

ήματα



Raúl Gutiérrez (editor)

ECOS DE FILOSOFÍA ANTIGUA

Capítulo 35

Con la colaboración de
Alexandra Alván



FONDO
EDITORIAL

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

Μα

Μαθήματα. Ecos de filosofía antigua
Raúl Gutiérrez (editor)

© Raúl Gutiérrez, 2013

© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2013
Av. Universitaria 1801, Lima 32, Perú
Teléfono: (51 1) 626-2650
Fax: (51 1) 626-2913
feditor@pucp.edu.pe
www.pucp.edu.pe/publicaciones

Diseño, diagramación, corrección de estilo
y cuidado de la edición: Fondo Editorial PUCP

Primera edición: octubre de 2013
Tiraje: 500 ejemplares

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o parcialmente,
sin permiso expreso de los editores.

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2013-14555
ISBN: 978-612-4146-50-3
Registro del Proyecto Editorial: 31501361300780

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa
Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

HÁLITO Y TELEOLOGÍA EN LA COSMOLOGÍA DE LOS ESTOICOS

Ricardo Salles

Universidad Nacional Autónoma de México

En este trabajo me ocupo del concepto de hálito o πνεῦμα y de su uso por parte los estoicos antiguos en el campo de la cosmología. El hálito es fundamental en la cosmología estoica, pues gracias a él el cosmos de los estoicos posee todas las cualidades que tiene. Esto se debe, argumentan ellos, a que, en general, cualquier cosa posee las cualidades que lo caracterizan gracias al hálito que contiene. El hálito, como veremos, es una sustancia corpórea elástica que causa distintas cualidades y poderes en función del grado de tensión que adquiere. De este modo, las diferencias de cualidades entre una cosa y otra obedecen a una diferencia en el grado de tensión al que está sometido el hálito en cada cosa. Por ejemplo, el pasto es verde y el cielo es azul porque el hálito del pasto posee un grado de tensión física distinto del que posee el del cielo. Lo mismo se aplica a las diferencias de cualidades entre las distintas partes de una misma cosa. Por ejemplo, el rábano es rojo por fuera y blanco por dentro porque el hálito de su superficie y el de su interior tienen grados distintos de tensión. Pero esta teoría no abarca solamente los colores ni se limita a los cuerpos individuales: es una teoría que abarca cualquier cualidad y también se aplica al cosmos como un todo. En particular, la racionalidad del cosmos —que es su principal cualidad— se debe a que el hálito que recorre su parte rectora o «conductora» (τὸ ἡγεμονικόν) está sometido a un cierto grado de tensión.

Según la cosmología de los estoicos, en efecto, el cosmos es un ser racional. Esto no debe entenderse en el sentido débil de que es racional porque contiene seres dotados de razón como nosotros. Tampoco debe entenderse en el sentido, tal vez más fuerte pero aún bastante débil, de que el cosmos es racional porque posee una estructura inteligible que podemos captar a través de la razón. La tesis estoica de la racionalidad

del cosmos debe entenderse en el sentido más fuerte de que el cosmos es racional porque, además de contener seres racionales y de poseer una estructura inteligible, es sujeto de procesos racionales, entre ellos, de pensamientos y razonamientos. En este sentido fuerte, la tesis no fue compartida por todos los estoicos. Boeto Sidonio, por ejemplo, un estoico del siglo II a. C., argumentó que el cosmos en su conjunto no es ni siquiera un ser animado. Por tanto, dado que todo ser racional es animado, el cosmos, sostiene Boeto, al no ser animado, tampoco es racional. Sin embargo, con la excepción de él, la tesis de la racionalidad del cosmos en el sentido fuerte es común a todos los estoicos.

Tanto Crisipo en el libro I de *Sobre la providencia* como Apolodoro en la *Física* y Posidonio dicen que el cosmos es animal y racional, es decir, animado e inteligente. [Ahora bien,] al ser así un animal, es [poseedor de] una sustancia sensitiva animada. En efecto, lo animal es superior a lo no-animal. Pero nada es superior al cosmos. Por consiguiente, el cosmos es un animal. Por otra parte, [el cosmos] está animado como es evidente por nuestra alma al ser ella un fragmento de aquel. Sin embargo, Boeto dice que el cosmos no es animal. Que el cosmos es único, Zenón lo dice en *Sobre el todo* y Crisipo y Apolodoro en la *Física* y Posidonio en el [libro] I del discurso *Sobre la física*. El cosmos se llama totalidad, como afirma Apolodoro, y, de acuerdo con otro sentido, es el sistema compuesto por el cosmos y el vacío exterior. Ahora bien, el cosmos es limitado, pero el vacío, ilimitado (Diógenes Laercio, *Vitae philosophorum* VII, 142-143)¹.

Entre las razones aducidas a favor de la racionalidad del cosmos cabe distinguir dos familias (F) de argumentos.

- F1: puesto que a) lo racional es superior (κρείττον) a lo no-racional y b) no hay nada superior al cosmos, c) el cosmos tiene que ser racional.

¹ «Ὅτι δὲ καὶ ζῶον ὁ κόσμος καὶ λογικὸν καὶ ἔμψυχον καὶ νοερὸν καὶ Χρῦσιππος ἐν πρώτῳ φησὶν Περί προνοίας καὶ Ἀπολλόδωρος [φησὶν] ἐν τῇ Φυσικῇ καὶ Ποσειδώνιος· ζῶον μὲν <οὖν> οὕτως ὄντα, οὐσίαν <ἔχειν> ἔμψυχον αἰσθητικὴν. Τὸ γὰρ ζῶον τοῦ μὴ ζῶου κρείττον· οὐδὲν δὲ τοῦ κόσμου κρείττον· ζῶον ἂν ὁ κόσμος. Ἐμψυχον δέ, ὡς δῆλον ἐκ τῆς ἡμετέρας ψυχῆς ἐκείθεν οὐσης ἀποσπάσματος. Βόηθος δὲ φησὶν οὐκ εἶναι ζῶον τὸν κόσμον. Ὅτι θ' εἰς ἐστὶ Ζήνων φησὶν ἐν τῷ Περί τοῦ ὅλου καὶ Χρῦσιππος καὶ Ἀπολλόδωρος ἐν τῇ Φυσικῇ καὶ Ποσειδώνιος ἐν πρώτῳ τοῦ Φυσικοῦ λόγου. Τὸ δὲ πᾶν λέγεται, ὡς φησὶν Ἀπολλόδωρος, ὁ τε κόσμος καὶ καθ' ἕτερον τρόπον τὸ ἐκ τοῦ κόσμου καὶ τοῦ ἔξωθεν κενοῦ σύστημα. Ὁ μὲν οὖν κόσμος πεπερασμένος ἐστὶ, τὸ δὲ κενὸν ἄπειρον». Las traducciones de los pasajes citados son nuestras, por lo general se basan en los textos del *Stoicorum Veterum Fragmenta* citados a pie de página, sin embargo, en ocasiones han sido consideradas otras variantes del texto griego para la traducción.

- F2: puesto que d) el cosmos genera el alma humana (esta es un «fragmento», ἀποσπάσμα, de aquel) y que e), en términos generales, si una cosa genera otra, la primera tiene que tener las mismas propiedades que la segunda («Principio de la sinonimia causal») y dado también que f) el alma humana es racional, se sigue que g) el cosmos tiene que ser, él mismo, racional.

De los detalles de estos argumentos no me ocuparé aquí. La pregunta que quiero tratar en este trabajo es, más bien, la de cómo se articula, según los propios estoicos, esta tesis de la racionalidad con la teoría del hálito: ¿cómo el hálito —en tanto que sustancia corpórea capaz de cobrar diversos grados de tensión física— puede servir de base para una cualidad tan compleja como la racionalidad? Como se verá, la explicación que los estoicos proporcionan radica en una teoría que tiene sus raíces en el pitagorismo, según la cual las cualidades, o los poderes, que una cosa es capaz de causar dependen directamente del grado de tensión física al que está sometida.

HETEROGENEIDAD Y RACIONALIDAD

Antes de ir al pitagorismo, conviene empezar con una aclaración necesaria para entender adecuadamente la teoría estoica. La aclaración es que, si bien todos los seres corpóreos poseen hálito, no todos los seres corpóreos poseen racionalidad. Esto implica que el hálito adquiere el grado específico de tensión capaz de generar racionalidad solo en ciertos seres corpóreos. Pero, ¿por qué esto es así? Según veremos en un instante, la respuesta a esta pregunta es que, según los estoicos, la racionalidad es una capacidad que solo puede estar presente en ciertos seres corpóreos, a saber, en los que son heterogéneos, es decir, los dotados de partes distintas. La heterogeneidad es una condición necesaria para la racionalidad. Justamente por ello el hálito no puede adquirir la tensión específica de la racionalidad en todos los seres corpóreos, sino solo en aquellos que son heterogéneos. Veamos pues el argumento en detalle.

Los estoicos, en efecto, parecen partir de la observación de que la racionalidad no se da en los seres llamados homogéneos, es decir, en sustancias naturales cuyas partes son todas iguales y tienen todas la misma composición que el todo. Ejemplos de cuerpos homogéneos son el oro, la madera, el vidrio y la sangre. La tesis de que existen sustancias naturales que son homogéneas, así como la tesis también de que sustancias como estas cuatro son homogéneas, tiene su origen en pensadores presocráticos como

Anaxágoras y Empédocles. Desde un punto de vista filosófico y científico, es una buena pregunta la de si existen efectivamente objetos homogéneos en este sentido. Pero la tesis que nos ocupa por ahora es la de que la racionalidad es una cualidad que solo puede darse en cuerpos heterogéneos, es decir, cuerpos cuyas partes son distintas al todo y distintas entre sí. ¿Qué razones aducen los estoicos a favor de esta tesis? Una idea que parece estar implícita en algunos testimonios antiguos sobre el estoicismo es que la racionalidad de un ser consiste básicamente en la capacidad de coordinar las distintas funciones de sus partes. Si es así, dado que las partes de un ser homogéneo son todas iguales, sus partes no pueden tener distintas funciones y, por tanto, los seres homogéneos no necesitan que una de sus partes coordine a las demás. En cambio, dado que los seres heterogéneos tienen partes distintas con distintas funciones, en estos seres sí existe la necesidad de que una de sus partes coordine a las demás. Por consiguiente, dada la naturaleza coordinadora de la racionalidad y dado que solo los seres heterogéneos tienen partes con funciones que necesitan coordinación, el que un ser sea heterogéneo es condición necesaria (aunque no suficiente como veremos) para que ese ser sea racional. Es importante destacar los supuestos teleológicos de esta inferencia. Un supuesto clave es que, dado que los seres homogéneos no necesitan algo que coordine sus partes porque estas, al ser todas iguales, no tienen funciones distintas, se sigue que tales seres carecen de una parte que coordine sus partes. Es decir, de modo general, solo se da una capacidad en aquello que la necesita y, por ende, no existe nada que tenga capacidades superfluas. Esta tesis de que las necesidades son anteriores a las funciones que las suplen es una prueba clara del carácter fuertemente teleológico de la física estoica.

Muchas de las tesis que acabo de mencionar aparecen en testimonios antiguos sobre los estoicos. Me centraré en dos de ellas: la tesis de que todo ser cuyas partes poseen funciones distintas necesita tener una parte que coordine a las demás y la tesis de que esa parte es la razón. Un testimonio sobre esto es un pasaje del *De natura deorum* de Cicerón:

Existe, por consiguiente, un elemento que otorga cohesión al cosmos y lo preserva, el cual ciertamente no está desprovisto de sensación y razón. De hecho, es necesario que todo cuerpo natural que no se da solo ni es simple sino que está unido y asociado con otro, posea en sí mismo una parte rectora como la mente en el hombre y algo parecido a la mente en los animales salvajes, a partir de lo cual surge su apetito por las cosas, mientras que en los árboles y aquellas cosas que se

generan a partir de la tierra se piensa que la parte rectora se halla en las raíces. Lo que nombro «parte rectora» es lo que los griegos llaman ἡγεμονικόν y dentro de ese género no hay nada que pueda y deba superarlo. Por ello, es necesario incluso que aquello en lo cual radica la parte rectora de toda la naturaleza sea lo óptimo de entre todas las cosas y la más digna de ejercer poder y control sobre todas ellas. Por otra parte, advertimos que en las partes del cosmos (y por cierto nada hay en el cosmos que no sea parte del todo) existe percepción y razón. En consecuencia, es necesario que en la parte en que radica la parte rectora del cosmos estas existan sin duda de forma más aguda y en mayor grado. Por ello, es necesario que el cosmos sea sabio, que aquel elemento que abarca todas las cosas sea insuperable en su perfecta razón y, por ello, que el cosmos sea dios y que a toda la fuerza del cosmos le otorgue cohesión un elemento divino (II, 29-30)².

A la parte coordinadora, nos dice el texto, se le llama la parte rectora o «conductora» (en latín, *principatus*; en griego, τὸ ἡγεμονικόν). Detengámonos en cómo funciona la inferencia de Cicerón:

- a) Todo ser heterogéneo necesita una parte encargada de coordinar a las demás.
- b) El cosmos es, en sí mismo, un ser heterogéneo.
- c) Una parte del cosmos tiene que coordinar a las demás.
- d) Si una cosa coordina a otra, tiene que ser mejor que ella.
- e) La razón es mejor que cualquiera de las demás capacidades de las partes del cosmos, por ejemplo, el crecimiento y la nutrición.
- f) La parte del cosmos que coordina a todas las demás tiene que ser la razón y, por tanto, el cosmos es racional.

La primera premisa aparece de forma explícita: es la que afirma que a) todo ser heterogéneo necesita una parte encargada de coordinar a las demás.

² «*Natura est igitur, quae contineat mundum omnem eumque tueatur, et ea quidem non sine sensu atque ratione. Omnem enim naturam necesse est, quae non solitaria sit neque simplex sed cum alio iuncta atque conexas, habere aliquem in se principatum, ut in homine mentem, in belua quiddam simile mentis, unde oriantur rerum appetitus; in arborum autem et earum rerum, quae gignuntur e terra, radicibus inesse principatus putatur, principatum autem id dico, quod Graeci ἡγεμονικόν vocant, quo nihil in quoque genere nec potest nec debet esse praestantius, ita necesse est illud etiam, in quo sit totius naturae principatus, esse omnium optimum omniumque rerum potestate dominatuque dignissimum. Videmus autem in partibus mundi (nihil enim in omni mundo, quod non pars universi sit) inesse sensum atque rationem. In ea parte igitur, in qua mundi inest principatus, haec inesse necesse est, et acriora quidem atque maiora. Quocirca sapientem esse mundum necesse est, naturamque eam, quae res omnes complexa teneat, perfectione rationis excellere, eoque deum esse mundum omnemque vim mundi natura divina contineri».*

La segunda premisa, en cambio, aparece de forma implícita, a saber, que b) el cosmos es, en sí mismo, un ser heterogéneo. De estas dos premisas se sigue que c) una parte del cosmos tiene que coordinar a las demás. Nótese que de estas dos premisas todavía no se sigue que la parte del cosmos que coordina a las demás está dotada de razón y, por ende, que el cosmos mismo es racional. Para llegar a esta segunda conclusión, el argumento emplea una tercera premisa y cuarta premisa, a saber: d) si una cosa coordina a otra, tiene que ser mejor que ella y e) la razón es mejor que cualquiera de las demás capacidades de las partes del cosmos, por ejemplo, el crecimiento y la nutrición. Por consiguiente, obtenemos la conclusión que buscábamos, a saber, que f) la parte del cosmos que coordina a todas las demás tiene que ser la razón y, por tanto, el cosmos es racional.

Quiero hacer una última observación sobre este argumento. La tesis estoica de que el cosmos es racional debe entenderse en el sentido fuerte de que el cosmos es sujeto de procesos racionales. Sin embargo, en el texto de Cicerón no es evidente que esa sea efectivamente la conclusión del argumento y, si suponemos que lo es, tampoco es evidente cómo se llega a ella. Para resolver esta dificultad, me parece que debemos tomar nota en el texto de que el cosmos contiene seres capaces de percepción sensible, es decir, a los animales en general, incluyéndonos a nosotros, y también nos menciona específicamente a nosotros, seres humanos, que somos sujetos de procesos racionales. El texto dice: «Por otra parte, advertimos que en las partes del cosmos (y por cierto nada hay en el cosmos que no sea parte del todo) existe sensación y razón». Esta oración es crucial para entender el argumento, pues de ella se sigue, junto con la premisa d) del argumento, que la parte del cosmos encargada de coordinar todas sus partes, debe ser sujeto de procesos racionales. En efecto, nosotros somos sujetos de procesos racionales y, por tanto, dado que aquello que nos coordina debe ser mejor que nosotros, esa cosa no puede no ser, también, sujeto de procesos racionales.

RACIONALIDAD Y COMPOSICIÓN MATERIAL

Ahora paso al tema de la racionalidad como tensión neumática y a las raíces pitagóricas de esta idea. De hecho, hay dos ideas que quiero destacar: la primera es que la racionalidad de un sujeto, así como cualquier otra capacidad anímica que ese sujeto pudiera tener, es el resultado de la tensión física a la que está sometida el hálito que se halla en él. La segunda

idea es que esa tensión física del hálito depende directamente de su composición material, es decir, de qué elementos básicos está compuesto el hálito y en qué proporción. Me parece que estas dos ideas son de raigambre pitagórica.

El término estoico para la «tensión física» del hálito es τόπος. Como señalé antes, el hálito es una sustancia elástica que se tiende al estirarse y se afloja al contraerse. Al tenderse, aumenta su τόπος y, al aflojarse, este disminuye. A este movimiento de expansión y contracción que, según la teoría, es continuo y eterno, los estoicos le llaman movimiento tónico o «tensional» (τονική κίνησις). Dentro de la escuela hubo cierta controversia respecto de la composición material del hálito. Según Cleantes, el sucesor de Zenón y el antecesor de Crisipo en la dirección de la escuela estoica, el hálito está compuesto de calor, el cual es un tipo de fuego. En algunos testimonios, sin embargo, se presenta una teoría distinta de la de Cleantes, defendida por Crisipo, según la cual el hálito es una mezcla de fuego y aire. El aire y el fuego se identifican como elementos «activos y eficientes» por oposición al agua y a la tierra, que son pasivos.

Esto no significa que el hálito esté compuesto de dos sustancias irreductibles la una a la otra. Para Crisipo, el aire y el fuego no son realmente dos sustancias distintas, sino una sola sustancia bajo dos formas diferentes. De modo general, Crisipo sostiene que los cuatro elementos son, los cuatro, una sola sustancia con formas distintas. En concreto, el aire, el agua y la tierra se generan por compresión y condensación del fuego, el cual es la única sustancia realmente básica del mundo físico. De este modo, la división de Crisipo entre elementos activos y pasivos no corresponde a una división sustancial básica, sino a una mera división entre los distintos poderes que adquiere una misma sustancia (el fuego). El fuego adquiere poderes distintos a medida que cambia su densidad y, en consecuencia, su volumen y tensión interna: cuanto mayor es su densidad, menor es su volumen y, por consiguiente, siendo menor el espacio que debe abarcar, menor es su tensión. En concordancia con esta teoría, cualquier porción de hálito consistiría en una mezcla de fuego y aire, en el entendido de que este aire es fuego comprimido y que la mezcla de «fuego y aire» es, en realidad, una mezcla de dos formas del fuego: una al estado natural y otra comprimida. En cualquier caso, existe en Crisipo una correlación estricta entre, por una parte, la composición material del hálito y su grado de tensión física y, por otra, su grado de tensión y el tipo de cualidades que el hálito adquiere. Cuanto mayor es la proporción de fuego «puro», es decir,

de fuego no comprimido, mayor será su volumen y, por tanto, mayor su tensión. Para ilustrar esta idea, me remito a un pasaje de Galeno:

La doctrina de los estoicos incluye [al alma] en el mismo género que [a] la sustancia. En efecto, desean que el alma sea un hálito como lo es también la naturaleza, pero el [hálito] de la naturaleza es más húmedo y frío, mientras que el del alma es más seco y caliente. Por consiguiente, este hálito es una materia propia del alma, al ser la forma de [esa] materia la mixtura cualitativamente proporcional de la sustancia aeriforme y de la sustancia ígnea. En efecto, no es posible afirmar que el alma es solo aire o solo fuego porque no tiene cabida que el cuerpo del animal esté extremadamente frío o caliente, ni tampoco que esté dominado por alguno de los dos debido a un enorme exceso, en cuyo caso, aunque [el exceso] sea por poco más cuantioso que la proporción, el animal se torna febril en los excesos sin medida del fuego y, en cambio, se enfría, palidece y percibe con dificultad, o incluso se vuelve completamente insensible, debido al dominio del aire. Este, en efecto, en la medida en que de él depende, es frío, pero se vuelve templado a partir de su mezcla con el elemento ígneo. Por tanto, ya se te ha hecho manifiesto que, según los estoicos, la sustancia del alma se genera según una mixtura cualitativamente determinada de aire y fuego (*Quod animi mores corporis temperamenta sequentur* 783, 10-784, 15; *Stoicorum Veterum Fragmenta* II, 787)³.

Dentro de esta teoría, la racionalidad es una capacidad que el hálito adquiere cuando cobra un grado muy alto de tensión. En las fuentes no hay indicación alguna de cuál sea exactamente ese grado, pero cabe pensar que para Crisipo, se trata de un rango bastante amplio. Durante la conflagración, por ejemplo, el cosmos es totalmente consumido por la flama y, según Crisipo, llega un punto en que lo único que permanece es una masa

³ «Ἐν ταῦτῳ δὲ γένηται τῆς οὐσίας καὶ ἡ τῶν Στωϊκῶν περιέχεται δόξα· πνεῦμα μὲν γὰρ τι τὴν ψυχὴν εἶναι βούλονται, καθάπερ καὶ τὴν φύσιν, ἀλλ' ὑγρότερον μὲν καὶ ψυχρότερον τὸ τῆς φύσεως, ξηρότερον δὲ καὶ θερμότερον τὸ τῆς ψυχῆς. ὥστε καὶ τοῦθ' ὕλη μὲν τις οἰκεία τῆς ψυχῆς ἐστὶ τὸ πνεῦμα, τὸ δὲ τῆς ὕλης εἶδος ἦτοι κράσεως ἐν συμμετρῷ γιγνομένης τῆς ἀερώδους τε καὶ πυρώδους οὐσίας· οὔτε γὰρ ἀέρα μόνον οἶόν τε φάναι τὴν ψυχὴν οὔτε πῦρ, ὅτι μήτε ψυχρὸν ἀκρῶς ἐμφανῆ γίγνεσθαι ζῶου σώμα, μήτε ἀκρῶς θερμὸν, ἀλλὰ μὴδὲ ἐπικρατούμενον ὑπὸ θατέρου κατὰ μεγάλην ὑπεροχὴν, ὅπουγε, κὰν βραχεὶ πλέον γένηται τοῦ συμμετρου, πυρᾶττει μὲν τὸ ζῶον ἐν ταῖς τοῦ πυρὸς ἀμέτροις ὑπεροχαῖς, καταψύχεται δὲ καὶ πελιδνοῦται καὶ δυσαισθητόν ἢ παντελῶς ἀναίσθητόν γίνεται κατὰ τὰς τοῦ ἀέρος κράσεις· οὗτος γὰρ αὐτὸς ὅσον μὲν ἐφ' ἑαυτῷ ψυχρὸς ἐστίν, ἐκ δὲ τῆς πρὸς τὸ πυρῶδες στοιχείον ἐπιμιξίας εὐκράτος γίνεται· δῆλον οὖν ἦδη σοι γέγονεν, ὡς ἡ τῆς ψυχῆς οὐσία κατὰ ποιὰν κρᾶσιν ἀέρος τε καὶ πυρὸς γίνεται κατὰ τοὺς Στωϊκοὺς».

de calor a la que él llama *destello*. Pues bien, la tensión del hálito durante este destello es la más alta que puede alcanzarse y, no obstante, esa tensión sigue produciendo racionalidad, pues de acuerdo con Crisipo, la conflagración es una manifestación clara de la racionalidad del cosmos. Estas aparecen en diversos lugares. Me limito a citar un pasaje de Plutarco:

Además, [Crisipo] afirma que, cada vez que se produce la conflagración en su totalidad, [el cosmos, al estar animado,] está vivo en su totalidad, es decir, es un animal, pero, al volver a extinguirse y condensarse, se vuelve agua y tierra, esto es, de naturaleza corpórea. En el [libro] I del tratado *Sobre la Providencia* dice: «En efecto, por ser el cosmos [durante la conflagración] ígneo sin más en su totalidad, también es su propia alma y principio conductor. Sin embargo, cuando se transforma no solo en lo húmedo y terroso, sino también en alma residual, [el cosmos] se transforma en cierto sentido en cuerpo y alma, de modo que está compuesto de ellos, y adquiere una proporción distinta». No cabe duda de que aquí [Crisipo] afirma que incluso las partes inanimadas del cosmos se tornan animadas en virtud de la conflagración pero que, en virtud de la extinción, incluso el alma se afloja y licúa al transformarse en lo corpóreo (*De Stoicorum repugnantiis* 1053B-C; *Stoicorum Veterum Fragmenta* II, 605)⁴.

Y cito uno de Filón:

[En la conflagración, el cosmos] tiene que transformarse en flama, o en resplandor. En flama, como pensaba Cleantes, en resplandor, como pensaba Crisipo (*De aeternitate mundi* 90; *Stoicorum Veterum Fragmenta* II, 611)⁵.

Hasta aquí hemos mostrado la presencia en los estoicos de dos ideas: la primera es que la racionalidad de un sujeto es el resultado de la tensión física del hálito que se halla en él y la segunda es que esa tensión física depende directamente de la composición material del hálito. Paso ahora a los orígenes pitagóricos de estas dos ideas.

⁴ «Καὶ μὴν ὅταν ἐκπύρωσις γένηται, διόλου ζῆν καὶ ζῶον εἶναι φησι <τὸν κόσμον>, σβεννύμενον δ' αὐθις καὶ παχυνόμενον, εἰς ὕδωρ καὶ γῆν καὶ τὸ σωματοειδὲς τρέπεσθαι. λέγει δ' ἐν τῷ πρώτῳ περὶ Προνοίας· Διόλου μὲν γὰρ ὢν ὁ κόσμος πυρώδης, εὐθύς καὶ ψυχὴ ἐστὶν ἑαυτοῦ καὶ ἡγεμονικόν· ὅτε δέ, μεταβαλὼν εἰς τὸ ὑγρὸν καὶ τὴν ἐναπολειφθεῖσαν ψυχὴν, τρόπον τινὰ εἰς σῶμα καὶ ψυχὴν μετέβαλεν, ὥστε συννεσθάναι ἐκ τούτων, ἄλλον τινὰ ἔσχε λόγον.» (τῆ δὲ σβέσει πάλιν καὶ τὴν ψυχὴν ἀνίσσθαι καὶ ἀνυγραινέσθαι, μεταβάλλουσιν εἰς τὸ σωματοειδές)».

⁵ «μεταβάλλειν δὲ ἢ εἰς φλόγα ἢ εἰς αὐγὴν ἀναγκαῖον· εἰς μὲν φλόγα ὡς ᾤετο Κλεάνθης, εἰς δ' αὐγὴν ὡς ὁ Χρύσιππος».

CRISIPO Y EL PITAGORISMO DE PLATÓN

Sin duda, la primera idea no es una innovación de Crisipo. De ella hay un antecedente claro en el *Fedón* de Platón, en la parte dedicada a la teoría pitagórica del alma como armonía (86b5-d4, 92e4-95a3). El testimonio de Platón es importante por varias razones. Pero una de ellas es el vínculo estrecho que establece entre esta teoría pitagórica y la idea de que las cualidades de algo dependen de su grado de tensión física, la cual a su vez depende la composición material de sus elementos. Pensemos en el pasaje específico en que Simias, el personaje a quien, junto con Cebes, Platón vincula con los pitagóricos, se refiere, por primera vez en el diálogo, a la tesis del alma como armonía. De acuerdo con Simias, la invisibilidad del alma no implica necesariamente su indestructibilidad porque, en general, existen cosas invisibles pero destructibles. El ejemplo de Simias es el estado de tensión de una cítara afinada, el cual es invisible, pero se destruye al destruirse la cítara o sus cuerdas. Al desarrollar el ejemplo, Simias introduce la tesis que nos interesa. Cito el pasaje:

Al estar nuestro cuerpo como tenso y cohesionado por lo frío, lo seco, lo húmedo y cosas de ese tipo, nuestra alma es una mixtura de estas mismas cosas cuando han sido mezcladas las unas con las otras de forma correcta y medida y, por consiguiente, si se da efectivamente el caso de que el alma que sea una especie de armonía, es manifiesto que, cuando nuestro cuerpo se relaja o se tiende sin medida por causa de enfermedades u otros males, es necesario que el alma se destruya inmediatamente (*Fedón* 86b7-c5)⁶.

En este pasaje, el concepto de tensión física se manifiesta claramente a través de los verbos ἐντείνω (ἐντεταμένου) y ἐπιτείνω (ἐπιταθῆ), que traducimos por el verbo «tensar» y «tender». Los dos verbos griegos están emparentados, etimológica y semánticamente, con el sustantivo τόνος usado por los estoicos para expresar el concepto de «tensión física». La idea que Platón atribuye a los pitagóricos en este pasaje es que cuando los componentes materiales de un ser se someten a cierta tensión física, ese ser adquiere un alma, es decir, el conjunto de los poderes característicos de un alma.

⁶ «[...] ἐντεταμένου τοῦ σώματος ἡμῶν καὶ συνεχομένου ὑπὸ θερμοῦ καὶ ψυχροῦ καὶ ξηροῦ καὶ ὑγροῦ καὶ τοιούτων τινῶν, κρασίν εἶναι καὶ ἀρμονίαν αὐτῶν τούτων τὴν ψυχὴν ἡμῶν, ἐπειδὴν ταῦτα καλῶς καὶ μετρίως κραθῆ πρός ἀλληλα — εἰ οὖν τυγχάνει ἡ ψυχὴ οὕσα ἀρμονία τις, δῆλον ὅτι, ὅταν χαλασθῆ τὸ σῶμα ἡμῶν ἀμέτρως ἢ ἐπιταθῆ ὑπὸ νόσων καὶ ἄλλων κακῶν, τὴν μὲν ψυχὴν ἀνάγκη εὐθὺς ὑπάρχει ἀπολωλέναι [...]».

En esta medida, los poderes que adquiere ese ser son efectivamente el resultado de una tensión específica a la que están sometidos sus componentes materiales. De hecho, se trata de una correlación entre las dos cosas. Al someterse a esa tensión específica, los componentes adquieren los poderes en cuestión, pero cuando ocurre un desbalance en la proporción de los componentes materiales, entonces, la tensión cambia de manera importante, intensificándose o debilitándose. Y cuando esto sucede, los componentes pierden los poderes anímicos que poseían antes del desbalance.

Es interesante notar que Simias identifica el grado específico de tensión que es suficiente y necesario para que haya alma con una armonía o mejor dicho «afinación», que es el significado propio del término *ἀρμονία* en este pasaje. La idea de Simias es que la tensión física de la que depende el alma es análoga a la tensión física de la que depende una lira afinada: en ambos casos, esa tensión puede perderse por relajamiento o intensificación y, cuando esto ocurre, se destruye, en un caso, el alma y, en el otro, la afinación de la lira. Pues bien, el propio Crisipo parece haber usado el término griego de *ἀρμονία* y, al igual que Simias, pensado en la analogía entre las capacidades anímicas del alma y la afinación de una lira. Para ello me remito a un pasaje de Alejandro de Afrodísia:

En efecto, de manera general, si alguien dijera que la mezcla de no importa cuáles [ingredientes] según una proporción es una armonía, acabará diciendo que todas las cosas que se reúnen se encuentran en armonía, pues habrá de hallarse una proporción en todas las cosas que se reúnen. Más bien, de acuerdo con quienes generan el alma a partir de una mixtura cualitativamente determinada y de una síntesis de ciertos [cuerpos], el alma será o bien una armonía o bien una síntesis de ciertos cuerpos según una armonía. Entre ellos, se encuentran los filósofos de la Stoa cuando dicen que [el alma] es un hálito que, de cierto modo, reúne fuego y aire, y los discípulos de Epicuro, pues según ellos también el alma es una síntesis obtenida a partir de ciertos cuerpos diversos y distintos (*De anima liber cum mantissa* 26, 11-18; *Stoicorum Veterum Fragmenta* II, 786)⁷.

⁷ «Ὅλως γὰρ εἰ λέγοι τις ἀρμονίαν τὴν τῶν τυχόντων μίξιν κατὰ λόγον τινά, συμβήσεται τούτῳ πάντα τὰ συγκείμενα ἡρμόσθαι λέγειν. εὐρεθήσεται γὰρ τις λόγος ἐν πᾶσιν τοῖς συγκείμενοις. μᾶλλον δὲ κατὰ τοὺς τὴν ψυχὴν γεννῶντας ἐκ ποιᾶς μίξεώς τε καὶ συνθέσεώς τινων εἴη ἂν ἡ ψυχὴ ἦτοι ἀρμονία ἢ σύνθεσις καθ' ἀρμονίαν τινῶν σωμάτων. ὧν εἰσιν οἱ τε ἀπὸ τῆς Στοᾶς, πνεῦμα αὐτὴν λέγοντες εἶναι συγκείμενόν πως ἕκ τε πυρὸς καὶ ἀέρος, καὶ οἱ περὶ Ἐπίκουρον· καὶ γὰρ κατ' ἐκείνους σύνθετος ἡ ψυχὴ ἐκ πλειόνων τινῶν καὶ διαφερόντων σωμάτων».

CONCLUSIÓN

En conclusión, si examinamos con cuidado la teoría estoica de la racionalidad, podemos apreciar una importante influencia de la teoría pitagórica discutida por Platón en el *Fedón*. La idea clave de los estoicos de que los poderes anímicos en general, incluyendo la racionalidad, dependen directamente del grado de tensión física de su hábito, el cual, a su vez, depende de su composición material. Ambas ideas están ya en el *Fedón*. La teoría pitagórica a la que se refiere Platón no se centra explícitamente en los poderes del alma racional, pero el contexto del *Fedón* —a saber, la muerte de Sócrates y el destino de su alma racional— es indicativo de que, según Platón, la teoría también abarca los poderes y las cualidades racionales.

Desde luego, cabe preguntarse si el pitagorismo de Simias y Cebes es fiel al pitagorismo histórico. En concreto, debe indagarse si hubo pitagóricos que realmente sostuvieron, como pretende Platón, que las cualidades de algo dependen de su tensión física y que esta, a su vez, depende de su composición material. En este debate no pretendo meterme. Me limitaré a citar brevemente la opinión de Huffman. Como señala este autor, no hay pruebas textuales, independientes de Platón, que nos permitan, en sentido estricto, atribuir la teoría del alma como armonía a Filolao, el pitagórico del siglo V a. C. (1993, pp. 323-332). Pero como bien apunta él, la teoría es afín al pitagorismo de Filolao. Si Huffman tiene razón, el pitagorismo del *Fedón* y, en última instancia, el de los estoicos, estaría cerca del espíritu, aunque tal vez no de la letra, del pitagorismo histórico.

BIBLIOGRAFÍA

- Alejandro de Afrodisia (1887). *De anima liber cum mantissa*. Edición crítica de Ivo Bruns. Berlín: Reimer.
- Arnim, Hans Friedrich August von (1964). *Stoicorum veterum fragmenta*. Volumen II. *Chrysippi fragmenta. Logica et Physica*. Stuttgart: Teubner.
- Cicerón (1980). *De natura deorum*. Edición crítica de Otto Plasberg y Wilhelm Ax. Leipzig: Teubner
- Diógenes Laercio (1999). *Vitae Philosophorum*. 2 volúmenes. Edición de Miroslav Marcovich. Stuttgart: Teubner.
- Huffman, Carl (1993). *Philolaus of Croton. Pythagorean and Presocratic*. Cambridge: Cambridge University Press.