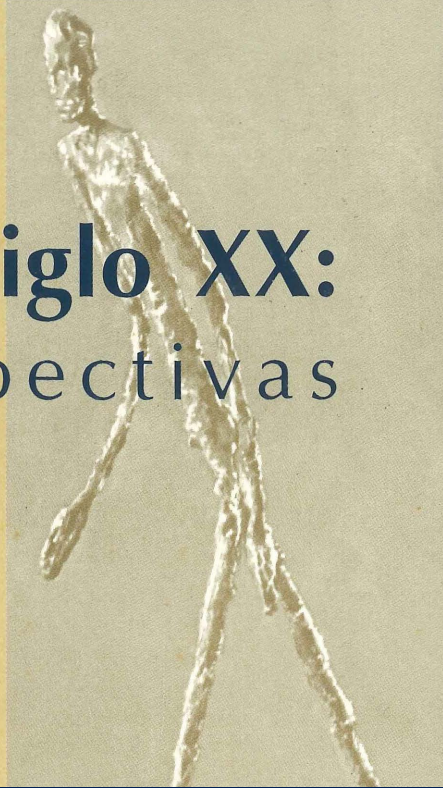
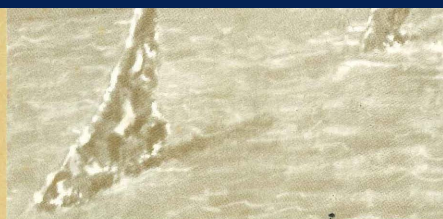


La filosofía del siglo XX: balance y perspectivas

Miguel Giusti | editor



Capítulo 41



Actas del
VII Congreso Nacional
de Filosofía



Pontificia Universidad Católica del Perú | Fondo Editorial 2000

La filosofía
del siglo XX:
balance y perspectivas

Miguel Gisella | editor

© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú
Av. Universitaria cuadra 18, San Miguel, Lima-Perú
Telf. 460-0872 - 460-2291 - 460-2870 anexos 220 y 356
Cuidado de la edición: Rocío Reátegui
Diseño de cubierta: Gisella Scheuch

La filosofía del siglo XX: balance y perspectivas
Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio,
total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.

Derechos reservados
Impreso en el Perú - Printed in Peru
Primera edición: julio del 2000
ISBN 9972-42-354-9
Depósito Legal: 1501052000-2618



PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ
FONDO EDITORIAL

Sabiduría, melancolía y felicidad. Consideraciones en torno a una fisiología de la moral aristotélica

David Torres
Pontificia Universidad Católica del Perú

Esta exposición constará de tres partes. La primera será no más que un esbozo de una doctrina de la medicina antigua conocida como la doctrina de los humores o sustancias presentes en la sangre cuya mezcla determinaba la constitución física y psicológica de los hombres. La segunda se ocupará de ver cuál es la relación de uno de esos humores, el melancólico, con la apología de la locura o el furor desarrollada en el *Fedro* platónico. La tercera parte se dedicará a ver esta relación a la luz de uno de los tratados aristotélicos de legitimidad aún discutida, el Problema XXX, 1. Ello nos llevará a considerar, finalmente, todos estos elementos al interior ya de su proyecto ético y a sugerir, de manera aun libre y no necesariamente rigurosa, la pertinencia de la consideración de la corporeidad en la reflexión moral.

1. La doctrina de los humores en la antigüedad

Para descubrir los orígenes del humoralismo debemos remontarnos hasta las doctrinas de los pitagóricos y de la antigua filosofía de la naturaleza. Si bien esta última postulaba la existencia de elementos originales, principios constitutivos de la materia como el aire, el agua o el fuego, y los primeros pensaban que, en realidad, el origen del *cosmos* se hallaba en los números puros, —en especial el número cuatro—¹ el humoralismo articuló ambas posiciones y concedió a cada uno de dichos elementos cualidades visibles en el hombre, las cuales eran generadas por algún tipo de sustancia presente en su organismo. De esta manera, el humoralismo vendría a conciliar las especulaciones de la filosofía de la naturaleza, la doctrina pitagórica de los números y, como veremos, las evidencias empíricas de la medicina y la fisiología.

En efecto, fue Empédocles quien combinó las doctrinas de los *archai*, provenientes de Tales, Anaxímenes y Heráclito, con el tetradismo pitagórico, sintetizándolas en la doctrina de los cuatro elementos. Estos elementos (llamados *ritsómata*, raíces, principios), combinados (*krasis*) en cada caso de manera diferente, determi-

¹ Por ejemplo, en la clasificación pitagórica de las partes del alma, ésta se dividía en cuatro: *nous*, *episteme*, *doxa*, *aísthesis*, luego la antropología aristotélica incluiría la *phrónesis* como facultad para desarrollar la sabiduría práctica.

naban los caracteres naturales de los hombres. Sin embargo, sólo hasta el caso de Hipócrates podría hablarse de una teoría de los humores en sentido estricto. En el *De natura hominis*, atribuido a aquél por los antiguos, se habla ya de cuatro humores o flujos presentes en el cuerpo que determinaban su naturaleza; éstos eran la flema (*phlegma*), la sangre (*aima*), la bilis amarilla (*chole xanthe*) y la bilis negra (*melaina chole*), y su mayor o menor medida era determinada según las estaciones. Así, por ejemplo a la sangre, de cualidad caliente y húmeda, le correspondía la primavera, a la bilis amarilla, más bien caliente y seca, le correspondía el verano, a la bilis negra, fría y seca, el otoño y a la flema, de constitución fría y húmeda, le era favorable el invierno².

El exceso de alguno de estos elementos según la época del año era, dentro de la interpretación hipocrática, causa de algunas enfermedades. Sin embargo, la medicina antigua ya no sólo los tomaba en ese sentido sino, además, como tipos de disposición de carácter. Cada uno de los términos mencionados pasó de significar un estado patológico del organismo a un aspecto peculiar —y ya no necesariamente morboso— de la naturaleza humana. Con todo, ello no excluía la posibilidad de que ambas interpretaciones pudieran construir un mismo diagnóstico. Así, leemos en un texto del propio Hipócrates: “un verano u otoño demasiado seco conviene a aquellos de naturaleza flemática pero es el mayor enemigo de los biliosos [coléricos], que corren peligro de secarse por completo, pues padecen oftalmias, fiebres agudas y crónicas, y en algunos casos melancolía”³. Con tales rasgos, estas disposiciones constituirían un sistema de interpretación de la fisiología humana presente durante toda la historia de la medicina occidental y pasarían a formar parte de *la teoría de las complexiones* desarrollada por sus herederos medievales. De esta manera, la doctrina de los cuatro humores, asociada con las estaciones del año y, en definitiva también con las cuatro edades del hombre⁴, se convertiría paulatinamente en una doctrina de cuatro temperamentos, asumida y enriquecida por la tradición fisiológica ulterior y, de manera privilegiada, como trataremos de ver enseguida, por la escuela peripatética.

Algo más todavía conviene señalar en relación con la tradición fisiológica del humoralismo. Si bien es cierto que el equilibrio de los humores era visto como signo de salud, cada uno de ellos y, por tanto, cada una de sus respectivas complexiones, presentaba determinados rasgos psicológicos que los hacían más o menos temibles por la medicina. El exceso de sangre, por ejemplo, no necesariamente constituía una degeneración en la naturaleza del hombre, dado que ella en sí no encajaba en la patología humoral descrita por los fisiólogos. El exceso de bilis negra, en cambio, se caracterizaba principalmente por una alteración mental, desde el miedo, la depresión y la misantropía, hasta la locura en sus formas más temibles. Ello llevó a considerar a la *melancolía* como una enfermedad corporal con repercusiones mentales o como una *premixtio rationis* de origen físico, de ahí que el aforismo hipocrático afirmara “si la ansiedad y la depresión persisten por mucho tiempo, ello es signo de afección melancólica”⁵.

² Klibansky, Panofsky, Saxl, *Saturno y la melancolía*, p. 35.

³ Hipócrates, “On Airs, Waters and Places”, 7, en: *Hippocratic Writings*.

⁴ Por ejemplo, la infancia se relacionaba con un mayor flujo de flema, la juventud con la sangre, la madurez con la bilis amarilla y la vejez con la bilis negra, aunque podían sucederse también algunas variaciones. Cf. Klibansky/Panofsky/Saxl, *Saturno y la melancolía*, loc. cit.

⁵ Hipócrates, Aphorisms, 23, o.c.

2. Locura y contemplación en el *Fedro* platónico

Este rasgo patológico de la melancolía no tardaría en recibir las influencias de las nuevas formas de comprender y valorar todas sus alteraciones. Así, la locura o “furor divino” (*manía*) atacado por el platonismo de los diálogos medios y finalmente ponderado por el segundo discurso de Sócrates en el *Fedro* crearía una atmósfera propicia para la valoración de tales desórdenes. Por una parte, la asociación entre melancolía y demencia llevó a emplear, hacia finales del siglo V a.C. el verbo *melancholan* como sinónimo de *mainesthai* (estar loco) y, por otra parte, se llegó a pensar en las grandes figuras de los mitos como afectadas por esta condición patológica, al punto de ser llamada la “enfermedad de los héroes”. Locura y cualidad heroica a la vez, esta enfermedad o disposición vendría a ser asociada con el furor divino, en la medida en que vendría a prefigurarse como fuente de la más alta exaltación espiritual, al tiempo que el propio furor era interpretado también en este sentido⁶.

Esta última idea puede constatarse en algunos diálogos platónicos, referida a la inspiración política (*Menón*, *Ión*, *Fedro*) aunque de modo especial en *Fedro* 244a. Es en este pasaje donde Sócrates, luego de dar inicio a su segundo discurso sobre el amor con una retractación, presentada bajo la frase “No es cierto ese decir”⁷, viene a desmentir la idea de que la locura fuera un mal en sí en el alma del enamorado (*erastes*). En los anteriores discursos, la oposición entre locura o furor y cordura o templanza (*manía* y *sophrosyne*) había en efecto significado, a la luz del símil de la línea, estados del alma mediante los cuales se accedía o no al conocimiento (Demás está decir que para el platonismo de los diálogos medios, el último era precisamente el estado propio del filósofo, mientras que el primero una degradación aborrecida por estar vinculada con la satisfacción del placer en su sentido más animal.)⁸ En el *Fedro*, en cambio, la posición respecto del *furor* dio un giro radical. Al inicio de su discurso nos dice, pues, que si fuera cierto que la locura sea un mal, entonces Lisias tendría razón y por ello la pasión erótica —caracterizada por ese anónimo— sería sencillamente una tendencia a satisfacer las necesidades corporales y, así, inútil para el conocimiento del bien. El caso es, nos dice inmediatamente, *que los bienes mayores se nos originan por locura, otorgada ciertamente por donación divina*. Luego de ello, vendría a exponer los diferentes estados de locura que caracterizan a los diferentes tipos de sabiduría. Sin embargo, al principio no ha sido posible encontrar ningún vínculo entre este estado y el propiamente melancólico, el cual, por lo demás, significaba para el filósofo uno de los rasgos característicos del tirano⁹.

No obstante esto último, creo que estamos en condiciones de reconocer cuál fue el sentido que tuvo el giro platónico en *Fedro* 244a. El significado de ello se nos ofrece sobre todo si reparamos una vez más en el esquema epistemológico pla-

⁶ Platón, *Fedro* 245b.

⁷ Referencia a la Palinodia de Estesícoro, poeta que, ciego como Homero por haber injuriado a Helena —de quien cuenta el mito que jamás estuvo en Troya— compuso estos versos para recuperar la vista: “No es cierto el decir ése, ni embarcaste en las naves de buena cubierta/ni llegaste al alcázar de Troya.”

⁸ Platón, *República* IV, 431b; 422c-d.

⁹ Por ejemplo, en *República* 573c, Platón nos dice: “un hombre se hace tirano cuando por naturaleza o por modo de vida, o por ambas cosas, es borracho, voluptuoso y melancólico”.

tónico desarrollado en los diálogos medios y recordamos cuál es el estatuto de los elementos no intelectuales en el alma¹⁰. La locura es llamada una suerte de vileza, vinculada con la desmesura (*hybris*, *República* 400b2), con el engaño o la esclavitud (*República* 539c6-329c). Las pasiones necesitaban del dominio permanente del intelecto y de su control (*sophrosyne*) dependía la posibilidad de alcanzar la contemplación del bien. Pero es precisamente contra esa posición inicial, que el referido discurso socrático (*ouk esti etumos logos*) se retracta de conceder el privilegio del amor al no-enamorado, en cuanto que él era precisamente quien había llegado a dominar sus pasiones, y más bien, se lo concede al enamorado, quien es en cambio —y gracias a la *mania*— más sensible aun a la contemplación que a la belleza. Creo y estoy dispuesto a afirmar que esta transvaloración de los elementos no intelectuales en la filosofía platónica constituye más que un problema de coherencia ideológica una revisión sensata, ya en la madurez de su pensamiento, de tesis inicialmente suscritas y no necesariamente aceptadas en rigor¹¹. Como sea, la reivindicación de dichos elementos —y en particular de la mania en el *Fedro*— probablemente permitiría a algunos de sus discípulos elaborar algunas consideraciones en torno a aquellas dimensiones no intelectuales del hombre —me refiero a su carácter, sus sueños, su constitución física, etc.— que, de alguna manera, podrían influir en sus acciones, decisiones, sensibilidades o capacidades intelectuales.

3. El problema XXX, 1

Es probable que entre esos discípulos se encontrara el propio Aristóteles, el joven dedicado a la biología y al estudio de los animales que alguna vez representara al protagonista de este diálogo en público¹² y que sin duda se dedicaría a la investigación de buena parte de los elementos no intelectuales en textos como el *De somno et vigilia* o *De memoria et reminiscentia*, o el maestro que en la escuela peripatética dirigiera o corredactara con sus discípulos los *Problemata*, y particularmente el *Problema XXX, 1*, primer documento en el que se trata específicamente sobre la melancolía. Aunque existe un debate inconcluso respecto de su autoría original, y aunque probablemente los estudiosos prefieran atribuirlo a Teofrasto, no cabe duda de que en este texto encontramos una serie de elementos propiamente aristotélicos, presentes además en sus escritos fisiológicos. Para los efectos del análisis del texto, vamos a subrayar tres ideas básicas deducidas a partir del mismo. En primer lugar, vamos a ver cómo es que el carácter excepcional del sabio parece tener para Aristóteles un fundamento fisiológico. En segundo lugar, está la idea de que, si bien la melancolía es una potencia en el hombre, ésta no constituye necesariamente una patología, como la habían presentado los escritos hipocráticos, sino el estado por el cual se llega a la sabiduría misma. En tercer lugar, trataremos de ver cómo, a la luz de algunas afirmaciones de la *Metafísica*,

¹⁰ Ello, además, ha significado una discusión en torno a la cronología del *Fedro*, reseñada de modo claro en Nussbaum, Martha, *La fragilidad del bien*, cap. 7.

¹¹ Lo cual me parece que tendría que soportar la crítica respecto de la cronología de la obra. Cf. también el estudio preliminar de Luis Gil Fernández de la edición del Instituto de Estudios Políticos, 1970.

¹² Nussbaum, Martha, *La fragilidad del bien*, o.c., p. 304n.

el modelo de felicidad propuesto hacia el final de su *Ética a Nicómaco* se relaciona con este temperamento en el personaje del sabio.

“¿Por qué todos los que han sobresalido en la filosofía, la política, la poesía o las artes están manifiestamente melancólicos, y algunos hasta el punto de padecer de ataques causados por la bilis negra, como se dice de Hércules en los mitos heroicos?”¹³ De esta manera inicia Aristóteles el referido *Problema*, evocando las referencias homéricas y trágicas, —e incluso de los propios textos de medicina— de los personajes que, según la patología humoral de la época, detentaban esa constitución; entre ellos podía encontrarse al ya mencionado, a Ayax y Belerofonte en los mitos, y a Empédocles, Sócrates y Platón como datos históricos. Luego de ello, y considerando que la bilis negra es un flujo de sangre, se sirve de una analogía para explicar sus síntomas: los efectos del vino. Al atribuir la característica de frío o caliente a los humores, la medicina antigua concedía también una clasificación de los posibles efectos de ambos. En este caso, al ser la bilis negra de constitución fría, la persona se hace torpe; en cambio, “si es caliente, es exaltada, brillante o erótica, o también presta a la ira y el deseo, mientras que algunas se hacen más locuaces”¹⁴. Ello, nos viene a decir en las últimas líneas de su tratado, “hace que las personas melancólicas sean personas fuera de lo común (*hoi perittoí*) no a causa de la enfermedad, sino por su constitución natural”¹⁵.

El sentido de la última frase, en convergencia con la afirmación anterior, nos sugiere una nueva consideración de aquellos espíritus que el estagirita tomaría como fuera de lo común en sus escritos y, además, de las connotaciones que esas cualidades tienen. Por lo pronto, sin embargo, vamos a dejar cuenta de la estrecha relación entre el carácter melancólico y el espíritu fuera de lo común, o excepcional (*perittos*), atribuido ya no sólo a los poetas o a los héroes, sino a filósofos como Platón o Sócrates. En este sentido, cuando en la *Ética a Nicómaco* 1441b, el capítulo que trata sobre la prudencia, Aristóteles habla de los sabios, refiere como de ellos se dice que saben cosas excepcionales, admirables, difíciles y divinas (*peritta kai thaumasta*, etc.). Es evidente que el término aquí podría no tener ninguna relación necesaria con el uso en el *Problema*, pero creo que ésta se hace aun menos gratuita cuando en *Metafísica* 983a, hablando de aquellos que sobresalen en la ciencia de los primeros principios, vuelve a llamarlos excepcionales (*panta tous perittous*). Creo que no tenemos muchas herramientas de carácter filológico para lanzar, sobre estas aparentes coincidencias, alguna conjetura mayor y el tema, creo, no parece ser ninguna prioridad. Lo que aquí señalo es no más que una hipótesis, en absoluto original¹⁶, proveniente de un texto probablemente apócrifo, el mismo que ha tenido que sufrir todas las violencias de los copistas y de los compiladores a lo largo de más de veinte siglos.

Como hemos podido ver, me parece que a pesar de estas limitaciones, tenemos algunas razones para pensar ya que la melancolía fue considerada por la escuela peripatética algo más que una simple patología. En coincidencia con la escuela dogmática (liderada por Hipócrates), cuya influencia en la tradición fisiológica

¹³ Aristóteles, *Problema XXX, I*, 953a10-14, en: Klibansky/Panofsky/Saxl, *Saturno y la melancolía*, o.c., p. 42.

¹⁴ *Ibid.*, 954a31-34.

¹⁵ *Ibid.*, 955a39-40.

¹⁶ De hecho, aunque con objetivos un poco más oscuros aún, esta idea ya está sugerida en Klibansky/Panofsky/Saxl, *Saturno y la melancolía*, o.c., p. 61.

aristotélica es clara¹⁷, la melancolía se consideraba además como una constitución natural (*dia physin*), con las características ya mencionadas. Ésta venía a ser la constitución de los sabios, de los poetas, de aquellos que de diferentes maneras —aunque en absoluto en sentido peyorativo— eran excepcionales. El rasgo diferencial viene dado por la manera en que estos temperamentos se extrañaban de la realidad y se remontaban sobre trasmundos en visiones y estados de excitación. Como nos dice en *Poética* 1455a32ss., “La poesía, pues, demanda un hombre con un don especial, o alguno con un toque de locura; el primero puede fácilmente asumir la disposición necesaria, el segundo está propenso al éxtasis creador.” La relación aquí entre don o genio y locura (*euphyes* y *mania*) en relación con la creación poética es manifiesta. Aún podemos, si queremos, ubicarla más bien la línea del *Fedro* platónico, en lugar de suponer su coincidencia con el *Problema XXX, 1*. Sin embargo, en este caso la investigación filológica sí ha podido entregarnos algunas notas sueltas¹⁸, de la misma manera como diferentes estudios en las humanidades han desarrollado importantes relaciones en estos aspectos¹⁹.

Ahora bien, nos hemos referido de manera sólo tangencial a los problemas que consideré centrales desde el inicio de esta exposición, a saber, la relación entre la patología humoral desarrollada en la antigüedad con los escritos fisiológicos de la escuela peripatética y la reivindicación de la locura o “furor” en los diálogos platónicos como una condición para la valoración del temperamento más terrible de todos, a saber, el melancólico. Mi interés principal, no obstante, es considerar cuáles son las relaciones entre estos aspectos y algunas de las tesis centrales del proyecto ético aristotélico. Por ahora, sólo voy a referirme a la tercera idea señalada líneas arriba, es decir, a la relación que hay entre el temperamento melancólico, característico de los sabios como ya hemos visto, es decir, de aquellos que siguen el camino de la *vida contemplativa*, con el fin último de esta vida, es decir, la *felicidad*.

Como sabemos, un problema recurrente de interpretación de la ética aristotélica es vérselas con las afirmaciones de los últimos capítulos del libro X. En ellos, parece ocurrir una especie de interpolación, en cuanto que a lo largo de todo el libro se prefigura un ideal moral referido a la vida comunitaria —o, más bien *societal* para evitar confusiones innecesarias— donde la prudencia y la amistad parecían las virtudes por excelencia, y al final parece sostenerse lo contrario, como leemos en la *Ética a Nicómaco* X, 1178a5: “...lo propio de cada uno por naturaleza es también lo más excelente y lo más agradable para cada uno; para el hombre lo será, por tanto, la vida conforme a la mente, ya que eso es primariamente el hombre. Esta vida será, por consiguiente, la más feliz”. Ahora bien, recordando un pasaje ya situado de la *Metafísica* (A, 983a) aquél que define al sabio, al investigador de los primeros principios, como *perittos*, leemos también que la materia de su conocimiento es, al igual que la vida contemplativa, *la más digna de aprecio*. Conocimiento de los primeros principios y vida contemplativa se reúnen en cuanto idea-

¹⁷ Ver a este respecto el apéndice del *Aristóteles* de W. Jaeger, titulado *Diocles de Caristo*.

¹⁸ Ver la edición clásica de Bywater, Ingram, *Aristotle on the Art of Poetry*, en particular las notas al mencionado pasaje donde hace coincidir estos fragmentos con los del *Problema XXX, 1*, con el *Fedro* platónico y con la *Retórica* II, 1390b26.

¹⁹ Ver, por ejemplo, Dodds, *Los griegos y lo irracional*, en particular el cap. III, donde aborda el tema de la locura y sus cuatro tipos distintos, a saber, profética, telástica, poética y erótica.

les del hombre y el común denominador de todos aquellos que los perseguían era el temperamento melancólico. Esta relación nos dice algo que, me parece, ya había dicho Aristóteles, que el hombre vive este modelo de vida en cuanto que hay en él algo de divino. ¿Cuál era, si recordamos, el rasgo diferencial del temperamento melancólico del *Problema XXX, 1*, o del furor alabado por Platón? La enfermedad de los héroes, como la llamaron, parecía como el impulso trasmundano que era condición de posibilidad del éxtasis poético y de la contemplación de la belleza. No obstante, señala Aristóteles, ello sólo en cuanto que *sea posible, puesto que el hombre no es inmortal*. De allí, pues, la vida conforme a las virtudes, la vida política, pasaría a constituir el otro ideal moral, en cuanto que éstas, las virtudes, son precisamente expresión de su humanidad concreta.

Sólo una idea para poder comprender cuál es el sentido de esta consideración de la melancolía al interior de los ideales de sabiduría y vida contemplativa. En primer lugar, esta consideración amplía nuestro marco de referencia conceptual, en la medida en que nos sitúa dentro del cuerpo del agente moral y nos lleva a tomar en cuenta procesos inherentes a su condición física y no necesariamente patológicos. Este hecho, propio de un filósofo que proviene del estudio de la biología, nos remite a pensar en cuáles pueden ser los contenidos implícitos en su proyecto moral, en donde se articulan los afectos, las emociones y las decisiones de manera unitaria. Así, cuando sugiera la pertinencia del ideal de vida conforme a las virtudes, nos dice: "Incluso parece que algunas de ellas proceden del cuerpo, y que en muchos casos la virtud moral está íntimamente unida a los sentimientos."²⁰ Como vemos, el mismo Aristóteles había pensado esta relación; su desarrollo ulterior, sin embargo, delegado a los discípulos de su escuela, no llegaría a articular la doctrina de los temperamentos con el proyecto ético aristotélico. A pesar de ello podemos decir, en segundo lugar y ya para terminar, su fisiología nos deja con la sensación de que hay, más allá de las discusiones en torno a su concepción de la felicidad o del razonamiento moral, un ámbito que aún no hemos explorado y que parece estar operando sobre estas mismas concepciones de la felicidad y de razonamiento moral, basadas la una en la vida del sabio y, la otra, en el modelo de la prudencia. Dicha sensación, motivo de esta reflexión, no reclama sin embargo la vigencia de ninguna de las concepciones antiguas de la medicina o de la fisiología —la ciencia moderna nos dice que, al igual que el éter, tales humores no existen en realidad—, sino más bien, a repensar todas nuestras pretensiones de reactualizar el proyecto ético aristotélico y considerar sus repetidas limitaciones a la luz también de estas carencias. Una filosofía que privilegia la atención a los *phainómena* en su epistemología, y a la particularidad de las situaciones en su juicio moral no parece olvidar que ella también proviene de un cuerpo específico que la ha producido y que, por compleja que resulte la tarea, su propia dinámica —sean humores, temperamentos, complexiones, etc.— constituye un viejo lenguaje que aún está por aprender.

²⁰ Aristóteles, *Ética a Nicómaco* 1178a14-16.