



Estudios de Filosofía

ISSN: 0121-3628

revistafilosofia@udea.edu.co

Universidad de Antioquia

Colombia

Molina González, Liliana María
Dietética y Moral. Medicina y Filosofía en la antigüedad helenística
Estudios de Filosofía, núm. 42, diciembre, 2010, pp. 209-250
Universidad de Antioquia
Medellín, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=379835901012>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Dietética y Moral. Medicina y Filosofía en la antigüedad helenística*

Dietetics and Morale, Medicine and Philosophy in Hellenistic Antiquity

Por: Liliana Egekk Molina González

Instituto de Filosofía

Universidad de Antioquia

Medellín, Colombia

limoln@yahoo.com

Fecha de recepción: 2 de agosto de 2010

Fecha de aprobación: 21 de octubre de 2010

Resumen: *Entender la dimensión moral de la dietética en la antigüedad exige investigar los avances de las investigaciones médicas gracias a las cuales se establecen las bases de la psicología moral. Por esta razón en este artículo se exploran algunos pasajes de Sobre las opiniones de Hipócrates y Platón, escrito por el médico alexandrino Galeno de Pérgamo (I-II d. C). Según los hallazgos de su investigación sobre la naturaleza del alma, aun cuando ésta tuviera una sustancia propia, ajena a las mezclas humorales del cuerpo, es preciso admitir que sus facultades, incluida la racional, pueden ser ayudadas o impedidas por el equilibrio o por el desequilibrio de los humores del cuerpo. Esta es la tesis que defenderá en su escrito de madurez titulado Las facultades del alma siguen los temperamentos del cuerpo. Para Galeno, como antes para Platón y Aristóteles, la forma de vida, que incluye la nutrición, incide en la salud y en la enfermedad del alma. En la tradición que le antecede ya se aceptaba la dimensión moral de la dietética, pero nuestra tesis es que en las investigaciones de Galeno sobre la fisiología de las facultades del cuerpo, encontramos el fundamento empírico para la afirmación según la cual el cuidado del cuerpo influye en la salud del alma.*

Palabras clave: Dietética, psicología moral, alma, cuerpo, facultades, humores.

Abstract: *Understanding the moral dimension of Dietetics in antiquity requires researching the advances in medical investigation due to which the basis of Moral Psychology are established. Because of this in this article there is an exploration of some passages of On the Opinions of Hippocrates and Plato, written by the alexandrian physician Galen of Pergamus (I-II a. C). According to the findings of his research into the nature of the soul, even though it has a proper substance, foreign to the humorous mixtures of the body, one must admit that its faculties, including the rational one, can be aided or impeded by the balance or the upsetting of the humours in the body. This is the thesis he will defend in a work he wrote in his mature age. The faculties of the soul follow the temperaments of the body. For Galen, as before for Aristotle and Plato, the form on life which includes nutrition, has an effect on either health or sickness of the soul. In the tradition before him the moral dimension of Dietetics was already accepted, but our thesis is that in the researches of Galen on the physiology of the faculties of the body, we find the empirical base to state that the care of the body has an influence on the health of the soul.*

Key Words: Dietetics, Moral Psychology, Soul, Body, Faculties, Humours.

* Este artículo es producto de la investigación de doctorado cuyo objeto principal son los tratados sobre el alma del médico Galeno de Pérgamo. Este trabajo, que se halla en su fase final, lleva por título “Ética y Fisiología en la antigüedad helenística. La fundamentación fisiológica de la psicología de la acción en Galeno”, y ha sido cofinanciado por la Fundación Carolina y la Universidad de Antioquia desde finales del año 2005 hasta finales del año 2009, gracias a una beca concedida en el año 2005.

Que una buena dieta asegura la salud fue un concepto fundamental de la antigua medicina, ya que el alimento podía causar enfermedad o restaurar la salud a través de sus efectos sobre el balance de los humores. Así que la prevención era en algún modo mejor que la cura. Por contraste los medicamentos, la segmentación de las venas, la cauterización y la cirugía eran drásticas y debían ser usadas solamente cuando la dieta no podía ayudar más. Pero hay otra idea detrás de esta confianza en la dieta: cualquiera tenía la capacidad para controlar su modo de vida y esto le dio a la nutrición una dimensión moral que estaba en consonancia con los puntos de vista estoicos contemporáneos sobre la vida. La moderación y el balance eran esenciales para la búsqueda de la verdad y el bien último. Además, la dieta fue diferenciada del mero comer para el sostenimiento del cuerpo y fue puesta en un plano mucho más filosófico que reforzó su importancia dentro de la medicina como un todo (Galen, 2000: 7).

¿Qué es la dieta? ¿En qué consiste la dimensión moral que se le atribuye en la antigua reflexión griega sobre la naturaleza humana y las causas de la acción? Las investigaciones de Michel Foucault sobre el cuidado de sí en la antigüedad dan indicios al respecto. Por ejemplo, en el segundo volumen de su *Historia de la sexualidad* (Foucault, 1984: 102) indica en qué sentido la *dieta* 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”.

El primer aspecto relevante al que apunta este pasaje es que la dieta no se refiere solamente a la nutrición. Y podemos corroborar sus usos en el ámbito de la medicina antigua en los tratados hipocráticos *Sobre la medicina antigua*; *Aires, aguas y lugares*, *Sobre la naturaleza del hombre*, *Epidemias VI*, y *Sobre la dieta*. En ellos el enfoque dietético del médico consiste en un conjunto de prácticas que abarcan algo más que los hábitos alimenticios de un individuo. La dieta comprende un conjunto de medidas cuyo propósito es el cuidado mesurado del cuerpo que redunde en el cuidado del alma (Cfr. Thievel, 2000).¹ Según el tratado médico

1 Especialmente las páginas 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 *trophi* que puede ser entendida como “alimentación o nutrición” y como “educación”. Uno de los tratados hipocráticos que concede mayor importancia a la dieta es *Sobre la medicina antigua*, donde el autor explica el origen de la medicina antigua en relación

del que se trate, se pueden encontrar prescripciones sobre los alimentos y bebidas adecuados a la constitución humoral y una regulación del tiempo del sueño y de la ejercitación corporal, es decir, prescripciones concernientes a cuánto pueda ser reglamentado e implica, al mismo tiempo, la elección deliberada de una forma de vida en que se ponen límites a los excesos. Este es el segundo aspecto relevante de la dieta como forma de vida en la antigüedad. Nos referimos a la relación entre las prácticas de cuidado del cuerpo y la complexión humoral de cada individuo. Y tras el supuesto de que la forma de vida depende de la naturaleza del cuerpo, está la teoría humoral según la cual el funcionamiento del cuerpo depende del equilibrio entre sus constituyentes, es decir, de la relación armónica entre sus partes. En el caso del modelo humoral del cuerpo, éstas serían la bilis, la flema y la sangre (Hipócrates, Sobre la naturaleza del hombre: 4). De allí la necesidad para el médico de conocer cómo interactúa el cuerpo con las estaciones, las propiedades del medio y por supuesto, con los alimentos y bebidas.² Por tanto *diaita* (forma de vida) es inseparable de *trophe* (nutrición o régimen), un término que en griego designa no solamente la nutrición y los hábitos alimenticios sino también el género de vida, en general, y, en particular, la educación o nutrición recibida por los padres, que se distingue de la formación recibida por un maestro o *paideia* (Cfr. Boudon-Millot, 2007: 298).

En suma se puede decir que en la antigüedad el ideal de la medicina dietética era mantener el cuerpo en buen estado de salud pero con base en criterios de regulación y medida que apelan a la facultad que cada hombre tiene, en tanto ser racional, para dominar sus apetitos y practicar la temperancia. Esta primera conclusión nos recuerda que el modelo médico de comprensión del cuerpo, subyacente en la perspectiva dietética y humoral de la medicina antigua, no fue ajeno, en la antigüedad griega, a la reflexión filosófica sobre la naturaleza y cuidado del alma, como podemos corroborar en algunos diálogos de Platón.³ Consideremos, por ejemplo, la dimensión ética que soporta la concepción holista de alma y cuerpo en *Timeo* (Cfr. 86d-e, 87b y 88b-c), donde Platón demanda su cuidado recíproco como una necesidad para conducir una vida mesurada.⁴ Pero también podemos

con la dieta. Sobre la dieta como un arte originario de la medicina o como una práctica subsidiaria de ella (Cfr. Foucault, 1984: 93-102); como un arte originario, cfr. (Hipócrates, 2003: capítulo tercero); y como una práctica subsidiaria del arte de la curación, República 405e-408d.

2 Cfr., Según el orden descrito, (Hipócrates, Sobre la naturaleza del hombre: 4-9; Aires, aguas y lugares: 1-11; y Sobre la medicina antigua: 2-9).

3 Cfr. Cármides, Gorgias, Fedro, Timeo. Cada uno de estos diálogos aborda el asunto del cuidado del alma y su educación aunque haya diferencias dramáticas y singularidades filosóficas entre ellos.

4 Aunque pueden señalarse antecedentes de esta perspectiva de cuidado del alma en el Pitagorismo, como señala Foucault en (Foucault, 1984: 96).

recordar que la demarcación que se produce, en la antigüedad helenística, entre los conceptos de *physis* y *psyche*, gracias a los descubrimientos anatómicos de Herófilo y Erasistrato, fundamenta la reflexión filosófica sobre la naturaleza del alma en los primeros estoicos.⁵ Pues gracias a la distinción anatómica entre nervios sensores y motores se diferencian las facultades que son responsables de la sensación y el movimiento voluntario, de las que son causa de actividades involuntarias como la nutrición y el crecimiento (Cfr. von Staden, 2000: 79-116).

Hasta el momento queda claro que la dieta implica una práctica deliberada y constante de cuidado del cuerpo que supone la elección de un género de vida en el que prima la medida de las apetencias y la limitación de los excesos. En ese sentido es que podemos afirmar que adquiere relevancia para la educación de los propios hábitos de vida y enlaza, en la antigüedad, la investigación médica del cuerpo con la investigación filosófica sobre la naturaleza o partes del alma humana, cuyo propósito es establecer las pautas para una educación orientada a la excelencia moral.

Hemos comenzado el tratamiento de la relación entre dietética y moral con un breve párrafo extraído precisamente de la traducción de un tratado médico del siglo I-II de nuestra era.⁶ Nos referimos al texto *Sobre los alimentos y la dieta* de Galeno de Pérgamo (129-199 d. C). Con éste se introduce bien el tema que nos ocupa: la relación entre dieta y moral o entre el tipo de vida que se elige llevar y las disposiciones que cada uno exhibe al actuar. Hasta el momento admitimos que en la antigüedad se reconoce una relación entre dieta y moral, pero aun no añadimos nada sobre las herramientas teóricas o empíricas, si es el caso, que nos permitirían comprender la justificación de este presupuesto común a médicos y filósofos. Nos referimos a la conexión entre la constitución del cuerpo y nuestras disposiciones a actuar (hábitos), es decir, entre el cuerpo y el alma entendida, desde el punto de vista de la filosofía, como la causa de la acción moral responsable. Nuestra tesis es que en los escritos médico-filosóficos de Galeno hay un intento por justificar empíricamente ese presupuesto. Nos referimos a sus investigaciones médicas sobre el funcionamiento de las facultades del alma, gracias a las cuales llega a admitir que si ésta es un cuerpo,⁷ su sustancia o *ousia* no es otra que las *krásis* humorales del

5 Cfr. sobre el uso de las analogías médicas en las escuelas filosóficas de la antigüedad, cfr. Nussbaum (2003). Como ejemplo del recurso a la analogía entre el médico y el filósofo, podemos mencionar el tratado *De ira* de Séneca. Y sobre la fundamentación médica de la psicología de Crisipo confróntense (Annas, 1992: 17-33) y (Tieleman, 2003: 190-196).

6 Es parte del estudio introductorio de Grant (2000), traductor de (Galen, 2000).

7 Un presupuesto ontológico que Galeno como médico comparte con los estoicos, entendiéndose que sólo un cuerpo afecta a otro cuerpo. La diferencia entre su postura y la estoica estribaría en el tipo de cuerpo que el médico admite en que consiste el alma: pues para los estoicos, ésta es *pneuma*.

cuerpo. Y que si esto no es demostrable en sentido pleno, por lo menos si podríamos admitir, como lo hicieron Hipócrates, Platón y Aristóteles, que las facultades del alma dependen y pueden ser ayudadas e impedidas por las mezclas de los humores de las partes orgánicas de las que dependen las funciones del alma, incluida la racional (Cfr. QAM: 779-783).⁸

La investigación médico-anatómica sobre el alma reviste para el médico de Pérgamo un doble interés: desde el punto de vista médico, es relevante investigar las facultades del alma y sus sedes en el cuerpo con vista al diagnóstico y cura de las enfermedades relacionadas con la falla, disminución o con la pérdida de las funciones propias del *logistikón*, es decir, del principio que rige causalmente las actividades propias del alma humana. Que equivalen al pensamiento y al movimiento voluntario.⁹ Y desde el punto de vista filosófico es relevante porque sólo una investigación del número de partes del alma humana y de sus sedes en el cuerpo puede determinar el número de sus virtudes o los tipos de excelencia en el desempeño de sus facultades. Por tanto, esta investigación es la que puede dar las pautas necesarias para la educación moral (Cfr. PHP 9. 7.7-8. y 9.6.56-63). Es decir, para la modificación de los hábitos de conducta relacionados con el control o falta de dominio de las emociones y de los deseos, y para entrenar nuestro entendimiento en el discernimiento de bienes, males y fines. Ya que según Galeno esta elección depende de la capacidad para diferenciar entre juicios verdaderos, falsos y probables.¹⁰

En su caso, la indagación por la naturaleza del alma se apoya en: (1) la teoría hipocrática de los humores, entendidos como partes cuya buena o mala mezcla explica causalmente el funcionamiento del cuerpo; (2) el modelo platónico tripartito del alma, cuya validez intenta demostrar anatómicamente; (3) la comprensión

Mientras que, para Galeno, debido a investigaciones anatómicas y a la práctica de ligaduras y cortes de los nervios, el alma no puede identificarse con *pneuma*. Cfr. De Placitis Hippocratis et Platonis 7.3.14-24 (De Lacy, 2005), a este escrito nos referiremos como PHP. Además en QAM 774-775 (Zaragoza G., 2003), conocido como Quod animi mores corporis temperamenta sequuntur, y traducido como Las facultades del alma siguen los temperamentos del cuerpo, Galeno dirá que si el alma es un cuerpo su sustancia no es otra que las mezclas humorales de las partes del cuerpo en que situamos el alma, es decir, que la sustancia del alma como cuerpo, serían las *krásis* humorales del cerebro, del corazón y del hígado. En adelante lo citaremos como QAM.

8 Estas son las autoridades en que Galeno apoya sus tesis en Quod animi mores. En esta obra se apoya Aires, Aguas y lugares, de Hipócrates; Timeo y Leyes, de Platón y Partes de los animales de Aristóteles. Sobre el uso de las fuentes en este tratado Cfr. Lloyd, 1988: 11-42.

9 Este es en parte el objeto de dos tratados de Galeno: Sobre la localización de las enfermedades (Loc. Aff.) y Sobre las enfermedades y sus síntomas (Symp. Diff.).

10 Cfr. Diagnóstico y curación de los errores del alma (Pecc. Dig.) 5.72-75, aunque todo el tratado se ocupa de este asunto.

teleológica de la estructura del cuerpo, inspirada, como sabemos, en la teleología de Aristóteles y especialmente en su tratado biológico, *Sobre las partes de los animales*; y, finalmente, (4) los descubrimientos anatómicos y fisiológicos de los médicos alejandrinos Herófilo y Erasistrato sobre el funcionamiento de los nervios senso-motores y su origen en los ventrículos cerebrales.¹¹

Pero el mérito de las investigaciones de Galeno no estriba meramente en haber repetido o conservado el supuesto de que hay una relación entre complexión humoral, dieta y cuidado del alma, sino en tratar de determinar empíricamente el número de las funciones del alma y su influencia en nuestra conducta y elecciones, con base en la investigación fisiológica del cuerpo. Además, para el médico la causa de las diferencias en las disposiciones a actuar entre diferentes individuos, aun cuando son niños, y del vicio moral, depende de la forma en que se entienda el alma: ya sea como una entidad homogéneamente racional, como en el caso de los antiguos estoicos (Cfr. Long & Sedley, 1987: 53F-H),¹² o bien como una unidad de partes diferenciables de cuya relación armónica dependería el ejercicio excelente de las facultades del alma, tal como se puede inferir del modelo tripartito del alma en Platón.

La investigación de Galeno sobre el alma delinea los fundamentos empíricos necesarios para entender por qué la dieta sería parte de la educación moral, pues gracias a la relación que plantea entre *krâsis* humorales y tipos de carácter (según la parte del alma que domine en el individuo), podemos advertir que de la alimentación y forma de vida elegida o practicada depende el buen desempeño de las facultades anímicas. La base que sustentaría esta tesis la encontramos expuesta en el tratado que escribió sobre las opiniones de Hipócrates y Platón, conocido como *De placitis (PHP)*. Donde Galeno adelanta una investigación sobre la naturaleza de las facultades del alma, sus sedes en el cuerpo y sobre la interacción entre ellas. Una relación que depende, como pretendemos mostrar en este texto, de la facultad nutritiva, cuya sede según Galeno es el órgano donde se fabrica la sustancia que nutre el cuerpo, la sangre, y las sustancias que conforman sus humores: es decir, el hígado. Esta conclusión supone que el desempeño de las funciones del alma depende del buen funcionamiento del cuerpo¹³ en general, pero en primer lugar,

11 Los autores que más se detienen en este aspecto son: Rocca (2003), Vegetti (1993) y Von Staden (2000).

12 Pero también se puede consultar *De ira*. I, de Séneca y las *Discusiones tusculanas* (III-IV) de Cicerón.

13 Galeno introduce precisiones anatómicas no hechas por Platón en Timeo en relación, por ejemplo, con la sede de la facultad apetitiva en el hígado. Pues Galeno retoma el descubrimiento del sistema nervioso, por parte de Herófilo y Erasistrato en la mitad de la tercera centuria antes de nuestra era,

del adecuado funcionamiento de la facultad nutritiva y de la elaboración de las sustancias que nutren sus partes. Y especialmente a aquellas que son el principio causal de las facultades del alma: nos referimos al cerebro y al corazón.¹⁴

Desde este punto de vista afirmamos que en *De placitis (PHP)* encontramos un intento por justificar empíricamente el supuesto heredado de la tradición médico-filosófica de que el cuidado del cuerpo y el cuidado del alma son inseparables. Pues el suelo de la relación entre *dietética y moral* es que el cuidado del alma y su mejoramiento o, dado el caso, su corrupción moral, es inseparable de la educación pero también del funcionamiento óptimo de las funciones del cuerpo, es decir, de su equilibrio humoral. Una relación isonómica sujeta a la alimentación y los hábitos de vida. Esta es la perspectiva desde la que Galeno insiste en que la dieta es una variable que debe ser considerada como parte de la educación moral en su tratado de madurez titulado *Las facultades del alma siguen los temperamentos del cuerpo* (Cfr. *QAM* 807, 808, 814, 815 y 821-822). Sin embargo Galeno se cuida de afirmar que ésta sea una variable exclusiva. Y por eso dice en *QAM* 815 que la medicina no busca eliminar los beneficios de la filosofía sino más bien auxiliarla en la comprensión de la naturaleza del alma humana pues de una concepción equivocada del alma depende una explicación equivocada sobre las causas del vicio moral.

Comprender las tesis de Galeno en *QAM* depende de otros de sus tratados donde expone el valor del enfoque humoral de la medicina (*Sobre el arte médico*); y donde examina la relación entre *krâsis* o mezclas humorales y el funcionamiento de las partes del cuerpo (*Sobre las mezclas*, *Sobre la mejor constitución*; *Sobre los lugares afectados*, *Sobre las enfermedades y sus síntomas*). Pero el examen apropiado de sus tesis también depende del tratado en que examina las facultades naturales del cuerpo (atracción, retención, alteración y expulsión) que son la causa de la producción de los humores, cuya buena o mala mezcla puede alterar

con la intención de actualizar y hacer más respetable, desde el punto de vista científico, la doctrina platónica tripartita del alma. Al hacer esto profundiza en detalles fisiológicos y anatómicos del cuerpo humano en los que Platón no había reparado, concernientes a la localización de las partes apetitiva e irascible. Como indica Tieleman (1998: 29) Platón no estuvo precisamente interesado en la conexión fisiológica entre partes del alma y órganos corporales. Sino que la estructura del alma propuesta en *República* y en *Timeo* era relevante desde el punto de vista de la vida psíquica y moral del hombre. Tieleman indica que el soporte de las investigaciones de Galeno en diálogos platónicos remite a: *Timeo*, 44d, 65e, 67b, 69d-70e, *Fedon* 96. Y sobre tripartición sin localización: *República* 434c-444d y *Fedro*, 246^a ss.

- 14 Al respecto podemos señalar que la relación cerebro-corazón es explicada en *PHP* 1-3, mientras que la relación hígado-corazón en *PHP* 6. Lo que no queda muy claro en *PHP* es la relación entre hígado y cerebro.

su buen funcionamiento.¹⁵ Sin embargo, *De placitis* (PHP) es referencia obligada para quienes se interesan en la investigación médica de las facultades del alma y, sobre todo, en los tratados morales de Galeno sobre las pasiones y los errores morales:¹⁶ ya que en él se dan las pautas conceptuales y metodológicas necesarias para entender la relación planteada, pero no explicada en *Quod animi mores*, entre constitución humoral del cuerpo, nutrición y buen funcionamiento de las facultades del alma. Y este es precisamente el objeto de nuestra exposición. Pues en *De placitis* encontramos el tejido teórico que le permite a Galeno enunciar las dos tesis principales de *Quod animi mores*:

(1) que la *ousia* del alma, en tanto, cuerpo, equivale a las *krâsis* humorales del cuerpo o, más específicamente, de los órganos de los que dependen las funciones causalmente atribuidas al alma (cerebro-nervios, corazón-arterias e hígado-venas), incluyendo, por supuesto, el alma racional; y

(2) que al menos es necesario reconocer y afirmar que las facultades del alma se ven alteradas, impedidas o ayudadas por las *krâsis* humorales del cuerpo.¹⁷

La primera tesis implica que no hay una diferencia sustancial entre alma y cuerpo. Y ésta la sostiene Galeno basándose en la explicación aristotélica de los niveles de la materia en el libro segundo de *Partes de los animales* (PA) (Cfr. PA, 646^a10-647^a) donde el Estagirita explica que según las mezclas de los elementos de las partes homogéneas serán las funciones de las partes no homogéneas o partes orgánicas. Para Aristóteles la diversidad cualitativa de la materia que conforma las partes orgánicas explica causalmente su

15 Los tratados relevantes según el orden descrito son: Sobre el arte médico; Sobre las mezclas, Sobre la mejor constitución, Sobre los lugares afectados, Sobre las enfermedades y sus síntomas. Y finalmente, Sobre las facultades naturales. Esta última será citada desde ahora como Nat. Fac. Por límites de espacio no podemos detenernos en todos ellos. En este caso nos detendremos solamente en los aspectos estrictamente relevantes para entender la primacía de la facultad nutritiva o tercera parte del alma en el modelo galénico del alma, dada su conexión con el planteamiento de la relación entre complexión humoral-facultades del alma y dieta.

16 De estos tratados contamos, además del texto griego disponible en el TLG (Thesaurus Linguae Graecae), con las traducciones al inglés de: Harkins (1963) y Singer (1997); y con la versión francesa de Barras, Birchler, Morand (1995).

17 Sobre la primera tesis, cfr. 773-776; y sobre la segunda, 779-780, 783, 785, 787-788, y 805-88. Las tesis de Galeno en QAM resultan fácilmente incomprensibles solo partiendo de este tratado debido a su carácter expositivo y menos demostrativo en comparación con PHP. Un tratado en que Galeno busca sustentar sus explicaciones con datos obtenidos de la experimentación anatómica.

diversidad funcional. Es decir que gracias a la composición material de las manos, como huesos, cartílagos, sangre, tejidos, etc., es que podemos agarrar, señalar y escribir, entre otras funciones (*Ibidem*, 687^a7-b12)¹⁸. Por otro lado, a la segunda tesis -que establece una relación de dependencia entre las *krâsis* humorales de cerebro, corazón e hígado y las funciones del pensamiento, sensación, movimiento voluntario, y emoción y deseo-, llega Galeno con base en investigaciones empírico-anatómicas y en experimentos de disección descritos a lo largo de su extenso tratado sobre las opiniones de Hipócrates y Platón (Cfr. *PHP* libros 1-4).

Respecto de la conexión entre complexión humoral y carácter resulta importante el libro quinto de *PHP*. Donde Galeno defiende el origen *natural* del mal moral. A diferencia de los estoicos, el médico de Pérgamo sostiene que necesariamente no somos virtuosos por naturaleza y que la corrupción moral no tiene por causa exclusiva la educación y la relación con los otros, sino que el vicio moral también depende de nuestro carácter, o tendencias a actuar a las que nos inclinamos por causa de nuestra constitución humoral. Y añade que una educación adecuada y la elección de hábitos de vida apropiados a nuestra particular naturaleza podrían contribuir a reorientar nuestra conducta (Cfr. *PHP* 5.5.9-39).

Nuestro objetivo en este texto es analizar la relación que Galeno establece entre complexión humoral y carácter moral, y la importancia que le concede a la tercera parte del alma con el fin de explicar la dependencia entre las facultades del alma y las partes del cuerpo. En consecuencia hemos dividido nuestra exposición en dos partes: en la primera reconstruiremos los argumentos con que Galeno intenta justificar sus tesis sobre la relación entre complexión humoral y disposiciones a actuar, apoyándonos en el modelo de alma que se puede extraer de *PHP*. Y en la segunda parte, expondremos los argumentos con que el médico pretende demostrar que el hígado es la sede de la función nutritiva y de la parte apetitiva del alma. Ambas cuestiones son relevantes para entender la importancia de la dietética en la educación moral.

18 Recordemos que en PA I Aristóteles señala que la constitución material de las partes de los animales responde a sus funciones (645b15). Pero si queremos saber, adicionalmente, por qué está estructurada así la materia, no hay razones adicionales, simplemente así es la materia (646b30). Es decir, no hay suelo causal adicional que explique por qué las partes están organizadas teleológicamente. Este es sencillamente el ordenamiento que exhibe la materia en los cuerpos de los animales. Y permite reafirmar que la naturaleza no hace nada en vano.

1. De humores y disposición a actuar. PHP: la fundamentación médica de las tesis de QAM sobre la relación intrínseca entre Dieta y Moral.

Hace un momento afirmábamos que para Galeno las pautas de la educación moral dependen de la forma en que entendamos el alma humana. Pero en su caso la comprensión de las facultades (el pensamiento o cálculo, las emociones y los deseos) tradicionalmente asociadas al alma, desde el ámbito de la filosofía, depende de la investigación anatómica y fisiológica del cuerpo. Con estas herramientas y con la perspectiva filosófica que le da el modelo tripartito de Platón y la visión teleológica del cuerpo humano, Galeno ofrece una explicación criticando y desestimando, al mismo tiempo, los argumentos estoicos de Crisipo sobre la unidad del alma humana y los orígenes no naturales del vicio moral. Recordemos que para los primeros estoicos somos por naturaleza seres racionales y dispuestos naturalmente hacia la virtud, es decir, hacia la medida, la reflexión y la proporción en nuestro pensamiento y acción. Que este hecho no se cumpla dependía, para ellos, de una debilidad de la razón (*hêgemonikon*, *animus*) que debía ser reconducida, mediante una práctica diaria, hacia su característica rectitud y proporción (Cfr. Séneca. *De ira*. III. Especialmente, capítulo 36).

Pero para entender la postura del médico debemos permear la estructura argumentativa del tratado *Sobre las opiniones de Hipócrates y Platón (PHP)*; cuyo valor reside en la aplicación de un método lógico estricto que combina rigurosamente 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. Este tratado reconocido entre los intérpretes (Cfr. Rocca J. , 2003 y Rocca, 2008: 242-262) por el valor de sus investigaciones sobre la fisiología de los ventrículos cerebrales como causa de sensación y movimiento voluntario, combina argumentos lógicos, observación directa y tests 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” (Donini, 2008: 191). En esta conclusión coinciden los intérpretes que se han concentrado en su estructura argumentativa y en su base empírica. Nos referimos a Lloyd, Morrison, y Tieleman (Cfr. Lloyd, 1996: 255-277; Morrison, 2008: 66-83; Tieleman, 2008: 49-65 y Hankinson, 2008), 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 (2008), quien analiza

los lineamientos epistemológicos de la investigación científica, por ejemplo en relación con la función del concepto “*aitia*” en éste y en otros escritos de Galeno.¹⁹

De placitis (PHP) es un libro dirigido tanto a médicos como a filósofos que debate con filósofos y médicos que indudablemente influenciaron el pensamiento de Galeno.²⁰ Por ejemplo, al estoico Crisipo de Solos, que es el objeto principal de las críticas del médico desde un punto de vista filosófico, Galeno le adeuda un número de categorías conceptuales que utiliza con sus propios propósitos y desde el enfoque que le dan sus propias premisas.²¹ Por esta razón el lector de *PHP* enfrenta una doble dificultad: comprender los argumentos médicos-anatómicos y los experimentos descritos en este tratado; y determinar el uso particular que hace Galeno de conceptos claves de la psicología estoica.²²

La pertinencia de la investigación adelantada en este tratado reside en comprender el funcionamiento de las partes del alma con el fin de diagnosticar las causas y el tratamiento de las enfermedades de la parte racional. Pero también en establecer el número de las virtudes del alma. Un asunto relevante para el filósofo interesado en cuestiones prácticas o concernientes con el manejo de la propia vida (Cfr. *PHP* 9.7.9-11). El punto de vista galénico 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 los descubrimientos anatómicos heredados principalmente de Herófilo y Erasistrato, que lo autorizan a defender con argumentos demostrativos y con una lógica rigurosa, que el cerebro es la sede de la facultad racional. Y no el corazón, en que se sitúa la facultad irascible del alma, asociada con el calentamiento o enfriamiento corporal que fisiológicamente depende de los movimientos del corazón.

Estas mismas herramientas las usa Galeno para explicar, como antes lo hicieron los médicos hipocráticos, que la causa de las enfermedades del cuerpo es

19 Me refiero a “Philosophy of nature” y “Epistemology” en Hankinson (2008).

20 Sobre la relación con los médicos de su época Cfr. Lloyd (2008).

21 Ejemplo de ello es el uso de términos como *hêgemonikon* y *oikeiosis*, que designan en el estoicismo antiguo, el principio rector del alma humana y aquello con lo que estamos familiarizados por experiencia.

22 Galeno toma el método de tratamiento de las pasiones de los antiguos estoicos. Un método que implica la vigilancia de sí y la práctica de ciertos principios con la supervisión inicial de un hombre experto en la vigilancia de sí. Pero Galeno no desestima el valor de las emociones como auxiliares de la razón. Cfr. su tratado Diagnóstico y curación de las pasiones del alma (Aff. Dig.) especialmente 5.8-10 y 5.14, aunque todo el tratado insista sobre la figura del amigo-confidente experto en el examen de sí.

el desequilibrio o *dyskrasia*, de los humores; y que la causa de las enfermedades del alma es la falta de armonía entre sus partes o sea su falta de virtud, la excelencia que debería resultar de una relación armoniosa entre razón o cálculo, emoción y deseo. Pero para Galeno el tratamiento de este desequilibrio debería incluir la dietética. Desde este punto de vista podemos decir que entre la fisiología del *De placitis (PHP)* y las tesis no demostradas empíricamente de *Quod animi mores (QAM)*, hay dos aspectos que resaltan la continuidad entre los problemas de ambos tratados y que preparan el camino para los asuntos que son objeto de sus tratados morales sobre las pasiones y los errores del alma:

(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”²³ 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 la actividad que consiste en la 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 diferenciadas desde el punto de vista anatómico y fisiológico, pues su funcionamiento involucra diferentes partes del cuerpo que son causa de actividades diferentes, la virtud del alma para Galeno consiste en la relación armónica entre ellas (Cfr. *PHP* 7.1.24-26).

Con base en *De placitis* es viable decir que uno de los elementos constitutivos de la ética en Galeno es la naturaleza o disposición natural de los individuos a la virtud o al vicio.²⁴ Y este argumento supone la influencia del cuerpo (de los humores) en el ejercicio de las facultades racionales que intervienen en nuestras elecciones morales. Es decir, nuestros hábitos de conducta y de vida, incluyendo la alimentación, son factores que delimitan el tipo de vida que elegimos vivir o que practicamos.

Como nuestro objetivo es identificar la fundamentación conceptual que justifica incluir a la dietética dentro de la educación moral, nos parece pertinente examinar las pautas que conectan la investigación del *De placitis(PHP)* con las tesis de *Quod animi mores (QAM)*. Y al respecto se puede afirmar que en el libro

23 Usamos una frase que caracteriza bien el enfoque de Galeno sobre el alma y que es el título del artículo de Hankinson (1991).

24 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 Riese Walter en Harkins (1963), p. 111-131, aunque en ese ensayo Riese no se ocupa de buscar los antecedentes de este aspecto en *PHP*.

quinto de *PHP* (5.22-30) encontramos el núcleo embrionario de lo que será el tema principal de *Quod animi mores* (*QAM*), porque en él 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 del *De placitis* Galeno apela a las mismas autoridades con las que pretende justificar esta tesis en *QAM*: Hipócrates, Platón, Aristóteles y Posidonio.

En esa medida no es desencaminado afirmar 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 el primer tratado mencionado (*PHP* 5.5.27-30). Y por tanto no es coincidencial que en *PHP* 5.5 y en *QAM* 767-768²⁵ Galeno insista en que las diferencias entre el carácter moral de los individuos depende también de su naturaleza. Una tesis que intenta justificar apelando a las diferencias visibles en el carácter de los niños (Cfr. *QAM* 768), que serían diferencias anteriores a cualquier influencia del medio cuya causa sería su constitución humoral. Por esta razón la corrupción moral no puede explicarse suficientemente sin tener en cuenta esta variable.

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 satisfacción de deseos corporales (Donini, 2008: 197). En consecuencia, según la parte del alma que domine en el individuo, será su carácter. El punto álgido reside en que para Galeno esta diferencia no puede explicarse suficientemente a partir de factores externos, y la explicación más adecuada para él resultan siendo las diferencias internas que presupone en la constitución humoral de las partes de las que dependen las facultades del alma. De allí que en su opinión, en *PHP* 5.5.9-

25 Galeno defiende esta tesis a lo largo de su exposición en este tratado. Los pasajes indicados determinan que este es el tema de *QAM*: “Que las facultades del alma siguen los temperamentos del cuerpo lo he puesto a prueba y lo he examinado de muy distintas maneras (...) Y he descubierto que es siempre verdad y útil para los que quieren embellecer sus almas, que, tal y como lo he descrito detalladamente en el tratado *Acerca de los caracteres*, producimos un buen temperamento gracias a los alimentos y a las bebidas, así como a las actividades cotidianas y a raíz de dicho temperamento llegamos a una excelencia del alma, como se cuenta que hicieron los discípulos de Pitágoras y Platón y otros entre los antiguos”.

20, 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 naturalmente se inclina, en consecuencia, 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 en el juicio de la mayoría (Cfr. *PHP* 5.5.14-15). Para el médico esto significa que Crisipo no admite nuestra inclinación natural hacia el placer, la victoria y los honores. Aunque una vez que tenemos en cuenta los testimonios de Crisipo en otros autores, sabemos que Crisipo sí admite deseos y emociones en el alma, pero en forma diferente a como lo hace Galeno y explica sus causas desde otro punto de vista.²⁶ Desde la perspectiva del estoico, el deseo y las emociones ocurrirían 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. No obstante, 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 las considera como impulsos excesivos de la razón causados por una debilidad o falta de dominio que obedece a falencias adquiridas durante la educación o debido a las relaciones con los otros (Cfr. *QAM* 816-821 y *PHP* 5.5.3-15).

Uno de los estudiosos más reconocidos de la psicología de Crisipo y de los testimonios de Galeno sobre Crisipo, Teun Tieleman, ha señalado que el médico omite en sus comentarios críticos en *De placitis* la relación indispensable que trazan los estoicos, incluyendo a Crisipo, entre los elementos del cuerpo y los elementos del alma; una relación que destaca la importancia de las bases fisiológicas de las facultades del alma. Y esta variable es la que el mismo Galeno como médico y filósofo defiende en *Quod animi mores*. Según Tieleman (Véase “The medical analogy” en Tieleman, 2003: 142-157) esta idea subyace en la analogía establecida por Crisipo en *Ética de las afecciones* (Cfr. *PHP* 5.2.13-30) entre las enfermedades del cuerpo y las enfermedades del alma. Con la que Crisipo se refiere a la influencia de cualidades elementales como lo húmedo-seco y lo caliente-frío sobre los fenómenos mentales. Por tanto, en opinión de Tieleman, si tenemos en cuenta la relación de necesidad que establecen los estoicos entre el alma y el cuerpo como una unidad funcional, aunque defiendan que *alma* y *cuerpo* sean dos tipos de cuerpo diferenciables desde el punto de vista cualitativo, entonces sería 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 ellas²⁷.

26 Estudios de los testimonios de Crisipo (y de otros estoicos) desde otras fuentes adicionales a Galeno los hallamos en Gould (1970) y en los textos de Tieleman (1996 y 2003) e Inwood (1985).

27 Aunque para Crisipo “partes” del alma no significa lo mismo que “partes” del alma para Galeno. Para el estoico se refiere a las bifurcaciones del principio rector o *hêgemonikon*, es decir, a las

Si consideramos que para Crisipo la correcta proporción del alma también depende de la correcta proporción entre las cualidades elementales físicas del cuerpo, entonces es coherente esta interpretación con el enunciado de que un *hêgemonikon* mal tensionado es débil. Y eso depende de las condiciones cualitativas del *pneuma* psíquico. Justamente este argumento, dice Tieleman, es el que Galeno no menciona en *PHP* 5.2., cuando intenta desvirtuar el uso de la analogía de Crisipo, entre el desequilibrio de los componentes del cuerpo y el de las partes del alma, para explicar en qué consiste la enfermedad del alma. Pero para Galeno el problema es que el argumento del estoico no se fundamenta en la admisión de “partes” en el alma al modo platónico. Por su parte Tieleman (2003) indica que con esta comparación 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.²⁸ Una tesis defendida por Galeno también en *QAM* 787.

Tieleman (2003) busca mostrar que, desde el punto de vista material, para Crisipo 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 combinación de cualidades elementales, caliente-frío y húmedo-seco, de cuya mezcla se producen los humores (sangre, bilis, flema). La tesis de Tieleman (2003: 155) 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.²⁹ 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 metáfora decorativa. Pues la psicología física o concepción del alma como un “cuerpo” articula la teoría estoica de las emociones (Cfr. *Ibidem*: 157).

actividades de los sentidos, el habla y la reproducción. Pero la parte comandante sigue siendo la misma y no hay parte alguna que se le oponga, como en el caso de las partes no racionales del alma en relación con el *logistikon*, en el modelo platónico tripartito del alma.

28 Tieleman da los argumentos médicos que subyacen en este supuesto central de la psicología estoica. Para argumentar que Galeno omite la base médica del modelo de Crisipo sobre el alma en *PHP* (Cfr. *Ibidem*: 146-157).

29 Tieleman 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. E intenta demostrar que en *PHP* 5 Galeno oscurece las bases médicas de la explicación de Crisipo. Por ejemplo respecto de las reacciones físicas relacionadas con las emociones y su relación con la literatura médica de la época (Cfr. 156-157).

Hemos analizado las observaciones críticas de este autor porque llama la atención sobre un aspecto común en los modelos de alma de Crisipo y Galeno: la base fisiológica de las pasiones humanas y la constitución humoral del cuerpo como causa, en caso de una mala combinación de humores, de la *akrasia* o falta de dominio. Un planteamiento que puede considerarse como un corolario de la física y psicología estoicas.

Se podría decir que el médico y el filósofo estoico apelan, desde diferentes perspectivas, a la influencia de la constitución del cuerpo sobre el desempeño de las facultades del alma debido a una coincidencia histórica. Pues sus planteamientos indican la continuidad de un supuesto médico asumido por la filosofía: la influencia de las teorías humorales hipocráticas en la filosofía de la antigüedad. Ejemplo de ello son los argumentos de Aristóteles en *Sobre la generación y la corrupción* y en *Generación de los animales* donde el Estagirita 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.³⁰ Precisamente aquellas cualidades de cuya mezcla son resultado los humores del cuerpo (bilis, sangre, y flema). 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 influenció en la construcción de los discursos morales en la antigüedad griega. Y posteriormente, en el periodo imperial. Mencionemos, por ejemplo, lo que apunta Séneca el joven (4-65 d. C) en su tratado sobre la ira:

Es muy propensa a la ira la naturaleza del ánimo fogoso. Pues como son cuatro los elementos, el fuego, el agua, el aire, la tierra, así son también las propiedades correspondientes: lo caliente, lo frío, lo seco y lo húmedo. La mezcla de estos elementos produce la diversidad-variedad de los lugares, de los animales, de los cuerpos y de las costumbres, y por esto los caracteres se inclinan más a unas cosas que a otras, según la mayor fuerza del elemento que en cada uno abunde. De aquí que a ciertas regiones llamemos húmedas, secas, cálidas o frías. Los animales y los hombres tienen también las mismas diferencias; importa mucho lo que cada uno tenga en sí de húmedo y de cálido; según la proporción del elemento que en él prevalezca serán sus costumbres.³¹

Pero aunque podemos admitir que Crisipo y Galeno comparten una versión general común de la fisiología de las emociones, no podemos decir que explican de la misma manera sus causas. Enumeremos algunas de sus diferencias. Por

30 Cfr. *Generación de los animales* (GA), 728b17-18, 750^a7-14, 733^a1-30, 734b-735^a5, 743^a5-743b20. Y *Sobre la generación y corrupción* (GC) libro segundo.

31 De ira. II. 19.1-5. En: *Tratados morales*. Tomo II. Universidad Nacional Autónoma de México. 1946. Introducción, versión española y notas de José Gallego Rocafull.

ejemplo, para Crisipo la sustancia del alma-*hêgemonikon* es el *pneuma* psíquico. En cambio para Galeno éste es apenas su instrumento pues cuando se interceptan o cortan los nervios, o las arterias, se puede observar que una vez que se restablece la circulación del *pneuma* psíquico y vital en ambas partes, el animal recupera las funciones asociadas con ellas. Y que al interrumpir su flujo en nervios y arterias si acaso se alteran o interrumpen las funciones del alma asociadas con la sensación y con el movimiento, pero el animal no muere. Esta evidencia le indica a Galeno que si el alma fuera sólo *pneuma* entonces su pérdida equivaldría a la muerte del animal. Pero esto no es lo que indican los hechos (Cfr. *PHP* 7.3.14-24). El modelo galénico del alma que divide las facultades del alma desde el punto de vista funcional y anatómico más bien tiende, aunque no sea concluyente al respecto en *De placitis*, a identificar la *ousia* o sustancia del alma con las *krâsis* humorales de las partes del cuerpo en que se sitúan las facultades anímicas. Y en esta tendencia reside la importancia de los argumentos de Galeno en este tratado. Además parece que el médico da un paso adicional (Sorabji, 2002: 259-260) respecto del materialismo estoico³² pues para ellos aunque el alma sea un *sôma* (*pneuma*) sigue siendo cualitativamente diferente del material humoral que compone el cuerpo.³³

En todo caso, si es viable decir algo sobre la postura de Crisipo a partir de los fragmentos heredados, hemos de insistir en que según él el mal moral no sería innato. Sino que depende precisamente de esas “experiencias” que involucran las relaciones sociales y el entorno. Mientras que para Galeno, que admite que cada parte del alma tiene una inclinación “natural” que depende de las *krâsis* humorales del cuerpo, las causas del vicio hay que buscarlas también en la naturaleza. Pues las partes no racionales del alma persiguen la obtención de placer y victoria. Por tanto, 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 *logistikôn*, que es la parte llamada a comandar las dos restantes. Mientras que para Crisipo el placer y el deseo de gloria y reconocimiento serían aberraciones del proceso normativo que naturalmente orientaría nuestra alma hacia la virtud; para Galeno en nuestra naturaleza reside también la posibilidad de conducir la vida según excesos como el afán de gloria y de dinero. El modelo de alma en Crisipo, en tanto ofrece una explicación coherente de la causa y definición de las pasiones

32 Con “materialismo estoico” indicamos las dos tesis principales de la ontología estoica: todo lo que existe es cuerpo y solamente un cuerpo puede afectar a otro cuerpo. Cfr. SVF (Stoicorum Veterum Fragmenta) 1.518. Y Long y Sedley (1987), 45C-D.

33 Como subraya Long (1982: 49): “Body and soul come together, most significantly, in the heart; but although the same conjunction is characteristic throughout the entire animal, it remains no more than a conjunction. Body and soul are not two aspects of a single substance. They are separate substances”.

y del origen del vicio moral, es una teoría alternativa al modelo tripartito del alma, planteado por Platón en *República* IV y en *Timeo* (41d-47e, 69c-72e); el modelo que Galeno busca sustentar desde el punto de vista médico.

Al admitir partes o facultades que se relacionan dinámicamente, Galeno enfatiza en que la corrupción del alma también depende de la naturaleza. Es decir, de la forma o *krâsis* humoral de sus “partes”. Y si el carácter de los animales racionales 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, como indica el médico en *PHP* 5.5.28-29.³⁴ 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 consistiría, entonces, 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.

Por tanto, como indica en *PHP* 5.5.18-20, si debido a sus impresiones los hombres se sienten persuadidos de que el placer es el bien, si se ven persuadidos por la apariencia y el discurso de los otros, es debido a una condición natural de su alma.³⁵ Pues gracias a ella se inclinan naturalmente a considerar el placer como

34 La conclusión de este pasaje permite establecer una relación de continuidad entre los tratados sobre el alma en Galeno: (1) Cada parte del cuerpo tiene una mezcla humoral específica, que difiere en el caso de los cuerpos enfermos y de los saludables (*The art of medicine –Ars Med.* 310-311)(Singer, 1997: 345-396). (2) Las facultades del alma se sitúan en diferentes lugares y desde el punto de vista médico equivalen a las funciones ejecutadas por diferentes partes del cuerpo (*PHP* 7.3.2-3). Además, los temperamentos del cuerpo o mezclas humorales constituyen la sustancia del alma, o por lo menos, es innegable que influyen en las disposiciones del alma que dominan y caracterizan el carácter moral de un individuo (*QAM* y *PHP* 5.5). Luego, la condición natural de los cuerpos de los individuos influye pero no decide completamente su carácter moral pues éste también depende de una educación orientada a modificar nuestros hábitos o tendencias naturales a actuar (*Aff. Dig.*). Pero la terapia de las pasiones implica un diagnóstico en el tiempo prudente que garantice la eficacia del método terapéutico. De lo contrario, los vicios del alma resultan incurables, como los tumores que durante mucho tiempo se han expandido en el cuerpo. Y las pautas orientadas a restarle fuerza a las emociones excesivas y no reflexionadas exigen el entrenamiento del entendimiento en el método lógico que permite discernir entre argumentos verdaderos y falsos y probables (*Pecc. Dig.*). Esta es la vía para elegir una forma vida según nuestra naturaleza racional.

35 *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 (en 5.5.6-7).

un bien y el dolor, como un mal. Esta condición connatural a la estructura del alma humana es la causa del mal moral común a todos los hombres. Y no solamente a los hombres inferiores o débiles en sus razonamientos. Y su causa reside en nuestra naturaleza tripartita: pues una facultad no racional es la causa de nuestra atracción por el placer y repulsión hacia el dolor. Y otra es causa de nuestra ansia de reconocimiento, de honores y de riquezas.

El mérito de la explicación de Galeno reside en señalar que los juicios errados no son la causa exclusiva del vicio. Y en que admite, aunque no pueda demostrarlo más adecuadamente debido a la falta de herramientas conceptuales y médicas para hacerlo, que la conducta humana depende también de procesos metabólicos asociados con la nutrición.³⁶ De todos modos el eco de la fundamentación médica de esta doctrina resuena en la concepción de una naturaleza humana más afín a la de los animales desprovistos de razón, pues enfatiza 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 un intento por explicar empíricamente el funcionamiento del cuerpo humano y sus facultades desde el punto de vista de las herramientas de que dispone, es decir, hallazgos anatómicos y fisiológicos. Pero con esta afirmación no pretendemos despreciar o negar el uso de analogías sus escritos.³⁷

A continuación presentaremos una reconstrucción resumida de los argumentos con que el médico termina concediendo una relevancia especial a la tercera parte del alma debido a su relación con la nutrición. En su opinión, en el hígado se sitúan la facultad apetitiva y la nutritiva de la que dependen la buena *krâsis* del cuerpo y la *dyskrasia*. La mala mezcla es una condición que explicaría causalmente diferentes alteraciones de la función racional como la depresión (*dusthymia*) y los temblores (*klonôdes*). Dos afecciones del alma que Galeno define, respectivamente,

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 sirven 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.

36 Nos referimos a recientes investigaciones concernientes a la relación entre dieta y conducta. O entre alimentación, procesos metabólicos y comportamiento humano. Cfr. por ejemplo, (Lieberman, Kanarek & Prasad, 2005).

37 Un claro ejemplo del papel de las analogías en su investigación es la comparación entre el hígado y el tronco de las plantas, o rizhosis, como veremos a continuación.

como alteración de la parte racional del alma debido a la acción de la bilis negra; y como un movimiento anormal que representa un síntoma causado por el mal funcionamiento del componente motor del alma, es decir, del *pneuma síquico*.³⁸ En esta misma perspectiva, Galeno define el delirio como un síntoma de alteración del *hêgemonikon* debido al exceso de calor en el cuerpo.

2. La tercera parte del alma y su relevancia para la comprensión de la dimensión moral de la dietética

Los argumentos con que Galeno pretende haber demostrado anatómicamente el modelo de las facultades divididas del alma se encuentran condensados en *PHP* 6, 7.1-3 y 8.1. En estos pasajes completa las tesis de los primeros tres libros del *De placitis* (*PHP*) donde ha establecido, desde el punto de vista anatómico, cuál es la sede del *hêgemonikon* (o de la parte racional del alma) con base en la demostración de que en el corazón se sitúa el alma irascible. En los pasajes indicados Galeno pretende haber terminado la refutación del modelo unitario de Crisipo sobre el alma, proponiendo que la causa de las pasiones es una facultad irracional diferente de la razón. A lo largo del *De placitis* (*PHP*) Galeno intenta demostrar 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. En parte por la influencia de la constitución humoral sobre las partes de las que dependen las facultades del alma.

Entre los libros primero y cuarto de *PHP* Galeno indica que el cerebro, en tanto origen de los nervios, es la sede del “alma racional” pues de él dependen la sensación y el movimiento voluntario. Y en la medida que el latido y el calor proporcionados por el corazón son alterados en los momentos álgidos de pasión, este órgano se identifica como sede del “alma irascible”. Pero solamente hasta el libro sexto de *PHP* Galeno completará la demostración de su tesis sobre la tripartición y trilocalización de las facultades del alma, pues allí intentará justificar, aunque con ciertos límites, por qué debemos situar en el hígado tanto la facultad nutritiva como la facultad apetitiva del alma.³⁹

38 Sobre la primera definición (*dusqumi/a*) Cfr. Sobre las enfermedades y sus síntomas VII: 203K; sobre la definición de temblores (*klonw/dhj*), cfr. *ibidem*, VII 58K. Sobre el delirio, cfr. Sobre la localización de las enfermedades, II. 131K. En este mismo tratado analiza Galeno los efectos del calor y del frío en el funcionamiento de las actividades racionales, en II. 133-135K.

39 Sobre los límites de esta demostración véase (Donini, 2008: 193; Hankinson, 1991 y De Lacy, 1988).

¿En qué reside la limitación concerniente a la última parte de la demostración pretendida por Galeno en *PHP*? ¿Cuál fue su procedimiento para demostrar la existencia de dos *archai* o “principios” de las facultades del alma en el cuerpo? Y ¿Cómo demostró que del cerebro se desprenden los nervios, y del corazón, las arterias? Su método consistió en examinar las partes y sus funciones con experimentos anatómicos que alteraran su actividad regular. Y 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 debía completar la demostración sobre la trlocalización de las facultades del alma en el cuerpo era sustentando por qué en el hígado podemos situar la facultad nutritiva y apetitiva del alma.⁴⁰ A propósito de los límites de sus pretensiones demostrativas, él mismo 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 cuantos 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

40 De Lacy, p. 51 (Manuli e Vegetti, 1988) 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 *Ética* a Nicómaco I 13, 1102b29-31: pues 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 *De placitis*, donde es fiel al esquema platónico. Pues en otros tratados como *Ars. Med.* 319 ubica tal facultad de reproducción en lo que sería una cuarta parte del alma o cuarto *archê*: los testículos.

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 (Cfr. *PHP* 6.3.2-6).

Como podemos ver, del hígado en tanto sede de una facultad atribuible a la naturaleza (la nutritiva) y otra a la estructura del alma (la apetitiva, según las pautas del modelo platónico), no podemos esperar una demostración anatómica comparable a las ofrecidas antes 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 sobre la anatomía del cuerpo, y de procedimientos anatómicos como ligaduras, cortes y presiones de nervios y arterias. 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 corazón, es decir, el pulso. Una actividad que es alterada también en momentos de intensa emoción como cuando somos presa de la ira o el miedo.

Pero Galeno no puede hacer este tipo de experimentos con el hígado porque no puede corroborar de forma inmediata daños en la función nutritiva. Por esta razón tiene que buscar otro tipo de argumentos para justificar que esta parte es simultáneamente la sede de la nutrición y el apetito, que para él son actividades inseparables. El supuesto detrás de esta hipótesis 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.⁴¹ De hecho esta parece ser la idea que lo conduce a identificar al hígado como sede de la facultad nutritiva, que compartimos con las plantas, y de la facultad apetitiva que caracteriza la vida animal.⁴² Por esta

41 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 viscera 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”.

42 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: 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* 6.

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 (Cfr. Hankinson, 1991: 229-231). Y encontramos evidencia al respecto en los primeros dos libros de *Sobre las facultades naturales* cuando al establecer la relación entre la facultad nutritiva y la formación de los humores, Galeno señala que: “Acerca 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 [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” (Cfr. *Nat. Fac.* 2.2.117-118).

El criterio epistemológico es el mismo que en los casos anteriores, la función de la parte investigada (*PHP* 6.3.7-8 ss):⁴³ 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 por la cual deseamos alimento y bebida. En todo caso se trata menos de un razonamiento demostrativo que analógico. Pues el hígado es comparado por Galeno con la *rizhosis* de una planta. Que como señala De Lacy:⁴⁴ “es un término 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

43 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 que 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.

44 De Lacy (2005: 663).

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 (PHP 6.8.8-31)⁴⁵. Aún así en este caso nos topamos con el límite de las pretensiones demostrativas en *De placitis*. Pues ningún experimento anatómico permite examinar, de inmediato, que las funciones atribuidas al hígado se ven afectadas, por ejemplo, interceptando, ligando o cortando las venas. Pero esta dificultad o límite no le resta valor epistemológico a la tarea emprendida por el médico en este tratado: tratar de fundamentar científicamente, es decir, con hechos anatómicos, evidentes a los sentidos o a la mente, que Platón estaba en lo correcto cuando formuló la tripartición y trilocalización de facultades del alma diferenciables entre sí en *Timeo*. Pero Galeno hace más que eso porque al intentar cumplir ese propósito sienta las bases para hacer de la medicina una disciplina demostrativa usando como herramientas la anatomía, la disección y los procedimientos experimentales.

En términos generales podemos señalar que el libro sexto del *De placitis* 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 lo siguiente:

(1) Las facultades del alma son tres y tienen su sede en el cuerpo.⁴⁶ Para mostrar que las facultades del alma son sustancialmente diferenciables y principios⁴⁷ de movimiento con actividades (*erga*) y afecciones⁴⁸ (*pathos-pathema*) propias, Galeno analiza, en 6.1.5-23, los dos sentidos que pueden tener *erga* y *pathê*:

45 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 6.5.2-20.

46 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.

47 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).

48 Galeno utiliza indiferentemente *pathos* y *pathema* en este pasaje.

(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). Pero ¿qué significa “de acuerdo con la naturaleza” (*kata\ fu/sin tina\ ki/nhsin*)? 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,⁴⁹ 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.⁵⁰ 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 ella busque como su fin, que es bombear la sangre.⁵¹

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

49 Galeno aquí usa “*physis*” como equivalente de “constitución”.

50 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.

51 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.

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” (PHP 6.1.6-7). 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* o *afecciones* tanto de la parte irascible del alma como 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 (tou= pahtikou= th=j yuxh=j) 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 (PHP 6.1.14-16).

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.⁵² 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.⁵³ 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 pasional, entonces vivimos en contravía de nuestra naturaleza esencialmente racional.⁵⁴ Y somos esclavos de nuestros deseos

52 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 (akoúsia). Cfr. Ética a Nicómaco, 1111b.

53 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.

54 En PHP 6.1.22, Galeno utiliza una expresión diferente para referirse a la forma irascible del alma, llamándola “lo pasional”.

y pasiones. 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 “exceso” y “desmesura”. Pero no apropiadamente a nuestra facultad racional 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 *De placitis* 6.2 Galeno se apoya en algunos pasajes de los diálogos para sustentar que también para Platón la estructura de nuestra alma no consiste sólo de tres formas del alma sino de tres partes.

Las distinciones conceptuales establecidas entre los sentidos de *pathos* y *energeia* le sirven a Galeno para defender en *PHP* 6.2.2-17 que el mismo Platón en *República* IV y en *Timeo* ha identificado “formas” (*eide*) con “partes” (*mere*) del alma, es decir, que ha admitido que cada parte del alma además de tener funciones específicas, difiere de las otras desde un punto de vista sustancial. Para Galeno esto quiere decir que cada “forma” del alma es diferenciable desde el punto de vista de la *krâsis* o mezcla humoral de 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”, razón por la cual hablamos de ellas como “partes” de nuestro cuerpo.⁵⁵ Según Galeno es apropiado decir que la totalidad de nuestra alma consta de partes que se diferencian desde el punto de vista de la definición en cuanto son formas que se diferencian desde el punto de vista sustancial. No son partes homogéneas. Para Galeno, esta es la razón de que Platón compare cada parte del alma con un animal diferente en *República*: la apetitiva con una bestia de mil cabezas, la irascible con el león y la racional con un hombre (Cfr. *PHP* 6.2.3-4)⁵⁶. En su opinión, estas imágenes indican que para aquél las tres formas del alma equivalen a “partes” diferentes. Pero este argumento encuentra su mayor apoyo en *Timeo* donde Platón se ocupa de la fisiología y constitución humoral de las partes del cuerpo en

55 En 6.2.3-4 Galeno aclara que estas “partes” homogéneas u 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: difieren 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.

56 En este capítulo Galeno se apoya en *República* 588c-589b, *Timeo* 69c-70e.

que se ubican las partes del alma, señalando la correlación causal entre humores y enfermedades del alma (Cfr. 82^a-89d)⁵⁷. 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 las emociones y limita los deseos.⁵⁸

Una vez expuesto este primer argumento sobre las facultades del alma, continuamos con los dos siguientes.

(2) El hígado es la fuente⁵⁹ 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 ciudad⁶⁰ por donde se distribuye el agua a cada parte; y

(2.2) el hígado es como la *rizhosis* de las venas y se puede comparar con el lugar de una planta desde donde asciende el tronco y descienden las raíces, gracias a las cuales se obtienen los elementos necesarios para elaborar y distribuir los nutrientes (PHP 6.3.13-14. y 6.3.39-40)⁶¹. Con esta comparación Galeno da por

57 Especialmente desde 86b donde se analiza las enfermedades del alma que son consecuencia del estado del cuerpo.

58 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 los pasajes de República IV relevantes para sostener que se trata de tres formas diferentes del alma en PHP 5.7. 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.

59 Galeno ofrece una recapitulación de los argumentos ofrecidos para demostrar que el hígado es principio de las venas en 6.6.2-56. Pero se ha ocupado de ello en 6.5.11-20. Galeno completa su demostración criticando los errores de otros anatomistas en 6.5.22-26. Y vuelve a redondear sus argumentos en 6.8.6-14.

60 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.

61 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. Y 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.

sentado que como el hígado es el lugar donde llegan y se fabrican los elementos útiles e imprescindibles para el mantenimiento saludable de un animal⁶², es también la sede de la facultad apetitiva; de nuestra “necesidad” de los nutrientes necesarios para la vida orgánica (*PHP* 6.8.50-58). 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 cuya fuente es el hígado.

(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) (*PHP* 6.4.2-3)⁶³. Galeno aduce como prueba los hechos concernientes con la función de la vena cava, en 6.4.11-12, afirmando que 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 ésta llegue al corazón. Y que éste también se nutre gracias al hígado (Cfr. además *PHP* 6.4.13-19). Pero la prueba más grande de que el hígado es el órgano donde se produce la sustancia que nutre el cuerpo reside en que es la fuente (principio) de la vena (cava) que entra al corazón llevando la sangre lista para su nutrición (*PHP* 6.4.17)⁶⁴.

como se ve en Sobre el alma 414^a32-33, Ética a Nicómaco 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. De Lacy menciona otras fuentes como Sobre mis propias opiniones 759, 764-766K. Cfr. Sobre mis propias opiniones, p. 327-328 (Martínez M., 2002).

62 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 es del hígado desde donde se ramifican las venas, encargadas de transportar el alimento. Cfr. *PHP* 6.5.28-29, 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.

63 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.

64 Galeno se refiere a la vena cava (h(koi/lh fle\y) 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

Para Galeno corazón e hígado contribuyen a la preservación de las partes y a mantener una mezcla adecuada de humores que les permita cumplir con sus funciones (*Nat. Fac.* 2.160)⁶⁵. Pero *De placitis (PHP)* enfatiza que del hígado depende la nutrición y renovación humoral de las partes⁶⁶. Una tarea que depende de las venas y no de las arterias⁶⁷, las cuales aseguran más bien la conservación y transmisión del calor innato en el cuerpo, es decir, del *pneuma* vital⁶⁸. Por tanto en este tratado el buen funcionamiento de las facultades naturales depende del corazón y del hígado. Siendo la función del primero asegurar que cada parte retenga el calor necesario para mantener la recta mezcla de sus cualidades humorales, de cuya *eukrasia* o *diskrasia* depende su buen funcionamiento.⁶⁹ 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 el libro sexto de *PHP* pues para justificar que es la sangre del hígado, y no la del corazón, la que nutre cada parte del cuerpo, Galeno describe las diferencias cualitativas entre la sangre arterial y la venosa, en 6. 8.34-41.⁷⁰

el corazón es el que preserva el calor innato de las partes del cuerpo, en *PHP* 6.8.32-34. Y Sobre mis propias opiniones, p. 327 (Martínez, 2002).

- 65 “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”.
- 66 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 de la sangre 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 (sarkoj) del hígado. Este cuerpo, como fue mostrado, es el cuerpo particular del hígado (i)/dion so=ma); es lo que lo distingue del resto de los órganos como un órgano único, el único de esta clase”.
- 67 Para una recapitulación del argumento Cfr. *PHP* 6.8.6-35.
- 68 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 (a)rthri/a h(mega/lh), cfr. 6.5.10-20. y 6.8.39.
- 69 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.
- 70 Aunque antes se ha ocupado de esto en *PHP* 6.4.15-16: “La sangre en el ventrículo derecho del

Finalizamos el análisis de los argumentos de Galeno sobre la tercera parte del alma, esclareciendo los problemas inherentes a la identificación del hígado como sede de las facultades naturales de nutrición, crecimiento, reproducción y de la facultad apetitiva. Philip De Lacy ha sido uno de los autores que más se ha detenido en esta cuestión (Manuli & Vegetti, 1988: 43-63). Y si tenemos en cuenta, además del análisis de De Lacy, los argumentos de Galeno en *PHP* 6 y algunos pasajes que consideramos pertinentes del tratado *Sobre las facultades naturales*, encontramos tres asuntos principales al respecto:

(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 para eliminar los residuos⁷¹. Este argumento nos remite a *Sobre la localización de las enfermedades* (Cfr. *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.* indica que estas son facultades descentralizadas o sea que cada parte del cuerpo las posee y usa autónomamente (Cfr. Por ejemplo *Nat. Fac.* 2.193-194). 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 cerebro; por tanto el hígado queda apenas como un eslabón en la cadena de las partes implicadas en la facultad nutritiva del cuerpo.

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 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 ésta sangre que es el material que nutre el cuerpo, aunque llega al corazón no se produce en el corazón.

71 “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).

(2) De Lacy (Manuli & Vegetti, 1988: 62-63) resalta 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 alma⁷². 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 sexual surge en los testículos y en los ovarios. Prueba de ello es que cesa cuando estos órganos son removidos. Además se pierde calor, fuerza y cambia la textura del cuerpo. Por esta razón en el tratado *Sobre el semen* 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 pueden considerarse como un cuarto *archê* en el cuerpo.

Ante la pregunta por las diferencias de perspectivas que asume Galeno en relación con las funciones y actividades que pueden ser atribuidas a las partes del cuerpo, 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” (Cfr. Ibidem: 63). Esta misma conclusión podemos aplicarla para juzgar por qué Galeno atribuye al hígado en *PHP* todas las facultades naturales incluida 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 que nutre cada parte del cuerpo, no es clara la identificación que hace entre esta facultad y la facultad apetitiva. La facultad que Platón relaciona con el deseo de alimento y bebida y con 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

72 El mismo Galeno en *Sobre el arte* (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: 351).

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.⁷³ Y se sirve de este planteamiento para identificar la capacidad de nutrición con la capacidad de desear alimentos. Pues 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. Y para reforzar esta analogía advierte en 6.8.54 que este centro en las plantas tiene poco calor, como el hígado en los animales provistos de él. Para Galeno 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 se originan en él.

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 de 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 de acuerdo con los argumentos de Galeno en *De placitis* y en *Nat. Fac.*, la facultad de la nutrición necesita de la ayuda de las otras facultades que son las funciones propias de cada parte del cuerpo, como la facultad para atraer, retener, alterar el alimento y eliminar los residuos. Además, la facultad nutritiva precisa de procesos como la digestión, que tiene lugar en el estómago, y de la capacidad de retención y eliminación características de riñones, bazo y vesícula biliar (*PHP* 6.4.13)⁷⁴. Este funcionamiento cooperado de las partes explicaría la producción de

73 Cfr. *Timeo* 77c-d, donde se nos dice que: “una vez que nuestros superiores hubieron plantado para nosotros, sus inferiores, todas estas especies para nuestra alimentación, abrieron canales en nuestro cuerpo, como en un jardín, para que fuera irrigado como desde una fuente”.

74 Estos órganos tienen como función purificar la sangre de residuos. En este mismo pasaje se refiere Galeno al “fluido nutritivo” como “xumo/j”.

los humores y el mantenimiento del sistema ordenado en qué consiste el cuerpo, tal como es concebido por Galeno.⁷⁵

Por otro lado, en *Sobre mis propias opiniones* encontramos un pasaje donde el médico indica que aunque no conoce la sustancia del alma “incorporal”, si partimos de que solamente un cuerpo⁷⁶ afecta a otro cuerpo, entonces el alma no existe independientemente del cuerpo sensible. Nos parece apropiado retomar este pasaje porque permite comprender en qué medida Galeno sí asume una posición sobre la *ousia* del alma, y porque entabla una correlación entre “alma” y “cuerpo” como una estructura organizada funcionalmente que impide admitir la existencia de funciones separables 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 el médico sostiene 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 se sitúan. Como señala Galeno “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 (...)” (Cfr. De Lacy en: Manuli & Vegetti, 1988: 59)⁷⁷.

Según la evidencia presentada hasta el momento, las *krâsis* o mezclas humorales de cada parte en el cuerpo se producen gracias a la ejecución de ciertas funciones, y que de su buen o mal funcionamiento, dependen las funciones del alma, incluidas las racionales. Precisamente, el rol causal adjudicado a las *krâsis* humorales pone en primer plano la importancia de la tercera parte del alma para el carácter moral del individuo. Ya que 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. Es en este sentido que adquiere sentido la tesis de De Lacy a propósito de la importancia de la tercera parte del alma para el moralista y para el médico preocupado por cuestiones prácticas (Cfr Ibidem: 60-61)⁷⁸. Suscribimos esta opinión porque en *De placitis* y en *Sobre las facultades*

75 Sobre la comprensión teleológica del cuerpo en Galeno Cfr. *PHP* 9.8.

76 En Martínez (2002: 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”.

77 Este pasaje es citado por De Lacy y corresponde a *Sobre mis propias opiniones* 763 1-4K. Como no disponemos de la misma traducción citada, remitimos a las páginas 335-336 de Martínez M. (2002).

78 De Lacy dice que las enfermedades del cerebro y del corazón son en sí mismas resultado de su *dyskrasia* pero la causa de su *dyskrasia* depende del mal funcionamiento de las facultades naturales.

naturales encontramos las bases fisiológicas necesarias para sustentarla. Además, esta tesis permite comprender la importancia que concede Galeno en *Quod animi mores* a la dietética como un aspecto que debe ser tenido en cuenta en la educación integral 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. Es en este sentido que la fundamentación fisiológica de su psicología redundante en la tesis de que no podemos educar nuestra alma sin el cuerpo. O como dice Sócrates en *Gorgias* 505a, 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 anatómica que le da una fundamentación adicional a las palabras del filósofo.

Para esta tesis encontramos apoyo en *Sobre la localización de las enfermedades* 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”.⁷⁹ 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* estudiados en *De placitis* (cerebro, corazón e hígado), 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 y disposiciones a actuar entre los seres humanos. Desde este punto de vista, cada parte o forma del alma es imprescindible para el moralista, no sólo la racional.⁸⁰

Estas son, en general, 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 señala Galeno al definir la medicina como arte en *Sobre el arte médico* 307-310 (Singer, 1997). En suma, la medicina resulta útil para la reflexión moral porque si las *krâsis* humorales influyen en las facultades del cuerpo cuyo principio de movimiento llamamos “alma”,

79 Seguimos la traducción de Salud Andrés Aparicio (1997), edición de Gredos, en la página 239.

80 La mala *krâsis* del cuerpo puede causar enfermedad y desórdenes: PHP 8.2.16. Este mismo planteamiento se encuentra en *Timeo* 82^a.

entonces al médico le corresponde conocer cada una de estas partes, diagnosticar sus alteraciones y prescribir un tratamiento adecuado. Pero también dar las pautas dietéticas que deben ser tenidas en cuenta para la educación de su carácter.

3. Conclusiones

Galeno podría ser interpretado como un determinista al concluir en *Quod animi mores* 815, cuando quiere resaltar la importancia de la dieta en el mejoramiento moral, que los estoicos no han visto sino la mitad de la naturaleza humana al pensar que todos los hombres pueden ser virtuosos y que ninguno sería vicioso por escogencia, tal como lo ha advertido antes en *QAM* 808.

Sin embargo, tanto en *Quod animi mores*(*QAM*) como en el libro quinto del *De placitis* (*PHP*) resalta la importancia de una educación integral de nuestra naturaleza y esto incluye un cuidado mesurado del cuerpo que redundaría necesariamente en el cuidado del alma, entendida, en un sentido limitado, como el conjunto de las funciones que integran nuestra particular naturaleza (elección, movimiento voluntario, pensamiento, emoción y deseo). No debemos olvidar que Galeno se consideraba a sí mismo como un filósofo y que para él, el buen médico debía ser también un filósofo, es decir, tener conocimientos de lógica, física y ética.⁸¹

La preponderancia que concede a la educación se ve en sus tratados morales (*Aff. Dig.* y *Pecc. Dig.*), donde traza las pautas para el diagnóstico y tratamiento de las pasiones y los errores del alma. En ellos corroboramos que las bases de su pensamiento moral son tres:

(1) el medio aristotélico, que apunta a la moderación y modificación de nuestra conducta; que resulta relevante en su tratado sobre las pasiones (Cfr. *Aff. Dig.*)⁸².

(2) la evaluación y modificación de nuestras opiniones (hábitos), cuyo propósito sería liberarnos de los excesos en nuestra conducta mediante un

81 Esta es la conclusión a la que llega en su tratado *Que el buen médico es también filósofo*, (K 61) donde establece las pautas educativas necesarias para la buena práctica de la medicina. Para Galeno 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. (2) Y tener entrenamiento en el método lógico, 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.

82 Todo el tratado apunta a la moderación, pero en ello se insiste en 5.27-30.

entrenamiento diario que consiste en el examen de nuestras rutinas y en la práctica de ciertas máximas o principios (*Ibidem*: 30-31). Y

(3) los temperamentos del cuerpo o *krâsis* humorales. Es decir, la naturaleza. Un aspecto que se menciona en estos tratados, específicamente, en conexión con la conducta de los niños, como un ítem que debe ser tenido en cuenta como parámetro de su educación.

El énfasis que pone en la educación se manifiesta claramente en la insistencia de Galeno en un autoexamen diario que implica la evaluación constante de nuestros deseos y emociones excesivas, cuyo propósito es aprender a limitar nuestros deseos y a controlar nuestras respuestas emocionales ante las circunstancias diarias de la vida. Esta práctica se basa en una revisión de nuestros hábitos que exige, al mismo tiempo, un examen crítico de nuestras opiniones sobre bienes, males y fines de la vida. En el tratado sobre las pasiones del alma (*Aff. Dig.*), describe las causas de las pasiones, entre las que se incluyen las falsas opiniones, y propone los pasos necesarios para una modificación de los hábitos (*Ibidem*: 2-5)⁸³. El fundamento del tratamiento reside en la vigilancia de sí, inicialmente bajo el cuidado y acompañamiento de un hombre libre, capaz de decirnos la verdad (Cfr. *Aff. Dig.* 9-10, 30-35) y de enseñarnos con su ejemplo a modificar nuestras tendencias a actuar, porque se ha liberado a sí mismo de sus propias pasiones. Pero también depende de una práctica concienzuda de ciertos principios que fungen como máximas de acción.

Por otro lado, en el tratado sobre los errores del alma (*Pecc. Dig.*), en forma coherente con su reclamo de que no hay necesidad de pertenecer a ninguna secta para ser un buen filósofo ni un buen médico, enfatiza en que la clave para optar por una vida buena reside menos en la pertenencia a una escuela filosófica que en la capacidad de saber elegir los principios y los fines de nuestra acción. Y esa elección precisa de un entrenamiento del entendimiento que consiste en saber discernir entre argumentos verdaderos y probables y entre argumentos verdaderos y falsos. El fin de este entrenamiento es usar nuestra capacidad de discernimiento para discernir entre bienes y males. Pues si la capacidad para diferenciar entre argumentos verdaderos, falsos y probables, es importante para adquirir conocimientos teóricos y para hacer demostraciones empíricas, su aplicación resulta mucho más loable e importante a la hora de saber elegir cuál tipo de vida vale la pena vivir, pues “cualquiera estaría de acuerdo en que una falsa opinión sobre el fin de la vida conduce a una vida miserable” (Cfr. *Pecc. Dig.* 5.74). Para Galeno, como para los antiguos estoicos, vivir conforme a nuestra naturaleza consiste en aplicar cada día los parámetros de la racionalidad. Pero, a diferencia de ellos, implica también servirnos de las

83 De la causa de los errores y sus consecuencias, Cfr. *Pecc. Dig.* 5.77-78.

emociones,⁸⁴ una vez que nos hemos entrenado en el control de nuestras respuestas emocionales con base en un cambio de hábitos, que demanda, a su vez, la revisión de nuestras opiniones sobre los bienes realmente necesarios para optar por una vida orientada por la razón. Desde la perspectiva de su ética, cuyo fundamento es el conocimiento fisiológico del cuerpo, Galeno concede a las emociones un lugar importante en la elección de fines y bienes ya que son consideradas como funciones propias de nuestra naturaleza humana y, por tanto, como “partes” que deberían ser incorporadas en el razonamiento práctico y ayudar en la búsqueda y práctica de una vida conforme a los parámetros de la razón.

Para Galeno las pasiones, entendidas como hábitos de pensamiento no examinados y como causa de falsas opiniones y de conductas irracionales, pueden representar una traba o un impedimento para la corrección o mejoramiento moral, en cuanto se convierten en obstáculos para la imparcialidad que es necesaria en la actividad de la razón. Como en el caso de la elección. Una actividad que depende, según Galeno, de la facultad de nuestro entendimiento para discernir entre juicios verdaderos y falsos. De allí su insistencia en el entrenamiento del entendimiento en el método lógico o en las demostraciones, pero al mismo tiempo, en la revisión y modificación de nuestros hábitos de conducta. Y esta tarea implica una práctica diaria de pautas relacionadas con la administración de la propia vida. Pero también ponerse bajo el cuidado de un hombre experimentado en el cuidado de sí mismo. Y éste podría ser interpretado, en sus tratados morales, como un amigo o confidente, experto en el examen y cuidado de sus hábitos y juicios, a quien confiamos el diagnóstico de nuestra formas de actuar y de juzgar sobre fines y bienes morales. El primer paso en la revisión crítica de nuestros hábitos y de nuestros juicios sobre la forma en que es apropiado reaccionar ante las circunstancias diarias de la vida, apunta a la importancia de una vida compartida con otros en una comunidad. Pero podemos imaginar al confidente como una metáfora del buen médico, que en cuanto tal, también debe ser un filósofo; es decir, disponer de la formación necesaria para un conocimiento más completo de nuestra naturaleza: estar entrenado en lógica, conocer la física o el funcionamiento del cuerpo, y llevar una vida conforme a principios éticos.

84 Por ejemplo y en consonancia con los puntos de vista estoicos heredados, en el libro primero de *De ira*, Séneca indica por qué la razón no puede servirse de las emociones excesivas, como la ira. Precisamente en forma opuesta a Galeno, quien inspirado en la psicología tripartita de Platón y en la ética aristotélica, defiende la moderación de las emociones, su educación y su utilidad para el razonamiento práctico.

Bibliografía

1. ANNAS, J. (1992). *Hellenistic Philosophy of Mind*. Berkeley: University of California Press.
2. ARISTÓTELES. (2000). *Partes de los animales (PA). Marcha de los animales. Movimiento de los animales*. (E. Sánchez, & A. Alonso, Trads.) Madrid: Gredos.
3. BOUDON-MILLOT, V. (2007). *Galien. Introduction générale. Sur l'ordre de ses propres livres; Sur ses propres livres; Que l'excellent médecin est aussi philosophe* (Vol. I). Paris: Les belles lettres.
4. DONINI, P. (2008). Psychology. En R. J. Hankinson (Ed.), *The Cambridge Companion to Galen*. Cambridge: Cambridge University Press.
5. FOUCAULT, M. (1984). *Historia de la sexualidad* (Vol. II. El uso de los placeres). Bs. As.: Siglo XXI Editores.
6. GALEN. (2000). *On Food and Diet*. (M. Grant, Trad.) London-New York: Routledge.
7. GALEN. (2005). *On the Doctrines of Hippocrates and Plato (PHP)*. (P. de Lacy, Ed.) Berlin: Akademie Verlag GmbH.
8. GALEN. (1963). *On the Passions and Errors of the Soul (Aff. Dig. y Pecc. Dig.)*. (P. W. Harkins, Trad.) Ohio: Ohio State University Press.
9. GALEN. (1997). *Selected Works*. (P. N. Singer, Trad.) New York: Oxford University Press.
10. GALENO. (1997). *De locis affectis: sobre la localización de las enfermedades (Loc. Aff.)*. (S. A. Aparicio, Trad.) Madrid: Gredos.
11. GALENO. (2003). *Sobre las facultades naturales-Las facultades del alma siguen siendo los temperamentos del cuerpo (QAM y Nat. Fac.)*. (J. Zaragoza Gras, Trad.) Madrid: Gredos.
12. GALENO. (2002). *Tratados filosóficos y autobiográficos*. (T. Martínez, Trad.) Madrid: Gredos.
13. GALIEN. (1995). *L'âme et ses passions. Les passions et les erreurs de l'âme. Les facultés de l'âme suivent les tempéraments du corps*. (M. Birchler, Trad.) Paris: Les Belles Lettres.

14. GOULD, J. B. (1970). *The Philosophy of Chrysippus*. Albany: State University of New York Press.
15. HANKINSON, R. J. (2008). Epistemology. En R. J. Hankinson (Ed.), *The Cambridge Companion to Galen* (págs. 157-183). Cambridge: Cambridge University Press.
16. HANKINSON, R. J. (1991). Galen's Anatomy of the Soul. *Phronesis: A Journal of Ancient Philosophy* , 36 (2), 197-233.
17. HANKINSON, R. J. (Ed.). (2008). *The Cambridge Companion to Galen*. Cambridge: Cambridge University Press.
18. HIPÓCRATES. (2003). *Tratados (Sobre la naturaleza del hombre, Sobre la medicina antigua)*. Madrid: Gredos.
19. INWOOD, B. (1985). *Ethics and Human Action in Early Stoicism*. New York: Oxford University Press.
20. KOLLESCH, J., & Nickel, D. (Edits.). (1993). *Galen und das hellenistische Erbe*. Stuttgart: Steiner Verlag.
21. LIEBERMAN, H., KANAREK, R. & PRASAD, C. (Edits.). (2005). *Nutritional Neuroscience*. London, New York: Taylor& Francis Group.
22. LLOYD, G. (2008). Galen and his contemporaries. En R. J. Hankinson (Ed.), *The Cambridge Companion to Galen*. Cambridge: Cambridge University Press.
23. LLOYD, G. (1988). Scholarship, authority and argument in Galen's Quod animi mores. En P. Manuli, & M. Vegetti (Edits.), *Le opere psicologiche di Galeno* (págs. 11-42). Pavia: Atti del terzo colloquio galenico internazionale.
24. LLOYD, G. (1996). Theories and Practices of Demonstration in Galen. En M. Frede, & G. Striker (Edits.), *Rationality in Greek Thought* (págs. 255-277). Oxford: Oxford University Press.
25. LONG, A. (1982). Soul and Body in Stoicism. *Phronesis: A Journal of Ancient Philosophy* , 27, 34-57.
26. LONG, A., & SEDLEY, D. N. (1987). *The Hellenistic Philosophers* (Vol. 1. Translations of the Principal Sources with Philosophical Commentary). Cambridge: Cambridge University Press.

27. LONG, A., & SEDLEY, D. N. (1987). *The Hellenistic Philosophers* (Vol. 2. Greeks and Latin Texts with Notes and Bibliography). Cambridge: Cambridge University Press.
28. MANULI, P., & VEGETTI, M. (Edits.). (1988). *Le opere psicologiche di Galeno*. Pavia: Atti del terzo colloquio galenico internazionale 1986.
29. MORRISON, B. (2008). Logic. En R. J. Hankinson (Ed.), *The Cambridge Companion to Galen* (págs. 66-115). Cambridge: Cambridge University Press.
30. NUSSBAUM, M. (2003). *La terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenística*. Barcelona: Paidós.
31. PLATÓN. (S/A). *Diálogos completos (Cármides, Fedón, Fedro, Timeo, República, Gorgias)*. Madrid: Gredos.
32. ROCCA, J. (2008). Anatomy. En R. J. Hankinson (Ed.), *The Cambridge Companion to Galen* (págs. 242-262). Cambridge: Cambridge University Press.
33. ROCCA, J. (2003). *Galen on the Brain: Anatomical Knowledge and Physiological Speculation in the Second Century AD*. Netherlands: Brill Academic Publisher.
34. SORABJI, R. (2002). *Emotion and Peace of Mind. From Stoic Agitation to Christian Temptation*. New York: Oxford University Press.
35. THIEVEL, A. (2000). L' évolution du sens de DIAITA. En *La lengua científica griega: orígenes, desarrollo e influencia en las lenguas modernas europeas*. Madrid: Ediciones clásicas.
36. TIELEMAN, T. (2003). *Chrysippus on Affections: Reconstruction and Interpretations (Philosophia Antiqua)*. Brill Academic Publisher.
37. TIELEMAN, T. (1996). *Galen and Chrysippus On the Soul: Argument and Refutation in De Placitis Books II-III*. Brill Academic Publisher.
38. TIELEMAN, T. (2008). Methodology. En R. J. Hankinson (Ed.), *The Cambridge Companion to Galen* (págs. 49-65). Cambridge: Cambridge University Press.
39. VEGETTI, M. (1993). I nervi dell' anima. En J. Kollesch, & D. Nickel (Edits.), *Galen und das hellenistische Erbe* (págs. 63-77). Stuttgart: Steiner Verlag.

40. von STADEN, H. (2000). Body, Soul, and Nerves: Epicurus, Herophilus, Erasistratus, the Stoics, and GALEN. En J. P. Wright, & P. Potter, *Psyche and Soma: Physicians and Metaphysicians on the Mind-Body Problem from Antiquity to Enlightenment* (págs. 79-116). Oxford: Oxford University Press.
41. WRIGHT, J. P., & Potter, P. (Edits.). (2003). *Psyche and Soma: Physicians and Metaphysicians on the Mind-Body Problem from Antiquity to Enlightenment*. New York: Oxford University Press.