linguae Graeca*), sobre todo en el seguimiento de términos importantes. Cfr. Barras, Birchler y Morand (1995) y Singer, P. (1997).

<sup>971</sup> Galeno distingue los errores morales de otros tipos de errores de cálculo como los de quienes pretenden dar pruebas sobre teoremas de cálculo y aritmética sin tener una preparación matemática adecuada; o dar argumentos sobre el fin de la vida careciendo del entrenamiento necesario para diferenciar entre argumentos verdaderos, falsos y probables. En el segundo caso usa, frecuentemente, variantes del verbo σφάλω, como en 5.62.6 y en 5.62.8. Otras entradas del verbo mencionado las encontramos, por ejemplo, en: 5.63.2; 64.2; 73.5; 77.8; 77.14; 78.1; 79.5; 91.16; 94.13; 95.9; 95.15; 96.14 y 97.7. Sin embargo a veces usa *hamartanô* y *sphallô* como sinónimos, por ejemplo en 5.77.8-11, cuando distingue entre “errar por pasión” (*sphallê*) y “errar por una opinión errada” o desafortunada (*hêmarten*).

<sup>972</sup> Cuando el médico habla de “error” en el sentido de “juicio errado sobre la finalidad de la vida”, o sea en un sentido estricto, usa *hamartêma*. La primera aparición del término en 5.58.5: “ἀμάρτημα”. Pero el término (y sus variantes) es concurrente a lo largo del texto. Cfr. por ejemplo: 5.59.5; 59.11; 60.5; 60.10; 61.5; 63.9; 63.15; 64.3; 76.12; 77.2; 77.5; 77.11-12; 77.14; 78.4; 78.11; 91.7; 97.2; 103.15. En esta versión al español no incluimos los números de cada línea sino solamente la de la página en la obra completa editada por Kühn y su correspondiente pasaje. Pero incluimos la numeración de la línea, cuando citamos el texto griego, por su utilidad para consultar el *TLG*.

<sup>973</sup> “Asentimiento” es un término importante. Indica que se consiente o se admite un juicio o bien una acción. Es un término técnico de la filosofía estoica que expresa el acuerdo con una proposición. Y es un concepto clave de su psicología de la acción moral responsable. En griego proviene del verbo συγκαταθαίνω: ponerse de acuerdo con, condescender, consentir. Asentir o admitir como cierto o conveniente lo que otra persona ha propuesto o afirmado antes; aprobar algo. El sustantivo es συγκατάθεσις, εως: asentimiento. Galeno lo usa al menos en 5.60.8 y 5.60.13. Sus variantes verbales las encontramos además en: 5.60.4, 60.8, 60.10, 60.13, 74.8, 95.14, 96.3 y 97.4. Cfr. Long y Sedley (1987) 40B, 41<sup>a</sup>, 41B, 41C, 41D, 41E, 41F, 41G y 60F.

<sup>974</sup> Que significa “arrebatao, impetuoso, precipitado, audaz” (προπετής). Cfr. 5.59.4-5: (... ) <ὅτι μὲν οὖν ἢ τε ψευδῆς καὶ ἢ προπετής ἐς>τι συγκατάθεσις ἀμάρτημα, συν

también lo sea. Algunos consideran que es mejor colocar el asentimiento débil entre la virtud y el vicio.

Se habla de un asentimiento débil cuando no estamos todavía convencidos de que una opinión es tan verdadera como el hecho, por ejemplo, de que tenemos cinco dedos en cada mano o de que dos y dos son cuatro. Para el anciano que se ha esforzado durante toda su vida en buscar la verdad sería un error aceptar alguna cosa cuya demostración científica<sup>975</sup> es débil. La clase de conocimiento seguro poseído por el geómetra se ejemplifica con las verdades enseñadas en el libro de Euclides *Sobre los elementos*, que comienza con proposiciones del tipo “dos y dos son cuatro”. [5.60] Quien posee también la misma clase de conocimiento sobre la teoría de las esferas, que es la segunda cuestión enseñada en *Sobre los Elementos*. Y sobre todas las cuestiones resueltas por esa teoría y con las teorías sobre los conos y los relojes solares.

Entonces, si uno se viera sujeto a una breve confusión en estas materias y careciera del propio asentimiento (que se puede llamar “aprehensión”<sup>976</sup>), lo que fuera acordado o convenido sería un “error”: el error de un geómetra.<sup>977</sup> Pero cuando alguien comete errores a lo largo de su vida, sus juicios errados en cuestiones concernientes al conocimiento, posesión, alcance y rehuída del bien y del mal, se asocian con un asentimiento falso, precipitado o débil. Aquí vemos ya un peligro: pues incluso un pequeño error perjudicará en gran medida si nuestro falso asentimiento concierne a las opiniones sobre bienes y males. Según los Académicos y los Pirrónicos, que tampoco admiten que podamos tener una demostración científica de estas cosas,<sup>978</sup> todo asentimiento es, por necesidad, precipitado y puede también ser falso. Pero aquellos filósofos que creen en la prueba o demostración [5.61] ofrecen opiniones contradictorias sobre bienes y males, que no pueden ser todas correctas. Es posible que esas opiniones

---

ωμολόγηται πᾶσι, ὅτι δὲ καὶ ἡ ἀσθενής, οὐκέτι. Este término aparece nuevamente en: 5.60.9, 60.13, y 74.8. Pero también es usado a lo largo del texto con otras variantes lingüísticas. Cfr. 5.62.2, 63.10, 78.8, 87.6, 88.7, 89.7, 94.12, 94.15, 95.11, 95.14, 95.16, 96.6, 96.11, 97.4, 97.12, 98.2, 98.8, 98.10, 99.3 y 101.10.

<sup>975</sup> *Pecc. Dig.* 5.59.12: ἀπόδειξιν ἐπικτημονικῆν.

<sup>976</sup> Cfr. 5.60.5 (κατάληψιν). Este es otro término técnico del estoicismo.

<sup>977</sup> Galeno en este caso, y en líneas siguientes, usa también *hamartêma*: (...) ἀμάρτημα εἶναι τοῦτο συγχωρήσειεν ἄν τις ὡς γεωμετρικοῦ δηλονότι τὰνθρώπου. cfr. 5.60.5-6.

<sup>978</sup> El texto inglés dice: “prueba lógica”. Aquí está la crítica del escepticismo, al respecto “Epistemology” en: Hankinson (2008).

sean todas incorrectas y que el bien no sea ni placer, ni tranquilidad,<sup>979</sup> ni virtud, ni una actividad según la virtud, ni cualquier otra cosa dicha por los filósofos.

La primera tarea para quien quiera llegar a liberarse de errores es investigar si las cuestiones no evidentes admiten demostración por medio de la argumentación. Y cuando lo sepa, el próximo paso es investigar el método demostrativo; y esto no se hace de manera casual sino que lleva mucho tiempo e implica rodearse de hombres verdaderos, dotados por naturaleza de inteligencia y expertos en teorías lógicas.<sup>980</sup> Y cuando esté convencido de haberlo descubierto, deberá continuar entrenándose durante mucho tiempo, antes de emprender la investigación de las cuestiones más importantes; que precisamente por causa del bien [que nos procura<sup>981</sup>] llamamos el “fin” de la vida y nos hará felices o bendecidos o cualquiera que sea el término que prefieras.

2. ¿Acaso no es claramente [5.62] precipitado intentar descubrir la verdad de las cosas más importantes sin estar seguros de conocer<sup>982</sup> primero el método demostrativo?<sup>983</sup> Así me parece. Tal conducta sería análoga a la audacia de quienes ofrecen pruebas sobre teoremas de cálculo y aritmética, sin estar seguros primero de que han tenido una preparación matemática adecuada. Quien así lo haga, cometerá un gran número de equivocaciones. Igualmente resulta imposible que no se equivoquen quienes intentan hacer demostraciones sin entrenarse en el método demostrativo. Pues que unos cuantos sean persuadidos por los argumentos falsos de charlatanes, como es evidente por el gran número de sectas, muestra que ellos no tendrían tal éxito si no fuera por las semejanzas que existen entre diferentes tipos de argumentos (o palabras). Y esas semejanzas son muy sutiles; de otro modo, hubieran sido descubiertas fácil y rápidamente al ser puestas a prueba por personas expertas (los importantes) y por personas ordinarias.<sup>984</sup>

---

<sup>979</sup> Singer (1997, p. 415), anota que: “*hêdone*” era el fin de la vida para los Epicúreos y que la palabra “*aochlesia*” también es originalmente un término de los Epicúreos aunque fue adoptado por los Escépticos. Éste último término (*ἀοχλησία*) aparece en 5.61.3.

<sup>980</sup> Cfr. 5.61.5-9:

πρῶτον οὖν ἐπικέψασθαι δεῖ τὸν ἀναμάρτητον εἶναι βουλόμενον, εἰ ἔστιν ἀπόδειξις ἀδήλου πράγματος, <εἶθ’> ὅταν εὖρη, ζητῆσαι μὴ κατὰ τὸ πάρεργον αὐτὸν μόνον, ἀλλ’ ἐν[τῷ] χρόνῳ κυχνῶ μετὰ τῶν ἀληθεστάτων ἀνδρῶν καὶ φύσει συνेतῶν καὶ γεγυμνασμένων ἐν θεωρίαις λογικαῖς (...).

<sup>981</sup> Esta frase es un añadido de la versión francesa de este tratado que resulta útil para entender la frase.

<sup>982</sup> ἴσασι, tercera persona plural pluscuamperfecto de “εἶδω”, un verbo que implica conocer “con experiencia”.

<sup>983</sup> τὴν ἀποδεικτικὴν μέθοδον. Cfr. 5.62.1.

<sup>984</sup> Galeno dice: “πρὸς ἀνδρῶν ἀξιολόγων τε καὶ πολλῶν”. Cfr. 5.62.12-13.

Lo que ha sostenido Hipócrates a propósito del arte de la medicina parece ser necesario para la filosofía. Hipócrates decía que las semejanzas producen [5.63] equivocaciones y confusiones<sup>985</sup> incluso para los buenos médicos. Así que si no sólo se equivocan por causa de las semejanzas los que han conseguido ser médicos sino también los mejores entre ellos, es razonable pensar que en el ámbito de la filosofía los buenos filósofos se vean sujetos a equivocaciones y confusiones.<sup>986</sup> Así como los familiares reconocen de inmediato las semejanzas entre dos gemelos mientras que un extraño es incapaz de hacerlo; por analogía, quienes no se han ejercitado por medio de un entrenamiento cotidiano en la argumentación, serán incapaces de reconocer –como los hermanos de los gemelos, que viven con ellos y los conocen a fondo- las semejanzas entre los argumentos (o en las palabras).<sup>987</sup>

Este, entonces, es el primero y más grande error: opinar precipitadamente sobre el bien y el mal en la vida humana; que surge por causa del amor propio, la vanidad, la presunción y la ambición. Aunque se puede observar que algunas personas que hacen tales afirmaciones están realmente convencidas de que tienen una opinión correcta; también hay quienes persuaden a otras personas para ganar respeto o dinero, aunque tengan dudas de sus propias opiniones. Ambos tipos de personas están erradas: los últimos lo saben y podemos considerar que su vicio es por causa de una pasión; [5.64] pero este no es el caso de los primeros, cuya falta<sup>988</sup> cae en la categoría de “error propio”.<sup>989</sup>

---

<sup>985</sup> Cfr. 5.62.15. Los términos son: *πλάνας καὶ ἀπορία. πλάνας*, que también aparece en 5.63.4., sería otra variante para mencionar el error o la equivocación en sentido amplio. Cfr. nota 2.

<sup>986</sup> Galeno se ocupa en *PHP* 9 de la importancia metodológica para todo arte, del entrenamiento en la identificación de las semejanzas y diferencias entre las cosas de una misma clase. Como ejemplo pone a Hipócrates y a Platón. La comparación entre ambos, cómo cada uno aplicó este principio metodológico en su campo, la expone en *PHP* entre 9.1 y 9.6. Y en *PHP* 9.7-9, se ocupa principalmente de establecer las diferencias entre los problemas relevantes en medicina y en filosofía. Y la ventaja para los médicos de poder someter a prueba sus hipótesis relacionadas con diagnóstico y tratamiento de las enfermedades, pues los remedios que se han alcanzado por el razonamiento se pueden someter a prueba empírica (9.6.21-28). *PHP* 9 tiene una importante relación con este tratado. Pues aquí se buscan aplicar criterios metodológicos de la formación adecuada para el médico y para el filósofo, para la distinción entre discursos verdaderos y falsos, sobre sus semejanzas, sobre el fin de la vida y los parámetros adecuados para llevar una vida de acuerdo con la razón. *Pecc. Dig.* es un tratado sobre la forma en que cada uno podría juzgar si es conveniente o no adoptar un discurso sobre la vida recta, entre los muchos que hay entre los filósofos; antes de adoptarlo efectivamente como forma de vida.

<sup>987</sup> Cfr. *PHP* 9.7.17-19.

<sup>988</sup> *σφάλμα, ατος*: error, extravió, falta. El verbo es *σφάλλω*: engañar, seducir, extraviar. Extraviarse, engañarse, cometer un error.

<sup>989</sup> Galeno diferencia en este pasaje entre “errar por una pasión”, como las del tipo 2 descritas en *Aff. Dig.* (amor propio, deseo de reconocimiento y dinero, entre otras); y errar propiamente debido a un error en el razonamiento, que sería propiamente un “error”, en sentido estricto. Cfr. 5.63.15-5.64.3:

Sería bueno recordarles las alforjas de Esopo y encontrar a otras personas que juzguen sus opiniones.<sup>990</sup> Pero estos no deben ser de su misma índole, inexpertos en los métodos demostrativos y también en los otros conocimientos que agudizan<sup>991</sup> el alma, como geometría, aritmética, cálculo, arquitectura, astronomía. Pues quienes no han recibido la enseñanza de un orador ni de un gramático, que es la más común forma de educación disponible de todas, son tan inexpertos en los discursos que no pueden seguir lo que nos escuchan decir. Lo he notado y cuando comienzo algún discurso, pido a esas personas que repitan lo dicho. De hecho, como los asnos escuchan la lira, asimismo estas personas no siguen claramente nada de lo dicho; incluso llegan a un punto tal de insolencia y audacia que no sienten vergüenza [5.65] cuando los que han pronunciado los discursos se burlan de ellos por no ser capaces de repetir lo que han oído. Además creen ser depositarios de la verdad y que quienes se han instruido han perdido su tiempo.

Pero no he hecho este discurso para ayudar a este tipo de personas. Además, la mayoría de ellas aunque lo quisieran no podrían sacarle provecho pues ya no tienen la edad conveniente para ser instruidos. En cambio, quien esté por naturaleza dotado de inteligencia y se haya ejercitado desde su primera infancia, hasta el punto de ser capaz de repetir inmediatamente de forma oral o al menos escrita lo que ha oído, encontrará utilidad en este discurso, si realmente aspira a la verdad. Pues esto depende enteramente de él. El primer requisito es que esté naturalmente inclinado a la verdad; el segundo, que haya recibido, por supuesto, una buena educación. El que no está naturalmente inclinado a la verdad y ha sido educado en las conductas viles y licenciosas, nunca será capaz de aspirar a la verdad ni por su propio impulso [5.66] ni porque otra persona lo anime. Nunca he afirmado que podría ayudar a este tipo de persona: como he dicho, sólo puedo ayudar al hombre que es amigo de la verdad. Me esforzaré, en la medida de mis posibilidades, en mostrarle el camino que he buscado toda mi vida y del cual estoy convencido que es la única vía.

3. En mi opinión, el procedimiento es el siguiente: primero se deben aprender bien las enseñanzas de mis predecesores sobre el método demostrativo. Y luego uno

---

ἀμαρτάνουσι <δ'> ἐκάτεροι δῆλον ὅτι, γινώσκοντες μὲν οἱ δεῦτεροι, καὶ εἶη ἂν αὐτῶν ἐμπαθὲς τὸ κακόν, ἀγνοοῦντες δ' οἱ πρότεροι, καὶ εἶη ἂν αὖ καὶ τούτων τὸ σφάλμα κατὰ τὸ καλούμενον ἰδίως ἀμάρτημα.

<sup>990</sup> Este sería el “vigilante”, el que enseña a mirar las cosas pequeñas, las pasiones que son difíciles de detectar y las falsas opiniones sobre el bien y el mal que las fundamentan. Cfr. *Aff. Dig.* 5.53-55.

<sup>991</sup> θήγω: afilar, agudizar; animar, excitar.

debería poner a prueba este método en algún otro contexto para ver si permite encontrar, realmente, la verdad sobre la cuestión investigada. La naturaleza de los hechos investigados debería ser suficiente para darle al investigador evidencia de su propia verdad –como en el contexto de la geometría donde uno divide una línea recta en un número determinado de partes.

Es bastante posible que los absolutamente ignorantes no comprendan lo que digo. Intentaré hablarles con más claridad entonces, como si hablara a los asnos. Por “línea recta”, se entiende una recta trazada sobre una superficie perfectamente plana y dividida en partes determinadas. Las partes elegidas dependen en principio de quien formula el problema –que pide dividir la recta trazada en cinco, en siete, en veinte o en cien partes. Cuando hayas encontrado tu [5.67] propio método o emplees el que te ha sido enseñado, divide la recta en el número de partes deseadas y será claro que cada una de las partes de la línea dividida es exactamente igual. La certeza de la verdad descubierta en este tipo de problemas será manifiesta, análogamente, a través de cosas que pueden ser claramente observadas.

Imagina, por ejemplo, que se nos pide dibujar un círculo alrededor de un cuadrado determinado, o dibujar un cuadrado alrededor o dentro de un círculo cualquiera. O dibujar un círculo alrededor de un pentágono cuyos lados y ángulos son iguales (equilateral y equiangular). En cada uno de estos casos, si uno puede inmediatamente hacer la tarea de acuerdo al método aprendido, el hecho de haber encontrado lo que se estaba buscando será evidente a partir del objeto o del hecho mismo.<sup>992</sup> Pero la cuestión de si el universo fue creado o no, no es evidente de este modo,<sup>993</sup> ni tampoco si el universo es finito o infinito, ni el número de olas en el

---

<sup>992</sup> Al respecto anota Singer: “Surge una dificultad conceptual y de traducción del (uso) de ciertos términos asociados con descubrimiento y verdad. Los verbos “investigar” y “descubrir” (*zetein* y *heuriskein*) que corresponden, respectivamente, a “buscar” y “encontrar” y tienen como objeto directo la cosa buscada o encontrada. Así, este objeto directo puede ser o un “objeto encontrado” o una “verdad descubierta”. El mismo sustantivo abarca tanto un objeto como un hecho. La falta de distinción entre este conjunto de términos tiene amplias ramificaciones en la epistemología griega (especialmente platónica). Para el propósito presente puede ser suficiente notar una cierta rareza que resulta en la traducción y quizá también un aspecto confuso para ejemplos como este (que se aplica a los relojes de sol más adelante), donde la “cosa en sí misma” revela una verdad”. Cfr. Singer (1997), p. 415.

<sup>993</sup> Es decir *more geometrico*. Sobre la demostración los criterios primeros de donde debe partir toda investigación sobre un objeto, y la distinción entre “evidente” a los sentidos y al entendimiento, cfr. *PHP*. 9.1. Además sobre el método en Galeno y su intento de ofrecer demostraciones *more geometrico*, cfr.: “Galen’s methods and materials for the investigation of the brain” (Rocca, 2003, p. 49-80, especialmente p. 49-58); Lloyd, G. “Theories and practices of demonstration in Galen” (Frede, M & Striker G., 1996, p. 255-27); Tieleman, T. “Methodology”, Morison, B. “Logic” y Hankinson, R. “Epistemology” en Hankinson (2008).

mar.<sup>994</sup> Ninguna de estas cuestiones puede ser establecida sobre la base de la naturaleza evidente del hecho que estemos investigando, como sucede de inmediato, por ejemplo, cuando se nos pide dibujar alrededor o dentro de un círculo un dodecágono [5.68] cuyos lados y ángulos son iguales. La figura dibujada dentro o fuera del círculo es visible de inmediato: como el círculo dibujado dentro o fuera de un polígono de esta clase.

Por tanto, cuando encontramos un método demostrativo que nos conduce hacia lo que investigamos, y que la prueba es proporcionada por la evidencia del objeto mismo, tendremos una muy buena prueba de la veracidad de ese método y podemos arriesgarnos a utilizarlo también en casos donde la prueba evidente no esté disponible. Es equivocado, en mi opinión, comenzar a construir pruebas sobre las cuestiones más importantes –las más difíciles son aquellas que conciernen con nuestro alcance de la felicidad-, sin entrenarse primero en otras áreas de investigación donde los hechos reales de la cuestión refutarán a quien crea equivocadamente haber encontrado la solución a sus indagaciones, y sirvan para confirmar la verdad a quien la haya encontrado realmente.

El método que estamos discutiendo es el que se emplea en geometría, lógica, aritmética, astronomía y arquitectura. Uso el término “arquitectura” para referirme también al diseño de relojes solares, clepsidras y varios tipos de instrumentos mecánicos, [5.69] incluyendo también los llamados “instrumentos neumáticos”.<sup>995</sup> En todas estas cuestiones el investigador dispone de pruebas autoconfirmadoras, como en la astronomía; donde los hechos están sujetos a test de fenómenos observables: un eclipse de luna o sol, por ejemplo, y las propiedades visibles de las estrellas (astros) fijas y de los planetas tienen que contar como fenómenos observables.

Sé (por experiencia) que estas palabras muerden<sup>996</sup> el alma de quienes están avanzados en edad y ya no tienen tiempo para probar la veracidad del método demostrativo en campos donde los hechos pueden proporcionar evidencia claramente observable. Como he dicho, el amor propio, la falsa pretensión de sabiduría, el deseo de honores o de gloria, la vanidad, o el deseo de victoria, son los motivos por los cuales los

---

<sup>994</sup> Estos son precisamente el tipo de cuestiones que en *PHP* 9.7.13-14 y 9.9.2-4, y en *Sobre mis propias opiniones*, enumera como indiscernibles o indemostrables desde un punto de vista científico. A ellas habría que añadir el problema filosófico de la *ousia* o sustancia o esencia del alma: si es mortal o inmortal.

<sup>995</sup> “Diseños que implican el uso de aire comprimido, los cuales fueron desarrollados específicamente en el periodo alejandrino y constituyeron la parte principal de la mecánica antigua”. Singer (1997), p. 415.

<sup>996</sup> δάκνονται τὴν ψυχὴν. El verbo δάκνω se refiere a “herir, afligir, mordisquear, roer” el alma.

hombres se engañan a sí mismo o a otros, creyendo que tienen un conocimiento seguro.<sup>997</sup> Entonces no es sorprendente que tengan éxito en engañar a quienes frecuentan sus lecturas, algunos de los cuales nacen asnos; mientras que otros son agudos por naturaleza pero carecen del entrenamiento fundamental [5.70]. De allí que los maestros fanfarrones<sup>998</sup> tengan estudiantes de esa clase; ya que un discípulo que sea naturalmente inteligente y tenga entrenamiento en los conocimientos preliminares los despreciará inmediatamente. Como yo mismo traté con desprecio, siendo adolescente todavía, a numerosos maestros que osaban exponer algunas tesis en contradicción con las verdades demostrables de la geometría sin tener la menor idea de lo que es una demostración.

Si por la vía indicada se remueven,<sup>999</sup> de quien se dispone a buscar la verdad, la vanidad, el amor propio, la presunción, el amor por la gloria o por el dinero, ése alcanzará la verdad por completo después de haberse ejercitado no durante meses sino quizá durante años, antes de investigar las doctrinas que conducen a la felicidad o a la infelicidad. Dudo en cambio en poner sobre una vía tan larga a cualquiera que esté aguijoneado<sup>1000</sup> por una u otra de las pasiones mencionadas [5.71] Y odio a aquellos

---

<sup>997</sup> En su edición de estos tratados, Harkins (1963, p. 77-78, nota al pie 7) señala que al parecer el “deseo de conocimiento conduce a una falsa opinión que es la fuente del error o a una equivocación moral. El que tiene conocimiento no puede errar o equivocarse en el sentido específico del término sino solamente en un sentido genérico: sus acciones son malas pero no son errores porque provienen del conocimiento, aunque la “corrección” de su juicio se deba al autoengaño. El hombre que sospecha de sus propias afirmaciones no tiene conocimiento sino solamente una opinión que es un deseo de conocimiento seguro. Esto lo lleva a una falsa opinión, que sería la fuente del error en sentido estricto. Así el primer hombre hace un juicio apropiado pero falla en ejecutarlo debido a una pasión; mientras que el segundo actúa desde una opinión errada y poco segura de que su propio placer y su serenidad son fines verdaderos y apropiados; así, su falla en hacer el bien es un error en el propio sentido de la palabra”. A renglón seguido Harkins señala, además, la coincidencia entre este punto de vista y el de Crisipo, quien consideraba las pasiones como juicios errados: la avaricia “por ejemplo, es una falsa suposición de que el dinero es un bien. El engaño en las cosas externas puede llevar a la distorsión de un ser racional”. En este punto hay una significativa coincidencia entre Galeno y estoicos como Séneca y como Crisipo, teniendo en cuenta el testimonio recogido en Long y Sedley (1987) 65A, 65B, 65C, 65S, 65U, 65X, Diógenes Laercio, *Vida de los filósofos*, 7.110-114. Para Galeno, el hombre debe librarse de las pasiones porque estas son causa de las falsas opiniones que lo llevan a incurrir propiamente en elegir mal el fin: que es un “error” en sentido estricto.

<sup>998</sup> Cfr. 5.70.2: διδασκάλους ἀλαζόσι.

<sup>999</sup> ἐξέλῃς: át. y jónico ἐξελάω: echar fuera, expulsar, arrojar.

<sup>1000</sup> “Estar aguijoneado” es tener una “brecha en el alma”, producida por una pasión violenta. Como señala Nussbaum esta idea tiene que ver con la pérdida de una integridad que se ve golpeada por el mundo externo de manera física aunque el dolor habite en el interior. Séneca se ocupa de ello en sus tragedias, principalmente en *Medea*. Cfr. “Serpientes en el alma” (Nussbaum, 2003, p. 539-590; especialmente p. 557-559). De modo que no es accidental que Galeno hable de un alma aguijoneada. Por otro lado, como señala Sorabji (2002, p. 67), en las *TD (Discusiones tusculanas)* de Cicerón (3.82-83) encontraríamos descrita ya esta imagen (el alma aguijoneada por una emoción excesiva o pasión) y sus fuentes: Cicerón señala que las contracciones de la mente pueden tener una cierta independencia de los juicios. La innovación de Séneca al respecto consiste en mostrar cómo estos movimientos de la mente no

maestros que traman alguna acción malvada y calumnia contra nosotros. Pues están acostumbrados a engañar a sus propios alumnos, quienes se niegan a prestar más atención a discursos como el que he pronunciado hasta ahora. Es muy cómodo para un maestro que habla con tono grave, convencer a los adolescentes no educados que la vía más conveniente hacia la sabiduría es la indicada por los llamados Cínicos. Quienes proponen que su método ofrece un camino rápido hacia la virtud.<sup>1001</sup>

Sin embargo, algunos critican esta idea y afirman que la filosofía cínica no es un camino hacia la virtud sino que a través de la virtud, lleva a la felicidad. Pero es más cercano a la verdad decir, como hacen algunos, que esta clase de arrogancia representa, realmente, un camino rápido hacia la vanidad a través de la ignorancia. Todos los Cínicos que he conocido a lo largo de mi vida, así como algunos individuos que pretenden practicar la filosofía, reconocen que evitan el entrenamiento en la teoría lógica. Y cuando están fuera de mi presencia se niegan a conversar con hombres que consideran indignos –como pastores, ganaderos, segadores o recolectores–, con el pretexto de que estas personas no pueden seguir lo que ellos dicen [5.72] por falta de ejercicio en los discursos. Como si ellos –los Cínicos– ya estuvieran entrenados en los conocimientos fundamentales. Lo que realmente han hecho es oír de súbito algún discurso que consideran demostrativo, sobre la meta de la vida, la felicidad o la desdicha, y han creído en él gracias a su falta de entrenamiento.

Así,<sup>1002</sup> como he dicho, (1) la semejanza entre los argumentos verdaderos y los falsos es la causa de las falsas opiniones en estos individuos. Estas (2) semejanzas pueden ser identificadas con precisión solamente por los más expertos en todas las materias. Y quien intente evaluar los argumentos sin previa preparación, le será imposible, necesariamente, reconocer o distinguir los argumentos verdaderos de los falsos.

Una prueba clara de esto son los llamados sofismas, que son argumentos falsos deliberadamente diseñados para parecer verdaderos. Su falsedad se hace evidente

---

solamente son independientes de juicios y emociones propiamente hablando, pues consistirían en las proto-emociones, sino que realmente ocurren antes de las emociones, pues consisten en contracciones y expansiones de la mente que Cicerón había descrito como independientes de juicios. Esto equivale a decir “independientes del juicio sobre lo apropiado o del mejor juicio”. El término que emplea Galeno es οἰστρούμενον. Del verbo οἰστρέω: picar, aguijonear, enfurecerse, excitarse. Cfr. *Pecc. Dig.* 5.70.13

<sup>1001</sup> Cf. Diógenes Laercio, *Vida de los filósofos*, 7. 121.

<sup>1002</sup> En este pasaje Galeno compendia las premisas que ha querido formular con los anteriores ejemplos. De aquí en adelante esperaríamos una formulación más precisa.

porque la conclusión no es verdadera. Pues todos los argumentos falsos contienen de todos modos una falsedad en alguna de sus premisas o algún error en la deducción de su conclusión a partir de las premisas [5.73]. Pero en un sofisma estos defectos no se ven de inmediato y resultan difícilmente percibibles para los que no se han entrenado en argumentos. Generalmente se admite que un argumento es falso debido a la falsedad evidente de su conclusión; sin embargo, quienes no están entrenados no conocen la salida.

Para ellos sería más seguro desconfiar de todo argumento y no dar su asentimiento antes de estar completamente convencidos de que pueden reconocer las semejanzas entre los argumentos falsos y los verdaderos [hasta que puedan decir las diferencias entre argumentos falsos y verdaderos]. E invitar a otros a que les pongan problemas, animándolos a que pongan a prueba su capacidad de reflexión, proponiéndoles sofismas. ¿Aconsejan otra cosa quienes consideran valioso ejercitar a sus estudiantes en la solución de sofismas? Seguramente ninguna otra cosa!

Como la solución, tal como lo he dicho, consiste en detectar la semejanza entre argumentos falsos y verdaderos, es necesario aprender previamente cuál es la naturaleza de los argumentos verdaderos. Quien se haya entrenado suficientemente en reconocer la forma de los argumentos verdaderos no tendrá ninguna dificultad en distinguir también los argumentos falsos. Esto lo he demostrado cuando [5.74] enseñaba a los jóvenes previamente entrenados en las ciencias, a reconocer los argumentos verdaderos. Yo animaba a quienes lo querían, entre los presentes, a que los pusieran a prueba con sofismas. Y estos jóvenes reconocían de inmediato la incongruencia del sofisma que consistía o en la forma del argumento, que no constituía una prueba silogística, o en la falsedad de una de las premisas. Esta demostración fue otra pieza clara de evidencia, para aquellos ancianos que se creían sabios pero eran incapaces de resolver los sofismas, de que la causa de su inhabilidad era la ignorancia de los argumentos verdaderos.

Seguramente estas personas merecen nuestro más profundo desprecio ya que por causa de su asentimiento precipitado<sup>1003</sup> han llegado a tener una vida desgraciada. Pues

---

<sup>1003</sup> “Asentimiento” (*synkatathesis*) es un concepto clave en la psicología de la acción estoica. Cfr. “Psychology of human action” en Inwood (1985), p. 42-101. En *Vidas de los filósofos*, 7. 48, Diógenes Laercio adscribe a los estoicos antiguos la noción de “asentimiento precipitado”, entendida como una precipitación en las afirmaciones que lleva a quienes tienen representaciones indisciplinadas, al desorden

todos están de acuerdo al decir que una opinión falsa sobre el fin de la vida conduce a la infelicidad. Pero algunos están tan poco entrenados en distinguir los argumentos verdaderos de los falsos que en ocasiones, seguros de la verdad de una opinión, ignoran no haber enunciado más que un argumento probable, como si todas sus opiniones tuvieran una evidencia manifiesta. Nos incitan entonces a seguirles y a creerles sin demostración alguna. Y a menudo cuando un argumento requiere solamente una indicación, intentan establecerlo por medio de una demostración lógica. [5.75] Algunos de ellos saben cuándo una cuestión la requiere y cuándo es una verdad primaria, autoevidente. Pero ninguno intenta dar una prueba lógica sobre cuestiones que no admiten precisión alguna en la investigación. Y esto sucede a muchas personas que han envejecido con un concepto falso de sabiduría. ¿Cuál podría ser el remedio posible para su ignorancia y presunción?

Si no se puede curar a alguien que ha tenido un tumor durante tres o cuatro años, ¿cómo se pueden curar las almas de ancianos, cargadas de ignorancia y presunción, ese viejo tumor de treinta o cuarenta años? Supongamos que una cura es posible pero preguntate si la cura de tal tumor requiere días, meses o años.

No te sorprendas entonces si no me digno a discutir con un buen número de los que se proclaman filósofos. Sé que los individuos dotados por naturaleza de inteligencia y alimentados de la educación que los griegos consideran buena, no son inferiores a un filósofo. Pues entienden fácilmente qué proposiciones se pueden seguir de sus propias opiniones [5.76] y cuáles las contradicen. Pero me he ocupado de los primeros, que se disputan o que fingen no conocer lo que contradice sus doctrinas. He tenido entonces innumerables discusiones con diversos filósofos sobre las cuestiones que se infieren de lo que consideran el mejor género de vida. Los que contaban con el beneficio de un entrenamiento durante su primera infancia eran perspicaces y podían establecer qué clase de vida se seguía en cada caso. Los otros que habían envejecido en la presunción, eran los únicos que me contradecían. Y si los presentes se burlaban de ellos, los injuriaban.

---

y la irresponsabilidad. Diógenes señala que por esta razón el sabio “se mostrará agudo y perspicaz y en conjunto diestro en sus argumentaciones”. Inwood añade que Galeno preserva una distinción similar. Cfr. p. 59.

Mis investigaciones, como la de muchos otros, sobre los diferentes géneros de vida consecuentes a cada fin están disponibles en otro tratado<sup>1004</sup> que contiene muchos ejemplos de los errores que cometen las personas. Las contradicciones entre las diferentes acciones de una persona a lo largo de su vida, y las contradicciones entre sus diferentes juicios, cuando son mal encaminadas por las diversas sectas,<sup>1005</sup> [5.77] son todas resultado de un falso juicio y, claro, todas estas confusiones que surgen de las sectas son errores y, en tanto tal, desgracias; la elección de la verdadera secta permitirá descubrir no solamente la finalidad de la vida sino la clase de vida que se deriva de ella.

Ahora es posible comprender claramente en qué se diferencia la pasión del error.<sup>1006</sup> Imaginemos que un hombre haya elegido como doctrina hacer el bien a los hombres, sobre la base de que ese era su verdadero fin. Pero por causa del sueño, la pereza, la búsqueda del placer o algún motivo semejante, renuncia a ayudar: en este caso es engañado<sup>1007</sup> por una pasión.<sup>1008</sup> Por otro lado, si uno ha juzgado bueno procurarse solamente placer o serenidad<sup>1009</sup> y por esa razón se abstiene de ayudar a sus conciudadanos o a miembros de la familia cuando son víctimas de una injusticia, esa falla se debe a una opinión desafortunada, no a una pasión.<sup>1010</sup>

<sup>1004</sup> Singer asume que se refiere al tratado conservado en árabe titulado *On moral character (Peri êthos)*. Cfr Singer (1997), p. 402.

<sup>1005</sup> τῶν διαφορῶν αἰρέσεων. αἴρεσις, εὖς, manera de pensar o de obrar, sistema, plan, escuela, secta.

<sup>1006</sup> Galeno distingue entre pasión y error en *PHP* 4.2. especialmente, 4.2.25-27. Así como en *Aff. Dig.* 5.3.

<sup>1007</sup> Cfr. 5.77.8: ἢ τι τοιοῦτον κατὰ πάθος ἐσφάλη. El verbo es σφάλλω: engañar, seducir, extraviar, inducir a error. Fracasas, caer, extraviarse, engañarse. Cometer un error. Dos son los sentidos principales: 1. hacer deslizar, resbalar o caer y 2. hacer vacilar, inducir a error, engañar, extraviar.

<sup>1008</sup> Este es un ejemplo claro de la “amplitud” del concepto “*pathos*”: incluye deseos, emociones, y lo que nos puede suceder como en el caso de las afecciones que incluyen también el cuerpo, como en el caso del “sueño”, cuya causa, a su vez, es un proceso del cuerpo como la digestión; pero también la función “enfriadora” del cerebro, que “refrescando el flujo de la sangre que procede del alimento, pone pesada la cabeza (por eso los que sienten sueño sienten pesada la cabeza) y hace que el calor se retire hacia abajo junto con la sangre”. Cfr. por ejemplo, *Partes de los animales (PA)* 653<sup>a</sup>10-15 y *Acerca del sueño (Somn. Vig.)*.

<sup>1009</sup> ἀοχλησία, se refiere a una tranquilidad ininterrumpida o imperturbable. Conviene resaltar el uso de este término porque se trata de un concepto importante en la filosofía estoica. Como vemos, en *Pecc. Dig.* Galeno hace uso pleno de conceptos importantes de la psicología moral estoica, como éste y el de “asentimiento” y “precipitación”; pese a la crítica que hace de la forma en que Crisipo ha explicado el alma y las pasiones. Al respecto, remitimos a *PHP* II-III y IV-V, respectivamente.

<sup>1010</sup> En la frase anterior usa el verbo *sphallô*, cuando alude a ser vencido por una pasión. Pero en este caso usa el verbo *amartanô*, para referirse al caso de incurrir en un error pero debido a una mala opinión y no por pasión. Cfr. 5.77.7-11:

(...) ἐκλείπων τὴν βοήθειαν ἢ δι’ ὕπνον ἢ ἀργίαν ἢ φιληδονίαν ἢ τι τοιοῦτον κατὰ πάθος ἐσφάλη. κεκρικῶς δέ τις ἐαυτῷ μόνῳ τὰς ἡδονὰς ἢ τὴν ἀοχλησίαν

4. El origen de muchos errores<sup>1011</sup> es una suposición falsa sobre el fin de la vida. En ella se originan los errores individuales<sup>1012</sup> como de una raíz. También es posible para alguien no equivocarse en la opinión sobre el fin,<sup>1013</sup> [5.78] pero cometer errores en asuntos particulares debido a una falla en la comprensión de sus consecuencias. Además, como he dicho antes, la cuestión sobre qué tipo de acciones es consecuente con cada fin, lo he discutido totalmente en otro tratado. Aquí déjame repetirte solamente los puntos principales en relación con los errores; así tendremos un sumario memorable de los hechos relevantes.

Ya que la parte principal de la felicidad humana depende de la investigación sobre el fin, no es sorprendente que todos los hombres hayan intentado esta investigación. Pero quienes se preocupan por su propia estima se apresuran a pronunciarse sin evaluar primero el estatus de las llamadas demostraciones –si ellas realmente son demostraciones o simplemente parecen serlo–. Quien se interesa por observar y vigilar sus propios errores<sup>1014</sup> debe comprender primero la corrección del siguiente procedimiento: primero que todo escuchar atentamente y con cuidado a quienes pretenden haber demostrado el objeto de sus investigaciones. En segundo lugar, debe intentar evaluar [5.79] sus pruebas, pidiendo a los expositores que clarifiquen las bases sobre las cuales esperan que sea evaluada la verdad de sus argumentos. Entonces se debe considerar si sus respuestas son como deberían ser y comprobar que no han propuesto un criterio de evaluación que implique otro criterio y así sucesivamente. Se debe evitar esta clase de regreso al infinito e investigar –con gran cuidado, durante largo

---

ἐκπορίζειν, ἀποσχόμενος δὲ διὰ τοῦτο πολίταις ἢ οἰκείοις ἀδικουμένοις βοηθήσαι διὰ μοχθηρὰν δόξαν, οὐ διὰ πάθος ἤμαρτεν.

<sup>1011</sup>

Ἄρχὴ μὲν οὖν ἔστι παμπόλλων ἁμαρτημάτων ἢ περὶ τέλους ὑπόληψις ψευδής· ὑπόληψις puede ser *opinión, creencia, pensamiento, concepción; suposición, conjetura*.

<sup>1012</sup> Galeno distingue entre los errores particulares (τὰ κατὰ μέρος ἁμαρτήματα) o conforme a una circunstancia y el error en la elección del fin, con el que cada acción particular tendría que ser coherente para poder satisfacer el ideal de una vida conforme a la razón. En “Tipologie degli errori e loro correzione secondo Galeno” (Manuli e Vegetti 1988), Donini discute ampliamente esta discusión. p. 65-116. Especialmente, p. 74-94.

<sup>1013</sup> El uso de este verbo en relación con equivocaciones causadas por opiniones falsas o equivocadas, indica entonces que se usa alternativamente con ἁμαρτάνω. Por otro lado, la explicación que Galeno da del “error” en la acción causada por una falsa opinión, sea respecto del fin universal o de algún aspecto particular, asociable con las circunstancias particulares de una acción, recuerdan la discusión aristotélica sobre los tipos de ignorancia y cuándo una acción es conforme o no con el sujeto, o voluntarias e involuntarias. Cfr. *Ética a Nicómaco (EN)* III.1-5.

<sup>1014</sup> Cfr. 5.78.11-12: “τὸν οὖν ἐπιτηροῦντα καὶ παραφυλάττοντα τὰς ἰδίας ἁμαρτίας...”. Los verbos principales son: ἐπιτηρέω y παραφυλάσσω, ambos usados frecuentemente en el tratado que versa sobre el diagnóstico y la curación de las pasiones del alma.

tiempo y con ayuda de quienes consideres los más sinceros<sup>1015</sup>—, cuál es el criterio primario.<sup>1016</sup>

Y a este criterio se debe referir cada cuestión que se someta a consideración.<sup>1017</sup> Este procedimiento, llamado “análisis” por algunos filósofos y que consiste en reconducir cada cosa particular<sup>1018</sup> al criterio primario; se trata de una clase de ascenso que va de los criterios de bajo nivel hasta el primero. Este es el asunto más difícil, como lo has aprendido por experiencia propia con los orgullosos, los desvergonzados y los ridículos, que no son capaces de conducir un problema banal al primer criterio.<sup>1019</sup> [5.80] Quienes desean llegar a ser hombres de ciencia, necesitan estar atentos<sup>1020</sup> ante sí mismos y ejercitarse, como he dicho antes, en numerosos problemas particulares cuya respuesta correcta tenga un estatus autoevidente que el investigador pueda reconocer, como es el caso en la matemática y en la geometría, cuyas bases fundan la astronomía y la arquitectura.

5. Para mayor claridad, daré un ejemplo sacado de la arquitectura: supongamos que durante la fundación de una ciudad sus futuros habitantes se encuentran frente al problema de saber, no con conjeturas sino con precisión, cuánto tiempo de la jornada ha pasado y cuánto queda todavía hasta la caída del sol. Según el método de análisis, este

---

<sup>1015</sup> La expresión es recurrente en Galeno, en *Aff. Dig.*, cuando se refiere al hombre experimentado, quien ayudaría, al que así lo requiere, a identificar sus errores (pasiones y juicios errados). Y aquí se menciona, de nuevo, para recordarnos que identificar los errores pero también encontrar un criterio seguro en qué basar la propia vida, precisa de la amistad, o del encuentro con otros hombres en cuyo juicio confiemos. Aquí menciona a estos “otros” como “τοῖς ἀληθεστάτοις αὐτῷ φανεῖσιν ἀνδράσιν”. Cfr. 5.79.5-6.

<sup>1016</sup> Se puede decir que el pasaje comprendido entre 5.78.6-5.80.5, es una recapitulación de lo dicho hasta el momento por Galeno respecto de la necesidad de entrenarnos en las semejanzas entre argumentos verdaderos y falsos, con el fin de elegir correctamente un género de vida y comprender cuáles son las acciones concretas que se derivan del género de vida escogido. Además, aquí se introduce la noción de “criterio primario”, cuya identificación sería la base de la elección de una doctrina sobre el fin, con base en su análisis y no en su aceptación apresurada o en un asentimiento precipitado o débil. La noción de criterio primario es mencionada en: 5.79.3, 79.6, 79.12, 79.15; 80.11 y 82.9.

<sup>1017</sup> Sobre las lagunas de este escrito y las dificultades para interpretarlo, cfr. Donini (Manuli e Vegetti, 1988), especialmente p. 81-82 y 88.

<sup>1018</sup> A este respecto, cfr. *PHP* 9. 6.56-60. Galeno insiste en la necesidad de un entrenamiento teórico que incluye: (1) distinguir entre semejanzas y diferencias entre dos cosas; y (2) el método “que consiste en dividir clases hasta unidades indivisibles para luego combinarlas y luego *ascender* de lo particular al primer género por medio de especies intermedias”. Para él, Hipócrates y Platón ejemplifican este procedimiento en sus obras e hicieron los mejores descubrimientos sobre este método que consiste en separar las propiedades comunes de las individuales.

<sup>1019</sup> Este breve pasaje no concuerda precisamente con la traducción de Singer (1997, p. 138). Pero sí concuerda con el texto griego (*TLG*) y con la versión de Harkins (1963, p. 90). En “Methodology” (Hankinson, 2008, p. 64) Tieleman señala que las ideas del médico sobre la utilidad del método se encuentran en *Pecc. Dig.* 80-86. Y remite, para un análisis de este pasaje, a Tieleman (1996). *Galen and Chrysippus On the Soul. Argument and Refutation in De Placitis Books II-III*. Leiden: Brill. p. 34 ss.

<sup>1020</sup> παρακολουθεῖν: seguir de cerca y atentamente, comprender.

problema debe ser referido al primer criterio si queremos resolverlo según la manera aprendida durante el estudio de los relojes solares. Después, retomando la misma vía en dirección opuesta, es necesario realizar la síntesis según lo que hemos aprendido en el mismo estudio. [5.81] Una vez que hemos encontrado, de este modo, el camino que hemos de seguir en todos los casos, y que notamos que esta clase de medida de periodos de tiempo en un día tiene que hacerse por medio de líneas geométricas, entonces tenemos que encontrar los materiales adecuados para el trazado de las líneas y de este reloj solar. La primera cuestión es saber qué figuras de cuerpos pueden convenir al trazado encontrado. Luego tenemos que encontrar, por análisis y síntesis, cómo será hecho cada diseño. Tras lo cual se prepararán los cuerpos de una forma similar a la que el método nos ha indicado; y luego de haber aplicado este trazo a un buen número de figuras, se expondrá a los otros hombres para que ellos constaten, por experiencia, si se confirma lo que ha sido propuesto. Pues cuando la primera línea reciba el primer rayo del sol –y la última el último rayo, que se manifestará sobre todos los relojes solares trazados–, tendremos ahí un signo evidente de la solución de lo que ha sido propuesto. Tendremos un segundo signo cuando los trazos concuerden entre sí y un tercero cuando una corriente regular de agua dé testimonio de ello. Ahí, en efecto, reside el criterio que encuentra la argumentación para la verdad de los relojes trazados. Voy a explicar lo que quiero decir.

Haz un hueco en un vaso de un material cualquiera y llénalo con agua cuando veas el primer rayo del sol. Después, cuando el reloj solar trazado indique que la primera hora ha pasado, marca sobre el vaso el nivel alcanzado por el agua, vacíalo inmediatamente y vuélvelo a llenar. Cuando el reloj solar indique que la segunda hora ha pasado, [5.83] examina el vaso. Luego, cuando hayas constatado que el agua ha llegado al nivel que habías marcado después de la primera hora, vacíalo rápidamente, llénalo nuevamente y examina si, al final de la tercera hora, el reloj indica que el agua ha alcanzado el mismo nivel que después de la primera y la segunda hora. Cuando hayas constatado que es así, vacíalo, vuelve a sumergirlo de inmediato y mira si al final de la cuarta hora ha alcanzado también el mismo nivel en el vaso. Vacíalo inmediatamente y después de haberlo sumergido de nuevo, obsérvalo incluso después de la quinta hora. Para entonces habrás notado que hasta este momento el agua ha alcanzado el mismo punto. Y si no eres completamente ajeno a las cosas y repites el ejercicio hasta la duodécima hora, te convencerás de que el reloj está bien trazado, puesto que el

problema planteado, distribuir la duración de la jornada entera en doce partes iguales, lo ha demostrado.

Y se ha elegido esta cifra por su utilidad: en efecto, es divisible en mitades, [5.84] tercios, cuartos, sextos y doceavos; mientras que ninguna otra cifra hasta el veinticuatro, ni anterior ni posterior, es divisible de ese modo. Se ha descartado esta última cifra por ser demasiado grande mientras que el “doce” nos parece proporcionado, y por esta razón se ha dividido la duración de la jornada en este número de partes. La utilidad de esta cifra ha sido probada y es usada por muchos, incluyendo a los romanos y otros pueblos, para dividir la fortuna de un testamento y en la mayoría de los pesos y de las medidas empleadas en la vida diaria. Pero si prefieres puedo construir, siguiendo el método, un reloj de sol que divida el día en algún otro número de partes. En resumen, lo dicho se confirma por la medida del nivel de agua en los vasos agujereados; porque las líneas trazadas concuerdan entre sí (son simétricas) y porque las líneas extremas (la primera y la última) delimitan el comienzo y el final de la jornada.

La investigación lógica que emplea el método analítico nos permitirá también diseñar correctamente un reloj de agua (clepsidra), [5.85] algo que el inexperto puede fácilmente verificar.<sup>1021</sup> En efecto, la línea superior que designa la duodécima hora del día, está en su punto más elevado justo donde la clepsidra mide el día más largo y en su punto más bajo, ahí donde mide el día más corto. En el medio, en igual distancia respecto de ambos puntos, la línea superior se cruza con la línea que mide los días del equinoccio. Las marcas situadas entre cada una de las marcas [equinocciales] sobre el bordo de la clepsidra te indican los días que siguen a los cuatro mencionados. Partiendo de estas divisiones encontrarás una, próxima a la marca que designa el día más largo, que indica hasta qué lugar de la línea más alta de la clepsidra subirá el agua al día siguiente, cuando la duodécima hora se haya completado. Así mismo, hay indicadores, además de la línea décimo segunda, que indican el tercer y cuarto día, y así

---

<sup>1021</sup> Barras, Birchler y Morand (1995, p. 122), explican que “el cuadrante hidráulico cuyo principio nos describe Galeno, estaba constituido por un recipiente de forma cilíndrica que se llenaba regularmente de agua. Sobre su superficie estaban trazadas doce líneas correspondientes a las doce horas separando la salida y la caída del sol. Las horas, debido a su duración variable según la estación, determinaban un trazado de las líneas que no era estrictamente horizontal. Éstas estaban atravesadas por cuatro líneas perpendiculares correspondientes respectivamente al solsticio de verano (punto más elevado de la línea oblicua), al equinoccio de otoño, al solsticio de invierno (punto más bajo de la línea oblicua), y al equinoccio de primavera. Las marcas intermediarias que corresponden a cada una de las jornadas entre estas cuatro eran indicadas sobre el bordo del recipiente”.

sucesivamente. Procediendo de la misma manera encontrarás que sólo esta línea, la más alta sobre la clepsidra, mide todos los días del año.

Entretanto, encontrarás también que las otras líneas, situadas por debajo de la línea más alta, miden las otras horas, y la primera [5.86] después de la duodécima, indica la décimoprimera hora en todas las jornadas del año siempre en un punto diferente, como se ha dicho a propósito de la línea más alta; la siguiente indica la décima hora igualmente en un lugar diferente; la siguiente, la novena y el resto la octava y todas las otras horas, hasta la línea inferior que cae sobre la primera hora, como se ha visto con los relojes solares. Después de que la clepsidra se ha llenado de agua, la primera hora y las otras, hasta la duodécima, serán iguales entre ellas en un día dado; en cambio, no serán iguales a las de los días precedentes y siguientes.

Si no has sentido deseo de encontrar este método, mi amigo, ¿qué puedo decirte? Obviamente has fallado en reconocer tu propia presunción, y quien ignore estos problemas nunca descubrirá nada en un año, ni, en suma, a lo largo de una vida entera. No basta la vida de un único hombre para encontrarlos. La teoría de las líneas ha progresado poco a poco. Primero se investigaron y descubrieron sus teoremas elementales; y luego de encontrarlos, [5.87] se añadió esta admirable teoría que, como he dicho, es llamada analítica. Y hay quienes se han ejercitado en ella durante largo tiempo y han instruido a quienes han querido aprenderla; pero no han producido una obra comparable a lo que he dicho hasta aquí sobre relojes solares y clepsidras.

Los hombres que han conducido estas investigaciones no eran ni precipitados<sup>1022</sup> ni vanidosos<sup>1023</sup>, como quienes públicamente anuncian su búsqueda y descubrimiento de la sabiduría. El honor de estos hombres es genuino y desean ejercitar la mejor facultad de su alma y conducirla a su perfección. Por “mejor facultad de su alma”, me refiero a “la racional”. Ejercitándola y llevándola a su estado más saludable, están más felices que los que están dominados por los placeres del cuerpo. En efecto, ninguna otra facultad nos diferencia de los machos cabríos, de los perros, de los cerdos, de los borregos y de los asnos; así mismo, ningún otro estudio deleita más el alma de un hombre de buena naturaleza [5.88] que el del método analítico, en la medida en que avance en él. Pues al comienzo, como casi todos los otros estudios, exige un gran

---

<sup>1022</sup> Precipitado, arrebatado, impetuoso: προπετής.

<sup>1023</sup> Jactanciosos, fanfarrones, orgullosos: ἀλαζών, όνος.

esfuerzo. Sin embargo, incluso si no procurara ningún gozo, valdría la pena ejercitarse bien en él precisamente por su utilidad para los problemas de mayor importancia: pues su característica distintiva es que la teoría se confirma con la solución del problema, cosa que no sucede con los hallazgos de la filosofía.

Por esa razón cualquiera puede decir tonterías en filosofía, precipitadamente y sin pudor. Pero quien construye un reloj de sol o de agua equivocadamente es refutado por la evidencia clara de los hechos. En cambio, la refutación no es tan clara en las especulaciones filosóficas; se puede decir lo que uno quiera, desde que se quiera y sin vergüenza alguna, y sin un método lógico afirmar que se es enseñado por los “hechos mismos”. Sin embargo, si estos hechos pudieran hablar y escoger hablar solamente con este tipo de filósofos, ellos podrían, con razón, presumir de esto. La cuestión es que los hechos, siempre silenciosos, no discuten ni con nosotros ni con aquellos y es evidente que únicamente nuestra razón puede descubrir [5.89] la naturaleza de los hechos. Por tanto, parece razonable que alguien debería primero dar una prueba de su capacidad para descubrir la naturaleza de los hechos en algún contexto donde los hechos mismos sean autoevidentes. Debería explicarnos el método gracias al cual se accede a cada problema analíticamente; y demostrar que ha identificado las analogías entre argumentos falsos y verdaderos en los casos donde el error<sup>1024</sup> es fácil de detectar. De lo contrario no sería digno de nuestra confianza en casos donde el error no es tan obvio.

Todos estarán de acuerdo con el propósito de este argumento, excepto los presuntuosos y precipitados. Para ellos el camino hacia la verdad no es largo ni escarpado, como dice Hesíodo a propósito de la virtud, sino corto y breve, o mejor aún, ni siquiera existe.<sup>1025</sup> Pero si es verdad que los hechos revelan su naturaleza propia a todos los hombres, entonces no hay necesidad de perder el tiempo practicando ningún método lógico. ¡Ustedes los presuntuosos! Seguramente tienen que aceptar que para nosotros, que no tenemos todavía vuestra sabiduría, si la naturaleza es por sí sola suficiente para revelarse en sí misma, todos los seres humanos tendrían que conocer la naturaleza de todas las cosas.

---

<sup>1024</sup> En este caso Galeno usa el término *kakía*. Cfr. 5.89.3-5: καὶ δεῖξάτω προκρίνας τὰς ὁμοιότητας τῶν ἀληθῶν τε καὶ ψευδῶν λόγων, οὗ δυνατόν φορᾶσαι τὴν κακίαν, <ἢ> οὐκ ἂν ἔτι πιεστός ἐπὶ τῶν ἀδήλων εἶη.

<sup>1025</sup> Cfr. Hesíodo. *Los trabajos y los días*, 290-291.

[5.90] Pero se esconden cuando se les plantea la cuestión y afirman que no cualquiera puede aprender de los hechos. Y cuando preguntamos quién es apto para ser instruido por los hechos, dicen que sólo ellos. ¿Qué otra cosa pueden decir sino apelar a su propia vanidad, deliberadamente escogida como principio?

En cuanto a nosotros, no confiemos en estos hombres que dicen cualquier cosa. ¿Por qué, por los dioses, ofrecen los objetos (los hechos) en sí mismos la demostración de su propia naturaleza solamente a ellos? ¿Será porque no han aprendido los conocimientos –ciencias- fundamentales? Pero este no es el caso, pues hay muchos otros igualmente ignorantes. ¿O es acaso porque aunque han entrenado la facultad racional de su alma en los conocimientos no pueden dar prueba de ello? Pero de hecho jamás han tenido contacto con ningún entrenamiento lógico. Posiblemente dirán que son los únicos dotados de inteligencia natural para percibir las cosas directamente, como Linceo en el caso de las cosas bajo tierra.<sup>1026</sup> Pero si su alma es así de perspicaz<sup>1027</sup> entonces ¿por qué son tan ridículos respecto de los problemas cuya solución sirve de prueba para quien [5.91] verdaderamente los ha resuelto? Pues entre ellos ninguno ha podido jamás resolver uno solo. Y mientras que los otros aprenden de los discursos y de las explicaciones de las personas que los han resuelto, ellos son los únicos que no aprenden nada debido a su falta de entrenamiento y a la lentitud de su alma.

Incluso si siguen con atención mis discursos (y entre ellos alguno podría hacerlo por azar), son incapaces de repetir lo que ha sido dicho. ¿Qué ceguera más grande puede haber que la imposibilidad de tales hombres para reconocer sus propios errores? Parecen más obtusos que el común de los mortales cuando se trata de comprender y de memorizar las soluciones de los problemas de aritmética, geometría, arquitectura y astronomía; y creen poder resolver tan fácilmente los problemas de filosofía, que pretenden explicar estos asuntos sin demostración ni método lógico. No pretenden buscar la verdad sino adularse a sí mismos y se les ve dirigirse entre sí opiniones contrarias frente a sus discípulos y acusar a todos los demás de estar equivocados. [5.92] Si los reuniera alguna vez en un mismo lugar, no lo aceptarían alegando pudor y apelando a su incapacidad para hablar frente a un gran número de personas. Sin

---

<sup>1026</sup> Cfr. Apolonio de Rodas, *Argonáuticas*. 1. 153-155, donde se nos dice que Linceo se distinguía por su visión aguda, y que podía ver fácilmente hasta el fondo de la tierra.

<sup>1027</sup> Οξυδερκής: perspicaz, agudo, penetrante.

embargo, entre ellos algunos tienen cotidianamente oyentes, veinte, treinta, en ocasiones incluso más y no tienen ningún pudor para hablarles.

Pero si le pido a tres o cuatro platónicos estar presentes en una asamblea, a tres o cuatro epicúreos y al mismo número de estoicos y peripatéticos, incluyendo a tres o cuatro académicos o escépticos, de suerte que se llegue a un número de veinte filósofos y, adicionalmente, a una cantidad igual de personas cuya facultad racional esté entrenada en las ciencias pero ignore los argumentos de la filosofía, ninguno de ellos aceptará una reunión de este tipo.

Pero si sucedía que eran forzados a estar presentes en tales reuniones por personas libres de toda pertenencia a una secta pero que tenían un entrenamiento en el discurso racional, desarrollaban los mismos discursos. Algunas veces asistían [5.93] un geómetra, algunos médicos y otras personas interesadas en la argumentación e instruidas en las ciencias, que no practicaban su profesión debido a su comodidad material y a que no eran esclavas de ninguna secta filosófica.

En una ocasión, como era mi costumbre, propuse que se sometieran a crítica los argumentos y uno de ellos respondió que la controversia sería decidida de la mejor manera si consideráramos el vacío que, según ellos, rodea el mundo; y que así veríamos claramente si un cuerpo cualquiera puesto en este vacío permanecía, por naturaleza, en un mismo lugar o si cambiaba de lugar. Esta respuesta le gustó a todos, excepto a aquellos filósofos que por ser incapaces de distinguir los argumentos probables de los argumentos necesarios, no cesaron de disputarse entre sí y con nosotros. De hecho, es posible que un cuerpo en el vacío permanezca en un mismo lugar e igualmente posible que no lo haga: ninguna secta puede dar una demostración necesaria sobre esta cuestión.

6. Aunque difícilmente [5.94] esperarí­a poner fin a su presunción, me parece oportuno expresar mi opinión con el fin de no dejar nada sin probar, pues considero que no se trata de algo sin importancia. Acepto, como decía, que toda demostración lógica comienza por los objetos más evidentes; la posibilidad de pasar de los objetos más evidentes a los que son más oscuros aunque no es admitida por los Académicos ni los Escépticos, es un punto sobre el cual el resto de nosotros está de acuerdo y creemos que podemos encontrar una posición adicional a su falta de esperanza de obtener conocimiento.

Algunos objetos son evidentes para la razón, otros para los sentidos, y algunas veces estas dos clases de hechos parecen estar en conflicto. En primer lugar, es necesario algún entrenamiento para mostrar que estos objetos no difieren entre sí o que no hay tal conflicto. En segundo lugar es muy importante distinguir los hechos evidentes de los no evidentes. En efecto, por causa de la precipitación algunos son engañados al consentir o tomar como evidente aquellos fenómenos que no lo son. ¿Y por qué te sorprendes si esto le pasa a los que se precipitan por causa de lo que es evidente a la inteligencia (verdades de la razón), [5.95] viendo que algunos padecen de lo mismo cada día a propósito de objetos evidentes para los sentidos?

Por ejemplo, alguien ve a un hombre que se aproxima y dice que quien llega es Díón, como si lo supiera con certeza. Pero una inspección más cercana muestra que el hombre que se aproximaba era Teón y no Díón. Si no hubiera diferencia entre las imágenes que uno tiene de los objetos vistos desde lejos, de las que se hace de ellos vistos de cerca, entonces nunca se podrían resolver los desacuerdos que surgen sobre un objeto visto de lejos. El asunto es que hay una clase de imagen más clara en el caso de los objetos vistos de cerca y otra en el caso de los objetos vistos de lejos. Así es como surge el error.<sup>1028</sup>

Por esta razón es que debes recordar esto antes de ocuparte de las cuestiones que son evidentes para la inteligencia, y examinar si también has hablado con precipitación: que no te suceda que viendo a un hombre aproximarse afirmes que era Menipo y de cerca sea Teodoro. ¿O durante toda tu vida te has abstenido de este tipo de asentimiento al que se le llama “precipitado” o “apresurado”?<sup>1029</sup> Te lo digo sólo a ti. Nadie puede demostrar que yo me haya engañado de esta manera. Desde mi adolescencia he adquirido el hábito de abstenerme de [5.96] asentimientos precipitados, respecto de los objetos visibles a los sentidos y de los que se manifiestan a la razón. Como lo he hecho antes, de nuevo te pido que recuerdes no dar un falso asentimiento en ninguno de los dos casos, tal como veo que lo hacen muchos amigos cada día: unos no creen nada de lo que dice una sola persona, pero no se oponen cuando dos, tres o cuatro personas dicen una misma cosa; otros dan su asentimiento completo a una sola persona y así lo hacen, con precipitación, dos, tres o cuatro más, sin discernir si es por una causa común por la que estas personas dicen la verdad o si todos mienten por una causa común.

---

<sup>1028</sup> Aquí hay una laguna en el texto que dificulta su lectura.

<sup>1029</sup> Cfr. 5.95.14: *πρόπτωσίν τε καὶ προπέτειαυ.*

En estos casos es mejor ir lentamente, que cada uno se tome su tiempo. Así lo he hecho yo, aunque quienes dan su asentimiento precipitado me llamen “incrédulo”. Precisamente me sucedió que algunos de mis amigos fueron convencidos por otro hombre de que alguien regresaba del extranjero y me anunciaron su llegada, pero se equivocaron. Cuando les hice el reclamo por engañarse y pedirles estar menos propensos a errar en el futuro, se enfurecieron conmigo y se alejaron [5.97]. Reclamaron no ser los responsables de la mentira, pues habían creído en la palabra de un tercero, único responsable del error. No quisieron aceptar su responsabilidad,<sup>1030</sup> pues eso los colocaría en el mismo lugar que ocupan quienes incurren en los asentimientos precipitados. Pero no habrían sido culpables de mentir si hubieran adquirido, como yo, el hábito de decir que tal persona me ha contado tal cosa a propósito de tal otra. Sino que al confiar en lo que otros decían han mostrado no solamente que este último estaba equivocado, sino que ellos también se han equivocado con él; pues se habrían abstenido de decir que uno de mis amigos regresaba del extranjero y habrían dicho que lo habían escuchado de alguien más.

Entonces, si continúan dando su asentimiento sobre cuestiones que los desmienten inmediatamente después, ¿qué pensar de su comportamiento frente a cosas no evidentes a los sentidos y más difíciles de comprender? [5.98] Cuando busqué la causa de su precipitación, encontré la presunción o la codicia.<sup>1031</sup> Pues han observado que la rapidez para descubrir alguna cosa, por causa de los sentidos o del entendimiento, suscita elogios y, por tanto, piensan que la rapidez de su conocimiento (la velocidad con que pueden asentir en los hechos) muestra su superioridad ante sus allegados. Pero lo que realmente demuestra es su ignorancia. Esto es lo que generalmente he encontrado que sucede con quienes dan su opinión precipitadamente.

7. Retomemos el caso de los filósofos que opinan precipitadamente sobre los cuerpos que se mantienen en el vacío o que tienden a caer. Un arquitecto no se pronunciaría al respecto antes de haber hecho una expedición personal a esa parte del universo donde hay vacío ni sin poner a prueba el asunto y observar claramente si cada

---

<sup>1030</sup> La frase dice:

μη βουλόμενοι ἠτιᾶσθαι [τὸ] προστιθέντες [εἰς] ἑαυτοὺς ἀπάσαις ταῖς προπετέσι συγκαταθεσεν. El verbo principal es προστίθημι: adherirse a, asentir, admitir como cierto lo que otra persona dice [*adprobat*].

<sup>1031</sup> Singer (1997, p. 416) dice “deseo de más”, e indica que posiblemente esta frase fue enmendada con “amor de renombre”. Coincidimos con Singer en que al parecer Galeno busca señalar que este tipo de debilidades tienen la misma raíz: el deseo insaciable o *pleonexia*.

uno de los cuerpos que se encuentran ahí permanece en un mismo lugar o si se mueve. Este es el tipo de punto de partida que un arquitecto usa en sus demostraciones, cuestiones [5.99] que todos aceptan sin discutir.

Pero ustedes, practicantes de la filosofía, ofrecen demostraciones sobre cuestiones sobre las cuales no tienen un conocimiento evidente, y afirman que éstas cosas pueden ser conocidas de forma evidente como oí decir, recientemente, en una disputa entre dos filósofos. A uno le parecía que el agua era más pesada que la madera; al otro, que la madera era más pesada que el agua y ambos pronunciaron largos discursos considerando la cuestión desde muchos ángulos. Para uno el argumento principal era que una sustancia comprimida resulta más pesada, y entonces la madera es más pesada que el agua; para el otro, que el agua tiene menos vacío. Así hablaron largo tiempo usando argumentos para reforzar su plausibilidad, pero sin ninguna prueba, como si se tratara de una cuestión incapaz de ser decidida con observaciones de la clase que, como sabes, suelo hacer. Los filósofos, que querían continuar discutiendo, preguntaron al arquitecto cómo reconocer de forma evidente cuál objeto era el más pesado. Decían que eso no es posible con una balanza ni con un vaso lleno pues [5.100] la madera puede mantenerse sobre la balanza pero no puede llenar el vaso; mientras que el agua puede hacerlo.

Y continuaron discutiendo como es su costumbre, hasta que el arquitecto sonrió y dijo: “ustedes, amantes de las opiniones, son siempre igual. Creen conocer los objetos que están por fuera del universo, sobre los cuales se pueden hacer conjeturas, pero sobre los que no hay conocimiento científico; y cuando resultan esta clase de cuestiones, que cualquiera en la calle puede entender, lo ignoran por completo. Como en este caso, es decir, cómo comparar el peso del agua y de la madera”. Toda la asamblea presente pidió al arquitecto que dijera cómo comparar científicamente y con certeza el peso del agua y el de la madera, y éste expuso rápida y claramente el problema. Todos comprendieron, excepto los filósofos. Por esta razón fue obligado a repetir la explicación una segunda y una tercera vez, hasta que lo comprendieron aunque no completamente. [5.101] El arquitecto prosiguió entonces diciendo:

“Es verosímil decir que tales filósofos no tienen nada más que presunción (falsa presunción de conocimiento). Pues se ha probado que en las áreas donde es difícil el conocimiento, no entienden nada”.

Retomando su argumento, añadido que no es sorprendente que esto sucediera: en efecto, ellos [los filósofos] jamás han aceptado ejercitarse y aprender cómo pasar de lo que se conoce de forma evidente a lo que es oscuro, a través de objetos que pueden servir de prueba en sí mismos a quienes resuelven el problema y que refutan a quienes no lo hacen. Eso les daría las bases necesarias para pasar del conocimiento de los hechos evidentes al de los hechos que no son evidentes.

Con el fin, digo, de que puedas reír y comprender el tamaño de su vanidad, voy a exponerte uno o dos puntos sobre los cuales, alzando la ceja, ellos se pronuncian de manera precipitada. La mayoría de los peripatéticos están convencidos de que este mundo es único y que no existe vacío ni por fuera ni al interior de él. Y otros dos filósofos (lo digo señalando a un estoico y un epicúreo) no están de acuerdo con ellos, en dos modos: el estoico porque dice que no hay vacío al interior del mundo, pero que lo hay en el exterior; y el epicúreo, aunque está de acuerdo con los estoicos en estos dos puntos, difiere de ellos en otro, pues no admite que este mundo sea único, como lo cree el estoico –que en esto comparte la opinión de los peripatéticos–, sino que afirma que el vacío es de una gran infinitud y que los mundos –que se encuentran en él– son infinitos. He oído lo que han dicho estas tres personas que querían defender sus propias visiones, y sé perfectamente que no tienen ningún argumento demostrativo sino únicamente argumentos probables y verosímiles; y en ocasiones, incluso ni eso. Si pides a cada uno la demostración del problema presentado, verás que no miento. Estos filósofos decían lo que ya sabemos pues lo han escrito en sus libros. Para el conjunto de los presentes es evidente que ninguno había proporcionado argumentos necesarios o cercanos a una demostración geométrica, sino [5.103] que se basaban en pruebas dialécticas<sup>1032</sup> como las que suelen usar los oradores.

<sup>1032</sup>

Cfr.

Pecc.

Dig.

102.14-103.1:

πάσι δὲ τοῖς παροῦσι κατὰ τὴν ἐπιπέδου ἐφαίνετο μηδεὶς ἀναγκατικὸν λόγον εἰπὼν μηδ' ἀποδείξεως γραμμικῆς ἐχόμενον, ἀλλ' ἐξ ἐπιχειρημάτων συγκεείμενον, οἷοις οἱ ῥήτορες χρῶνται. Esta afirmación tiene como soporte la diferenciación que Galeno hace en *PHP* 2.3.5-11 entre tipos de premisas. En ese pasaje el médico diferencia entre premisas científicas y retóricas, tratando de establecer cuáles son adecuadas para una investigación científica: las premisas retóricas (y las sofísticas) son útiles para el entrenamiento pero no son el punto de partida adecuado para una investigación; mientras que las premisas científicas sí son útiles porque se apoyan en la esencia de la materia que se investiga. Por ejemplo, la investigación sobre la sede del principio rector del alma debe partir de la disección y de la observación de cuántas y cuáles son las clases de estructuras que se desprenden del corazón para observar si transmiten o no sensación y movimiento voluntario. Sólo así puede entenderse cuáles son las facultades que tienen su fuente o principio en el corazón.

Pero hasta este momento hemos hablado sobre los ricos.<sup>1033</sup> Ocupémonos ahora de nosotros mismos, que no somos ricos, y preguntemos una vez más a cada uno de los varones sabios si tienen el derecho de proclamarse como únicos conocedores de la verdad aunque sean juzgados con desdén por todos, filósofos e inexpertos. Lo más extraño, digo, es que nadie elogie a estos filósofos por fuera de su rebaño. Ahora bien ¿cuál es el mejor candidato para conocer la verdad? ¿El que resiste el escrutinio de todos los filósofos (admite como jueces a los otros filósofos) –a excepción de los que no lo son más que en apariencia–, y el de las personas formadas en todas las disciplinas lógicas o sea los matemáticos, aritméticos, geómetras, astrónomos, arquitectos, juristas, oradores, gramáticos y músicos? ¿O el que se juzga y se corona a sí mismo, pero nunca se somete al juicio de otros, ni recibiría voto alguno? Por el momento, esta es una suma total de lo que había que decir sobre los errores.

---

<sup>1033</sup> Es decir, los hombres “sabios”, pues de acuerdo a la paradoja estoica solamente el hombre sabio es rico. Cf. Cicerón, *Paradojas de los estoicos*, 6.

## Conclusiones

Finalizar una investigación consiste menos en responder todas las preguntas que en suscitar otras más, derivadas del proceso; pero consiste también, en identificar otras vías posibles de indagación alrededor de los problemas examinados.

El punto de partida de este trabajo, fue la pregunta por la complejidad de las relaciones establecidas en la antigüedad griega entre el alma y el cuerpo, para la comprensión de un problema como la pregunta por la “vida buena”. Nuestra curiosidad nos condujo a las investigaciones de un médico griego cuya producción bibliográfica pertenece, en su mayoría, al periodo de la roma imperial de Marco Aurelio. Un médico singular, además, debido a su gran interés por la filosofía; más aún, por su vasta formación filosófica. Si bien su eclecticismo impide situar con certeza a Galeno en alguna escuela filosófica o médica, no impide comprender sus raíces filosóficas ni su metodología. Esa fue la primera tarea que emprendimos cuando empezamos la jornada. Y nuestra motivación era “visceral”, además. Pues a la luz de los tratados médicos hipocráticos, los diálogos de Platón, y las investigaciones biológicas de Aristóteles, la filosofía antigua parecía un frondoso terreno para explorar la influencia de los discursos médicos y filosóficos sobre la naturaleza del cuerpo, en la reflexión filosófica sobre la naturaleza racional del alma humana y la elección de un tipo de vida acorde con ella. Esta vertiente implicaba explorar la influencia de los discursos médicos sobre la salud y la enfermedad del cuerpo en las reflexiones filosóficas sobre la naturaleza del alma. En este sentido, la vasta obra de Galeno de Pérgamo adquirió gran interés, teniendo en cuenta que como médico era un gran conocedor de la tradición filosófica que le precedía (que incluía no solo los escritos de Platón o de Aristóteles, sino del estoico Crisipo de Solos).

Desde el principio fue necesario delimitar, más aún en el caso de la extensa obra del médico, qué tratados concernientes a la naturaleza del alma debíamos investigar, no solo por su importancia doxográfica, como es el caso de *PHP*, sino por su importancia filosófica. Y, en nuestro caso, lamentamos no haber podido consultar otros escritos que o bien eran de difícil acceso o bien su importancia se nos hizo manifiesta cuando

habíamos agotado el tiempo, siendo necesario producir resultados y terminar el trabajo emprendido hace años.<sup>1034</sup>

El primer paso de este trabajo consistió en identificar la directriz de la investigación médico-filosófica del alma y sus influencias filosóficas, con el fin de entender desde qué perspectiva Galeno pretendía estudiar el alma y cuál podría ser su utilidad para la filosofía de su época, interesada principalmente en preocupaciones morales como la excelencia del alma. La tarea consistió en armar el tejido que permitiera establecer si efectivamente la investigación anatómico-fisiológica del cuerpo, resultaba útil para definir la estructura del alma y para entender en qué consisten su salud y su enfermedad, sus virtudes, sus vicios; o bien, los patrones de conducta racional según los cuales se definía el buen funcionamiento del alma y su contrario, su disfuncionalidad. Recordemos que en el libro noveno de *PHP* Galeno afirma que este era el primer paso necesario para establecer en qué reside la excelencia (virtud) del alma, y para entender las causas de su desarmonía.

El camino recorrido en nuestro trabajo partió del presupuesto de Galeno según el cual, la educación de las facultades del alma, las pautas delineadas por los discursos filosóficos, deben partir menos de la especulación filosófica que de la investigación médica de la estructura del alma, pues según el número de sus partes, serán sus virtudes. En consecuencia, la terapéutica del alma depende de cómo se concibe y explica su estructura. Para Galeno, cualquier propuesta filosófica sobre la educación del alma debería partir de un conocimiento adecuado de su funcionamiento; cuya explicación depende, desde el punto de vista médico, del conocimiento de la fisiología de las partes orgánicas del cuerpo en las que las facultades del alma “tienen su sede”. Dicho de otro modo, para Galeno nada podría saberse sobre el funcionamiento del alma sin el conocimiento del cuerpo. Si “saber” implica conocer demostrativamente, experimentalmente. Esta es la perspectiva metodológica desde la que el médico pretende contribuir al conocimiento de la naturaleza del alma humana, ya que para el diagnóstico de la salud y de las enfermedades del alma, en nada contribuye determinar si ésta es inmortal y separable del cuerpo. En suma, en este punto reside la distancia

---

<sup>1034</sup> En el primer caso, nos referimos al tratado sobre los caracteres (*peri ethê*), que habría sido útil para comprender la relación establecida por Galeno entre fines y formas de vida. Este tratado, como señalamos en la traducción de *Aff. Dig.* y *Pecc. Dig.* no se conserva en griego (cfr. nota 926). En el caso de escritos que podríamos haber consultado pero ya no podíamos debido a límites de tiempo que no podíamos superar, podríamos citar al menos el tratado sobre el método médico, *Methodus Medendi*, traducido por Hankinson, R. J. y publicado como *Galen on the Therapeutic Method*, editado por Oxford University Press, y publicado en 1991.

entre el médico de Pérgamo y Platón, para quien el alma sigue siendo separable del cuerpo, aun con todos los matices que podemos identificar en sus diálogos. Reconocer los presupuestos metodológicos de la investigación de Galeno sobre el alma, y los matices de su relación con las disímiles vertientes de la psicología de Platón, fue el objetivo del primer capítulo de este trabajo. Discernir el platonismo matizado de Galeno fue provechoso porque le dio dirección a nuestro trabajo y permitió asumir, desde el principio, una postura propia sobre la conveniencia que supuso para el médico la investigación de la “anatomía” tripartita del alma con base en la fisiología del cuerpo, para sus fines específicos: partir de un modelo de alma afín con nuestra naturaleza orgánica o biológica. Nada puede saberse del alma sin comprender el funcionamiento del cuerpo como una totalidad en que cada parte está al servicio del todo. Recordemos que Galeno concibe el cuerpo como una unidad funcional teleológicamente organizada para cumplir con las funciones necesarias para la vida; y en nuestro caso, dotado con la potencia para desarrollar habilidades racionales útiles para la elección de una forma de vida moderada, virtuosa, como corresponde al ideal griego de “vida buena”. Un modelo que supera la satisfacción de necesidades inmediatas y señala la necesidad de aspirar a una vida organizada con base en parámetros racionales, es decir, con base en el funcionamiento saludable, armónico, de nuestras capacidades para desear, experimentar emociones, reaccionar con base en ellas, para articular lingüísticamente nuestra experiencia y para deliberar y modificar nuestras creencias. Como seres racionales tenemos la capacidad de producir una manera más conveniente de “ver” las cosas, conforme a las circunstancias variables de la vida, pero también para producir nuevo conocimiento. Para Galeno, como para Platón, estas capacidades solo funcionan virtuosamente cuando trabajan coordinadamente. El médico comparte con Platón, como con Aristóteles y las escuelas helenísticas, el ideal de una vida conducida por la razón, que, sin embargo, no puede ser ajena al componente afectiva de las emociones que permean nuestros juicios.

Conforme al ideal de hacer de la medicina un campo de investigación experimental pero sin ignorar, porque en su época era imposible, las especulaciones filosóficas sobre el alma, Galeno pretende darle respaldo empírico al modelo tripartito del alma, planteado por Platón, con ayuda de conocimientos médicos sobre la anatomía y la fisiología del cuerpo heredados de Herófilo y Erasistrato. Así es como en *PHP* identifica tres sedes en el cuerpo, o principios orgánicos del funcionamiento de las

capacidades racionales e irracionales del alma: pensamiento (deliberación, elección, movimiento voluntario), emoción o pasión y deseos.

Teniendo en cuenta que casi al final de su vida, Galeno había escrito un par de tratados sobre las pasiones y los errores del alma, suponíamos, como hipótesis de trabajo, que esa investigación de la fisiología del cuerpo tendría que influir en la reflexión de Galeno sobre la acción humana, sobre las causas de sus desaciertos y aciertos. Y entender cómo, suponiendo que así fuera el caso, se convirtió en el objetivo de esta investigación. Aun cuando no fuera ese el caso, el trabajo emprendido al menos no carecería de importancia histórica, teniendo en cuenta el interés que hace unas décadas despierta la obra del médico entre los estudiosos de la filosofía antigua.

Ahora bien, partiendo de la hipótesis de que tendría que haber conexión entre la investigación sobre la fisiología del cuerpo y los planteamientos del médico sobre la acción moral, nos concentramos en entender la investigación de *PHP*, un texto extenso en el que toma una postura sobre la estructura tripartita del alma en medio de disputas con la tradición filosófica y médica respecto de la anatomía y fisiología del cuerpo, y del alma, respectivamente. Esa fue la tarea del segundo capítulo de este trabajo, que exigió desentrañar los parámetros de su psicología o modelo del alma, de su discusión con quienes defendían un modelo unitario del alma humana, sin reconocer partes adicionales a la racional; pero también de su abierta polémica con quienes defendían que el corazón y no el cerebro, era la sede de la facultad racional del alma.

Sin embargo, teniendo en cuenta la influencia de la biología aristotélica de Aristóteles sobre la forma en que Galeno comprende el cuerpo (totalidad teleológicamente organizada para la vida) y el alma como función (facultades del cuerpo), era preciso entender las tesis de un breve pero complejo escrito de Galeno en que afirma, sin demostrar empíricamente, que las facultades del alma “siguen” las mezclas del cuerpo. La complejidad de *QAM*, residía menos en su contenido informativo, o en el uso de los ejemplos, que en la defensa de tesis no sustentadas en ese escrito. Por esa razón, el examen y valoración de esta obra exigió el análisis de otros tratados de Galeno que nos permitieran comprender la importancia que Galeno concede a las mezclas en las explicaciones sobre los tipos de constitución de los cuerpos, sobre la mejor constitución y sobre la relación entre el funcionamiento de los órganos relacionados con el ejercicio de las facultades del alma (cerebro, corazón e hígado) y su constitución humoral. Parte de esa tarea se había hecho en el segundo capítulo, pero era

necesario ocuparnos de otros escritos del médico en que las mezclas eran el criterio principal de sus explicaciones sobre las enfermedades del cuerpo y del alma. Así pudimos construir una interpretación sobre el significado de las tesis de *QAM*: tanto la tesis principal, según la cual el alma racional equivale a las mezclas del cerebro; como la tesis secundaria, según la cual al menos hay que admitir que las mezclas de este órgano influye, beneficiando o impidiendo, el ejercicio de las facultades racionales.

En los escritos consultados para fundamentar las tesis de *QAM* hallamos una información crucial para entender por qué aunque Galeno afirma en dicho tratado que la dieta debe ser considerada como una variable importante para educar el alma, no pretende reducir, ni reduce la educación moral a prescripciones dietéticas, ni busca reemplazar la filosofía moral con la medicina. Nos referimos a la diferenciación entre dos niveles de cualidades morales, siendo el primer nivel, el de las predisposiciones innatas a actuar que serían particulares de cada sujeto porque dependen de su constitución humoral; y el segundo nivel, correspondería, por otro lado, al de cualidades morales de segundo orden, es decir, el que atañe a la elección de bienes y males, y se fundamenta en juicios de valor que se adquieren saludablemente (son su producto) de la educación filosófica de alma.

Al reconocer ambos niveles, intentamos mostrar que en *QAM* la defensa de la dietética apunta a la importancia de predisponer el alma hacia hábitos que propician su formación filosófica. En ese sentido oímos a Galeno diciendo que la medicina puede auxiliar a la filosofía, no reemplazarla, con prescripciones sobre la forma de vida, contribuyendo a configurar hábitos saludables de vida que no se reducen a prescripciones sobre la nutrición, y resultan útiles para modificar las predisposiciones o tendencias a actuar que no corresponden a conductas aprendidas porque son propiciadas por la constitución humoral de los cuerpos. En ese capítulo mostramos que en el libro quinto de *PHP* Galeno anticipa que el tratamiento del alma resulta más difícil para unos, y más fácil para otros, según la constitución humoral de sus cuerpos.

Por otro lado, identificar a qué nivel de cualidades morales se refería Galeno cuando defendía el papel de la medicina dietética, permitió entender, al final del tercer capítulo de nuestro trabajo, por qué en los tratados morales no hay prescripciones dietéticas. *Aff. Dig.* y *Pecc. Dig.* son tratados orientados al diagnóstico médico-filosófico de las pasiones (emociones excesivas) y errores (fallas cognitivas, juicios errados) del alma, que ofrecen un tratamiento basado en la educación filosófica del

alma. Su objetivo, por tanto, es producir cualidades morales de segundo orden, es decir, desarrollar la capacidad racional para desear y juzgar apropiadamente qué conviene para llevar una vida orientada por parámetros racionales, es decir, moderados. Apuntan, por tanto, a la formación filosófica del alma, que consiste en entrenar las predisposiciones connaturales a nuestra condición animal y racional, como son la tendencia a desear con exceso y a experimentar con exceso emociones que responden a juicios de valor sobre nuestra valía y la de otros. Pero este tratamiento filosófico del alma debe basarse, para Galeno en una diferenciación necesaria entre pasiones y errores, no en su identificación.

¿Podemos decir que la investigación galénica de la fisiología del cuerpo influye en estos tratados morales? ¿Por qué? Si bien su objetivo no es modificar la constitución humoral de los cuerpos, sus pautas terapéuticas y “dietéticas” pretenden reorientar dichas disposiciones para la conveniente producción de cualidades morales de segundo orden, es decir, para el conocimiento de bienes y males; objetivo de la educación filosófica del alma. Como vemos, responder esta pregunta implica justificar el título de nuestro trabajo: “Fisiología y ética. La fundamentación fisiológica de la psicología moral en Galeno de Pérgamo”. El título de este trabajo apunta, realmente, a un propósito sencillo: entender en qué medida la investigación de las facultades del alma depende de la explicación de la fisiología del cuerpo. Pues esa es la perspectiva desde la cual Galeno investiga el alma, pero con un propósito filosófico que desemboca en preocupaciones éticas que justificarían dicha investigación: encontrar las pautas adecuadas para la educación de los “hábitos” o “disposiciones a actuar” (*ethos*) que influyen, predisponiendo el alma favorablemente o no, hacia la educación de las emociones y del entendimiento. De modo que nuestra pregunta inicial apunta a identificar en qué medida la investigación sobre la estructura tripartita del alma y sus sedes en el cuerpo, influye en la comprensión del buen funcionamiento y educación de nuestras capacidades para desear, experimentar emociones, y juzgar. Con “funcionamiento” nos referimos a la “articulación” de dichas capacidades, y con “educación” nos referimos a la modificación de la forma en que esas capacidades se expresan en nuestra vida, de modo que según como nos relacionemos con ellas será la cualidad y la calidad (respecto de la excelencia del alma) de nuestra vida. Una vida cuya optimización no depende de la satisfacción incesante de deseos desmedidos pero tampoco consiste en la negación o extirpación “quirúrgica” del componente afectivo (deseos y emociones) característico de nuestra naturaleza racional. Es decir, en cuanto

somos capaces de articular narrativamente nuestras experiencias y de modificar la comprensión de lo vivido, al tener conciencia de los juicios de valor que sustentan nuestras elecciones y forma de interpretar las acciones propias y ajenas, no podemos desvincular el ejercicio de nuestra racionalidad, de nuestra capacidad para desear y experimentar emociones; ni explicar las emociones (y los deseos) como reacciones fisiológicas inmediatas desconectadas de juicios de valor sobre bienes y males. Esta es la perspectiva de Galeno en sus tratados morales. Y en el capítulo final de nuestro trabajo tratamos de mostrar que esta forma de comprender las transacciones entre racionalidad y emociones, depende de la concepción tripartita del alma. Un modelo que le permite mantener, consistentemente, una diferenciación entre “pasión” y “error”, que justifica decir que el tratamiento de las pasiones es diferente del tratamiento de los errores del alma, sencillamente, porque las pasiones no son “fallas” de nuestra capacidad racional; pero tampoco, reacciones fisiológicas como ebullición alrededor del corazón, desprovistas de carga cognitiva. La implementación de ese modelo en los tratados morales, permite entender por qué ha separado ambos tratados, y por qué si bien puede prescribir medidas terapéuticas para las pasiones del alma; no puede hacer lo mismo con los errores del alma. No hay forma de evitar (como los excesos en las emociones) las fallas cognitivas, sino de prevenirlas, entrenando al entendimiento para juzgar los discursos sobre bienes y males; y en esa medida, para elegir una finalidad o forma de vida conforme al uso saludable, no tiránico, de la razón, es decir, apropiada a las circunstancias no predecibles (en sentido estricto) de la vida. Por otro lado, no hay forma de prevenir las pasiones, todos las padecemos, pero podemos entrenarnos para tener una relación diferente con nuestra tendencia al exceso, característico de deseos y emociones y de nuestra ansia de placer y miedo al dolor. Podemos, paulatinamente, dejar de estar a merced de dichos impulsos hacia el exceso, analizando su carga cognitiva, es decir, los juicios de valor en que se asienta nuestra tendencia a la ira, al temor, o a la dependencia de ciertos tipos de cosas o personas que juzgamos como imprescindibles para vivir.

Podemos responder afirmativamente a las preguntas planteadas porque, en primer lugar, a partir de *PHP* y *QAM* corroboramos que Galeno separa anatómicamente las funciones racionales e irracionales del alma; y señala, en consecuencia, que su fisiología es diferente así como sus actividades: cada parte o facultad depende de partes orgánicas diferentes que interactúan, biológicamente hablando, gracias a la influencia de

la parte nutritiva del alma.<sup>1035</sup> Pero, en segundo lugar, hemos de añadir que si bien Galeno no explica suficientemente la forma en que interactúan las partes del alma en el plano biológico, en los tratados morales, además de mantener la separación entre la facultad racional y las irracionales, sí establece transacciones entre ellas, al vincular las pasiones con los errores del alma. Esta relación se ilustra en la influencia de las opiniones en el ejercicio de nuestra racionalidad, y en la forma en que un sujeto experimenta sus emociones. Que, cuando son excesivas y potencialmente perjudiciales para optar por una vida buena, tienen su suelo en juicios de valor errados sobre bienes y males; y sirven para ilustrar la forma en que un sujeto puede relacionarse (no sanamente) con su miedo al dolor y el deseo de placer connatural a todos los animales racionales.

Mostrar la relación entre ambos tratados fue el objetivo del capítulo final de este trabajo, porque así podíamos mostrar que Galeno sí explica cómo se relacionan, con base en el análisis de las falsas opiniones, las pasiones con los errores del alma; o las emociones con el ejercicio de la razón, entendida como la capacidad para juzgar y deliberar, ya sea con rectitud o sin ella.

En suma, la consecuencia directa de la discriminación funcional y biológica de las partes del alma, es la tesis de Galeno sobre la diferencia entre pasión y error del alma; así como el perfil de su “psicología moral”, entendida como el conjunto de las pautas terapéuticas y preventivas descritas en sus tratados morales. Si hablamos de “psicología moral” es por dos razones íntimamente relacionadas:

(1) Porque su interés en los discursos filosóficos sobre el alma, es moral. Galeno aspira a ofrecer un modelo adecuado de la naturaleza humana.

(2) Y porque, en efecto, la investigación de Galeno desemboca en una propuesta práctica sobre la forma de educar las cualidades morales de segundo orden, de producirlas, modificando nuestras tendencias innatas al exceso, que en cada uno se manifiesta de modo particular, en algunos con tendencia a la ira, en otros, con la tendencia a la acumulación de bienes, dinero, poder, etc.

Para Galeno el tratamiento comienza, justamente, tratando primero las pasiones, preparando así al entendimiento para una educación de sus capacidades propias: juzgar

---

<sup>1035</sup> En este punto debemos señalar uno de los límites de este trabajo: Galeno no explica suficientemente la interacción biológica entre las partes del alma; aunque aquí quisimos ofrecer una explicación limitada, al respecto, en el capítulo segundo cuando mostramos la importancia de la parte nutritiva del alma, para entender el rol que Galeno le concede a las mezclas en el funcionamiento de las facultades del alma.

y deliberar, con rectitud, y conocer, o producir una relación crítica con la realidad; y en ese sentido, *plástica*, es decir, adaptándose a los cambios que exigen las circunstancias, una tarea que exige la capacidad para modificar las formas de percepción del entorno y de uno mismo como sujeto deliberante, como agente y paciente de sus propias elecciones, según sea el caso.

Para finalizar queremos destacar dos puntos de llegada importantes para conectar los puntos de vista de Galeno, sobre el alma y la complejidad de las relaciones entre sus actividades racionales y no racionales, con la perspectiva de investigaciones actuales sobre el alma y sobre el reconocimiento del componente afectivo que subyace al ejercicio de nuestra racionalidad:

(1) La distinción que establece Galeno entre cualidades morales de primer y segundo orden, se articula con la identificación entre “alma” y “mezclas” del cuerpo, como vemos en *QAM*. Ahora bien, en la medida en que distingue dos niveles de cualidades morales del alma (el de las predisposiciones innatas a actuar, que permite diferenciar diferentes tipos de “carácter” incluso entre los niños, y el de las competencias para deliberar apropiadamente sobre bienes y males), reconoce que la composición del cuerpo puede influenciar en el carácter de un hombre, y que la modificación de nuestras predisposiciones a actuar puede modificar nuestra composición humoral, no podemos decir que Galeno reduzca el alma a las mezclas del cuerpo. O, en términos quizá más actuales, no podemos afirmar que Galeno reduzca la comprensión del alma a “procesos metabólicos” (o a la producción de sustancias que nutren las partes del cuerpo de las que depende el funcionamiento cualitativo de las facultades del alma); ni a procesos fisiológicos. Pues las capacidades que adjudicamos causalmente al alma, si bien corresponden a la actividad de ciertos órganos del cuerpo, (cerebro-nervios; corazón-arterias e hígado-venas, según el esquema diseñado por Galeno para explicar la base orgánica fundamental de las capacidades del alma en nuestro caso) no se reducen como tal –como actividad, *energeia*–, ni en cuanto a sus productos –resultados del ejercicio de dichas actividades (*ergon*), como pensar, deliberar, sentir ira, desear comida– a la composición cualitativa de las partes orgánicas, es decir, a los humores. Por sí, estos no explican suficientemente la capacidad para solucionar problemas, imaginar, crear obras artísticas, sentir simpatía por otros, o experimentar compasión por su situación; o envidia o emulación ante el bien poseído por otro. Sin embargo, la composición material de nuestros cuerpos son la base orgánica

necesaria para el cumplimiento de dichas actividades que si bien son producto de una singular estructura orgánica, suponen un componente cognitivo e intencional que es producto, a su vez, de capacidades derivadas del uso del lenguaje, como la reminiscencia y la interpretación lingüística y valorativa de la experiencia. Desde esta perspectiva, si bien Galeno no acepta la inmortalidad del alma, por indemostrable experimentalmente, y por inútil para establecer y aplicar pautas educativas para las pasiones y los errores del alma, podemos decir que le concede a las capacidades del alma un estatus diferente al del cuerpo: si no ontológicamente, al menos éticamente.

Recordemos que la educación del alma no se reduce a la nutrición del cuerpo, pero puede propiciarse mediante la adopción de hábitos de vida saludables que inciden cualitativamente sobre las capacidades que nos diferencian de otros animales, como pensar, deliberar, atendiendo no solo a nuestro bien sino al de los otros, por medio del filtro de emociones como la compasión, cuando esta capacidad orientada racionalmente nos permite utilizar la imaginación para ponernos en la situación de los otros y experimentar empatía con circunstancias que podrían ser las nuestras. En el caso contrario, nuestra capacidad biológicamente propiciada para ponernos en la situación de otros, podría, por el contrario, bajo la influencia de ciertos juicios valorativos sobre el bien ajeno, llevarnos a experimentar envidia, en lugar de emular el bien que otro dispone y yo puedo merecer, con esfuerzo, sin necesidad de arrebatarlo, sin derecho propio, como sucede en el caso de la envidia.

Esta forma atractiva de considerar el alma, identificándola con ciertas capacidades propiciadas por la estructura orgánica de nuestros cuerpos pero sin reducirla a dicha estructura, encaja bien con la perspectiva delineada por Dale Jaquette en “La neurobiología y el alma”,<sup>1036</sup> que podemos caracterizar como una “perspectiva no metafísica, ni neurobiológica del alma”, sino como una postura intermedia entre ambos puntos de vista. Así, reconociendo las diferencias contextuales e históricas entre las actuales investigaciones sobre el alma-mente humana y el estado de los conocimientos a los que apela Galeno para defender sus puntos de vista, notamos cierta comunidad en la perspectiva del médico y la que propone Jaquette para defender el estatus del alma desde un punto de vista que no la reduce a procesos neurofisiológicos ni acepta que pueda tener una existencia separada del cuerpo en que se sustentan sus funciones.

---

<sup>1036</sup> Cfr. “La neurobiología y el alma”. En: *Estudios filosóficos*. 134. (1998). P. 143-156.

¿Cuáles son las ventajas de esta postura intermedia entre una defensa metafísica de la inmortalidad del alma, tal como la proponen la mayoría de las religiones, y la reducción del alma a procesos neurofisiológicos? Para Jaquette, esta postura que denomina “dualismo de la propiedad” sería compatible con los hallazgos de las ciencias psicológicas puras y permitiría reconocer que el rasgo singular de nuestra racionalidad es la intencionalidad del pensamiento, permitiendo así reconocer una forma de “dignidad moral y metafísica de la mente”.<sup>1037</sup>

Desde esta perspectiva se pueden explicar el libre albedrío y la responsabilidad de la acción, así como los rasgos que permiten caracterizar una conducta como “moral”, sin desconectar la “mente” (el alma racional, según la terminología de Galeno) de procesos neurofisiológicos, sin incurrir en reduccionismos, porque el rasgo o propiedad característico del alma es su “intencionalidad”, el que sus capacidades sean la expresión de ciertas creencias y juicios de valor que resaltan el carácter lingüístico de las operaciones mentales y la carga cognitiva, no reducible a procesos neurológicos, que subyace al ejercicio de la racionalidad. Para Jaquette<sup>1038</sup> la falla de las perspectivas reduccionistas de la mente (como conductismo, materialismo, funcionalismo, o computacionalismo) consiste en separar los estados mentales de los estados físicos o en reducir los primeros a los segundos, desconociendo o reduciendo la importancia de la intencionalidad del pensamiento; una propiedad que, como producto de la evolución biológica, no se reduce a procesos neurológicos o físicos.<sup>1039</sup>

El otro aspecto interesante de este artículo, además de la afinidad entre la perspectiva planteada y la de Galeno sobre el alma, es que su autor indica que esta no es una teoría enteramente nueva, sino que tiene sus antecedentes en la historia de la filosofía, y menciona entre otros a Aristóteles, Espinoza, Thomas Reid y a pensadores contemporáneos como Donald Davidson y Joseph Margolis. Pero, podríamos incluir a Galeno entre los predecesores de este enfoque, si tenemos en cuenta que las cualidades morales de segundo orden resultan del ejercicio de la racionalidad práctica en el ámbito

---

<sup>1037</sup> *Ibidem*, p. 153.

<sup>1038</sup> *Ibidem*, p. 152.

<sup>1039</sup> “Dualismo de la propiedad” se refiere precisamente al carácter irreducible de la intencionalidad, propiedad propia de la mente humana que aunque esté propiciado por la evolución biológica no puede identificarse, o reducirse, con ningún proceso neurológico del cuerpo. cfr. p. 153-154. En una línea de interpretación no reduccionista de la mente humana, de la racionalidad, podemos ubicar la postura de Donald Davidson, quien resalta el carácter intencional de la acción humana como el rasgo intrínseco de nuestra racionalidad. Cfr. *Ensayos sobre acciones y sucesos*. México. UNAM: Instituto de investigaciones filosóficas. 1995.

de las elecciones concernientes a la consecución de una forma de vida racional. Y estas cualidades morales de segundo nivel, son expresión, precisamente, de la carga cognitiva<sup>1040</sup> que produce un refinamiento de las capacidades del alma propiciadas biológicamente por la composición material-humoral y la estructura teleológicamente organizada de nuestros cuerpos. Por tanto, no se reducen al cuerpo ni a sus procesos biológicos.

(2) Un aspecto que subrayan los tratados morales de Galeno, en consonancia con la tradición filosófica que le antecede, pero en su caso con una perspectiva nutrida de sus conocimientos anatómicos sobre el cuerpo, es la relación recíproca entre pasiones, falsas opiniones y errores de razonamiento o “fallas cognitivas”. Lejos de separar el tratamiento de las pasiones del tratamiento de los errores, condiciona el funcionamiento saludable del alma, o el ejercicio excelente de nuestra racionalidad a la educación de la dimensión afectiva en que consiste nuestra capacidad para experimentar emociones y deseos. Desde este punto de vista, podríamos decir que para Galeno el ejercicio pleno de nuestra racionalidad discursiva, *logos*, implica una relación saludable con las emociones, sin que las acciones y elecciones de un sujeto racional estén a merced del *quantum* de exceso que las caracteriza. Porque reconoce que las emociones pueden contribuir al ejercicio pleno de la racionalidad (cuando los juicios de valor en que se sustentan han sido evaluados y modificados), al interactuar naturalmente con las actividades propias de nuestro “*logos*”.

En suma, los escritos de Galeno sobre los errores y las pasiones del alma, cuyo significado filosófico exige el análisis de otros de sus tratados filosóficos y médicos (algunos consultados en esta investigación), adquieren un significado filosófico adicional a la luz de los discursos contemporáneos sobre el componente afectivo de la racionalidad, que permiten no solo adjudicar un rango epistémico a las emociones, sino encontrar que actividades como la producción de conocimiento científico o la producción artística tienen una estructura similar y son formas de resolver problemas ante circunstancias concretas de la vida, porque exigen el uso combinado de experiencia, imaginación y de juicios y creencias que pueden modificarse, para

---

<sup>1040</sup> Nos referimos a creencias, juicios de valor sobre bienes, males y la finalidad de la vida, que constituyen o determinan el rasgo intencional de nuestro pensamiento. Como señala Jaquette, “somos moralmente responsables de lo que hacemos porque somos libres de hacerlo en forma diferente, libres de hacerlo de otro modo porque nuestros pensamientos no están causalmente determinados al elegir actuar y pretender alcanzar ciertos fines. Porque nuestros pensamientos tienen propiedades intencionales que no pueden explicarse causalmente por completo en términos puramente comportamentales, funcionales, o físicos”.

responder a las exigencias concretas de la vida, como cuando un sujeto tiene que responder a las circunstancias que rodean su elección considerando los medios más adecuados al fin que persigue alcanzar.<sup>1041</sup>

En el ejercicio de la racionalidad práctica, como en la producción de nuevo conocimiento, las emociones actúan como un filtro que puede entorpecer pero también propiciar una perspectiva más amplia de las situaciones concretas de la vida. Son como un intermediario invisible en el ejercicio de nuestras capacidades racionales; por tanto, modificar nuestra relación con ellas, modelar su tendencia al exceso, contribuiría a usar plenamente la facultad para conocer y actuar deliberadamente.

Como decíamos al principio de estas anotaciones, al final de un trabajo de investigación siempre queda un horizonte por explorar derivado de las preguntas que resultan del proceso consistente en hallar puntos parciales de llegada, no sobre un autor, sino sobre un problema. En nuestro caso, surge la pregunta por los criterios con base en los cuales podemos juzgar la irracionalidad de la acción humana, teniendo en cuenta que las recientes investigaciones apuntan a exhibir la “afectividad” (que incluiría, para Galeno, emociones y deseos) como un componente intrínseco de la racionalidad. Al respecto resulta sugestiva, por ejemplo, la perspectiva de interpretación propuesta por Donald Davidson, quien en su ensayo “Paradoxes of irrationality”, subraya que lo irracional (como la conducta incontinente) no es ajena a la razón sino que consiste en “una *falla dentro de la casa de la razón*”.<sup>1042</sup> La clase de irracionalidad en que piensa Davidson consiste en desear que una creencia que contradice los patrones (creencias, juicios de valor) válidos de racionalidad, correspondan a la realidad, como sucedería en el caso de quien actúa contradiciendo su mejor juicio, en el autoengaño, o cuando uno quiere creer algo que no puede justificar con el sistema de juicios que le confiere el estatus de sujeto racional. Mencionamos esta pregunta porque señalamos así un horizonte probable de investigación en que confluirían provechosamente las interpretaciones recientes sobre la relación intrínseca entre razón y emoción, pero

---

<sup>1041</sup> Al respecto remitimos a Cristina di Gregori y Ana Rosa Pérez Ransanz, "Experience, Emotions and Creativity", en S. Castro y A. Marcos (2011). P. 97-114.

<sup>1042</sup> Cfr. Wollheim R. and James Hopkins (Ed.) (2007). *Philosophical Essays on Freud*. Cambridge University Press. Al respecto hemos consultado el artículo de S. Vegas González, “El análisis filosófico de la acción irracional”, en: *Estudios filosóficos*, 134. 1998. P. 105-141. Quien resalta que para Davidson la delimitación científica de la psicología implica no su reducción a las ciencias físicas, sino precisamente la puesta en práctica de una psicología filosófica cuyo objeto sería la delimitación de lo racional e irracional. Podríamos decir que en Galeno encontramos algo semejante con su tratamiento sobre la diferencia y las relaciones entre pasiones y errores del alma, como pretendemos haberlo presentado en el último capítulo de este trabajo.

también los aportes que Galeno ofrece para entender la complejidad inherente al ejercicio de la capacidad que los griegos apreciaron como el rasgo distintivo de nuestra naturaleza: la racionalidad.

## Bibliografía

### I. Primaria

#### \*Obras de Galeno:

Galen. *On the doctrines of Hippocrates and Plato*. Third edition. Argumented and revised. Akademie Verlag (3 Vol.). Edition, translation and commentary by Phillip de Lacy. 2005.

Galen. *On the passions and errors of the soul*. Translated by P. W. Harkins. With an Introduction and Interpretation by Walther Riese. Ohio State University Press. 1963.

Galen: *Selected Works*. Translated with an Introduction and Notes by P. N. Singer. Oxford-New York: Oxford University Press. 1997.

Galien. *L'âme et ses passions. Les passions et les erreurs de l'âme. Les facultés de l'âme suivent les tempéraments du corps*. Preface de Jean Starobinski. Introduction, traduction et notes par Barras, Birchler, Morand. Paris: Les Belles Lettres. 1995.

Galeno. *De locis affectis: Sobre la localización de las enfermedades*. Introducciones de Luís García Ballester. Traducción y notas de Salud Andrés Aparicio. Madrid: Gredos, 1997.

Galeno. *Sobre las facultades naturales-Las facultades del alma siguen los temperamentos del cuerpo*. Introducción, traducción y notas de Juana Zaragoza Gras. Madrid: Gredos, 2003.

Galeno. *Tratados filosóficos y autobiográficos*. Traducción de Teresa Martínez. Madrid: Gredos. 2002.

Galen. *On food and diet*. Translated by Mark Grant. London and New York: Routledge. 2000. (On the Humours;

*\*Tratados hipocráticos:*

Hipócrates. *Tratados hipocráticos*. Vol. I: *Sobre la medicina antigua, Sobre la enfermedad sagrada*. Traducción de Carlos García Gual, Dolores Nava, López Férez y Cabellos Álvarez. Madrid. Gredos. 1983.

Hipócrates. *Tratados hipocráticos*. Vol II: *Sobre los aires, las aguas y los lugares*. Traducción de López Férez y García Novo. Madrid. Gredos. 1986.

*\*Diálogos de Platón:*

Platón. *Diálogos*. Vol I: *Cármides*. Traducción de E. Lledó. Madrid. Gredos. 1997.

Platón. *Diálogos*. Vol II: *Gorgias, Menón, Crátilo*. Traducción de J. Calonge, F. J. Olivieri, J. L. Calvo. Traducción de Madrid. Gredos. 1983.

Platón. *Diálogos*. Vol III: *Fedón, Fedro*. Traducción de C. García Gual y E. Lledó I. Madrid. Gredos. 1986.

Platón. *Diálogos*. Vol IV: *República*. Introducción de Conrado Eggers Lan. Madrid. Gredos. 1998.

Platón. *Diálogos*. Vol VI: *Timeo*. Traducción de Mercedes López S. Madrid. Gredos. 1992.

*\*Obras de Aristóteles:*

Aristóteles. *Ética. Ética Nicomaquea. Ética Eudemia. Acerca del alma*. Introducciones de Teresa Martínez Manzano y Tomás Calvo Martínez. Traducción y notas de Julio Pallí Bonet y Tomás Calvo Martínez. Madrid. Gredos. 1982; RBA, 2007.

Aristóteles. *Ética a Nicómaco*. Edición bilingüe y traducción de María Araujo y Julián Marías. Introducción y notas de Julián Marías. Madrid: Centro de estudios políticos y constitucionales. 2002.

Aristóteles. *Sobre el alma*. Traducción de José Luís Calvo Martínez. Madrid. Gredos. 1982.

Aristóteles. *Partes de los animales. Marcha de los animales. Movimiento de los animales*. Traducción y notas de Elvira Sánchez y Almudena Alonso. Madrid. Gredos. 2000.

Aristóteles. *Acerca de la generación y la corrupción. Tratados breves de historia natural*. Introducciones, traducciones y notas por Ernesto La Croce y Alberto Bernabé Pajares. Madrid: Gredos. 1998.

*\*Obras de Séneca:*

Séneca, L. A. *Tratados morales*. México: Universidad Nacional Autónoma de México. 1991. Segunda edición. Introducción, traducción y notas por José Manuel Gallegos Rocafull. Tomo I: De la vida bienaventurada, De la tranquilidad del ánimo, De la brevedad de la vida.

Séneca, L. A. *Tratados morales*. México: Universidad Nacional Autónoma de México. 1946. Segunda edición. Introducción, traducción y notas por José Manuel Gallegos Rocafull. Tomo II: De la ira, De la providencia, De la constancia del sabio, De la clemencia, Del ocio.

Séneca, L. A. *Cartas a Lucilio*. Barcelona: Editorial Juventud, 2006. Prólogo, traducción directa del latín y notas por Vicente López Soto.

## **II. Secundaria**

Algra, K.; Barnes, J.; Mansfeld, J.; Shofield, M. (2008). *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*. Cambridge University Press.

Annas, J. (1995). *The Morality of Happiness*. Oxford. Oxford University Press.

Annas, J. (1992). *Hellenistic Philosophy of Mind*. Berkeley. University of California Press.

Barnes, Jouanna y Barras. (2003). *Galien et la Philosophie*. Genève. Fondation Hardt.

Bos, P. A. (2003). *The Soul and its Instrumental Body. A Reinterpretation of Aristotle's Philosophy of Living Nature*. Leiden. Brill.

Brunschwig & Nussbaum. (1993). *Passions & Perceptions. Studies in Hellenistic Philosophy of Mind*. Cambridge. Cambridge University Press.

Castro, S. y A. Marcos (eds.). (2011). *The Paths of Creation. Creativity in Science and Art*, Peter Lang, Berna.

Cooper, J. (1999). *Reason and Emotion. Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*. Princeton. Princeton University Press.

Courcelle, P. (1966). *Le corps-tombeau. Gorgias 493a, Cratyle 400c, Phèdre 250c*. En: *Revue d'études anciennes*. 47. p. 101-122.

De Lacy (1972). *Galen's platonism*. En: *American Journal of Philosophy*. Vol XCIII, 1. January. P. 27-39.

Desideri, Paolo. (2000). *Galeno come intellettuale*. En: Manetti (2000) (ed.). *Studi di Galeno. Scienza, Filosofia, Retorica e Filologia*. Atti del seminario Firenze. 13 Nov. 1998. Florencia.

Donini, P. L. (1980). *Motivi filosofici in Galeno*. En: *La parola del passato*. 35 (194). p. 333-370

Donini, P. L. (1992) *Galeno e la filosofia*. En: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*. Teil II: Principat. Band 36.5. Berlin: 1992. p. 3483-3504.

Donini, P. L. (1995). *Struttura delle passioni e del vizio e loro cura in Crisippo*. En: *Elenchos*. XVI. P. 305-329.

Donini, P. L. (2007). *Seneca e Galeno sulla struttura proposizionale delle passioni in Crisippo*. En: *Revista di storia della filosofia*. No 3. p. 431-452.

Everson (ed.) (1991). *Cambridge Companion to Ancient Thought: 2. Psychology*. Cambridge University Press.

Foucault, M. (1984). *Historia de la sexualidad*. Vol. II. El uso de los placeres. Siglo veintiuno editores. Argentina. Traducción de Martí Soler.

Foucault, M. (1987). *Historia de la sexualidad*. Vol. III. La inquietud de sí. Siglo veintiuno editores. Argentina. Traducción de Tomás Segovia.

Foucault, M. (1990). *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona. Paidós Ibérica.

Foucault, M. (2003). *El yo minimalista y otras conversaciones*. Argentina. La marca.

Frede, M. & Striker G. (1996). *Rationality in Greek Thought*. New York. Oxford University Press.

García Ballester, L. (1969). *La "Psique" en el somaticismo médico de la Antigüedad: la actitud de Galeno*. En: *Episteme*. 3. 1969. p. 195-209.

García Ballester, L. (1971) *La utilización de Platón y Aristóteles en los escritos tardíos de Galeno*. En: *Episteme*. 5. 1971. p. 112-120.

García Ballester, L. (2002). *Galen and Galenism. Theory and Medical Practice from Antiquity to the European Renaissance*. Ashgate-Variorum.

Gill, C. (2006). *The Structured Self in the Hellenistic and Roman Thought*. New York. Oxford University Press.

Gotthelf, A. (ed.) (1985). *Aristotle on Nature and Living Things: Philosophical and Historical Studies Presented to David Balme on his Seventieth Birthday*. Pittsburgh and Bristol. Bristol Classical Press.

Gould B., J. (1970). *The Philosophy of Chrisippus*. Netherlands. Brill.

Green and Philip R. Groff (2003). *Early Psychological Thought: Ancient Accounts of Mind and Soul*. London. Praeger publishers.

Griswold. (1988). *Self-knowledge in Plato's Phaedrus*. The Pennsylvania State University Press: University Park, Pensilvania.

Grmeck, M. (ed) (1998). *Western medical thought from antiquity to the Middle Ages*. Harvard University Press, Cambridge Massachusetts. London, England.

Hadot, Pierre (1998). *Qué es la filosofía antigua?* México. Fondo de cultura económica. Traducción de Eliane Cazenave Tapie Igoard. Título original: *Qu'est-ce que la philosophie antique?* Paris. Gallimard. 1995.

Hadot, Pierre. (2009). *La filosofía como forma de vida. Conversaciones con Jeannie Carlier y Arnold I. Davidson*. Barcelona. Alpha Decay. Traducción de María Cucurella Miquel. Título original: *La philosophie comme manière de vivre*. 2001. Éditions Albin Michel S. A.

Hankinson (2008) *The Cambridge Companion to Galen*. Cambridge Companions to Philosophy. Cambridge University Press; first edition.

Hankinson, R. J. (1991). *Galen's Anatomy of the Soul*. En: *Phronesis*, XXXVI/2. p. 197-233.

Inwood, Brad (1985). *Ethics and Human Action in Early Stoicism*. New York. Oxford University Press.

Inwood, Brad (2003). *The Cambridge Companion to the Stoics*. Cambridge Companions to Philosophy. Cambridge University Press.

Inwood, Brad (2005). *Reading Seneca. Stoic Philosophy at Rome*. New York. Oxford University Press.

Jaeger, W. (1957). *Paideia. Los ideales de la cultura griega*. México. Fondo de cultura económica. Traducción de Wenceslao Roses.

Jaquette, D. (1998). *La neurobiología y el alma*. En: *Estudios filosóficos*. 134. (1998). P. 143-156.

Johansen, K. T. (2004). *Plato's Natural Philosophy. A study of the Timaeus-Critias*. Cambridge. Cambridge University Press.

Joly, R. (1981). *Platon, Phèdre et Hippocrate: vingt ans après*. En: *Formes de pensée dans la collection hippocratique*. Actes du IVe Colloque international hippocratique. Lausanne. 21-26 sept. p. 407-421.

Joly, R. (1961) *Platon et la médecine* . En: Bulletin de l'association Guillaume Bude. XX. 1961. 4. P. 435-451.

Jouanna, J. (1987). *La collection hippocratique et Platon (Phèdre, 269c-272a)*. En: Revue des études grecques. 477-479. Tome C. P. 15-28.

Joyce, R. (1995). *Early Stoicism and Akrasia*, En: Phronesis, 40. p. 315-340.

King (2006) *Common to Body and Soul: Philosophical Approaches to Explaining Living Behaviour*. Berlin. Walter de Gruyter.

Kollesch & Nickel (Hrsg.) (1993). *Galen und das hellenistische Erbe*. Stuttgart. Steiner Verlag.

Lennox, James. (2001), *Aristotle's Philosophy of Biology. Studies in the Origins of Life Science*. Cambridge: Cambridge University Press.

Lloyd, G. (1987). *Polaridad y Analogía. Dos tipos de argumentación en los albores del pensamiento griego*. Versión castellana de Luis Vega. Madrid: Taurus.

Long, A. (1982). *Soul and Body in Stoicism*. En: Phronesis, 27. p. 34-57.

Long, A. (2001). *La filosofía helenística. Estoicos, Epicúreos y Escépticos*. Alianza Universidad. 4ta reimpresión.

Long, A. & Sedley, D. N. (1987). *The Hellenistic Philosophers*. Vol. 1. Translations of the principal sources with philosophical commentary. Cambridge. Cambridge University Press.

Long, A. & Sedley, D. N. (1987). *The Hellenistic Philosophers*. Vol. 2. Greeks and Latin texts with notes and bibliography. Cambridge. Cambridge University Press.

López Férez, J. A. (ed.) (2000). *La lengua científica griega: orígenes, desarrollo, e influencia en las lenguas modernas europeas. I*. Madrid. Ediciones clásicas.

MacDonald. (2003) *History of the Concept of Mind: Speculations about Soul, Mind, and Spirit from Homer to Hume*. London. Ashgate Publishing.

Manuli, P. e Vegetti, M. (ed.) (1988). *Le opere psicologiche di Galeno*. Atti del terzo colloquio galenico internazionale, Pavia, 10-12 Settembre, 1986. Napoli. Bibliopolis.

Manuli, P. e Vegetti, M. (1977). *Cuore, sangue e cervello. Biologia e Antropología nel pensiero antico*. Milano. Episteme Editrice.

Marcos, Alfredo. (1996). *Aristóteles y otros animales. Una lectura filosófica de la biología de Aristóteles*. Barcelona: Promociones y publicaciones universitarias.

Marcos, Alfredo y A. R. Pérez Ransanz (eds.): número monográfico sobre *Producción del conocimiento*, en *Estudios Filosóficos*, vol. LX, nº 173, 2011. P. 51-64.

Mejía Escobar, Jorge Antonio (1993). *Filósofos, dietetas y teúrgos. La disputa por los modelos de conocimiento en la medicina hipocrática*. Otraparte. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia.

Nussbaum, M. (1995). *La fragilidad del Bien. Fortuna y ética en la tragedia y en la filosofía griega*. Madrid: La balsa de la medusa. Traducción de Antonio Ballesteros. Título original: *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Cambridge University Press. 1986.

Nussbaum, M. (2003). *La terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenística*. Paidós: Barcelona. Traducción de Miguel Candel. Título original: *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*. Princeton University Press. 1994.

Nussbaum, M. (2008). *Paisajes del pensamiento. La inteligencia de las emociones*. Paidós Ibérica. Barcelona. Traducción de Araceli Maira. Título original: *Upheavals of Thought*. Cambridge University Press. 2001.

Nutton, Vivian (1981). *Galen: Problems and Prospects*. The Wellcome Institute for the History of Medicine.

Owsei, T. (1973). *Galenism. Rise and Decline of a Medical Philosophy*. New York. Cornell University Press.

Piegaud, Jackie (1981). *La maladie de L'âme. Étude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique*. Primera edición. Paris: Les Belles Lettres.

Piegaud, Jackie. (1978). *Quelques aspects du rapport de l'âme et du corps dans le corpus hippocratique*. En: Grmeck, M.D. (ed). (1980). *Hippocratica*. Actes du colloque hippocratique de Paris. 4-9 Sept. Editions du CNRS. 1980. p. 417-432.

Roberts, E. (1905). *Plato's views of soul*. En: *Mind*. Vol 14. No 55. p. 371-389.

Robinson, T. M. (1970). *Plato's Psychology*. Toronto. University of Toronto Press. 1970. First Edition.

Rocca, Julius (2003) *Galen on the Brain: Anatomical Knowledge and Physiological Speculation in the Second Century AD*. Leiden. Boston. Brill.

Roochnik, D. (2003). *Beautiful City. The Dialectical Character of Plato's "Republic"*. Cornell University Press. Ithaca and London

Schofield, M. & Striker, G. (ed). (1985). *The Norms of Nature. Studies in Hellenistic Ethics*. Cambridge University Press.

Shuhl, P. M. (1960). *Platon et la Médecine*. En: *Revue d'études grecques*. 344-346. p. 73-79.

Siegel, R. (1973) *Galen on Psychology, Psychopathology, and Function and Diseases of the Nervous System. An Analysis of his Doctrines, Observations and Experiments*. Paris, London, New York. (Third Part of *Galen's System of Physiology and Medicine*).

Sihvola, J., Engberg-Pedersen T. (ed.) (1998). *The emotions in Hellenistic Philosophy*. London. Kluwer Academic Publishers.

Singer, P. N. (1997a) *Levels of Explanation in Galen*. En: *The Classical Quarterly, New Series*, Vol. 47, No. 2 (1997), pp. 525-542.

Sorabji, R. (2002). *Emotion and Peace of Mind. From Stoic Agitation to Christian Temptation*. The Gifford Lectures. New York. Oxford University Press.

*Stoicorum Veterum Fragmenta (SVF)*. Composed in 1903-1905 by Hans von Arnim. 3 Vol. Stuttgart.

*Thesaurus Linguae Graecae. A Digital Library of Greek Literature.*  
<http://www.tlg.uci.edu/>

Tieleman, T. (1996). *Galen and Chrysippus On the Soul: Argument and Refutation in De Placitis Books II-III*. Leiden. Brill Academic Publisher.

Tieleman, T. (2003) *Chrysippus' on Affections: Reconstruction and Interpretations* (Philosophia Antiqua). Leiden. Brill Academic Publishers.

Trueba, C.; Araiza, J.; Molina, J.; Gerena, L. y Salles, Ricardo. (Trads.). *Fragmentos estoicos sobre las pasiones: Introducción a la teoría estoica de las pasiones*. En: *Signos Filosóficos*. Junio 2000. p. 181-201. [Traducción de 16 textos claves para la comprensión de la teoría estoica de las pasiones].

Van der Eijk (2005). *Medicine and Philosophy in classical antiquity. Doctors and Philosophers on Nature, Soul, Health and Disease*. Cambridge. Cambridge University Press.

Vegas González, S. (1998). *El análisis filosófico de la acción irracional*. En: *Estudios filosóficos*, 134. 1998. P. 105-141.

Vegetti, M. (1995). *La medicina in Platone*. Venecia. Il Cardo editore.

Wright & Potter (2006). *Psyche and Soma: Physicians and Metaphysicians on the Mind-Body Problem from Antiquity to Enlightenment*. USA. Oxford University Press.