

ANAIS DE FILOSOFIA CLÁSSICA

EL CONCEPTO DE SALUD EN EL ESTOICISMO ANTIGUO

Rodrigo Sebastián Braicovich
CONICET / UNR

Resumen: El objetivo del trabajo consiste en analizar algunos aspectos del concepto de salud en el estoicismo antiguo, bajo la hipótesis de que una comprensión adecuada de dicho concepto requiere la distinción entre tres planos lógicos y discursivamente autónomos (el cuerpo; el alma en su dimensión material; el alma en su dimensión cognitiva). Las conclusiones a las que arribaré deberían arrojar luz sobre la relación entre filosofía y medicina en el estoicismo antiguo y sobre el problema de la sistematicidad de la filosofía estoica y del lugar que la física ocupa respecto de las reflexiones éticas.

Palabras claves: estoicismo, medicina, cuerpo, alma, analogía médica.

Abstract: The aim of the paper is to analyze certain aspects of the concept of health in ancient Stoicism, guided by the hypothesis that in order to fully comprehend that concept we must distinguish between three levels which are both logically and discursively autonomous (the body; the soul in its material dimension; the soul in its cognitive dimension). The conclusions I will draw should cast some light on the relationship between medicine and philosophy in ancient Stoicism and on the problem of the systematic character of Stoic philosophy and the place that physics occupies in relation to ethics.

Keywords: Stoicism, medicine, body, soul, medical analogy.

Braicovich, Rodrigo
El concepto de salud en el estoicismo antiguo

1. Introducción

¿Qué es la salud del alma para el estoicismo antiguo? ¿Creyeron los estoicos que era posible ofrecer una definición unitaria de salud, o supusieron, por el contrario, que debemos distinguir entre la salud del cuerpo y la salud del alma? Si este último es el caso, ¿cuál es la relación que existe entre ambas? A fin de ofrecer algunos indicios que nos permitan ofrecer una respuesta, cuanto menos parcial, a estos interrogantes, sugeriré en las páginas siguientes que el problema de la salud del alma en el estoicismo antiguo no puede ser explicado mediante el recurso exclusivo al plano corpóreo de los acontecimientos anímicos sino que es preciso considerar asimismo y prioritariamente el plano cognitivo. La interpretación que propondré del problema se construirá en diálogo permanente con la lectura ofrecida recientemente Teun Tieleman, lectura en la que me concentraré particularmente no solo debido a que constituye el único intento (hasta donde tengo conocimiento) de ofrecer una reconstrucción sistemática del problema de la salud del alma en el estoicismo antiguo (sobre la base, fundamentalmente, de Crisipo), sino también al hecho de que ofrece una argumentación -sumamente erudita y elaborada- que intenta demostrar la absoluta centralidad de la dimensión corporal al momento del diseño de estrategias terapéuticas morales. Las conclusiones a las que arribaré deberían arrojar luz sobre la relación entre filosofía y medicina (y entre discurso médico y discurso filosófico) en el estoicismo antiguo, al tiempo que deberían contribuir al debate respecto de la sistematicidad de la filosofía estoica y del lugar que la física ocupa respecto de las reflexiones éticas.

2. Salud del cuerpo y salud del alma

La distinción entre la salud del cuerpo y la salud del alma no representa una innovación estoica: la misma posee una larga historia en el pensamiento clásico¹ y se encuentra frecuentemente vinculada a la distinción entre la medicina y la filosofía (en su dimensión práctica) en cuanto al objetivo de cada disciplina: mientras que el objetivo (tanto teórico como práctico) de la primera es la salud del cuerpo, el de la filosofía radica en la salud del alma. Esta distinción epistemológica, no obstante, se vuelve no sólo insuficiente sino, en buena medida, cuestionable una vez que ingresamos en el

¹ Si bien esta distinción se encuentra presente en forma explícita ya desde el período presocrático (cf.

Braicovich, Rodrigo
El concepto de salud en el estoicismo antiguo

horizonte estoico, en la medida en que presupone una distinción específica entre cuerpo y alma que, como veremos, no se verifica en el sistema estoico. Si atendemos, en efecto, al carácter corporealista de la ontología estoica, en cuyo marco el alma es concebida como un cuerpo (*sōma*), podríamos llegar a preguntarnos qué lugar cabe, en efecto, a la filosofía en relación al problema de la salud del alma, y porqué dicho concepto no es dejado en forma exclusiva en manos de la medicina, tal como sucede en buena parte de los tratados que componen el *Corpus Hippocraticum*, en donde la medicina se atribuye sin más la tarea de atender también a la salud del alma (la cual no es considerada allí como una entidad que requiera una explicación y un tratamiento distintos de los de cualquier otra parte del cuerpo).

A pesar de que no se ha conservado ni parcial ni totalmente ninguno de los tratados estoicos en los que presumiblemente se habrían abordado problemáticas específicas de fisiología, los fragmentos que se han conservado del estoicismo antiguo ofrecen indicaciones suficientes para reconstruir en forma mínimamente satisfactoria las particularidades de la psicología estoica, la cual puede ser resumida, en grandes líneas, como sigue. La *psychē* es, para los estoicos, una porción de *pneuma* (i.e., una materia sutil o más leve que el resto de la materia: *hylē*) que se encuentra distribuida por la totalidad del cuerpo, de modo tal que no hay porción alguna del cuerpo (*sōma-hylē*) que no esté acompañada por una porción de alma (*psychē-pneuma*)². Esta totalidad pneumática a la que denominamos *psychē* se encuentra organizada alrededor de un centro rector (*hēgemonikon*), el cual tiene por función específica centralizar la información que proviene de los distintos puntos del cuerpo y realizar las operaciones cognitivas correspondientes³. La modalidad específica mediante la cual la información llega desde las distintas partes del cuerpo sería a través de una especie de estiramiento del *pneuma*, proceso que supone concebir a este último como un medio dinámico y flexible⁴. En este contexto, las pasiones son explicadas precisamente como movimientos (*kinēsis*) del *pneuma* o transformaciones (contracciones, dilataciones, etc.) que poseen

² Cf. Alex. Aphr., *Mixt.* 216.14-218.6. Sobre los distintos tipos de *pneuma* y el papel que juega dicha clasificación en la delimitación entre seres vivos y no vivos, racionales e irracionales, etc. cf. BOERI, 2010; LONG, 2001.

³ Sobre la importancia decisiva que asume la distinción entre el *hēgemonikon* y el resto de las funciones del alma, cf. LONG, 2001.

⁴ Cf. especialmente Hieroc. 1.5-33, 4.38-53.

Braicovich, Rodrigo
El concepto de salud en el estoicismo antiguo

determinadas características vinculadas con el exceso⁵, en oposición al tipo de movimiento que definiría los actos racionales del alma (en este último caso se trataría también de contracciones y expansiones, pero de tipo racional⁶). El panorama fisiopsicológico que queda definido a grandes rasgos mediante la consideración de estos elementos, no obstante, solo cubre el momento *descriptivo* de la psicología estoica. El segundo momento, estrictamente *normativo*, está representado por la constatación de la existencia de estados globales del pneuma que son *normales* (sanos) y otros que son *patológicos* (enfermos), constatación que lleva implícita en sí misma la indicación de las líneas generales que habrá de transitar la ética estoica en su dimensión práctica.

Ahora bien: dejando de lado por un momento la pregunta acerca de cuáles son las características que definen a una determinada constitución psíquica como normal o sana y a otra como patológica o enferma, podemos abordar el problema tomando como punto de partida el siguiente interrogante: ¿qué lugar ocupa, en el sistema estoico, la reconstrucción teórica de la dinámica material del alma? ¿Se trata de una dinámica que es *preciso* comprender para poder abordar el aspecto ético-terapéutico de la filosofía⁷? En pocas palabras: ¿es el momento *descriptivo* un preludio necesario para el momento *normativo*? En uno de los análisis más recientes de esta problemática, Tieleman ha optado claramente por una respuesta afirmativa, y ha ofrecido una reconstrucción sistemática del aspecto corporal que subyace a los acontecimientos anímicos en relación con el problema de la salud del alma. Más allá de las serias dificultades que podemos encontrar al intentar reconstruir en forma sistemática lo que podríamos denominar la *dinámica material del alma*⁸, lo cierto es que, si atendemos a las conclusiones de Tieleman, todo abordaje del problema de la salud del alma que pretenda desestimar aquella dinámica está condenado al fracaso y a una visión inadecuada de la ética estoica, la cual se halla más cercana del *Corpus Hippocraticum* que del intelectualismo socrático. Al menos en el caso de Crisipo, la interpretación de Tieleman propone, de esta forma, una reconsideración sustancial de la imagen tradicional de la ética estoica

⁵ Cf. vg. Gal. *PHP* 4.2.10-18; 4.3.2-5; 4.5.21-5.

⁶ Cf. vg. las definiciones de las *eupatheias* en D.L. 7.116.

⁷ Como se hace evidente, este interrogante se enmarca en la pregunta acerca de la sistematicidad de la filosofía estoica y acerca de la relación que debemos suponer que existe entre las distintas partes de la misma (i.e., física, lógica y ética). Sobre esta problemática, cf. ANNAS, 2007; IERODIAKONOU, 1993; INWOOD, 2009; LONG, 1996; WHITE, 1979.

⁸ El examen reciente más interesante de esta problemática se encuentra en BOERI, 2010. Cf. asimismo LONG, 2001; RAPP, 2008; SEDLEY, 2011.

Braicovich, Rodrigo
El concepto de salud en el estoicismo antiguo

como una empresa primordialmente racionalista y sugiere explícitamente que el estoicismo habría presupuesto que el filósofo debería estar plenamente familiarizado con la literatura médica de la época⁹.

Aun cuando Tieleman pretende limitar sus conclusiones a Crisipo, una selección específica de pasajes vinculadas con el problema de la salud parecería permitir que proyectemos aquellas al período romano del estoicismo. Tres pasajes de Séneca ofrecen un apoyo sólido de la interpretación de Tieleman:

El bien opera, puesto que aprovecha; lo que opera es un cuerpo. El bien excita la actividad del ánimo y, en cierto modo, lo configura y refrena, acciones éstas que son propias del cuerpo. Los bienes del cuerpo son cuerpos; luego también los bienes del espíritu, ya que también éste es un cuerpo. Es necesario que sea un cuerpo el bien del hombre, ya que éste es corpóreo. Diría una falsedad si no es cuerpo lo que alimenta a aquél, lo conserva y restablece su salud; luego su bien es, asimismo, un cuerpo. [...] El bien del cuerpo es corpóreo, el bien del cuerpo lo es también del hombre, por lo tanto es corpóreo.¹⁰ (Sen., *Ep.* 106.4-10; trad. Roca Meliá¹¹)

Así como son cuatro los elementos, fuego, agua, aire y tierra, así son cuatro las propiedades correspondientes, lo cálido, lo frío, lo seco y lo húmedo. Y las diferencias en cuanto a las regiones, los animales, las sustancias o los caracteres se deben a la mezcla de los elementos. Así también las disposiciones muestran tendencias en una u otra dirección de acuerdo a si abunda una cantidad mayor de un elemento. [...] Representa una gran diferencia la cantidad de humedad y calor que cada uno tenga dentro de sí, dado que su carácter estará determinado por ese elemento dentro suyo que se encuentre en una proporción dominante.¹² (Sen., *De ira* 2.19.1-2)

La fatiga estimula particularmente la bilis, posiblemente porque conduce el calor del cuerpo hacia el centro, envicia la sangre e impide su circulación al obstruir las venas, o porque el cuerpo, cuando está cansado y débil, arrastra hacia abajo al alma. [...] Por las mismas razones debemos evitar el hambre y la sed, dado que exasperan e irritan al alma.¹³ (Sen., *De ira* 3.9.3-10.4)

⁹ Cf. TIELEMAN, 2003, p. 191.

¹⁰ *Bonum facit; prodest enim; quod facit corpus est. Bonum agitat animum et quodam modo format et continet, quae [ergo] propria sunt corporis. Quae corporis bona sunt corpora sunt; ergo et quae animi sunt; nam et hoc corpus est. Bonum hominis necesse est corpus sit, cum ipse sit corporalis. Mentior, nisi et quae alunt illum et quae valetudinem eius vel custodiunt vel restituunt corpora sunt; ergo et bonum eius corpus est. [...] Bonum corporis corporale est, bonum hominis et corporis bonum est; itaque corporale est.*

¹¹ A menos que se indique explícitamente, las traducciones del griego son mías.

¹² *Cum elementa sint quattuor, ignis aquae aeris terrae, potestates pares his sunt, feruida frigida arida atque umida; et locorum itaque et animalium et corporum et morum uarietates mixtura elementorum facit, et proinde aliquo magis incumbunt ingenia prout alicuius elementi maior uis abundauit. [...] Eadem animalium hominumque discrimina sunt: refert quantum quisque umidi in se calidique contineat; cuius in illo elementi portio praeualebit, inde mores erunt.*

¹³ *Processuri ad res agendas maioris negotii bilem cibo temperant, quam maxime mouet fatigatio, siue quia calorem in media compellit et nocet sanguini cursumque eius uenis laborantibus sistit, siue quia corpus attenuatum et infirmum incumbit animo. [...] Fames quoque et sitis ex isdem causis uitanda est:*

Braicovich, Rodrigo
El concepto de salud en el estoicismo antiguo

La argumentación de Musonio Rufo en contra de la ingesta de carne transita sendas análogas:

Él [Musonio] mostraba que la carne es una comida inhumana y más apropiada para animales salvajes. Afirmaba que es una comida pesada que obstaculiza el conocimiento y la inteligencia, a causa de que las exhalaciones que emanan de ella por ser turbia oscurecen el alma. Es por ello que las personas que comen gran cantidad de carne parecen ser lentas de inteligencia. [...] Los vapores que emanan de la tierra y del agua son suficientes [para el hombre] y, por lo tanto, éste debe ingerir comida que sea afín a esos elementos, es decir, la más pura y seca, a fin volverse mejor y más sagaz.”¹⁴ (Muson., *Disc.* 18a.15-25 Lutz)¹⁵

Si atendemos a estos pasajes, entonces, como complemento de la evidencia presentada por Tieleman, el cuadro parece quedar relativamente claro, y el problema de la salud del alma deviene un problema imposible de abordar si pretendemos prescindir de la materialidad de los procesos que se dan en ella y que dependen de factores tan heterogéneos como la alimentación, el clima y las regiones en las que habita el individuo. Si esto es así, es decir, si la salud del alma es condicional a la salud del cuerpo o puede, cuanto menos, verse influenciada por lo que le ocurra al mismo, la exhortación a cuidar del cuerpo, aunque más no sea como un medio para el cuidado del alma¹⁶, se vuelve perfectamente comprensible y esperable:

¿Cómo y de qué manera debería [el individuo] realizar su entrenamiento? Dado que el ser humano no es sólo alma, ni sólo cuerpo, sino una especie de síntesis de ambos, la persona que está entrenándose debe cuidar de ambos, aunque con mayor celo de la mejor parte, el alma; pero también de la otra parte, a fin de no descuidar una parte de lo que lo constituye como hombre.¹⁷ (Muson., *Disc.* 6.29-40 Lutz)¹⁸

exasperat et incendit animos.

¹⁴ τὴν μέντοι κρεῶδη τροφήν θηριωδεστέραν ἀπέφηνε καὶ τοῖς ἀγρίοις ζώοις προσφορωτέραν. εἶναι δὲ ταύτην ἔλεγε καὶ βαρυτέραν καὶ τῷ νοεῖν τι καὶ φρονεῖν ἐμπόδιον· τὴν γὰρ ἀναθυμίασιν τὴν ἀπ' αὐτῆς θολωδεστέραν οὖσαν ἐπισκοτεῖν τῇ ψυχῇ· παρὸ καὶ βραδυτέρους φαίνεσθαι τὴν διάνοιαν τοὺς πλείονι ταύτῃ χρωμένους. δεῖν δὲ τὸν ἄνθρωπον, ὥσπερ συγγενέστατον τοῖς θεοῖς τῶν ἐπιγείων ἐστίν, οὕτω καὶ ὁμοιότατα τρέφεσθαι τοῖς θεοῖς. ἐκείνοις μὲν οὖν ἀρκεῖν τοὺς ἀπὸ γῆς καὶ ὕδατος ἀναφερομένους ἀτμούς, ἡμᾶς δ' ὁμοιοτάτην ταύτῃ προσφέρεσθαι τροφήν ἃν εἶπεν τὴν κουφοτάτην καὶ καθαρωτάτην· οὕτω δ' ἂν καὶ τὴν ψυχὴν ἡμῶν ὑπάρχειν καθαρὰν τε καὶ ξηράν, ὅποια οὖσα ἀρίστη καὶ σοφωτάτη εἶη ἄν.

¹⁵ En relación con el estoicismo medio, cf. Posidonio fr. 169 Kidd [Gal. *PHP* 5.5.8-26].

¹⁶ Cf. Sen., *Ep.* 10.4; 15.1-5; 78.8-10.

¹⁷ πῶς οὖν καὶ τίνα τρόπον τούτοις ἀσκητέον; ἐπεὶ τὸν ἄνθρωπον οὔτε ψυχὴν μόνον εἶναι συμβέβηκεν οὔτε σῶμα μόνον, ἀλλὰ τι σύνθετον ἐκ τοῖν δυοῖν τούτων, ἀνάγκη τὸν ἀσκοῦντα ἀμφοῖν ἐπιμελεῖσθαι, τοῦ μὲν κρείττονος μᾶλλον, ὥσπερ ἄξιον, τούτεστι τῆς ψυχῆς· καὶ θατέρου δέ, εἴ γε μέλλει μηδὲν ἐνδεῶς ἔχειν τοῦ ἀνθρώπου μέρος.

¹⁸ Respecto de la idea del hombre como síntesis (*syntheton*) de cuerpo y alma, cf. asimismo Hieroc. 1.5-33, 4.38-53, S.E., *M* 7.234 y el análisis propuesto por BRENNAN, 2009.

Braicovich, Rodrigo
El concepto de salud en el estoicismo antiguo

Desde un punto de vista epistemológico, las consecuencias que de aquí se derivan son radicales, en la medida en que desdibujan por completo toda línea de ruptura entre medicina y filosofía, e instauran en su lugar una continuidad entre ambas disciplinas fundada en la existencia de procesos causales bidireccionales entre el cuerpo y el alma (el dualismo cuerpo-alma cede su lugar, con esto, ante una concepción esencialmente monista). De allí a interpretar, como hace Tieleman, que Crisipo estaría exhortando en Gal. *PHP* 5.2.22-4 al conocimiento de la fisiología específica del cuerpo humano como *condición* para el desarrollo de la parte práctica de la filosofía, el paso parece inevitable y plenamente justificado.

2. La salud como equilibrio de elementos

El *locus classicus* al momento de abordar la pregunta acerca de qué entendió el estoicismo antiguo por “salud del alma”¹⁹ está representado por Galeno, quien ha conservado los pasajes más ricos y polémicos de los desarrollos fisiológicos de los períodos antiguo y medio de la escuela²⁰:

[S1] De acuerdo a la opinión de los estoicos, la sustancia del alma es el resultado de una mezcla particular de aire y fuego. Y Crisipo ha resultado inteligente como consecuencia de una mezcla bien proporcionada de ambos.²¹ (Gal., *Quod animi mores* 4.783.10-784.15 Kuhn)

[S2] En cuanto a las acciones que los hombre llevan a cabo incorrectamente [Crisipo] hace referencia a unas como 'juicio defectuoso' y a otras como 'falta de tensión' y 'debilidad del alma' (*atonian kai astheneian*), tal como el juicio correcto junto con la buena tensión (*eutonias*) del alma gobierna a los que obran correctamente. [...] Dice que es posible perder los que conocemos correctamente cuando la tensión del alma flaquea, no persiste y no obedece las órdenes de la razón.²² (Gal., *PHP* 4.6.2-3; trad. Boeri)

[S3] Así como observamos fuerza y debilidad, buena tensión y languidez en el caso del cuerpo, como así también salud y enfermedad, vigor y fragilidad, y todas las otras afecciones, flaquezas y enfermedades que nombra, así, dice, hay ciertas cosas en el alma racional que existen y son nombradas por analogía con éstas. Luego continua: “Supongo que este tipo de analogía y

¹⁹ Desde el punto de vista conceptual, el problema de la “salud del alma” debe ser reconstruido, como se verá inmediatamente, a partir de pasajes en los cuales dicho concepto aparece de manera indirecta, esto es, a través de la noción de *areté/virtus* y de calificativos vinculados con la retórica de la fuerza, el vigor, etc.

²⁰ Respecto del estoicismo medio, específicamente Posidonio, y el problema de la salud, cf. KIDD, 1983.

²¹ δῆλον οὖν ἤδη σοι γέγονεν, ὡς ἡ τῆς ψυχῆς οὐσία κατὰ ποιὰν κρᾶσιν ἀέρος τε καὶ πυρὸς γίγνεται κατὰ τοὺς Στωϊκοὺς· καὶ συνेतὸς μὲν ὁ Χρῦσιππος ἀπείργασται διὰ τὴν τούτων εὐκρατον μῖξιν.

²² ὅσα γὰρ οὐκ ὀρθῶς πράττουσιν ἄνθρωποι, τὰ μὲν εἰς μοχθηρὰν κρίσιν ἀναφέρει, τὰ δ' εἰς ἀτονίαν καὶ ἀσθένειαν τῆς ψυχῆς, ὡς περ γε καὶ ὧν κατορθοῦσιν ἡ ὀρθὴ κρίσις ἐξηγεῖται μετὰ τῆς κατὰ τὴν ψυχὴν εὐτονίας. [...] ἀφίστασθαί τέ φησιν ἔστιν ὅτε τῶν ὀρθῶς ἐγνωσμένων ἡμῖν ἐνδόντος τοῦ τόνου τῆς ψυχῆς καὶ μὴ παραμείναντος ἕως παντὸς μηδ' ἐξυπηρετήσαντος τοῖς τοῦ λόγου προστάγμασιν.

Braicovich, Rodrigo
El concepto de salud en el estoicismo antiguo

similitud ha dado ocasión a la coincidencia de nombres, dado que decimos, efectivamente, de algunas personas que son fuertes o débiles, firmes o lánguidas, enfermas o sanas, en relación a su alma, y también nos expresamos así en relación con el alma respecto de las pasiones, las flaquezas morales y sus similares.²³ (Gal., *PHP* 5.2.26-7)

[S4] La enfermedad del alma es similar a una condición inestable del cuerpo. Se afirma que la enfermedad del cuerpo es una falta de proporción de las cosas que se hallan en él, lo caliente y lo frío, lo seco y lo húmedo. [...] La salud del cuerpo es una especie de buena mezcla y proporción de lo especificado. [...] Y estas cosas se dicen adecuadamente del cuerpo, porque la proporción o falta de proporción en los componentes, lo caliente, lo frío, lo húmedo y lo seco, es salud o enfermedad; la proporción o su falta en los nervios es fortaleza o debilidad, firmeza o laxitud; y la proporción en los miembros o su ausencia es belleza o fealdad.²⁴ (Gal., *PHP* 5.2.31-33)

[S5] En consecuencia, el alma será llamada, por analogía, hermosa o fea en relación con la proporción o falta de proporción de ciertas partes de determinado tipo [...] Son las partes del alma en las cuales consiste su condición y la razón. Y una alma es bella u horrible en virtud del hecho de que su parte regente esté en este o aquél estado en relación con sus propias divisiones.²⁵ (Gal., *PHP* 5.2.47)

Ahora bien: que la salud (en general) es, para el estoicismo antiguo, un estado de mezcla equilibrada, simetría o proporción entre partes se encuentra claramente atestiguado por las fuentes, y el binomio *eukrasia/symmetria* parece haber estado presente en forma privilegiada en alguna de las definiciones ortodoxas del concepto de salud²⁶. Dos interrogantes complican, no obstante, esta definición inicial: en primer lugar, ¿cuáles son las partes en juego en esta relación de simetría o mezcla equilibrada? En segundo lugar, ¿son las partes que integran la definición de la salud del cuerpo las

²³ καθάπερ γάρ και επί του σώματος θεωρείται ισχύς τε και ασθένεια, εϋτονία και ατονία, προς δέ τούτοις υγεία τε και νόσος, και εύεξία τε και κακεξία, και τάλλα δσα τούτοις έξής καταλέγει πάθη τε και άρρωστήματα και νοσήματα, 'κατά τον αυτόν', φησί, 'τρόπον ανάλογόν τινα πάσι τούτοις και έν ψυχή λογική συνίσταται τε και ονομάζεται.' είθ' έξής έπκρέρων φησίν, 'ώς οϊομαι, από τής τοιαύτης αναλογίας τε και όμοιότητος και τής έν αύτοις συνωνυμίας γεγεννημένης· και γάρ και κατά ψυχήν τινας λέγομεν ισχύειν και άσθενειν και εϋτόνους και άτονους είναι και έτι νοσειν και υγιάειν, ούτω πως και τού πάθους και τού κατ' αύτήν άρρωστήματος λεγομένου και τών τούτοις παραπλήσιων.

²⁴ ή δέ τής ψυχής νόσος όμοιοτάτη έστι τή του σώματος άκαταστασία. λέγεται δέ είναι σώματος νόσος ή άσυμμετρία τών έν αυτώ, θερμού και ψυχροϋ, ξηροϋ και υγροϋ. [...] ή δ' έν τῷ σώματι υγεία εύκрасία τις και συμμετρία τών διειρημένων· [...]λέγεται δέ και ταύτα ούκ άπο τρόπου επί του σώματος, διότι ή έν θερμοις και ψυχροις και υγροις και ξηροις γενομένη συμμετρία ή άσυμμετρία έστιν υγεία ή νόσος, ή δ' έν νεύροις συμμετρία ή άσυμμετρία ισχύς ή ασθένεια και εϋτονία ή άτονία, ή δ' έν τοις μέλεσι συμμετρία ή άσυμμετρία κάλλος ή αϊσχος .

²⁵ διό και καλή ή αισχρά ψυχή ανάλογον ρήθήσεται κατά συμμετρίαν ή άμετρίαν τοιῶνδέ τινων μερῶν. [...] έστι δέ τής ψυχής μέρη δι' ὧν ό έν αυτή λόγος συνέστηκε και ή έν αυτώ διάθεσις. και έστι καλή ή αισχρά ψυχή κατά τὸ ήγεμονικόν μόριον. έχον <ούτως> ή ούτως κατά τούς οικείους μερισμούς.

²⁶ Cf. Stob. *Ecl.* 2.62; 2.7.5b4.1-15; Gal., *PHP* 5.2.31-33, 5.2.26-7. Los antecedentes de esta idea se remontan, más atrás del *Corpus hippocraticum*, hasta la filosofía presocrática (cf. Alcmaeon, fr. 4 [Aët. 5.30.1]; Diog. Apoll., DK 64A19 [Thphrs., *De sens.* 39-4]; Emp. DK 31A86 [Thphr., *Sens.* 10-11]; Democr., DK 68B31 [Clem.Al., *Paed.* 1.6]) y adquieren una expresión sistemática en Platón (cf., paradigmáticamente, *Grg.* 504a-505b; *R.* 439c-444a; *Sph.* 227d-229c).

Braicovich, Rodrigo
El concepto de salud en el estoicismo antiguo

mismas que integran la definición de la salud del alma? Tieleman responde a ambos interrogantes proponiendo una definición unitaria: “Crisipo, como lo había hecho Zenón antes que él, concibió *la salud del alma* como una cuestión de *mezcla correcta de los cuatro elementos físicos*” (TIELEMAN, 2003, p. 155)

Si atendemos a los pasajes que el propio Tieleman presenta en apoyo de esta definición, se hacen evidentes, cuanto menos, dos dificultades. La primera de ellas concierne al hecho de que la definición de la salud como equilibrio no parece ser suficiente para cubrir la totalidad del fenómeno: **S2** y **S3**, en efecto, introducen dos elementos adicionales, a saber, la buena tensión (*eutonia*) y la fuerza (*ischuein*) que caracterizan al alma sana/virtuosa, conceptos que no pueden ser explicados simplemente como equivalentes de una 'mezcla óptima de elementos'. La segunda dificultad concierne al hecho de que **S1** define el estado óptimo del alma como una cierta mezcla de aire y fuego (*poian krasin aeros te kai rypos*), y *no de los cuatro elementos*. Esta última diferencia es absolutamente decisiva, en la medida en que indica una especificidad propia de la salud del alma, dado que fuego y aire son precisamente los dos elementos que forman conjuntamente el *pneuma*. Contra la definición unitaria de salud propuesta por Tieleman, cabe observar en este punto que la insistencia por parte del estoicismo respecto del carácter corpóreo del alma no tiene por objetivo *borrar las barreras* entre el alma y el resto del cuerpo (lo cual volvería parcialmente prescindible la noción de alma), sino ofrecer un modelo satisfactorio para explicar la causalidad cuerpo-alma²⁷. A pesar de su carácter corpóreo, el alma y sus operaciones retiene en el sistema estoico una especificidad propia, tanto en el plano lógico (el alma es *pneuma* - i.e., aire y fuego-, y no un compuesto de los cuatro elementos) como en el plano discursivo²⁸, y esa especificidad es irreductible a la dinámica del resto del cuerpo. Ahora bien: si *sōma* y *psychē*, a pesar de su carácter corpóreo común, representan dos planos distintos, se vuelve inevitable el siguiente interrogante: ¿cuál es la *relación* que establece el estoicismo antiguo entre la salud del cuerpo y la del alma y, proyectándonos a la perspectiva epistemológica, a la relación entre medicina y filosofía?

²⁷ Cf. al respecto LONG, 2001; RAPP, 2008.

²⁸ Si así no fuera, la heterodoxia del viraje dualista que se verifica posteriormente en las *Epistulae* de Séneca o en las *Dissertationes* de Epicteto no habría pasado desapercibido. Que el alma haya sido dotada de una especificidad discursiva propia ya en el estoicismo antiguo es la condición de posibilidad de tal viraje, o al menos, la condición para que el mismo pase desapercibido, quizás aún para los propios estoicos. Cf., a este respecto, BRENNAN, 2009.

Braicovich, Rodrigo
El concepto de salud en el estoicismo antiguo

3. Analogía y retórica

La totalidad de los pasajes en los que se aborda -directa o indirectamente- el problema de la salud del alma no dejan lugar a dudas respecto del hecho de que estamos, como acabamos de señalar, ante una relación entre dos planos *diversos*²⁹ (i.e., el del cuerpo y el alma) que poseen características comunes:

*Tal como (kathaper) la fortaleza y la debilidad [...] se observan en el caso del cuerpo [...] del mismo modo (kata ton auton) [...] hay ciertas cosas en el alma racional [...]*³⁰ (Gal., *PHP* 5.2.26)

*Así como (hōs) se mencionan algunas dolencias propias del cuerpo, como gota y artritis, del mismo modo se mencionan como dolencias propias del alma la afición a la fama [...]*³¹ (D.L. 7.115; trad. Boeri)

Los estoicos [...] dedican mucho esfuerzo a establecer las similitudes (*similitudo*) entre las enfermedades del alma y las del cuerpo.³² (Cic., *Tusc.* 4.23)

La enfermedad del alma es *similar (homoiotatē)* a un estado inestable del cuerpo. (Gal., *PHP* 5.2.31-33)³³

Como lo hará explícito Séneca, la aplicación de los conceptos de salud y fuerza del alma tienen su origen en una *proyección* desde el plano corporal al plano anímico:

Los estoicos consideran que la honestidad y el bien han sido conocidos por analogía. [...] Te explicaré en qué consiste esta analogía. Teníamos conocimiento de la salud del cuerpo: por ella hemos deducido que existe también la salud propia del alma. Teníamos conocimiento de las fuerzas del cuerpo: por ellas hemos concluido que existe también la energía del alma.³⁴ (Sen., *Ep.* 120.3-5; trad. Roca Meliá)

Esto no implica, no obstante, negar las *similitudes* entre los dos planos (que son las que hacen posible, a fin de cuentas, la analogía), y es sobre la base de estas similitudes que el estoicismo reconstruirá la relación entre la salud del cuerpo y la del

²⁹ Como veremos más adelante, esta aclaración no es ociosa, en la medida en que la no distinción entre estos dos planos puede llevar a conclusiones sumamente problemáticas respecto de la ética estoica como proyecto pedagógico.

³⁰ “καθάπερ γὰρ καὶ ἐπὶ τοῦ σώματος θεωρεῖται ἰσχύς τε καὶ ἀσθένεια, εὐτονία καὶ ἀτονία [καὶ τόνος], πρὸς δὲ τούτοις ὑγίειά τε καὶ νόσος, καὶ εὐεξία τε καὶ καχεξία”, καὶ τὰλλα ὅσα τούτοις ἐξῆς καταλέγει πάθη τε καὶ ἀρρωστήματα καὶ νοσήματα, “κατὰ τὸν αὐτόν” φησι “τρόπον ἀνάλογόν τινα πᾶσι τούτοις καὶ ἐν ψυχῇ λογικῇ συνίσταται τε καὶ ὀνομάζεται.”

³¹ Ὡς δὲ λέγεται τινα ἐπὶ τοῦ σώματος ἀρρωστήματα, οἷον ποδάγρα καὶ ἀρθρίτιδες, οὕτω καὶ τῆς ψυχῆς φιλοδοξία.

³² *Hoc loco nimium operae consumitur a Stoicis, maxime a Chrysippo, dum morbis corporum comparatur morborum animi similitudo.*

³³ ἢ δὲ τῆς ψυχῆς νόσος ὁμοιοτάτη ἐστὶ τῇ τοῦ σώματος ἀκαταστασίᾳ. Cf. asimismo Stob. *Ecl.* 2.62; 2.7.5b4.1-15 (citado *supra*).

³⁴ *Per analogian nostri intellectum et honestum et bonum iudicant. [...] Quae sit haec analogia dicam. Noveramus corporis sanitatem: ex hac cogitavimus esse aliquam et animi. Noveramus vires corporis: ex his collegimus esse et animi robur.*

Braicovich, Rodrigo
El concepto de salud en el estoicismo antiguo

alma -y entre medicina y filosofía- recurriendo precisamente a la figura de la *analogía*:

No es cierto que mientras que hay un arte, al que llamamos medicina, que se ocupa del cuerpo enfermo, no hay un arte que se ocupa del alma enferma, o que éste último es necesariamente inferior al primero en la teoría y en el tratamiento terapéutico de los casos particulares. En consecuencia, así como el médico del cuerpo debe poder 'interiorizarse', como suele decir la gente, respecto de las enfermedades del cuerpo y de las curas adecuadas para las mismas, así también corresponde al médico del alma interiorizarse respecto de estas dos cosas de la mejor manera posible. Y se puede entender que así sea en virtud del hecho de que la analogía procede desde el principio. La adecuación de cada una de ellas [los dos tipos de medicina] con respecto a estos términos traerá a la luz no sólo la similitud de las curas sino también la analogía que existe entre estos dos tipos de medicina.³⁵ (Gal., *PHP* 5.2.22-4)
En consecuencia, el alma será llamada, por analogía, hermosa o fea en relación con la proporción o desproporción [...] (Gal., *PHP* 5.2.47)

Ahora bien: ¿qué garantiza que esta analogía sea algo más que una mera relación extrínseca de orden lingüístico o discursivo? Tieleman está convencido de que la clave radica en **S5**: los elementos cuya correcta proporción (*symmetria*) define -o equivale a- la salud del alma son aquellas partes que componen la razón, esto es, las impresiones (*phantasiai*) y conceptos (*ennoiai*), los cuales no son más que alteraciones materiales del *pneuma* del que está compuesta el alma. Si esto es así, la salud del alma se define por una *relación cuantitativa* (comparación de magnitudes) *entre elementos corpóreos* (las impresiones en tanto *typōseis*). Si dejamos de lado el problema de que Tieleman se apoya alternativamente en dos definiciones de salud del alma incompatibles (en la medida en que las impresiones que se hallan contenidas en el alma no están compuestas por los cuatro elementos, sino solo por aire y fuego, i.e., *pneuma*), podríamos conceder que la constatación de la materialidad de los procesos psíquicos es inobjetable: dado que (como el propio Galeno indica unas líneas más allá de S5: *PHP* 5.3.1) el alma es un “agregado de nociones y preconcepciones” (*ennoiōn te tinōn kai prolēpseōn athroisma*), las cuales no son, en última instancia, más que modificaciones materiales del *pneuma*/alma, cualquier afirmación que realicemos respecto de la razón y sus partes es, en última instancia, una afirmación que designa un acontecimiento corpóreo. La

³⁵ οὔτε γὰρ περὶ τὸ νοσοῦν σῶμά ἐστὶ τις τέχνη ἢν προσαγορεύομεν ἰατρικὴν, οὐχὶ δὲ καὶ περὶ τὴν νοσοῦσαν ψυχὴν ἐστὶ τις τέχνη οὔτ' ἐν τῇ κατὰ μέρος θεωρίᾳ τε καὶ θεραπείᾳ δεῖ λείπεσθαι ταύτην ἐκείνης. διὸ καὶ καθάπερ τῷ περὶ τὰ σώματα ἰατρῷ καθήκει τῶν τε συμβαινόντων αὐτοῖς παθῶν ἐντὸς εἶναι, ὡς εἰώθασι τοῦτο λέγειν, καὶ τῆς ἐκάστῳ οικείας θεραπείας, οὕτω καὶ τῷ τῆς ψυχῆς ἰατρῷ ἐπιβάλλει ἀμφοτέρων τούτων ἐντὸς εἶναι ὡς ἐνὶ ἄριστῳ. καὶ ὅτι οὕτως ἔχει μάθοι ἂν τις τῆς πρὸς ταῦτ' ἀναλογίας παρατεθείσης ἀπ' ἀρχῆς. ἢ γὰρ πρὸς ταῦτα ἀντιπαρατείνουσα οικειότης παραστήσει, ὡς οἴομαι, καὶ τὴν τῶν θεραπειῶν ὁμοιότητα καὶ ἔτι τὴν ἀμφοτέρων τῶν ἰατριῶν πρὸς ἀλλήλας ἀναλογίαν.

Braicovich, Rodrigo
El concepto de salud en el estoicismo antiguo

pregunta decisiva, sin embargo, es la siguiente: ¿es ésta la perspectiva específica que pretendían resaltar los estoicos al definir la salud del alma como *equilibrio* o *proporción*? Uno de los escasos pasajes que no provienen de Galeno en los que se aborda en forma directa y explícita la problemática de la salud del alma parece sugerir que no lo es:

[S6] “Dicen que estas virtudes ya mencionadas son perfectas en relación con el modo de vida y que están constituidas a partir de ciertos principios teóricos. Otras, en cambio, sobrevienen a éstas, aun cuando ellas no son todavía habilidades sino ciertas capacidades que son el resultado de la práctica. Por ejemplo, la salud del alma, su integridad, vigor y belleza. Pues tal como la salud del cuerpo consiste en una mezcla equilibrada de los factores calientes, fríos, secos y húmedos en el cuerpo, así también la salud del alma consiste en una mezcla equilibrada de las creencias en el alma. Y, de un modo similar, tal como el vigor del cuerpo consiste en una adecuada tensión de los tendones, así también el vigor del alma consiste en una adecuada tensión cuando juzga o actúa o cuando no lo hace. Más aún, tal como la belleza del cuerpo consiste en la simetría de los miembros en él dispuestos, los unos respecto de los otros y respecto del todo, así también la belleza del alma consiste en la simetría de la razón y de sus partes, no sólo en relación con la totalidad de ella misma sino también las unas respecto de las otras.”³⁶ (Stob., *Ecl.* 2.62; 2.7.5b4.1-15; trad. Boeri)

El panorama que ofrece este pasaje difiere sustancialmente del ofrecido por S5 bajo la interpretación de Tieleman, en la medida en que opone la salud del cuerpo como una relación de *equilibrio entre elementos* a la salud del alma como una relación de *equilibrio entre creencias (dogmatas)*. Esta diferencia³⁷ es absolutamente crucial, en la medida en que la distinción entre elementos y creencias nos remite a un tercer plano en la consideración del problema de la salud, a saber, el *plano cognitivo* (o *intensional*, de acuerdo a la terminología de Sedley³⁸), un plano respecto del cual Tieleman -parcialmente en reacción contra la lectura eminentemente cognitivista de Martha Nussbaum- se desentiende o intenta fusionar con el plano anímico en su dimensión

³⁶ Ταύτας μὲν οὖν τὰς ῥηθείσας ἀρετὰς <τελείας> εἶναι λέγουσι περὶ τὸν βίον καὶ συνεστηκέναι ἐκ θεωρημάτων· ἄλλας δὲ <ἐπιγίνεσθαι> ταύταις, οὐκ ἔτι τέχνας οὐσας, ἀλλὰ δυνάμεις τινάς, ἐκ τῆς ἀσκήσεως περιγινομένης, οἷον τὴν ὑγίειαν τῆς ψυχῆς καὶ τὴν ἀριότητα καὶ τὴν ἰσχὺν αὐτῆς καὶ τὸ κάλλος. Ὡσπερ γὰρ τὴν τοῦ σώματος ὑγίειαν εὐκρασίαν εἶναι τῶν ἐν τῷ σώματι θερμῶν καὶ ψυχρῶν καὶ ξηρῶν καὶ ὑγρῶν, οὕτω καὶ τὴν τῆς ψυχῆς <ὑγίειαν> εὐκρασίαν εἶναι τῶν ἐν τῇ ψυχῇ δογμάτων. Καὶ ὁμοίως ὥσπερ ἰσχὺς τοῦ σώματος τόπος ἐστὶν ἰκανὸς ἐν νεύροις, οὕτω καὶ ἡ τῆς ψυχῆς <ἰσχὺς> τόπος ἐστὶν ἰκανὸς ἐν τῷ κρίνειν καὶ πράττειν ἢ μὴ. Ὡσπερ τε τὸ κάλλος τοῦ σώματος ἐστὶ συμμετρία τῶν μελῶν καθεστώτων αὐτῷ πρὸς ἀλληλά τε καὶ πρὸς τὸ ὅλον, οὕτω καὶ τὸ τῆς ψυχῆς <κάλλος> ἐστὶ συμμετρία τοῦ λόγου καὶ τῶν μερῶν αὐτοῦ πρὸς <τὸ> ὅλον τε αὐτῆς καὶ πρὸς ἄλλα.

³⁷ Suponer que aquí, nuevamente y ya sin la mediación de la animosidad de Galeno hacia el estoicismo, *dogmatōn* equivale intencionalmente a *impresiones en tanto typōseis* (es decir, al aspecto material de las mismas) representaría una clara petición de principio.

³⁸ Cf. SEDLEY, 2011, p. 329.

Braicovich, Rodrigo
El concepto de salud en el estoicismo antiguo

material. Tieleman puede desentenderse de este tercer plano porque supone - equivocadamente, según he sugerido- una concepción fuerte de la analogía entre el plano corporal y el psíquico. No obstante, aun si admitimos que la relación entre la salud del cuerpo y la salud del alma, y entre medicina y filosofía³⁹, pueda haber sido concebida inicialmente como algo más que una relación de mera analogía, el hecho es que gradualmente la analogía se vuelve puramente puramente *formal*, esto es, deviene una estructura retórica que permite traer a la luz similitudes correlacionadas entre disciplinas sin más nexo que la relación entre dos elementos que hallamos duplicada en ambos planos (cuerpo - salud corporal // alma - salud del alma; medicina - cuidado del cuerpo // filosofía - cuidado del alma)⁴⁰. Esto no significa, no obstante, que la analogía se vuelva puramente *decorativa*, como cree Tieleman que sucederá si removemos el nexo material entre ambas que él pretende haber descubierto (TIELEMAN, 2003, p. 157), dado que es precisamente la centralidad de dicha analogía la que permite traer a la luz la dimensión eminentemente práctica que el estoicismo asigna (cada vez con mayor radicalidad a medida que pasa el tiempo y se acerca su ocaso histórico) a la dimensión práctica de la filosofía.

* * *

Según he sugerido hasta aquí, la problemática de la salud es abordada en las fuentes estoicas a partir de tres registros claramente diferenciados tanto desde el plano lógico como discursivo: [1] el plano corporal (exceptuando el alma); [2] el plano psíquico en su *dimensión material (pneumática)*; [3] el plano psíquico en su *dimensión*

³⁹ En rigor, la analogía entre medicina y filosofía no sólo excede la analogía entre la salud del cuerpo y la del alma sino que posee fuentes y antecedentes independientes: como se hace evidente fundamentalmente en base a Musonio, la discusión estoica respecto de las relaciones epistemológicas entre filosofía y medicina se encuentra en buena medida enmarcada en el horizonte de discusión establecido por Aristóteles en *EN*. Cf. Muson. *Disc.* 1.1-5; 2.14-15; 3.64-5; 6.1-5; 6.29-40; 8.109-130; Cic., *Fin.* 3.24; S.E., *M.* 11.200-1; Stob., *Ecl.* 2.58.10-15.

⁴⁰ El cuestionamiento a Crisipo por parte de Posidonio respecto de cuál es la forma correcta de comparar o representar (*eikazō*) la salud del alma en relación con la del cuerpo revela hasta qué punto la relación entre ambos planos era considerada como una relación meramente externa y, podríamos suponer, de origen eminentemente pedagógico: “Crisipo, dice [Posidonio], *se equivocó al comparar* la salud del alma con la del cuerpo y comparar la enfermedad del alma con la condición enfermiza del cuerpo, pues el alma del sabio es evidentemente inmune a las pasiones, mientras que ningún cuerpo es inmune. *Habría sido más correcto comparar* las almas de los hombres inferiores con la salud del cuerpo... (οὐκοῦν ὀρθῶς εἰκάζεσθαι φησιν ὑπὸ τοῦ Χρυσίππου τὴν μὲν ὑγίειαν τῆς ψυχῆς τῆ τοῦ σώματος ὑγεία, τὴν δὲ νόσον τῆ ῥαδίως εἰς νόσημα ἐπιπτουμένη καταστάσει τοῦ σώματος· ἀπαθῆ μὲν γὰρ γίνεσθαι ψυχὴν τὴν τοῦ σοφοῦ δηλονότι, σῶμα δ' οὐδὲν ὑπάρχειν ἀπαθές· ἀλλὰ δικαιότερον εἶναι προσεικάζειν τὰς τῶν φαύλων ψυχὰς “ἦτοι τῆ σωματικῆ ὑγεία ἐχούση...” (Gal., *PHP* 5.2.3-7). Es claro, por otra parte, que, tal como lo evidencian los pasajes citados en la nota anterior, las motivaciones detrás del recurso a la analogía médica exceden el problema de la relación entre cuerpo y alma.

Braicovich, Rodrigo
El concepto de salud en el estoicismo antiguo

*cognitiva*⁴¹. Contra este esquema, la lectura propuesta por Tieleman no solo se desentiende de la distinción entre los planos 2 y 3, sino que solapa asimismo los planos 1 y 2, con lo cual funde en una sola noción unitaria e indiferenciada la salud del cuerpo y la salud del alma. Las consecuencias de una u otra alternativa esto se hacen particularmente visibles cuando evaluamos las proyecciones prácticas de cada una de ellas: si abordamos el problema fusionando los tres planos mencionados, tenderemos a enfocar el problema de la salud del alma en términos de elementos físicos, y esto implicará probablemente, como hace Tieleman, suponer que las terapias destinadas a alcanzar la salud del alma transitan la senda de la dieta, el ejercicio físico y el régimen de vida⁴²; si abordamos el problema adoptando la distinción que he sugerido, el foco estará puesto, por el contrario, en las terapias cognitivo-rationales enmarcadas en el tercer plano.

Aun cuando ambas alternativas podrían ser defendidas con igual solidez desde un punto de vista doctrinal, la evidencia textual en favor de la última alternativa es rotunda: exceptuando las escasas (y problemáticas) referencias ofrecidas por Tieleman y los pasajes de Séneca y Musonio citados al inicio de este trabajo (cuya pertenencia al período romano de la escuela vuelve cuestionable la pretensión de proyectar -sin ofrecer razones específicas que apoyen tal proyección- las afirmaciones allí presentes al período antiguo⁴³), las fuentes atestiguan que la segunda vía fue en forma casi hegemónica la alternativa privilegiada por el estoicismo a lo largo de toda su historia.

4. Analogía y retórica de la fuerza

Si adoptamos como marco de análisis de la problemática de la salud la distinción sugerida entre los tres planos mencionados, surge un interrogante: ¿cuál es la relación

⁴¹ Desde una perspectiva comparativa, esto nos permite establecer cuanto menos las siguientes relaciones con la tradición anterior al estoicismo: a diferencia de la concepción materialista que prevalece en los tratados que conforman el *Corpus Hippocraticum*, la posición estoica requiere la diferenciación entre los planos 1 y 2, dado que el alma no es una entidad material sin más, sino una entidad dotada de una materialidad singular (más tenue y sutil), lo cual justifica que su dinámica específica sea analizada en forma independiente. A diferencia de posiciones netamente dualistas como las de corte órfico-pitagórico-(platónico), por otra parte, el plano 2 no se halla divorciado respecto del plano 1, en la medida en que existe una interacción causal entre ambos planos.

⁴² Cf. TIELEMAN, 2003, p. 162–166.

⁴³ No deja de ser significativo, en este sentido, que las escasas referencias al plano 1 que encontramos en Séneca y Musonio vinculadas con el problema de la salud del alma evidencien una apropiación acrítica de la teoría hipocrática de los humores, la cual había devenido, para esa época, una parte de la cultura compartida de las capas letradas. Cf. BRAICOVICH 2015; DEMONT, 2005; FREDE, 1987; LONGRIGG, 1963; MILLER, 1949; NUTTON, 2004; TEMKIN; TEMKIN, 1967.

Braicovich, Rodrigo
El concepto de salud en el estoicismo antiguo

específica que establece el estoicismo entre el plano 2 y el 3? ¿Se trata de dos registros discursivos autónomos? ¿O se trata de dos registros continuos, entre los cuales el discurso puede desplazarse sin obstáculo alguno y sin incurrir en errores categoriales⁴⁴? David Sedley ha defendido esta última alternativa, sugiriendo que los estoicos antiguos consideraron que las ideas, juicios y opiniones representan entidades respecto de las cuales se pueden predicar legítimamente conceptos como los de tensión, vigor, fuerza, mezcla, o simetría. Desde esta perspectiva, el recurso por parte de los estoicos al plano 2 al describir entidades mentales no supone un uso metafórico de los términos involucrados sino, más bien, un uso estrictamente literal.

La interpretación que propongo implica, por el contrario, considerar las referencias al plano 2 en el marco de lo que podemos denominar la “retórica de la fuerza”, esto es, la aplicación estrictamente *metafórica* -sin implicancia literal alguna- al ámbito del alma humana de una serie de conceptos vinculados con el cuerpo y la salud del mismo o, más ampliamente, con los estados deseables del cuerpo en distintas situaciones⁴⁵, tal como cuando Cleantes define el dominio de sí mismo (*enkrateia*) como fuerza y poder (*ischus [...] kai to kratos*) en lo que se refiere a asuntos que requieren perseverancia (Plu., *De Stoic.* 1034C-E), cuando las perturbaciones psíquicas son definidas en Cicerón como movimientos desordenados y agitados del alma que oprimen al alma y la debilitan (*adfligunt et debilitant*) (Cic., *Tusc.* 4.29), cuando Zenón define al alma virtuosa como irresistible y sólida (*pagiois eneurōse*) (Ph., *Prob.* 97), o cuando Epicteto recurre al concepto de tensión (*tonos*) al definir el estado saludable del alma pero oponiéndolo a la mera obstinación del loco y enmarcándolo así en un plano cognitivo (Epict., *Diss.* 2.15.1-4)⁴⁶.

Existen cuanto menos tres elementos que pueden ser presentados como evidencia a favor de esta interpretación y de la idea de que los planos 2 y 3 representan dos registros discursivos distintos y autónomos desde los cuales se puede abordar un mismo fenómeno⁴⁷. El primer elemento se vincula con la definición de la salud del alma como

⁴⁴ Cf. SEDLEY, 1993, p. 329.

⁴⁵ Cf. a este respecto la colección de trabajos reunidos en ROSEN; SLUITER, 2003, especialmente VAN NIJF, 2003.

⁴⁶ Cf. asimismo Cic., *Tusc.* 4.53.

⁴⁷ Como se hace evidente, no supongo que sea posible establecer ningún tipo de *continuidad* entre los planos 2 y 3, en la medida en que se trata de dos registros discursivos autónomos, o dos perspectivas de abordaje de un mismo fenómeno.

Braicovich, Rodrigo
El concepto de salud en el estoicismo antiguo

“mezcla equilibrada” entre partes a la que aludimos en la sección anterior: dado que *toda* entidad existente es corpórea y *toda* relación es una relación entre entidades corpóreas, no podemos negar que la “mezcla equilibrada” en cuestión es tanto una *relación cuantitativa entre magnitudes físicas* (plano 2) como una *relación lógica entre entidades mentales* (plano 3). El punto decisivo que sugiero aquí, no obstante, es que, así como esto no obliga a los estoicos a suponer que la idea de consistencia lógica pueda ser predicada de elementos como el fuego y la tierra, tampoco obliga a asumir que las ideas, *qua* entidades mentales, puedan ser calificadas como fuertes o débiles, o las relaciones entre ellas como armónicas, simétricas o proporcionadas, no al menos en sentido literal. Las definiciones preservadas por Andrónico de algunas pasiones evidencian, mediante el recurso a un patrón material-cognitivo, una clara intencionalidad de presentar los dos planos como *paralelos*:

La aflicción es una contracción irracional, o una opinión fresca de que algo malo se halla presente [...]. El miedo es un rechazo irracional, o el evitar un peligro que se cree que va a producirse; el apetito es un deseo irracional, o la búsqueda de un bien que se cree que va a producirse; el placer es una dilatación irracional, o una opinión fresca de que algo bueno se halla presente.⁴⁸ (Andronic., *De passionibus* 1)

Un segundo elemento que puede ser aducido en favor de la consideración de los planos 2 y 3 como esferas autónomas y herméticas está representado por el hecho de que lo que he denominado -por cuestiones de brevedad- la “retórica de la fuerza” anexa progresivamente conceptos tomados del ámbito marcial, político, y jurídico, sin que medie explicación alguna respecto a que en tales casos *sí* se estaría recurriendo a los mismos en forma metafórica⁴⁹. Esto sugiere, según entiendo, una plena conciencia por parte de los autores estoicos respecto del hecho de que ya desde el inicio el recurso a conceptos como fuerza, tensión o simetría estaba mediado por una relación metafórica o, cuanto menos, analógica⁵⁰.

⁴⁸ α' <Λύπη> μὲν οὖν ἐστὶν ἄλογος συστολή· ἢ δόξα πρόσφατος κακοῦ παρουσίας, ἐφ' ᾧ οἴονται δεῖν συστέλλεσθαι. β' <Φόβος> δὲ ἄλογος ἔκκλισις· ἢ φυγή ἀπὸ προσδοκωμένου δεινοῦ. γ' <Ἐπιθυμία> δὲ ἄλογος ὄρεξις· ἢ δίωξις προσδοκωμένου ἀγαθοῦ. δ' <Ἡδονή> δὲ ἄλογος ἔπαρσις· ἢ δόξα πρόσφατος ἀγαθοῦ παρουσίας, ἐφ' ᾧ οἴονται δεῖν ἐπαίρεσθαι..

⁴⁹ Para la época de la llegada del estoicismo a Roma, toda pretensión de que el uso compartido de todo este conjunto de conceptos se justifica por una base común que trasciende el plano discursivo habrá sido ya abandonada, y el carácter meramente metafórico del recurso a términos como fuerte, vigoroso, etc., será ya autoevidente.

⁵⁰ En una sorprendente petición de principio, Sedley sostiene que, a pesar de que existía ya en época de los estoicos una larga y establecida tradición de utilizar conceptos como *eparsis* (expansión), *systolē* (contracción), etc. para aludir *en forma metafórica* a estados psicológicos, este no es el caso en las fuentes

Braicovich, Rodrigo
El concepto de salud en el estoicismo antiguo

Una última evidencia puede ser hallada en el hecho de que el recurso concreto a la retórica de la fuerza en relación con las operaciones del alma puede ser reemplazado, en cada caso específico, por una noción o estado relativo al plano cognitivo: se hace difícil, en efecto, no ver en el recurso al concepto de *tonos*, por ejemplo, una figuración pedagógica de la idea de consistencia entre acto y palabra y entre acto y acto, en la idea de “firmeza” una alusión *no literal* a la actitud (puramente cognitiva) del hombre virtuoso de no dejarse guiar más que por la verdad de los principios a los que ha asentido, o en las ideas de simetría o “mezcla equilibrada” una referencia, nuevamente *no literal*, a la idea de consistencia lógica entre las opiniones a las que ha asentido el individuo. La triple definición de *epistēme* conservada por Estobeo expresa cabalmente el conjunto de estas ideas:

El conocimiento es una aprehensión segura e inmodificable (*asphalē kai ametaptōton*) por la razón, y, dicho de otro modo, el conocimiento es un sistema (*systēma*) constituido de tales aprehensiones, como la aprehensión racional de los particulares que existe en el hombre excelente. Y, de otra manera, es un sistema constituido de conocimientos técnicos que por sí mismo es firme, tal como lo son las virtudes. Y, de otro modo, es un hábito inmodificable por la razón que es receptivo de las representaciones; dicen que tal hábito consiste en tensión y poder (*tonōi kai dynamēi*).⁵¹ (Stob. *Ecl.* 2.73-74 / 2.7.51; trad. Boeri)

Teniendo todo esto en cuenta, cabría un interrogante final: si todo acontecimiento psíquico es en última instancia material, y si, como consecuencia de ello, los planos 2 y 3 no son más que dos registros discursivos que remiten, a fin de cuentas, a un mismo fenómeno, ¿qué sentido posee la distinción entre los planos 2 y 3? ¿Qué justifica dicho desdoblamiento? Si realizamos un relevamiento mínimo de los pasajes pertinentes, encontraremos tres contextos específicos en los que podemos constatar referencias inequívocas a la dinámica material del alma (i.e., el plano 2): el primero está constituido por el intento de definir la *scala naturae*, i.e., de señalar la especificidad de las características del *pneuma* humano frente a otras configuraciones pneumáticas como las de los animales no racionales⁵²; el segundo está representado por las explicaciones

estoicas a causa de que “la predilección de los estoicos por dichos términos indudablemente refleja su análisis físico del pneuma como condicionado por su tensión variable” SEDLEY, 1993, p. 329.

⁵¹ Εἶναι δὲ τὴν ἐπιστήμην κατάληψιν ἀσφαλῆ καὶ ἀμετάπτωτον ὑπὸ λόγου· ἐτέραν δὲ ἐπιστήμην σύστημα ἐξ ἐπιστημῶν τοιούτων, οἷον ἢ τῶν κατὰ μέρος λογικῆ ἐν τῷ σπουδαίῳ ὑπάρχουσα· ἄλλην δέ, σύστημα ἐξ ἐπιστημῶν τεχνικῶν ἐξ αὐτοῦ ἔχον τὸ βέβαιον, ὡς ἔχουσιν αἱ ἀρεταί· ἄλλην δὲ ἐξ ἰν φαντασιῶν δεκτικὴν ἀμετάπτωτον ὑπὸ λόγου, ἥντινά φασιν ἐν τόνῳ καὶ δυνάμει κείσθαι.

⁵² Cf. Hieroc. 1.5-33, 4.38-53.

Braicovich, Rodrigo
El concepto de salud en el estoicismo antiguo

fisiológicas vinculadas con el problema de la nutrición, los sentidos, etc.⁵³; el último contexto en el cual encontramos referencias al aspecto material del alma humana lo constituye la discusión estoica en torno a las características definitorias de las pasiones⁵⁴. Más allá de la multiplicidad de los escenarios en juego, lo cierto es que en todos ellos de lo que se trata es de desarrollos puramente *descriptivos*⁵⁵, y -excepción hecha de los pasajes citados inicialmente de Séneca y Musonio- no parece haber un solo pasaje en el cual el plano 2 se halle ligado claramente al problema del progreso moral, de la salud del alma o a ningún argumento de tipo normativo-moral. Creo que las razones del viraje desde el plano material al plano cognitivo al momento de diseñar estrategias terapéuticas que permitan al individuo alcanzar la virtud son evidentes, y surgen a la luz en el momento en que consideramos las dificultades de emprender dicha tarea sobre la base exclusiva de las nociones de tensión, fuerza y vigor⁵⁶. Tal como es abordado por los estoicos, por el contrario, el plano 3 ofrece una riqueza conceptual inagotable, y es allí adonde reside, precisamente, la extrema actualidad de la psicología estoica de la acción y de sus proyecciones terapéutico-morales, como bien lo atestiguan los estudios realizados en los últimos años, entre otros, por Nussbaum, Sorabji y Gill⁵⁷.

5. Conclusiones

En diálogo con la interpretación propuesta recientemente por Teun Tieleman, el objetivo de las páginas precedentes consistió en ofrecer una reconstrucción de algunos aspectos del concepto de salud del alma tal como el mismo fue desarrollado por el estoicismo antiguo. En líneas generales, sugerí que la problemática de la salud del alma no puede ser cabalmente comprendida sin distinguir entre tres planos específicos y, en buena medida, autónomos: [1] el plano del cuerpo; [2] el plano del alma en su

⁵³ Cf. Calcidius, 220; Aët., 4.21.1-4; Stob. 1.368.12-20; Ph. *Legum allegoriae* 1.30.

⁵⁴ Cf. Stob., *Ecl.* 2.88.8-15; Andronic., *De passionibus* 1; Gal., PHP 4.2.1-6; D.L. 7.115; Plu., *De virt. mor.* 44OE-441D. Cf. asimismo la definición que ofrece Séneca del verdadero *gaudium* del sabio como una *elatio animi* (Sen., *Ep.* 59.2) o, alternativamente, como una “*animi remissio ac laxitas*” (*Ep.* 66.14).

⁵⁵ Este no parece ser, a primera vista, el caso del tercer contexto mencionado, teniendo en cuenta que la esfera de las pasiones suele ser considerado -correctamente- como el terreno privilegiado por el estoicismo para desplegar la dimensión terapéutica de su sistema. No obstante, lo curioso de la descripción estoica de las pasiones es el hecho de que el recurso a la dinámica material del alma al momento de describir los procesos que subyacen a cada pasión no se traduce en una reflexión respecto de las terapias de tipo material que podrían ser puestas en prácticas para suprimir los estados pasionales.

⁵⁶ No deja de ser significativo, en este sentido, el hecho señalado por RAPP, 2008, p. 196, de que la dinámica material del alma estoica no pasa del simple recurso a las ideas de contracción y expansión al explicar el fenómeno extremadamente complejo de las pasiones del alma.

⁵⁷ Cf. fundamentalmente GILL, 1985, 2006, 2013; NUSSBAUM, 1996; SORABJI, 2000.

Braicovich, Rodrigo
El concepto de salud en el estoicismo antiguo

dimensión material; [3] el alma en su dimensión cognitiva. Contra la interpretación de Tieleman, la cual tiende a fusionar los tres planos en busca de una definición unitaria y global del concepto de salud, sugerí asimismo que la evidencia textual que se ha conservado no favorece la idea de que los estoicos habrían concebido el plano 1 como el marco correcto para encuadrar la discusión acerca de la salud del alma. En relación con el plano 2, por su parte, insistí respecto del hecho de que no existe registro alguno que sugiera la idea de que dicho plano haya sido pensado por los estoicos como una herramienta discursiva adecuada para pensar la dimensión terapéutica -normativa- de la filosofía. Si bien es cierto que los estoicos antiguos creyeron que era posible ofrecer una descripción de los procesos materiales que conforman todo estado y acontecimiento psíquico, también es cierto que supusieron que dicha descripción era perfectamente compatible con otra perspectiva de abordaje de los acontecimientos psíquicos, a saber, la perspectiva cognitiva (o mental o intencional), y lo decisivo es que fue esta segunda perspectiva la que cobró progresivamente independencia discursiva y se volvió absolutamente hegemónica al momento de diseñar estrategias terapéuticas morales.

Si la reconstrucción que he propuesto del problema es correcta, la misma debería contribuir a una comprensión más precisa de la relación entre filosofía y medicina, una relación que, según he sugerido -nuevamente contra las interpretaciones de Tieleman y Sedley-, representa una relación meramente analógica y formal. Esta conclusión, a su turno, representa un argumento adicional en favor de las interpretaciones que abogan por una lectura no fundacionalista de la física en el sistema estoico⁵⁸.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- ANNAS, J. *Ethics in Stoic Philosophy*. IN: *Phronesis*, v. 52, p. 58–87, 2007.
- BESNIER, B. *La conception stoïcienne de la matière*. IN: *Revue de Métaphysique et de Morale*, v. 37, n. 1, p. 51–64, 2003.
- BOERI, M. D. *The stoic psychological physicalism: an ancient version of the Causal Closure Thesis*. IN: *The New Centennial Review*, v. 10, n. 3, p. 105–132, 2010.
- BRAICOVICH, R. S. *Estrategias terapéuticas e intelectualismo en el De ira de Séneca*. IN: *Ideas y Valores*, v. 158, 2015.
- BRENNAN, T. Stoic souls in Stoic corpses. In: FREDE, D.; REIS, B. (Eds.). *Body and*

⁵⁸ Cf., a este respecto, ANNAS, 2007; IERODIAKONOU, 1993; INWOOD, 2009; MANSFELD, 2003; WHITE, 1985.

Braicovich, Rodrigo
El concepto de salud en el estoicismo antiguo

- Soul in Ancient Philosophy*. Berlin: Walter de Gruyter, 2009. p. 389–407.
- DEMONT, P. About philosophy and humoural medicine. In: VAN DER EIJK, P. (Ed.). *Hippocrates in Context. Papers Read at the 11th International Hippocrates Colloquium*, University of Newcastle upon Tyne, 27-31 August 2002. Leiden: Brill, 2005. p. 217–286.
- FREDE, M. Philosophy and medicine in Antiquity. In: FREDE, M. (Ed.). *Essays in Ancient Philosophy*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987. p. 225–242.
- GILL, C. *Ancient Psychotherapy* IN: *Journal of the History of Ideas*, v. 46, n. 3, p. 307–325, 1 jul. 1985.
- GILL, C. *The structured self in Hellenistic and Roman thought*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- GILL, C. *Philosophical Therapy as Preventive Psychological Medicine*. IN: HARRIS, W. V. (Ed.). *Mental Disorders in the Classical World*. Leiden: Brill, 2013. p. 339–360.
- HARRIS, W. V. (ED.). *Mental Disorders in the Classical World*. Leiden: Brill, 2013.
- IERODIAKONOU, K. The Stoic division of philosophy. IN: *Phronesis*, v. 38, p. 57–74, 1993.
- INWOOD, B. Why Physics? IN: SALLES, R. (Ed.). *God and Cosmos in Stoicism*. Oxford: Oxford University Press, 2009. p. 201–223.
- KIDD, I. G. *Euemptōsia*-Proneness to disease. IN: FORTENBAUGH, W. W. (Ed.). *On Stoic and Peripatetic Ethics: the work of Arius Didymus*. New Brunswick: Transaction Publishers, 1983. p. 107–113.
- LONG, A. A. The logical basis of Stoic ethics. IN: LONG, A. A. (Ed.), *Stoic Studies*. Berkeley: University of California Press, 1996. p. 134–155.
- LONG, A. A. Soul and body in Stoicism. IN: LONG, A. A. (Ed.), *Stoic Studies*. Berkeley: University of California Press, 2001. p. 224–249.
- LONGRIGG, J. *Philosophy and Medicine: Some Early Interactions*. IN: *Harvard Studies in Classical Philology*, v. 67, p. 147–175, 1963.
- MANSFELD, J. *Zeno on the unity of philosophy*. IN: *Phronesis*, v. 48, n. 2, p. 116–131, 2003.
- MILLER, H. W. *Philosophy and Medicine in Ancient Greece*. IN: *The Classical Journal*, v. 44, n. 5, p. 309–318, 1949.
- NUSSBAUM, M. *The Therapy of Desire. Theory and Praxis in Hellenistic Ethics*. Nueva Jersey: Princeton University Press, 1996.
- NUTTON, V. *Ancient Medicine*. London: Routledge, 2004.
- RAPP, C. Interaction of body and soul: what the Hellenistic philosophers saw and Aristotle avoided. IN: KING, R. A. . (Ed.). *Common to Body and Soul: Philosophical Approaches to Explaining Living Behaviour in Greco-Roman Antiquity*. Berlin: Walter de Gruyter, 2008. p. 187–208.

Braicovich, Rodrigo

El concepto de salud en el estoicismo antiguo

ROSEN, R. M.; SLUITER, I. (EDS.). *Andreia. Studies in Manliness and Courage in Classical Antiquity*. Leiden: Brill, 2003.

SAMBURSKY, S. *Physics of the Stoics*. London & Kegan Paul: Routledge, 1959.

SEDLEY, D. Chrysippus on psychophysical causality. IN: BRUNSCHWIG, J.; NUSSBAUM, M. (Eds.). *Passions and Perceptions. Studies in Hellenistic Philosophy of Mind. Proceedings of the Fifth Symposium Hellenisticum*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. p. 313–331.

SEDLEY, D. Matter in Hellenistic philosophy. IN: GIOVANNONZI, D.; VENEZIANI, M. (Eds.). *Materia: XIII Colloquio internazionale del Lessico Intellettuale Europeo. Roma 2010*. Firenze: L. S. Olschki, 2011. p. 53–66.

SKODA, F. *Médecine ancienne et métaphore le vocabulaire de l'anatomie et de la pathologie en grec ancien*. Paris: Peeters, 1988.

SORABJI, R. *Emotion and Peace Of Mind. From Stoic Agitation to Christian Temptation. The Gifford Lectures*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

TEMKIN, O.; TEMKIN, C. L. (SHELLEY) (EDS.). *Ancient Medicine. Selected Papers of Ludwig Edelstein*. Baltimore: Johns Hopkins Press, 1967.

TIELEMAN, T. *Chrysippus' On Affections: Reconstruction and Interpretations*. Leiden: Brill, 2003.

VAN NIJF, O. Athletics, andreia and the askesis-culture in the Roman East. In: ROSEN, R. M.; SLUITER, I. (Eds.). *Andreia. Studies in Manliness and Courage in Classical Antiquity*. Leiden: Brill, 2003. p. 263–286.

WHITE, N. P. *The basis of Stoic ethics*. IN: Harvard Studies in Classical Philology, v. 83, p. 143–178, 1979.

WHITE, N. P. *The role of physics in Stoic ethics*. IN: The Southern Journal of Philosophy, v. 23, n. Suplemento, p. 57–74, 1985.

[Recebido em setembro de 2013; aceito em setembro de 2013.]