

DEYVIS DENIZ MACHÍN

EL ALMA O DE LA POSIBILIDAD DE PALPAR-SE CON EL MUNDO. *COSMOBIOLOGÍA* Y FACULTADES COGNITIVAS EN ZENÓN DE CITIO<sup>1</sup>.

*Resumen:* La vida es la vida y la muerte la muerte. A primera vista esto parece ser un ejercicio de lógica parmenídea, falto, tal vez, de cierta significación, aunque exento al menos de contradicción, o quizá se trate de una sentencia en búsqueda de la *parrhesía* cínica, esto es, la franqueza en el hablar y nombrar las cosas por su nombre. Constatar que, como sugiriera Epicuro, al estar presente una de éstas la otra está ausente, sin género de dudas resulta tranquilizador por más que Heráclito hubiera perturbadoramente insistido en calificar de muerte cuanto vemos despiertos o aun cuando Platón aspirara a hacer de la filosofía un ejercicio preparatorio de la muerte. Lo cierto es que de Pitágoras en adelante la noción de alma es sinónimo de vida y, por tanto, antónimo de muerte; aun así, es con Aristóteles cuando tal noción se consolida en términos eminentemente *zoo-biológicos*. El presente trabajo analiza la noción de alma-cuerpo, en tanto que cuerpo capaz de *palpar-se* entre cuerpos, promovida por Zenón de Citio, persiguiendo mostrar, por una parte, cómo en razón de una teoría corpórea de la causalidad Zenón promovió una *cosmobiología pan-pneumática* en arreglo a la cual el *telos* resulta ser la vida coherente conforme a naturaleza y cómo, por otra, su planteamiento ético y epistemológico al centrarse en la búsqueda del hombre sabio, circunscribió la identidad personal a la progresiva articulación de facultades cognitivas que tienen en el corazón su sede hegemónica.

*Palabras clave:* Alma-cuerpo, pneuma y facultades cognitivas

---

1 Versiones preliminares del presente trabajo fueron presentadas en Caracas (09/11/2015) y en Lisboa (21/04/2016) con ocasión del IV Simposio Internacional del Grupo de Investigaciones Filosóficas USB-USAL y del III Congreso Internacional de la Sociedad Ibérica de Filosofía Antigua, respectivamente. Las sugerencias, críticas y comentarios recibidos en ambos foros académicos han contribuido al desarrollo final de las ideas que acá presento.

SOUL OR ABOUT *SELF-PALPATING* ALONG WITH THE WORLD.  
*COSMOBIOLOGY* AND COGNITIVE FACULTIES IN ZENO OF  
 CITIUM.

*Abstract:* Life is life and death is death. At first glance such a claim seems to be either a basic exercise of Parmenidean logic, devoid, admittedly, of certain relevant meaning, even if at least were short of any contradiction or, rather the contrary, it be just one which were in search of the Cynic *parrhesia*, i. e., frankness in speech by naming things by its name. At any rate, the very fact of verifying that, such as Epicurus pointed out, when the former is present the latter is thus absent, beyond any room for doubt it should have a soothing effect, in spite of, for instance, Heraclitus, who would have gloomily insisted on regarding as absolutely dead whatever seen while we are awake, and notwithstanding even Plato, to whom philosophy is not but a preparation for death. One thing is for sure, soul, from Pitagoras onwards, is synonym of life and thus an antonym of death. All the same, no one but Aristotle was who attained to provide it with defined *zoobiological* considerations. The present paper, devoted to survey the notion of ‘embodied-soul’ that was endorsed by Zeno of Citium, scil. a body among bodies capable of *palpating-itself*, aims to illustrate how, on the one hand, by virtue of a corporeal theory of the notion of cause he did advocate for a *pan-pneumatic cosmobiology* under which living coherently according to nature turns out to be the *telos* and how, in seeking out attaining the wise man, personal identity, on the other, was circumscribed by the progressive conjuncture of cognitive faculties which has the heart as their *begemonikon*.

*Keywords:* embodied-soul, pneuma, and cognitive faculties.

A pesar del vertiginoso torbellino de tribulaciones cotidianas conviene de cuando en cuando detenerse a reflexionar sobre la vida y la muerte, puesto que al haber superado como especie etapas primeras en las que la preparación para la vida exigía la fabricación de armas y herramientas en aras de la subsistencia, comenzamos luego a ser de a poco conscientes de la necesidad de interrogarnos, en parte movidos por la perplejidad causada al afrontar a tientas el por qué de la muerte, qué tipo de vida es la humana, cuál sería su especificidad y cuáles sus posibles sentidos. Volver sobre estas u otras interrogantes afines, tales como qué tipo de muerte o cuáles serían sus posibles sentidos, otorga a la

meditación sobre la vida, si no otra cosa, la posibilidad al menos de redimensionar la nada subestimable, aunque a día de hoy quizá sí evitable, lucha por la subsistencia, especialmente en momentos en que ésta pudiera librarse entre paisanos de la misma patria: el cosmos<sup>2</sup>. Contribuye a la reflexión, por tanto, tener preliminarmente presente que vida y subsistencia no son lo mismo, por más que la vida de la subsistencia pase por estimable y necesaria al estar en boga. En este contexto, las consideraciones que siguen están orientadas a abordar desde la óptica de la antigüedad griega el problema del alma, ya que en tanto que encarnada el alma es *eso-algo* que nos da identidad, sin más, aquello en virtud de lo cual en vida somos lo que somos y, de conformidad con algunas tematizaciones, incluso también aquello que seríamos una vez que hubiere dejado de estar encarnada. Particularmente, las reflexiones que a continuación siguen están orientadas a arrojar luz sobre el modo cómo Zenón concibió el alma, tomando en consideración que en su planteamiento ésta es i) corpórea, ii) materialmente existente gracias a los mismos elementos con los que están constituidos los restantes *entes* existentes, el cosmos incluido; consecuentemente, iii) es un cuerpo entre cuerpos que por su especial y sutil configuración, iv) llega a estar dotado de aliento vital y facultades cognitivas que posibilitan tanto su existencia como el reconocimiento de su propia especificidad a consecuencia de su disposición relativa con aquello que en virtud

2 La referencia a las fuentes siguen la edición de von Arnim, H., *Stoicorum Veterum Fragmenta*, Teubner, 1903-1905. En adelante *SVF*, indicando a continuación en números romanos y arábigos el tomo y el fragmento correspondiente. Diógenes Laercio, por su parte, se citará mediante las siglas D. L. y en números romanos y arábigos se indica el libro y párrafo respectivamente. Las demás referencias a las fuentes siguen el canon de Liddel, H. G., & Scott, R., *Greek-English Lexicon*, Oxford, Clarendon Press, 1996. El proyecto cosmopolita de Zenón se funda (*SVF* I 262) sobre la premisa de que los hombres son ‘miembros de barrio y ciudadanos’ (δημότας και πολίτας), esto es, individuos que conviven en [pequeñas] comunidades normadas y/o articuladas por una legislación, conforme a lo cual vida y *cosmos* serían uno (εἷς δὲ βίος ἢ και κόσμος), tal y como si se tratase de una grey *co-nutrida* en su totalidad por una legislación común (ὅσπερ ἀγέλης συννόμου νόμῳ κοινῷ συντρεφομένης). Aun cuando eminentemente política, en adelante intentaremos mostrar que tanto sus fundamentos como su orientación apuntan a la formulación de una cosmovisión *pan-pneumática* que tiene en lo político una consecuencia más o menos inmediata. En este sentido, la formulación εἷς δὲ βίος ἢ και κόσμος ha de tomarse como expresión alternativa del propio τέλος zenoniano: «τὸ ὁμολογουμένως τῆ φύσει ζῆν (*SVF* I 179)» que reconoce en la «φύσις και τὸ κατὰ φύσιν (*SVF* I 183)» los fundamentos (sc. στοιχεῖα) de una vida que transcurre con dicha, en tanto que «εὐδαιμονία δ’ ἐστὶν εὐροια βίου (*SVF* I 184)». Cf. n. 70.

de su configuración es *algo otro*. El alma, por tanto, sabe de sí al estar *plenamente* en contacto, *palpar-se* en términos genéricos, con el mundo.

*I Psyché: identidad desencarnada e identidad encarnada.*

Socioculturalmente hablando, oriente y occidente han compartido una genérica aproximación en torno a la vida y la muerte al comprenderla como separación de dos realidades: cuerpo y alma. Entendida en ocasiones como liberación, ha llevado a que sea asumida como condicionada o limitada la existencia previa a tal liberación, como si tratase de un prisionero que, liberándose de grilletes, logra recobrar plenamente su libertad. Tanto en oriente como en occidente han surgido cosmovisiones orientadas a tematizar el alma liberada y su particularísima relación con el alma encarnadamente condicionada. Distinciones a un lado, el alma devino, ante todo, sinónimo de vida y paulatinamente le fueron suyas nociones tales como aliento vital, identidad personal y facultades.

En el poema fundacional de los griegos, el poeta se centra en señalar desde el comienzo<sup>3</sup> que la cólera funesta del héroe Aquiles, hijo de Peleo, arrojó muchas valerosas *almas* de héroes al Hades (πολλὰς δ' ἰφθίμους ψυχὰς Ἴδι προΐαψεν), mientras que en la *Apología de Sócrates*, drama filosófico orientado a *immortalizar* al filósofo, testimonio del intelectual comprometido consigo mismo en tiempos peligrosamente convulsos, encontramos a Sócrates<sup>4</sup> no sólo defendiendo su inocencia sino justificando obcecadamente su actividad intelectual al tratar de persuadir a sus conciudadanos del cuidado del alma (ἐπιμελεῖσθαι τῆς ψυχῆς). El alma (sc. ψυχή) es, en uno y otro caso, aquello que confiere identidad personal tanto a los héroes caídos como a los ciudadanos de la polis. Aun así, el segundo caso se centra en la identidad personal encarnada, dotada de aliento vital y facultades, mientras que el primero refiere a una identidad personal no encarnada y transferida al reino de los muertos. Adicionalmente, en el primer caso queda señalada una emoción funesta, la cólera (μῆνις)<sup>5</sup>, como *responsable* de ocasionar incontables pesares a los aqueos (μυρτ' Ἀχαιοῖς ἄλγε' ἔθηκε) y de privar de aliento vital y facultades a las valerosas *almas* de los héroes, mientras que en el segundo es la virtud la señalada como

3 Hom. Il. I 1-5.

4 Platón., *Ap.* 30a-c.

5 En el marco de la taxonomía estoica de las pasiones la 'cólera' viene descrita como: «μῆνις δὲ ὀργή εἰς παλαιώσιν ἀποτεθειμένη ἢ ἔναποκειμένη (*SVF* III 395)».

responsable de mejorar (ὅπως ὡς ἀρίστη ἔσται) las almas de los ciudadanos tanto en lo privado como en lo público (ἰδίᾳ καὶ δημοσίᾳ). Al margen de estas puntualizaciones, en ambos casos se evidencia una característica estrechamente vinculada al alma, su temporalidad. Píndaro reparó perspicazmente en ello en los siguientes versos: «*efímeramente finitos (ἐπάμεροι): ¿En qué sentido alguien? ¿En qué sentido nadie? Sueño de una sombra el ser humano. Mas cuando la radiante gloria que otorga Zeus llega, brillante luz del día se aproxima sobre los hombres, haciendo afable la existencia*»<sup>6</sup>. El pesimismo existencial que traslucen estos versos bascula, por una parte, sobre el carácter finito de la existencia humana (βροτῶν/ἄνθρωπος) y, por otra, sobre el carácter tutelar de la divinidad (sc. Zeus) que, ajeno a control humano, otorga (διόσδοτος), sin embargo, luminosidad (αἴγλα/λαμπρὸν φέγγος) a una especie caracterizada por ser mero sueño de una sombra (σκιᾶς ὄναρ). Siglo y medio después este planteamiento encontró continuidad filosófica en la cosmobiología del fundador del estoicismo, el fenicio Zenón<sup>7</sup>, quien centró sus argumentos en mostrar cómo «lo divino todo lo invade (πάντα διήκειν τὸ θεῖον)»<sup>8</sup>.

6 P. 8. 95-97 «ἐπάμεροι τί δέ τις; τί δ' οὐ τις; σκιᾶς ὄναρ/ ἄνθρωπος. ἀλλ' αἴγλα διόσδοτος ἔλθη./ λαμπρὸν φέγγος ἔπεστιν ἀνδρῶν καὶ μείλιχος αἰῶν». Todas las traducciones empleadas en el presente trabajo serán propias, en caso contrario será indicado.

7 Cf. Pohlenz, M., *Die Stoa. Geschichte einer gestigen Bewegung*; tr. ed. it. *La Stoa. Storia di un movimento Spirituale* de Gregorio & B. Proto, Firenze, La nuova Italia Editrice, 1967, pp. 25-43. Especialmente, véanse pp. 26-27 y 30: “La tradizione, con una unanimità che è degna di rilievo, non ci consente di dubitare che Zenone fosse di puro sangue semitico [...] La lingua materna di Zenone era il fenicio; però già nella sua casa egli ebbe indubbiamente modo di conoscere anche la lingua e la cultura greca [...] Zenone non interrompe i rapporti con la patria, volle continuare a chiamarsi Cizio e rifiutò la cittadinanza ateniese, tanto che la città natale grata per questa prova di fedeltà, gli innalzò doppio la norte una statua di bronzo [...] Al barbaro Zenone Atene tributò un onore che aveva negato al proprio figlio Epicuro”.

8 *SVF* I 161. Aun cuando los estoicos no vieron impedimento alguno en tener en Zeus (*SVF* II 937) el padre de todos los hombres y todos los dioses, para usar la expresión homérica «*πατήρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε* (II. I 544 κτλ.)» que plasmó culturalmente su jerarquía, no se ha de perder de vista, no obstante, el carácter abstracto (sc. τὸ θεῖον) con el que acá se referencia y desplaza el posible antropomorfismo de la divinidad. Cicerón estaba en lo cierto (*SVF* I 166, 167, II 1069) cuando se refería a la propensión de los estoicos a naturalizar la divinidad (sc. *tollit omnino usitatas perceptasque cognitiones deorum*). En este sentido, la interpretación (*SVF* I 535) del verso homérico (II. XVI 233) Ζεὺ ἄνα Δωδωναίε leído como si se tratase de una palabra sola con el propósito de leer ὡς τὸν ἐκ τῆς γῆς ἀναθυμώμενον ἄερα διὰ τὴν ἀνάδοσιν ἀναδωδωναῖον ὄντα no es más que un

*II Psychê: la vida como precondition de las facultades.*

Con Aristóteles se inicia la aproximación biológica a la tematización del alma; al menos en el ámbito filosófico, fue el primero, en razón de los testimonios de que disponemos, en reparar sobre la necesidad epistemológica de incorporar y anclar el estudio del alma a consideraciones, si se me permite la expresión, menos transcendentales y sí más fenoménicas que no sólo le brindaban la oportunidad de abordar de un modo más próximo el propio objeto de estudio, sino, por ende, la posibilidad misma de dotarlo, a su vez, de mayor significación filosófica. Ante el alma como principio de movimiento (ἀρχὴ κινήσεως)<sup>9</sup>, Aristóteles apunta, a su vez, al alma como principio de los animales (ἀρχὴ τῶν ζώων)<sup>10</sup>, estimando que su conocimiento contribuye ampliamente al de la verdad en su conjunto (πρὸς ἀλήθειαν ἅπασαν) y, muy especialmente, al de la naturaleza (πρὸς τὴν φύσιν). Al estudiar el alma, consecuentemente, se estará estudiando al mismo tiempo la naturaleza en su conjunto y, si se quisiera recobrar o acuñar alguna voz técnica para tal estudio, uno tendría que decir que bien se trataría de filosofía natural, *cosmobiología*<sup>11</sup>, o bien, simplemente, de física, dado que el estudio del alma se ha de inscribir en el del movimiento en general.

Dentro del peripato ya Teofrasto y Estratón, aun con sus notables diferencias de enfoque, parecen haber sido de esta opinión<sup>12</sup>. Sorprende poco

---

ejemplo en esta dirección. Ahora bien, filosóficamente hablando, de Zenón en adelante los estoicos fueron abiertos defensores del monoteísmo (*SVFI* 102: ἔν τε εἶναι θεὸν καὶ νοῦν καὶ εἰμαρμένην καὶ Δία πολλαῖς τε ἑτέρας ὀνομασίαις προσονομάζεσθαι & *I* 164: ἓνα θεὸν λέγουσιν εἶναι), de un modo tan particular que, asumiendo radicalmente la jerarquización ya presente en Homero, trastocaba alarmantemente, sin embargo, la ‘existencia eterna’ de las restantes divinidades del panteón griego (*SVFI* 536: οὐδένα τῶν τοσοῦτων ἄφθαρτον οὐδ’ αἰδῖον ἀπολελοιπάσι, πλὴν μόνου τοῦ Διός, εἰς ὃν πάντα καταναλίσκουσι τοὺς ἄλλους & *I* 169: *et ceteros similiter vulgi deos elementa esse monstrando*). En este contexto es que Zeus es celebrado como ‘origen-rector de la naturaleza, pilotando con ley todas las cosas’ (*SVFI* 537: Ζεῦ, φύσεως ἀρχηγέ, νόμου μέτα πάντα κυβερνῶν) y descrito como ‘fuego incandescente, rayo siempre-vivo, por cuyo golpe toda obra de la naturaleza llega a término’ (πυρόντα, ἀειζώνοντα κεραυνόν τοῦ γὰρ ὑπὸ πληγῆς φύσεως πάντ’ ἔργα <τελεῖται>). Véase más adelante n. 53 y n. 75.

9 Pl. *Lg.* 896b2 y ss.

10 Arist. *de An.* 402a6-7.

11 Cf. Hahn, D., *The Origins of Stoic Cosmology*, Ohio, The Ohio University Press, 1977, p. 136 y ss.

12 Cf. Movia, G., *Anima e intelletto. Ricerche sulla psicologia peripatetica da Teofrasto a Cratippo*, Padova, Antenore, 1968 p. 119 y ss.

observar cómo los estoicos, entonces, consideraron que el estudio de la física comprendía las doctrinas relativas a los cuerpos (σωμάτων), los principios (ἀρχῶν), los elementos (στοιχείων), los dioses (θεῶν), los límites (περάτων), el lugar y el vacío (τόπου καὶ κενοῦ) o, genéricamente presentado, el estudio del cosmos (κόσμου), los elementos (στοιχείων) y la o las causas (αἰτιολογικόν)<sup>13</sup>. En este contexto, es aún menos sorprendente observar que en una de las analogías orientadas a dar cuenta de la constitución tripartita de la filosofía los estoicos hayan echado mano de la siguiente comparación, presente quizá en el *Sobre el Logos* de Zenón: «asemejan la filosofía a un animal, comparando la lógica a los huesos y arterias, la ética a las carnes y la física al alma»<sup>14</sup>. Semejante comparación no sólo testimonia el vitalismo estoico sino, además, y más relevante aún, la consolidación epistemológica de un cambio de énfasis y enfoque al momento de conceptualizar la vida y la filosofía, ya que, a modo de contraste, mientras el Sócrates del *Fedro*<sup>15</sup> no considera oportuno exponer cómo es el alma (οἷον μὲν ἐστὶ), pues ello le parece divino y largo (πάντη πάντως θεῖας εἶναι καὶ μακρᾶς), sino, antes bien, sí a qué se parece (ὃ δὲ ἔοικεν), pues esto sería humano y corto (ἀνθρωπίνης τε καὶ ἐλάττονος), Aristóteles se inclinará a ofrecer, en contrapartida, una serie de argumentos y consideraciones orientados a señalar, más bien, que «el alma es eso en virtud de lo cual vivimos, percibimos y razonamos *discursivamente*, fundamentalmente (ἢ ψυχῆ δὲ τοῦτο ὃ ζῶμεν καὶ αισθανόμεθα καὶ διανοούμεθα πρῶτως)<sup>16</sup>. Mientras Platón se hace eco y da insumos orientados a la comprensión del alma en el marco de una *teocosmología* filosófica, si se quiere, una *cosmosofía*, su discípulo más aventajado<sup>17</sup> apela a la zoología, partiendo probablemente de la disección animal<sup>18</sup>, en su intento por dar cuenta orgánica de la especificidad y dimensiones del hombre en tanto que animal animado (ἔμψυχον). Esta definición no sólo es,

13 D. L. VII 132.

14 D. L. VII 40: εἰκάζουσι δὲ ζῶν τὴν φιλοσοφίαν, ὅστοις μὲν καὶ νεύροις τὸ λογικὸν προσομοιοῦντες, τοῖς δὲ σαρκοδεστέροις τὸ ἠθικόν, τῇ δὲ ψυχῇ τὸ φυσικόν.

15 Pl. *Phdr.* 246a4-5.

16 Arist. *De An.* 414a12-13.

17 Cf. D. L. IV 6.

18 Cf. Edelstein, L., "The Relation of Ancient Philosophy to Medicine", en O. Temkin & C. L. Temkin (Eds.), *Ancient Medicine. Selected Papers of Ludwig Edelstein*, Baltimore, the John Hopkins University Press, 1987, p. 247 y ss; Longrigg, L., *Greek Rational Medicine. Philosophy and Medicine from Alcmeon to the Alexandrians*, Routledge, 1993, p. 26 y ss.

*mutatis mutandis*, el antecedente filosófico más próximo a los planteamientos de Zenón y sus inmediatos seguidores, sino que guardará gran proximidad también con las consideraciones que le sirven de sustento, salvo que por mor de la precisión ameritaría la introducción de una ligera modificación en la propia definición cuyas implicaciones trastocan radicalmente la posible afinidad inicial entre ambas líneas de pensamiento. Así, si cambiáramos el pronombre demostrativo *τοῦτο* y su lugar en la definición lo reemplazáramos por el sustantivo *πνεῦμα*, leeríamos, en consonancia: el alma es el *pneuma* en virtud del cual vivimos, percibimos y razonamos *discursivamente*. De forma tal que, nos aproximaríamos al planteamiento de Zenón en la misma medida en que nos alejamos mucho más del de Aristóteles, pues, aun cuando la voz *pneuma* en absoluto es ajena al planteamiento biológico de Aristóteles<sup>19</sup>, la definición así planteada conlleva, no obstante, a asumir la defensa de una cosmovisión holística-*psico-fisicalista*<sup>20</sup> en nada compatible con la de Aristóteles, siendo susceptible de ser fundamentada a partir de una etiología más próxima al planteamiento *fisicalista* de ciertos pensadores presocráticos<sup>21</sup> antes que precisar para ello de una doctrina tetralógica de causas al modo aristotélico. Consecuentemente, en el planteamiento cosmobiológico de Zenón la causa formal jugaría un papel subsidiario y descriptivo antes que eminentemente explicativo. Es por ello que el tercer apartado de la física, esto es, el estudio de la o las causas (*αἰτιολογικόν*), determina, entonces, el estudio del cosmos o, por el contrario, el de los elementos y cuerpos que constituyen el cosmos determina el de la o las causas. Posicionarse sobre cuál de los sentidos es el históricamente correcto no es asunto sencillo, si se tiene presente la propensión de los filósofos del pórtico a las imbricaciones y dependencias recursivas, aun cuando indudablemente evidencien gusto por la precisión analítica<sup>22</sup>. Con todo, la solución

19 Cf. Boss, A. P., & Ferwerda, R., *Aristotle, on the Life-Bearing Spirit (De Spiritu). A discussion with Plato and his Predecessors on Pneuma as Instrumental body of the Soul*, Leiden, Brill, 2008, pp. 1-28; Freudenthal, G., *Aristotle's Theory of Material Substance. Heat and Pneuma, Form and Soul*, Oxford, Clarendon Press, 2007, p. 121 y ss.

20 Cf. Gill, C., *The Structure of the Self in Hellenistic and Roman Thought*, Oxford, Oxford University Press, 2006, p. 74 y ss., cfr. n. 95.

21 Si Diógenes merece algún crédito en este apartado, Jenófanes (D. L. IX 19) habría sido el primer filósofo en señalar enfáticamente que el alma es *pneuma*. (ή ψυχή πνεῦμα). Para el de Colofón, adicionalmente, todo lo creado es mortal, perecedero o corruptible (*πᾶν τὸ γινόμενον φθαρτόν*). Repárese en el adjetivo *φθαρτός*, ya que será empleado igualmente por Zenón al momento de definir el alma, Cf. n. 53.

22 *SVF I 77: «placet Stoicis suo quamque rem nomine appellare».*

podría verse más bien como el resultado de una tendencia holística, dada, en general, a la síntesis, el sincretismo y/o eclecticismo, que al tomar, por un lado, la crítica aristotélica a la teoría de las formas y al nutrirse de la consolidación de la física y la medicina<sup>23</sup>, por otro, desembocó en la formulación de una cosmovisión *pan-pneumática* orientada a la comprensión holístico-*psico-fisicalista*, cognitivamente monista, de la existencia, pues en virtud del *pneuma* no sólo viviríamos sino también percibiríamos y razonaríamos *discursivamente*.

En relación con el vivir, *zoo-biológicamente* hablando, la frontera es la respiración (διὸ καὶ τοῦ ζῆν ὄρον εἶναι τὴν ἀναπνοήν), puesto que en los animales, como apunta Aristóteles, la vida se manifiesta hasta que estuvieren en capacidad de realizar esta operación (καὶ ζῆν δὲ ἕως ἄν δύνωνται τοῦτο ποιεῖν)<sup>24</sup>. Semejante noción límite, en nada metafórica o alegórica, que determina *zoo-biológicamente* el umbral que separa no el alma del cuerpo sino la vida y la muerte<sup>25</sup>, se encuentra también recogida en la poesía homérica, aun cuando para ex-

23 Cf. Edelstein, “The Relation of Ancient...”, cit., p. 349 y ss.

24 Arist. *De An.* 404a10-15.

25 Cf. Diógenes de Apolonia DK 64 B4: «ἔτι δὲ πρὸς τούτοις καὶ τάδε μεγάλα σημεῖα. ἄνθρωποι γὰρ καὶ τὰ ἄλλα ζῶα ἀναπνέοντα ζῶει τῷ ἄερι. καὶ τοῦτο αὐτοῖς καὶ ψυχὴ ἐστὶ καὶ νόησις, ὡς δεδηλώσεται ἐν τῇδε τῇ συγγραφῇ ἐμφανῶς, καὶ ἐὰν τοῦτο ἀπαλλαχθῆ, ἀποθνήσκει καὶ ἡ νόησις ἐπιλείπει». Dos aspectos merecen ser resaltados. En primer lugar, a) la igualación o nivelación biológica del hombre con sus otros pares los animales, al menos en términos funcionalmente vitales (ἄνθρωποι γὰρ καὶ τὰ ἄλλα ζῶα ἀναπνέοντα ζῶει τῷ ἄερι); en segundo lugar, bi) si el aire-respiración es removido o se escapa, pues tanto la posibilidad forzada como la, digamos, natural quedan contempladas, los animales, incluido el hombre, mueren, y bi) el pensamiento o la (capacidad de) intelección falla o no se constata (καὶ ἐὰν τοῦτο ἀπαλλαχθῆ, ἀποθνήσκει καὶ ἡ νόησις ἐπιλείπει). Resaltados estos dos, un tercer aspecto debe ser igualmente destacado, pues contribuye a enmarcar la propuesta zenoniana, a saber, c) para Diógenes vida y facultad(es) lucen estar ambas (καὶ ψυχὴ ἐστὶ καὶ νόησις) condicionadas tanto por una capacidad/actividad (ἀναπνέοντα ζῶει) como por un elemento natural que la posibilita (τῷ ἄερι). Contrastada, adicionalmente, esta línea de pensamiento con el pasaje aristotélico anteriormente citado, se observa que Aristóteles concordó con Diógenes plenamente en (a), pero sólo lo habría hecho parcialmente en (b) y (c), pues, si bien compartía que la muerte de los animales ocurre al no darse la respiración (bi), no queda del todo claro si compartiría (bii). Es, quizá, en virtud de esto que su definición se centra en la vida, la percepción y el razonamiento *discursivo* (*loc. cit.* ζῶμεν καὶ αἰσθανόμεθα καὶ διανοούμεθα) y no incluya, probablemente manteniendo desde un punto de vista cognitivo mayor afinidad con Platón en este punto (Pl. R. 509d y ss.), la capacidad/facultad intelectual o *noética* (νόησις). Para el pensamiento de Diógenes cf. DK 64 B5, B7, A19 & A8.

presarla el poeta no recurriera a la ya fraguada voz técnica *psychḗ*, ahora entre comillas alma, pues, si bien denota, como fue señalado<sup>26</sup>, identidad personal, no lo hace, sin embargo, en referencia a la vida, sino, antes bien, a la muerte, en razón de que se la asocia sí con un respirar, pero con uno que bien preanuncia o bien testimonia la muerte, dado que se trata de un último y definitivo respiro o soplo de vida: *thymós*, voz que propiamente sí representa en la poesía homérica el alma encarnada en tanto que manifestación concreta de vida y voluntad individual. El contraste contribuye a iluminar en qué medida es dado hallar a partir del siglo sexto o quinto la ya progresiva consolidación de una antropología filosófica en torno a una voz (sc. ψυχή) que denotando sin ambigüedades desde sus albores identidad personal, no reparaba en la necesidad de determinar, sin embargo, en función de qué o a qué remite en última instancia ésta. Por ello, bien desde perspectivas marcadamente físicas o materialistas, o bien desde perspectivas no físicas o antimaterialistas<sup>27</sup>, *psychḗ* alcanza a consolidarse como el centro de referencia de la actividad vital y cognitiva del individuo<sup>28</sup>. Es así como la distinción entre seres animados (ἔμψυχον) y seres inanimados (ἄψυχον), por una parte, y su respectiva fundamentación a partir de nociones tales como potencialidad, capacidad y facultad, en una palabra δύναμις, por otra, resulta útil al momento de iniciar la tematización de la vida en términos eminentemente *zoo-biológicos*, toda vez que éstas quedan asociadas sin ambages a cuerpos que respiran, esto es, viven en tanto que animados<sup>29</sup>. Será, luego, la diferencia específica entre éstos la que, en atención a las capacidades y facultades de cada uno, determinará la especificidad de un tipo de vida en concreto.

Conviene dejar asentado, pues, que mientras Aristóteles ve en este umbral límite uno de los atributos más elementales y, por ello, vitales, de la *psychḗ*, del alma, en Homero, sin embargo, la voz *psychḗ* es propiamente el signo distintivo de que la vida ha cesado o está próxima a cesar. Dicho de otro modo, la *psychḗ* es la vida que se ha perdido en tanto que aliento frío que hie-

26 Cf. *Ibid.*, p. 3.

27 Cf. Corcilius, K., & Perler, D., *Partitioning the Soul. Debates from Plato to Leibniz*, Berlin, De Gruyter, 2014, p. 2 y ss.

28 Cf. Bremmer, J., *The Early Greek Concept of the Soul*; tr. cast. *El concepto del alma en la Antigua Grecia* de M. Gutiérrez, Madrid, Siruela, 1983, pp. 50, 57; Clarke, M., *Flesh and Spirit in the Songs of Homer. A Study of Words and Myths*, Oxford, Clarendon Press, 1999, p. 132.

29 Arist. *De An.* 413a20-b10.

la las funciones vitales del ser vivo, caracterizado, en contraste, por un soplo o vapor húmedo-cálido que insufla vigor a los miembros del cuerpo mientras hay vida<sup>30</sup>. Curiosamente, el enfriamiento será responsable de la vida y la muerte. En un primer caso enfría (κατάψυξις)<sup>31</sup> o templá (στομωθεῖσα-ψύξις/περιψύξις)<sup>32</sup>, mientras que en el segundo hiela, simplemente. En contraposición, la voz usada por Homero podría ser *autmē*<sup>33</sup>. Ahora, a pesar de que el debate sobre la posible etimología del radical indoeuropeo no ha sido cerrado<sup>34</sup> y más allá del hecho de que no haya aún consenso filológico para establecer su proximidad con la voz sánscrita *ātma*, ciertas conexiones filosóficas merecen, no obstante, ser sucintamente establecidas con dicha noción, pues sus principales alcances semánticos-denotativos contribuyen a iluminar nociones afines a cierta tematización del alma (sc. ψυχή) en el mundo griego que, a su vez, han gozado de continuidad histórica y suelen proyectarse genérica y retrospectivamente, a saber: i) es inmortal, ii) habita en el cuerpo mientras tiene vida, iii) es responsable de mantenerlo con vida y iv) no muere cuando lo hace el cuerpo sino que habita en otro cuerpo<sup>35</sup>. Más allá de la posibilidad de establecer ciertas afinidades y/o coincidencias en los enfoques y de detenerse a examinar cuáles causas y qué motivaciones podrían haber sido las responsables de los prestamos, acá conviene más bien llamar la atención sobre el hecho de que el verbo ἄτμ (ίζω), derivado del mismo radical, también fue empleado por Zenón al momento de dar cuenta en su cosmogonía de cómo cíclicamente (ἐν περιόδῳ) el cosmos se ordena y regula (τὴν τοῦ ὅλου διακόσμησιν). Concretamente, viene empleado para señalar cómo el agua se transforma en aire al ser *cálidamente* evaporada<sup>36</sup>. En idéntico contexto Crisipo habría emplea-

30 Cf. Clarke, *Flesh and Spirit...*, cit., pp. 57-58.

31 Arist. *De An.* 405b29; PA. 668b34 y ss; *Somm. Vig.* 455b34 y ss. Platón, *Ti.* 70d, emplea simplemente el participio ψύχουσα

32 *SVF* II 804, 806.

33 Hom. *Il.* IX 609, X 89.

34 Cf. Boisacq, E., *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque. Étudiée dans ses rapports avec les autres langues indo-européennes*, Paris, Klincksieck, 1865, p. 97; Beekes, R., *Etymological Dictionary of Greek*, Leiden, Brill, 2010, p. 172.

35 Cf. Black, B., *The Character of the Self in Ancient India. Priests, Kings, and Women in the Early Upaniṣads*, Albany, State University of New York Press, 2007, p. 8 y ss.; Morris, I., «Attitudes toward to Death in Archaic Greece», en *Classical Antiquity*, Vol. 8, (1989), N°2, p. 311 y ss.

36 *SVFI* 102. El radical aún está presente en el alemán (sc. atmen). A este respecto, puede resultar ilustrador la traducción que Diels, H., & Kranz, W., *Die Fragmente der Vorsokratiker, Band I*, Dublin/Zürich: Weidmann, hicieron del pasaje de Dió-

do también el sustantivo ἀτμός junto con la voz ἀναθυμιάμενα para señalar cómo al momento de la conflagración universal los cuerpos sólidos quedarán evaporados en una exhalación de vapor cálido<sup>37</sup>. Como veremos enseguida, ἀναθυμίασις fue igualmente una de las voces que pudo haber usado Zenón para señalar qué es el alma.

En este contexto de tematización biológica Aristóteles señala, a modo de resumen, que todos los que le precedieron en el análisis del alma destacaron tres características relevantes, a saber: movimiento (κινήσει), sensación (αἰσθήσει) e incorporeidad (τῷ ἀσωμάτῳ)<sup>38</sup>. Señálese que las dos primeras hacen referencias a capacidades orgánicas de cuerpos que efectivamente respiran, viven, mientras que la tercera persigue, ante todo, resaltar un atributo o cualidad central de la definición esencial del alma, quizá señalada a modo de soporte previo para describirla analíticamente como ἐντελέχεια<sup>39</sup>. En rigor, dicho atributo no se ajusta ni a la exposición de Leucipo y Demócrito, previamente considerada por Aristóteles, y tampoco quizá a la de Heráclito, Alcmeón o Diógenes de Apolonia, antecesores filosóficos de la exposición zenoniana. En cualquier caso, téngase presente que movimiento y sensación son capacidades propias del alma encarnada, del alma con vida, y su carácter incorpóreo difícilmente fue proclamado por todos los pensadores que precedieron a Aristóteles y menos aún por todos los que le sucedieron<sup>40</sup>. Por ello, un contraste final con Homero resultará iluminador para mostrar el tránsito y cambio de enfoque en la consideración física del alma en relación con sus atributos más propios. Se trata del canto XXIII de la *Ilíada*. Allí son narrados

---

genes de Apolonia (DK 64 B4) anteriormente referido (sc. ἄνθρωποι γὰρ καὶ τὰ ἄλλα ζῶα ἀναπνέοντα ζῶει τῷ ἀέρι), donde para traducir el verbo ἀναπνέω-ῶ emplean el compuesto 'einatmen': «Die Menschen und die übrigen Lebewesen leben durch Einatmen der Luft».

37 Cf. *SVF* II 537.

38 Arist. *De An.* 405b11-12. Cf. Corcilius, K., «Faculties in Ancient Philosophy», en D. Perler (Ed.), *Faculties. A History*, United States of America, Oxford University Press, 2015, p. 32 y ss.; Gregoric, P., *Aristotle on the Common Sense*, United States of America, Oxford University Press, 2007, p. 13 y ss.

39 Arist. *De An.* 414a15-25. Cf. Ackrill, J. L., «Aristotle's Definition of *Psuchê*», en J. Barnes, M. Schofield & R. Sorabji (Eds.), *Articles on Aristotle, 4. Psychology and Aesthetics*, London, Gerald Duckworth & Co. Ltd, 1997, p. 163 y ss.

40 En el caso de los estoicos, como se sabe, incorpóreo hace referencia sólo a cuatro categorías explicativas de la realidad, a saber: lo expresable (λεκτόν), el vacío (κενόν), el lugar (τόπος) y el tiempo (χρόνος), que, en lugar de existir, subsisten, en tanto que, por decirlo de algún modo, acompañan a la existencia, pues existencia y subsistencia no son términos sinónimos. Cf. n. 91 y n. 114.

los honores fúnebres a Patroclo a petición del propio Patroclo<sup>41</sup> que, tras aparecer su *psyché* en sueños a Aquiles, se *reconoce* muerto<sup>42</sup>. Una vez destacado que ésta se asemejaba toda a él (πάντ' αὐτῷ εἰκυῖα), a saber: en dimensiones (μέγεθος), hermoso rostro (ὄμματα κάλ'), voz (φωνήν) e incluso en la ropa en torno a su cuerpo (τοῖα περὶ χροῖ εἴματα ἔστο)<sup>43</sup>, Patroclo le señala a Aquiles que no volverá a regresar de vuelta del Hades cuando lo hagan partícipe del fuego, pues, «al menos ya no vivos (οὐ μὲν γὰρ ζωοί γε)», —se lamenta— se sentarán ambos retirados de sus compañeros a deliberar asuntos; puesto que «la odiosa parca —dice— me engulló completamente (ἀλλ' ἐμὲν κῆρ/ἀμφέχανε στυγερή,»<sup>44</sup>. Aquiles, entonces, habiendo tendiendo sus brazos, aunque sin poder aprehenderlo (οὐδ' ἔλαβε), finalmente exclama: «¡Ay! Incluso en las mansiones de Hades es algo el alma, esto es, una imagen espectral, aunque en ella no se dé fuerza vital y facultades»<sup>45</sup>. La voz empleada acá por el poeta es *phrénēs*, entendida a la luz del pasaje, como fuerza vital y facultades, especialmente, cualesquiera que pudieran ser asociadas con la deliberación<sup>46</sup>.

Lo que me gustaría resaltar acá no es tanto el hecho de que la *psyché* de Patroclo venga descrita como εἶδωλον, esto es, sombra, espectro, imagen u holograma, tampoco el hecho de que ésta venga a confirmar que, en tanto individuo, Patroclo ha abandonado definitivamente la vida, ni siquiera que, en tanto que sombra o espectro, él sea a lo sumo una experiencia de vida exclusivamente subjetiva venida en sueños a Aquiles, es decir, el sueño de Aquiles

41 Hom. *Il.* XXIII 71: «θάπτε με ὅτι τάχιστα».

42 Hom. *Il.* XXIII 70: «οὐ μὲν μευ ζώοντος ἀκήδεις, ἀλλὰ θανόντος».

43 Hom. *Il.* XIII 66-67.

44 Hom. *Il.* XIII 75-79: «ὀλοφύρομαι οὐ γὰρ ἔτ' αὐτίς/νίσσομαι ἐξ 'Αΐδαο ἐπὶν με πυρὸς λελάγητε./οὐ μὲν γὰρ ζωοί γε φίλων ἀπάνευθεν ἐταίρων/βουλάς ἐζόμενοι βουλευόμεν, ἀλλ' ἐμὲν κῆρ/ἀμφέχανε στυγερή, ἢ περ λάχε γινόμενόν περ».

45 Hom. *Il.* XIII 103-104: «ὦ πόποι, ἦ ῥά τίς ἐστι καὶ εἶν 'Αΐδαο δόμοσι/ψυχή καὶ εἶδωλον, ἀτὰρ οὐκ φρένες ἐνὶ πάμπαν».

46 Dejando a un lado la cuestión anatómica relativa al problema cognitivo parte-órgano, debe ser destacado, no obstante, que *phrénēs* reclama acá, como bien apuntó, Trollope, W., *The Iliad of Homer*, London, Gilbert and Rivington, 1836, p. 588, de una *corporeal substance*. Resulta oportuno, en consecuencia, tener presente algunos de los siguientes aspectos que en la entrada de la voz *phrén* resalta Ebeling, H., *Lexicon Homericum*, Leipzig, Teubner, 1880-85, p. 446 y ss., pues indudablemente contribuyen a arrojar mayor luz sobre el pasaje arriba citado, a saber: 4) sedes conscientiae, 5) sedes facultatis, qua rerum perceptarum imagines animo representamus, 6) sedes memoriae, 7) locus, in quo habitant θυμός, ἦτορ, κῆρ y 9) sedes intelligendi et cogitandi.

es lo que otorga *realidad*, para no decir existencia, a Patroclo. Reconociendo que todas estas conexiones son indiscutiblemente muy relevantes, llamaré la atención, sin embargo, sobre otro elemento que, aunque conexo con éstos, contribuye a comprender la relación entre corporeidad, facultades e identidad personal o, expresado en términos muchos más generales, entre anatomía y psicología o, dicho algo más prosaicamente, entre carne, cuerpo e identidad<sup>47</sup>, dado que ello fue constituyendo no sólo el punto de partida sino al mismo tiempo la piedra de toque de cualquier tentativa de abordaje en torno al alma. En este sentido, la respuesta de Aquiles comporta especial significación, toda vez que recalca que en el reino de Hades el alma *desencarnada* no goza de vitalidad ni facultades. Una primera lectura admitiría el siguiente razonamiento: dado que vida y facultad son nociones coextensivas, si  $x$  no vive,  $x$  no conserva facultad alguna, por más que  $x$  sea reconocido cuando aparece en sueños. Es decir, aun cuando no vive,  $x$  no pierde su identidad, por lo que de alguna manera  $x$  continúa siendo  $x$  aun sin poseer vitalidad ni facultades. Si bien no se estaría desencaminado, convine, no obstante, subrayar que en Homero la facultad y la parte del cuerpo responsable de la facultad no vienen esencialmente separadas<sup>48</sup> y, por ello, éstas no vienen asociadas a la *psyché*. En estos términos, la *psyché* poco o nada tiene que ver con la vida<sup>49</sup>. Es con la irrupción del enfoque físico, *zoo-biológico* y médico<sup>50</sup>, que la *psyché* se apropia tam-

47 Bajo este título se llevó a cabo el IV Simposio del Grupo de Investigaciones Filosóficas USB-USAL realizado en Caracas entre el 09 y el 13 de noviembre de 2015 en la universidad Simón Bolívar.

48 Cf. Clarke, *Flesh and Spirit...*, cit., p. 130.

49 En tal sentido, Laspia, P., *Omero Linguista. Voce e voce articolata nell'enciclopedia omerica*, Palermo, Novecento, 1996, p. 108, no anda mal encaminada cuando al referirse a los órganos de la vida en Homero, cuestionando el dualismo mente-cuerpo, atribuye al poeta la génesis del '*monocentrismo biológico*', haciendo fuerte hincapié en que: "non si può dunque parlare di psiche o di mente, se non a partire della struttura materiale della corporeità". Alma-vida-tacto constituirá, consecuentemente, una tríada armónica o, si se quiere, una suerte de trinomio perfecto, en el que las concepciones corpóreas o materialistas del alma, y muy particularmente la versión del vitalismo estoico, hallaron, cada cual a su manera, modos filosóficos de comprensión de la existencia humana, toda vez que sus amplios, aunque diversos, proyectos filosóficos se orientaron a la articulación filosófica de dicha tríada; contrástese, por ejemplo, a Zenón con Epicuro. Diríamos, si la metáfora es lícita, que sus amplias divergencias filosóficas parten, sin embargo, de variaciones sobre un mismo tema más o menos ya consolidado: alma-vida-tacto.

50 Cf. Harris, C. R. S., *The Heart and the Vascular System in Ancient Greek Medicine. From Alcmeon to Galen*, New York, Clarendon Press, 1973, pp. 28, 236.

bién del mundo de la vida, primeramente por medio de la respiración como signo distintivo y posteriormente, aunque dependiendo de ella, por medio de las facultades cognitivo-emocionales, entre las cuales la percepción figura como signo distintivo del reino animal. De ahí que el tránsito de la identidad personal desencarnada<sup>51</sup> a la encarnada posible, a su vez, que a la *psyché* le sean atribuidos predicados tales como inmortal, incorruptible y divina, pues siempre es, haya o no respiración, y, por ende, siempre siendo, no perece. En relación con ello, resulta iluminador no perder de vista que para Zenón «el alma es *pneuma prolongadamente* longevo (πολυχρόνιον), en modo alguno incorruptible (ἄφθαρτον)<sup>52</sup>, pues se extingue luego de mucho tiempo hasta hacerse inadvertible (τὸ ἀφανές)»<sup>53</sup>. Un elemento clave para comprender este cambio

51 Cf. Megino, C., *El pensamiento de Homero sobre la realidad psicológica en la Ilíada. Seis conceptos fundamentales: ΘΥΜΟΣ, ΦΡΗΝ, ΝΟΟΣ, ΗΤΟΡ, ΚΗΡ, ΚΡΑΪΗΗ*, Madrid, Servicios de publicación de la UAM, 2002, pp. 27-30.

52 Cf. n. 21.

53 *SVF* 146[2]. En términos biológicos, el signo distintivo de dios no reposaría, correspondientemente, en el carácter animado (ἔμψυχον), puesto que al ser ζῶον también éste lo comparte con los restantes ζῶα; la contraposición no sería acá, entonces, entre ἔμψυχον vs ἄψυχον, sino, antes bien, entre (*SVF* I 536) φθαρτὸν vs ἄφθαρτον (sc. τῶν ζῶων). Conviene, pues, tener presente la fecundidad de este radical y sus temas en contextos cosmológicos y teológicos no sólo en los estoicos (*SVF* II 551) o en la filosofía helenística (Cf. Epicur. D. L. X 54 referido a los átomos así como D. L. X 81, 123 y 139 referido a los dioses) sino igualmente en la literatura cristiana (Clem. Al. *Strom.* 4.4.27; Iren. Lugd. *Haer.* 264; Leont. Byz. M. 86.1316C; Phot. *Bibl.* 162; Leo Mag. Ep. 2.1.1 p. 4). Aroyándose en un epitome de Manetón (ὡς φησι Μανέθως ἐν τῇ Τῶν φυσικῶν ἐπιτομῇ) y en Hecateo (Ἐκαταῖος ἐν τῇ πρώτῃ Περὶ τῶν Αἰγυπτίων φιλοσοφίας), Diógenes reporta (D. L. I 10 y ss.) que para los egipcios el cosmos sería i) generado, corruptible/percedero y esférico (τὸν κόσμον γενητὸν καὶ φθαρτὸν καὶ σφαιροειδῆ), por una parte, y ii) que el alma, por otra, permanece y transmigra (τὴν ψυχὴν καὶ ἐπιδιαμένειν καὶ μεταβαίνειν). Igual de relevante para enmarcar la posición de Zenón resulta el reporte que hace de las ideas cosmológicas de Platón (D. L. III 71 y ss.), a saber: el cosmos habría sido i) engendrado (γεννητὸν), ii) animado (ἔμψυχον), iii) uno (ἓνα), iv) esférico (σφαιροειδῆ), v) liso (λεῖον), vi) permanece incorruptible/impercedero (ἄφθαρτον διαμένειν) y vii) el responsable de su génesis es dios (γενέσεως αἴτιον εἶναι τὸν θεόν). Cf. n. 83. La otra idea relevante reportada por Diógenes (D. L. III 77) es que dios, tal y como también lo sería el alma, es incorpóreo (δοκεῖ δ' αὐτῷ τὸν θεὸν ὡς καὶ τὴν ψυχὴν ἀσώματον εἶναι). Cf. n. 40. Ahora bien, cuando Diógenes recapitula las tesis estoicas (D. L. VII 133 y ss.) es importante tener presente, en primer lugar, que i) a través de un genérico «Ἀρέσκει δὲ αὐτοῖς» en D. L. VII 141, que probablemente sólo refiera a las posiciones de Posidonio, Antípatro, Crisipo, Apolófanes y Apolodoro (D. L. VII 140), se señala que el cosmos sería corruptible/percedero y generado (φθαρτὸν εἶναι τὸν κόσμον, ἅτε γενητὸν) y, en

interpretativo capital, viene marcado por el hecho de que cuando Aquiles tiene los brazos para alcanzar la *psyché* de Patroclo, tal como éste se lo pedía<sup>54</sup>, él no puede, pues, cual si se tratara de un arcoíris o un holograma, carece de la corporeidad concomitante al tacto<sup>55</sup>, órgano que Aristóteles destacará no sólo como más elemental y extendido, sino más propio de los animales, ya que si no poseen otros, al menos sí tienen este sentido.

En Homero, consecuentemente, la pérdida del vigor vital, *thymós*<sup>56</sup>, implica paralelamente la pérdida de lo que podemos denominar instancias de las capacidades vitales del individuo, psicocognitivas y emocionales a la vez<sup>57</sup>. En este sentido, el léxico de Ebeling ya recogía acertadamente bajo la voz *thymós* tres características que merecerán ser de antemano tenidas en cuenta en tanto que posteriormente recaerán en la articulación de la *psyché*, a saber: i) *vis vitalis*, ii) *vis sentiendis* y iii) *appetitus*<sup>58</sup>. Ahora, no se pierda de vista que tales capacidades/facultades tanto para Homero como desde su propia perspectiva lo será igualmente para Zenón antes que necesitar de un sustrato ontológico que eventualmente valiera, digamos, de soporte explicativo, reclaman, en su lugar, de una corporeidad a través de la cual pueden éstas ser ejecutadas, en tanto que sin carne no habrá soporte para las facultades. Así, en el contexto homérico, Patroclo, una vez incinerado, es sólo *psyché* y nada más<sup>59</sup>. En consecuencia, mientras en Homero sólo el contexto permite precisar con cierto

---

segundo lugar, que ii) aun concordando en su carácter animado y racional (τὸν ὄλον κόσμον ζῶον ὄντα ἔμψυχον καὶ λογικόν), Antipatro, Crisipo y Posidonio, así como Cleantes, habrían, empero, sostenido ideas distintas en relación con el elemento-parte hegemónico del cosmos (ἔχειν ἡγεμονικὸν/τὸ ἡγεμονικὸν τοῦ κόσμου), a saber: bien el éter (τὸν αἰθέρα), el cielo (τὸν οὐρανὸν) o bien el sol (τὸν ἥλιον), respectivamente.

54 Hom. *Il.* XXIII 75: «καὶ μοι δὸς τὴν χεῖρ'».

55 Cf. Clarke, *Flesh and Spirit...*, cit., p. 74.

56 Cf. Megino, *El pensamiento de Homero...*, cit., pp. 32, 40.

57 Cf. Clarke, *Flesh and Spirit...*, cit., p. 53 y ss.

58 La voz *thymos* viene descrita en relación con el hombre a partir de tres campos semántico-denotativos dignos de ser destacados: I hominum: 1) en tanto *vis vitalis*, según Hes. *pneuma*, anima, spiritus, qui inest in corde potissimum atque difunditur per totum corpus cui vitam et vires dat; 2) *vis sentiendi*, animus, facultas qua discernimus grata et ingrata y 3) *appetitus*, facultas qua appetimus quae placent declinamus vero contraria, según Hes. *epithymia*, animi affectio.

59 Cf. Rohde, E., *Psyche. Seelencult und Unterblichkeitsglaube der Griechen*; tr. cast. *Psique. La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos* de W. Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 1948, pp. 15-25.

rigor cuando una misma voz, *phrén* en el caso del pasaje arriba citado<sup>60</sup>, hace referencia a una parte específica del cuerpo, a un miembro u órgano, a su función propia o bien al aspecto psicocognitivo y emocional que de una u otra manera le pueden ser concomitantes<sup>61</sup>, ya en el siglo sexto o quinto con los denominados presocráticos la *psyché* es aquello por lo cual ciertos cuerpos respiran, esto es, viven, y gozan de motricidad y percepción<sup>62</sup>, independientemente de que su tematización se la postule incorpórea o corpórea. En el primer caso, la dialéctica filosófica, apoyada sobre consideraciones socioculturales no fácilmente rescatables, emprenderá el estudio de la identidad y las facultades desde una perspectiva psicológica, si se quiere, trascendental, para constituirse en *teocosmología* filosófica; en el segundo caso, física, biología y medicina tendrán mayor peso para constituirse en *cosmobiología*<sup>63</sup>. Al primer enfoque se apuntarán el orfismo<sup>64</sup>, cierto pitagorismo<sup>65</sup> y platonismo, mientras que el estoicismo lo hará al segundo<sup>66</sup>. En ambos casos, sin embargo, la *psyché* ya se ha consolidado como el centro de la vida y de la actividad *psico-cognitiva*.

### III *Psyché: de la cosmobiología a la sede hegemónica.*

La doxografía relacionada con Zenón se hace eco de un pensamiento que apretadamente contiene el anclaje físico sobre el cual se apoya todo el posterior desarrollo filosófico de la cosmovisión estoica, a saber: «Zenón da a dios el nombre de ley divina y natural»<sup>67</sup>. Para Zenón, fue señalado anteriormente, dios todo lo invade<sup>68</sup>. Habrá ahora que puntualizar que, para él, una ley divina y natural todo lo invade o habrá que decir, si se quisiera enfatizar el carácter normativo de la expresión, que una ley divina y natural es la que comanda o

60 Cf. Megino, *El pensamiento de Homero...*, cit., pp. 91-104.

61 Cf. Clarke, *Flesh and Spirit...*, cit., p. 73.

62 Cf. n. 120 y n. 121.

63 Cf. Long, A., «Soul and Body in Stoicism», en *Phronesis*, 27, (1982), pp. 34-41.

64 Cf. Guthrie, W. K. C., *Orpheus and Greek Religion*; tr. cast. *Orfeo y la religión griega* de J. Valmard, Madrid, Siruela, 2003; Bernabé, A., *Textos órficos y la filosofía presocrática. Materiales para una comprensión*, Madrid, Trotta, 2004.

65 Cf. Huffman, C., «The Pythagorean Concept of the Soul from Pythagoras to Philolaus», en D. Frede & B. Reis (Eds.), *Body and Soul in Ancient Philosophy*, Berlin, de Gruyter, 2009, p. 21 y ss.

66 Cf. Edelstein, L., *The Meaning of Stoicism*, United States of America, Harvard University Press, 1966, p. 22 y ss.

67 *SVF* I 162[1]. Cicero *de nat. deor.* I 36: «Zeno naturalem legem divinam esse censet eamque vim obtinere recta imperantem prohibentemque contraria».

68 Cf. n. 8, p. 5.

pilota el devenir de cuanto acontece<sup>69</sup>. Al ver de Zenón, la índole divina y natural es la que determina el carácter normativo de la ley y bajo ningún respecto sucedería a la inversa. Ello no es óbice, sin embargo, para que el discurso físico devenga al mismo tiempo tanto político como ético; muy al contrario, enormemente contribuye a ello en la búsqueda por dar concreción filosófica al *telos* de «vivir con arreglo a la naturaleza»<sup>70</sup>. La ley (*lex/nóμος*) a la que Zenón refiere, aun cuando prescriptiva, puesto que se encarga de «preceptuar lo justo y de prohibir lo contrario»<sup>71</sup>, debe su fuerza (*vis*) no a códigos o decretos, sino a su carácter común (ὁ νόμος ὁ κοινός)<sup>72</sup>; razón por la cual, para poder darle cumplimiento habrá que estudiar la naturaleza (sc. común) para luego poder (sc. nosotros) vivir con arreglo a ella<sup>73</sup>. No resulta fuera de contexto admitir la

69 Cf. *SVF* III 4. Quizá Crisipo se esté apoyando en un texto zenoniano (*SVF* I 162[4]: ὁ νόμος ὁ κοινός, ὅσπερ ἐστὶν ὁ ὀρθὸς λόγος, διὰ πάντων ἐρχόμενος, ὁ αὐτὸς ὢν τῷ Δίῳ, καθηγεμόνι τούτῳ τῆς τῶν ὄντων διοικήσεως ὄντι). El sustantivo *καθηγεμών* así como el verbo *καθηγεομαι-οὔμαι* son empleados en contextos preponderantemente políticos para describir la persona que desempeña funciones de guía, piloto, comando, que en el pasaje viene identificada con Zeus (ὁ αὐτὸς ὢν τῷ Δίῳ), o bien se los emplea para referirse incluso al o los fundadores de una escuela o a la línea de pensamiento. Los estoicos, como es sabido, también emplearán la voz τὸ ἡγεμονικόν con estos sentidos, aun cuando en este caso sin la preposición *κατὰ*, para describir la parte-órgano-facultad *hegemónica* del alma. Véase pp. 18 y ss.

70 *SVF* I 179: «τὸ ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν». Estobeo glosa su presentación de la formulación zenoniana (sc. τὸ ὁμολογουμένως ζῆν) señalando que “esto es, asimismo, vivir armónicamente de conformidad con un único logos, dado que cuando los animales viven en lucha son desgraciados (τοῦτο δ’ ἐστὶ καθ’ ἕνα λόγον καὶ σύμφωνον ζῆν, ὡς τῶν μαχομένων ζώντων κακοδαιμονούντων)”. Sin dejar de advertir la polisemia que logos tiene en la filosofía estoica, a partir de esta formulación es posible entrever cierta influencia heraclítica en la formulación zenoniana —piénsese simplemente en el fr. 1—. De suerte que, más allá de la mera formulación de un *telos* ético, existe la aspiración a dar concreción filosófica a toda una más amplia, aun cuando ciertamente compleja, concepción *cosmobiológica*. Cf. n. 2.

71 Cf. n. 67. Cf. *SVF* II 1003, II 314 y 332.

72 Cf. n. 69.

73 Cf. Long, A., «Carneades and Stoic Telos», *Phronesis*, 12, (1967), pp. 59-90. No se pierda de vista, consecuentemente, que el estudio del alma, por una parte, se circunscribe al de la física y que dicho estudio, por otra, no versa exclusivamente sobre nuestra naturaleza particular sino a la par sobre el del cosmos en general; no obstante, dado su carácter normativo, en adelante también implicará y demandará el estudio así como la comprensión de su legislación: inscrita que no escrita. En ello, probablemente, habrían podido estribar las diferencias de enfoque en la enseñanza del *curriculum* estoico, aun cuando sea reconocido por algunos que i) ninguna parte (sc. física, ética y lógica) ha de preferirse a la otra

posibilidad de que los estoicos, de Zenón en adelante, hubieran hecho propio, incluso con las posibles modificaciones y reformulaciones que ya hubiera podido sufrir dentro del propio peripato, el planteamiento aristotélico en torno a que el conocimiento del alma contribuye al de la verdad en su conjunto (πρὸς ἀλήθειαν ἄπασαν)<sup>74</sup>. Teniendo ahora presente que los estoicos equipararon el estudio de la física al alma, que uno de sus apartados se ocupa del cosmos, cuya sustancia es dios (οὐσίαν δὲ θεοῦ)<sup>75</sup> y que él es ley divina y natural, podríamos, entonces, apoyarnos, en el fr. 85 de Heráclito con el propósito de perfilar con él las dimensiones filosóficas del planteamiento *cosmobiológico* zenoniano, dadas las extraordinarias, aunque disputadas, afinidades<sup>76</sup>, en tanto que al ver de Heráclito «en una cosa reposa lo sabio/conocer *realmente* la Resolución/que pilota enteramente a través de todas las cosas»<sup>77</sup>.

---

(οὐθὲν μέρος τοῦ ἑτέρου προκεκρίσθαι) y, asimismo, que ii) éstas se hallan entremezcladas (μειγῆθαι αὐτά). Cf. D. L. VII 39-41.

74 Cf. p. 5.

75 *S/VF* I 163: «οὐσίαν δὲ θεοῦ Ζήνων μὲν φησι τὸν ὅλον κόσμον καὶ τὸν οὐρανόν». Si se admite como posibilidad el que Zenón estuviera echando mano del vocabulario de Aristóteles (Arist. *Apo.* 90b30; *Metaph.* 1017b10 y ss.) como medio efectivo para comunicar su cosmovisión, la expresión οὐσίαν θεοῦ habría que entenderla como referida, entonces, a dios (sc. Zeus) en tanto que principio activo, tesis que intentarían apuntalar los miembros más destacado de la estoa (D. L. VII 34=*S/VF* I 85/I 493: τίθησι δὲ τὸ δόγμα τοῦτο Ζήνων ὁ Κιτιεὺς ἐν τῷ Περὶ οὐσίας, Κλεάνθης δὲ ἐν τῷ Περὶ τῶν ἀτόμων, Χρῦσιππος δ' ἐν τῇ πρώτῃ τῶν Φυσικῶν πρὸς τέλει, Ἀρχέδημος δ' ἐν τῷ Περὶ στοιχείων καὶ Πωσειδώνιος ἐν τῷ δευτέρῳ τοῦ Φυσικοῦ λόγου). Aun así, también queda abierta la posibilidad de que οὐσία fuera empleado en un sentido algo más vulgar y la expresión, en consonancia, apuntara a transmitir de manera más llana que todo el cosmos y el cielo (τὸν ὅλον κόσμον καὶ τὸν οὐρανόν) es 'propiedad' de dios (sc. Zeus). Dado que ambas posibilidades no se excluyen mutuamente, quizá la expresión οὐσίαν θεοῦ admita ambas lecturas, dejando intencionadamente el sentido de la interpretación en manos del lector filosóficamente entrenado la carga de la comprensión de la expresión en su más profunda amplitud.

76 Cf. Long, A., *Stoic Studies*, University California Press, 1996, p. 35 y ss

77 Cf. Marcovich, M., *Heracitus. Greek Text with a Short Commentary*, Editio Maior, The Los Andes University Press, 1967, pp. 449-453: «ἐν τῷ σοφόν ἐπίστασθαι γνώμην +ὀτέη κυβερνήσαι+ πάντα διὰ πάντων». Si bien πάντα leído como complemento no altera en demasía el pasaje, he preferido leerlo, no obstante, como adverbio por considerar que ilumina mejor el sentido y la propia expresión πάντα διὰ πάντων. Véase, Lidell, & Scott., *op. cit.*, 1996, p. 1345. Sin que haya que saldar la cuestión de una forma definitiva, sí que es posible evidenciar al menos afinidades estilísticas y de contenido entre el pasaje de Heráclito y, por ejemplo, el himno a Zeus de Cleantes (cf. n. 8: νόμου μέτα πάντα κυβερνῶν). Incluso las expresiones zenonianas πάντα δῆκειν (cf. n. 8) y διὰ πάντων ἐρχόμενος (cfr. n.

Cuatro son las tesis consustanciales a la comprensión de dios como ley divina y natural (*divinam naturalemque legem/naturalem legem atque divinam*), por cuya imbricación la cosmobiología zenoniana encuentra articulación filosófica, a saber: i) no es posible que el todo sea inferior a la parte<sup>78</sup>, ii) ningún ente es superior al cosmos<sup>79</sup>, iii) los elementos gracias a los cuales todos los cuerpos son creados<sup>80</sup>, siendo elementos generadores de la materia (*quibus generantur materiae*), permanecen, aun cuando algún cuerpo *particular* perezca<sup>81</sup>, pues, como apuntó Cleantes, la ‘tensión’ de la sustancia del todo no cesa (*τὸν ἐν τῇ τῶν ὅλων οὐσία τόνον μὴ παύεσθαι*)<sup>82</sup>. Sobre el carácter *onto-genético* y dialéctico de estas tres se apoya una cuarta tesis que, partiendo de la jerarquía de las facultades cognitivas, se orienta a sostener iv) que el cosmos es un animal animado, inteligente y racional<sup>83</sup>; de donde, a partir de (i) y (ii), habrá que concluir que será inteligente y racional en grado sumo<sup>84</sup>. Todas estas cuatro tesis apuntalan dos de los planteamientos estoicos que a lo largo de la historia de la filosofía le han granjeado renombre: el de la conflagración universal<sup>85</sup>, por una parte, y el de la providencia<sup>86</sup>, por otra; ambos dependientes, a su vez, del fatalismo o determinismo que caracterizó a los filósofos del pórtico<sup>87</sup>. Éstas,

69), bien referida a lo divino (*τὸ θεῖον*) o bien a la ley común (*ὁ νόμος ὁ κοινός*) que, siendo *ὁ ὀρθὸς λόγος*, es idéntica al Zeus que comanda, *πίλοτα* o guía la administración de cuanto acontece (*ὁ αὐτὸς ὢν τῷ Δίῃ, καθηγεμόνι τούτῳ τῆς τῶν ὄντων διοικήσεως ὄντι.*), han de tomárselas, sino como meras glosas del pensamiento del efesio, sí al menos como ciertamente influenciadas por éste.

78 *SVF I 114*[2]: «οὐ γὰρ οἶόν τε τὸ ὅλον τοῦ μέρους χεῖρον εἶναι».

79 *SVF I 111*[1/2]: «οὐδὲν δὲ κόσμου κρεῖττον».

80 *SVF I 102*[4]: «ex his (quatuor elementis) omnia esse postea effigiata».

81 *SVF I 108*: «ex hoc mundo quamvis aliqua itereant, tamen ipsum perpetuo manere».

82 *SVF I 497*. En *SVF I 106* se glosa la tensión *pneumática* particular como una atadura o *λίγαζόν* sólo difícil de disolver, no irrompible o *indestroizable* «ἢ δ’ ἔστι πνευματικός τόνος, δεσμός οὐκ ἄρρηκτος, ἀλλὰ μόνον δυσδιάλυτος».

83 *SVF I 110*: «ζῶον ἐμψυχον, νοερόν τε καὶ λογικόν». Cf. n. 53. Sobre las disputas en torno a la atribución de esta tesis, cf. Mansfeld, J., «A Pseudo-Fragment of Zeno Stoicus», en *Hermes*, 108, (1980), p. 257.

84 *SVF I 88*: «quem quidem beatum animal et deum adpellant».

85 *SVF I 109*. No se pierda de vista que al planteamiento de la conflagración universal (*ἐκπύρωσις*) va aparejado el del carácter cíclico o reiterativo de los acontecimientos (sc. *ἀνίστασθαι πάλιν τοὺς αὐτοὺς ἐπὶ τοῖς αὐτοῖς*). Este asunto reclama aún hoy mayor dilucidación

86 *SVF I 176*: «Ζήνων ὁ Κιττεὺς δύναμιν κέκληκε τὴν εἰρμαμένην κινητικὴν τῆς ὕλης τὴν δὲ αὐτὴν καὶ πρόνοιαν καὶ φύσιν ὠνόμασεν».

87 Cf. Salles, R., *Los estoicos y el problema de la libertad*, México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2006, pp. 31, 46-48.

así como la serie de consideraciones de orden físico e incluso las relativas a la ética y la lógica giran, en general, en torno a la interpretación corpórea de la noción de causa (αἴτιον), la cual se sustenta, como bien apuntó M. Frede<sup>88</sup>, en el interés filosófico de los estoicos, Zenón incluido, por la responsabilidad. Enmarcado en esta serie de consideraciones, resulta pertinente tener presente el método con el cual Zenón sugería, por ejemplo, encarar la lógica, ya que sus coordenadas determinan cualquier estudio estoicamente abordado, en tanto que, para Zenón, los siguientes son los asuntos a ser mirados (θεωρήματα) por el filósofo: «llegar a conocer los elementos del discurso, la cierta cualidad de cada uno de éstos, cómo armonizan entre sí y qué consecuencias le siguen»<sup>89</sup>. Cuatro pasos que bien pudieron ser reinterpretados a partir de cuatro categorías epistemológicas, a saber: i) sustancias (ὑποκείμενα), ii) cualidades (ποιά), modos de ser (πῶς ἔχοντα) y iv) modos de ser relativo (πρός τί πῶς ἔχοντα)<sup>90</sup>, con las que el estoicismo buscó fortalecer su propio andamiaje filosófico ajustado a la noción de causa. Junto a estas, los cuatro incorpóreos previamente señalados<sup>91</sup>, dependientes, como se sabe, del algo (τὸ τιῦν) como género supremo.

Fijando directamente su atención en la cosmología, Aristocles de Mesina nos testimonia la mencionada metodología zenoniana, la cual puede esquematizarse sucintamente del siguiente modo<sup>92</sup>:

i) El fuego, cuyo principios son dios y la materia (ἀρχὰς ὕλην καὶ θεόν) es el elemento de los entes (Στοιχείων εἶναι φασι τῶν ὄντων τὸ πῦρ)<sup>93</sup>.

ii) El fuego primigenio es como cierto semen (τὸ μέντοι πρῶτον πῦρ εἶναι καθαπερὲς τι σπέρμα) poseedor de las razones de todos los entes (τῶν ἀπάντων ἔχον τοὺς λόγους) (SVFI 87[1-2])<sup>94</sup> así como de

88 Cf. Frede, M., *Essays in Ancient Philosophy*, Minneapolis, the University of Minnesota Press, 1987, p. 131 y ss.

89 SVFI 51: «θεωρήματα τοῦ φιλοσόφου... ἃ Ζήνων λέγει, γνῶναι τὰ τοῦ λόγου στοιχεῖα, ποῖόν τι ἕκαστον αὐτῶν ἐστὶ καὶ πῶς ἀρμόττεται πρὸς ἄλληλα καὶ ὅσα τουτοῖς ἀκόλουθόν ἐστι».

90 SVFI II 369.

91 Cf. n. 40.

92 SVFI 98.

93 Véase, adicionalmente, SVFI 85[1]/ I 87[4]: «Stoici deum scilicet hoc esse quod silva sit vel etiam qualitatem inseparabilem deum silvae, eundemque per silvam meare, velut semen per membra genitalia».

94 SVFI 87[1-2]: «... διὰ ταύτης δὲ διαθεῖ τὸν τοῦ πάντος λόγον... οἷόπερ καὶ ἐν

las causas de los que han sido, de los que son y de los que serán (καὶ τὰς αἰτίας τῶν γεγονότων καὶ τῶν γιγνομένων καὶ τῶν ἔσομένων)<sup>95</sup>.

iii)El entrelazamiento de éstos, su consecuencia (τὴν δὲ τούτων ἐπιπλοκὴν καὶ ἀκολουθίαν), es destino, ciencia, verdad y ley, en cierto sentido, ineluctable e inevitable (εἰμαρμένην καὶ ἐπιστήμην καὶ ἀλήθειαν καὶ νόμον εἶναι τῶν ὄντων ἀδιαδράστὸν τινα καὶ ἄφικτον)<sup>96</sup>.

De esta presentación es posible evidenciar, tal como fue sugerido, cómo el planteamiento de Zenón pivota, a un tiempo, en la tradición preclásica de los denominados presocráticos<sup>97</sup> y en una sutil reinterpretación de las reflexiones del período clásico, reconsideradas, no obstante, a partir de dos preocupaciones vitales: la corporeidad como sustrato último de la realidad dada y la causalidad entendida en términos de agencia y responsabilidad antes que de explicación<sup>98</sup>. Entre estos dos extremos la resultante es una filosofía que articula una cosmovisión, lógico y físicamente, fatalista, orientada a depositar en el agente, físico y luego moral, la ineludible responsabilidad, física y luego moral, de las propias (inter)acciones en el marco del inexorable destino. Así, en (i) se evidencia, entonces, la búsqueda por el anclaje físico, corpóreo o material, del planteamiento zenoniano, donde el fuego se presenta como elemento en-

τῇ γονῇ τὸ σπέρμα [...] γένησιν ἐξ ἧς τὰ πάντα διοικεῖται καὶ πάσχει».

95 Véase, adicionalmente, *SVF* I 87 [1-2]: «... διὰ ταύτης δὲ διαθεῖν τὸν τοῦ πάντος λόγον ... οἷοπερ καὶ ἐν τῇ γονῇ τὸ σπέρμα [...] γένησιν ἐξ ἧς τὰ πάντα διοικεῖται καὶ πάσχει» y véase *SVF* I 128, donde la idea aparece presentada en lo que sería la embriología zenoniana, a saber: «τὸ δὲ σπέρμα φησὶν ὁ Ζήνων εἶναι, ὃ μεθίσιν ἄνθρωπος, ... ἔχον γὰρ τοὺς λόγους τῶ ὄλω τοὺς αὐτοὺς τοῦτο». En este sentido, la expresión ὃ μεθίσιν ἄνθρωπος ha de ser tomada como una precisión requerida por el contexto embriológico. Ahora bien, una pregunta que cabe hacerse es si para Zenón la biología es la que determina y, si se quiere, inspira, el planteamiento cosmológico o si, por el contrario, la cosmología es la que determina el biológico. Fuere como fuere el orden de sus preocupaciones intelectuales, un hecho cierto sí que trasluce a través de los testimonios doxográficos: su cosmovisión *pan-pneumatica* busca ser holística-psico-fisicalista, cf. n. 20.

96 Cf. *SVF* I 176[1]: «Ζήνων ὁ Στοικὸς ἐν τῷ περὶ φύσεως (τὴν εἰμαρμένην) δύναμιν κινητικὴν τῆς ὕλης κατὰ ταῦτα καὶ ὡσαύτως, ἦντινα μὴ διαφέρειν πρόνοιαν καὶ φύσιν καλεῖ».

97 Cf. pp. 5-7.

98 *SVF* I 90: «Discrepabat etiam ab iisdem (Zeno a Peripateticis et Academicis), quod nullo modo arbitrabatur quidquam effici posse ab ea (natura), quae expers esset corporis — nec vero aut quod efficeret aliquid aut quod efficeretur, posse esse non corpus».

tre los elementos, mientras que en (ii) aparecen, tanto la capacidad generadora o procreadora, acá expresada por analogía biológica<sup>99</sup>, como el carácter determinista de lo creado a través del tiempo, de ahí, la presentación in nuce de la *συνεκτικὸν ο αὐτοτελεῖς αἴτιον*, esto es, causa completa o perfecta; mientras que en (iii) el entrelazamiento permite llamar la atención sobre un cierto grado de subordinación (*ὑπηρεσία*) a determinar entre factores, por lo que, genéricamente, se pueda estar haciendo referencia a las concausas (coadyuvantes/concomitantes) o las causas sinérgicas<sup>100</sup>. Tal clasificación, ciertamente, se halla testimoniada en los planteamientos de los seguidores de Zenón, quienes indudablemente parten del enfoque zenoniano inicial que entiende la noción de causa como ‘aquello por lo cual (*δι’ ὃ*)’; de donde, en primer lugar, eso ‘por lo cual’ algo se da o llega a ser, es ‘cuerpo (*τὸ μὲν αἴτιον σῶμα*)’ que actúa sobre cuerpo, admitiéndose, en segundo lugar, ‘la imposibilidad (*ἄδύνατον*) de que estando presente la causa (*τὸ μὲν αἴτιον παρῆναι*)’, no se dé o llegue a ser ‘aquello de lo cual es causa (*οὗ δὲ ἔστιν αἴτιον μὴ ὑπάρχειν*)’, esto es, el accidente (*συμβεβηκός*)<sup>101</sup>. Si el fuego, cosmológicamente, es dicho poseedor de las razones y las causas, biológicamente, mucho menos se ha de pasar por alto el hecho de que, en consonancia, entre los casos ofrecidos dirigidos a ejemplificar la noción de causa él haya incluido, entonces, el alma, en tanto que: «a causa del alma se da el vivir (*διὰ τὴν ψυχὴν γίνεται τὸ ζῆν*), siendo imposible (*ἄδύνατον γάρ*) que dándose el alma no se dé el vivir (*ψυχῆς μὴ ζῆν*)»<sup>102</sup>. Alma y vida son nociones coextensivas. Aún más significativo resulta el hecho de que Zenón, muy probablemente contra Platón<sup>103</sup>, pudo haber confeccionado un razonamiento silogístico orientado no sólo a defender la corporeidad del alma sino a circunscribirla única y exclusivamente al mundo de la vida<sup>104</sup>, mostrando, por una parte, que tal cuerpo es *pneuma*, y que, por otra, cuando éste

99 Adicional al cosmológico y casi genérico *per silvan meare* o del biológico *semen per membra genitalia*, Tertuliano (*SVF* I 155[1-2]) emplea la expresión *tanquam mel per favos transisse/deum sic per materiam decurrisse quomodo mel per favos* para describir la capacidad artesana de Zeus para (trans)formar la materia. Véase p. 17.

100 *SVF* II 351.

101 *SVF* I 89.

102 Idem. En la acepción de οὐσία como αἴτιον Aristóteles (*Metaph.* 1017b16) da el ejemplo del alma: «οἶον ἢ ψυχὴ τῷ ζῳῳ».

103 *Pl. Ti.* 81d7 y ss.

104 Cf. Annas, J., *Hellenistic Philosophy of Mind*, California, University of California Press, 1992, p. 39.

está presente hay vida: a la ausencia de la causa seguirá la ausencia del efecto<sup>105</sup>. Dado que el silogismo no viene presentado de forma idéntica en las fuentes griega y latina respectivamente, colocaré primero la tardía versión griega de Nemesio de Emesa en contraste con la latina de Tertuliano.

Nemes. *De nat. hom.* c. 2, p. 33<sup>106</sup>

La muerte es la separación del alma del cuerpo.

Ahora, ninguna *cosa* incorpórea se separa del cuerpo:

puesto que ninguna *cosa* incorpórea está plenamente en contacto con el cuerpo.

Ahora, el alma está *plenamente* en contacto *con* y se separa del cuerpo.

El alma, por tanto, es cuerpo<sup>107</sup>.

Tertullianus *De anima* c. 5

Aquello *por lo que*, separado, el animal muere, es cuerpo

Ahora, el animal muere, separado el *pneuma* inseminado,

El *pneuma* inseminado, por tanto, es cuerpo

Luego, el *pneuma* inseminado es alma

El alma, en consecuencia, es cuerpo<sup>108</sup>.

105 En este sentido, se puede evidenciar cómo Zenón sigue un camino en el que tiene poca cabida los atributos que anteriormente señalábamos podrían compartir *psyché* y *átma* en ciertas tradiciones y cosmovisiones. Dicho de otra manera, es patente en qué medida la *cosmobiología* zenoniana antagoniza con la *teocosmología* filosófica; las fusiones, más que las coincidencias, serán el resultado de otros momentos históricos y de otras necesidades intelectuales.

106 *SVF* I 138. Calcidio presenta parcialmente la versión latina de este razonamiento sin dejar ambigüedades respecto de su posible autor al afirmar «Zeno quaerit hactenus».

107 *SVF* I 137 [2]: «ὁ θάνατός ἐστι χωρισμὸς ψυχῆς ἀπὸ σώματος• οὐδὲν δὲ ἀσώματον ἀπὸ σώματος χωρίζεται• οὐδὲ γὰρ ἐφάπτεται σώματος ἀσώματον• ἢ δὲ ψυχῆ καὶ ἐφάπτεται καὶ χωρίζεται τοῦ σώματος. σῶμα ἄρα ἢ ψυχῆ».

108 *SVF* I 137 [1]: «denique Zeno “consitum spiritum” definiens animam hoc modo instruit “quo” inquit “digresso animal emoritur, corpus est: consito autem spiritu digresso animal emoritur: ergo consitus spiritus corpus est: consitus autem spiritus anima est: ergo corpus est anima». Macrobio (*SVF* I 137[3]) emplea la expresión «concretum corpori spiritum».

Físicamente, sólo los cuerpos están *plenamente* en contacto *con* (ἐφάπτειν) los cuerpos y, en consonancia, el alma, en tanto que es cuerpo (σῶμα/corpus), igualmente está *plenamente* en contacto *con*, pues el alma es cuerpo entre cuerpos. Cognitivamente, ello implica que al alma, a causa de las capacidades propias que se derivan de su cualidad en tanto que cuerpo, le es dada la posibilidad inmediata de *palpar-se* mientras haya vida, i. e., mientras permanezca *plenamente* en (con)tacto *con*<sup>109</sup>, puesto que tan pronto como no la haya, esto es, una vez dado el último respiro al que están atadas motricidad y percepción, tanto el aliento vital como las facultades, diríamos volviendo a la respuesta de Aquiles a Patroclo<sup>110</sup>, éstas no se dan, puesto que, ya con Zenón: a la ausencia de la causa, ausencia del efecto. A partir de acá, física, etiología, lógica así como las categorías epistemológicas convergen orgánicamente en la cosmovisión estoica, toda vez que no sería incorrecto sostener que el alma-cuerpo (sc. ψυχή), en tanto que *pneuma*, es un *cierto* cuerpo (τό τι/quid) poseedor de ciertas cualidades (ποιά) en función de las cuales manifiesta un modo de ser específico (πῶς ἔχοντα) y uno relativo (πρός τί πῶς ἔχοντα), en atención a lo cual se constituye en causa (δι' ὃ) perfecta o completa del accidente (συμβεβηκός) vida (τὸ ζῆν). Posiblemente, por el hecho de ser un accidente es que la vida resulta ser un indiferente para los estoicos<sup>111</sup>, y, por el mismo razonamiento, tampoco la muerte les resulta ser un mal<sup>112</sup>. Ahora bien, la tesis física de fondo es que al estar el alma plenamente mezclada con el cuerpo (κεκρᾶσθαι ὅλην δι' ὅλου τοῦ σώματος φάσκοντι τὴν ψυχήν), su éxodo lleva a la destrucción total del compuesto (τὴν ἔξοδον αὐτῆς ἄνευ φθορᾶς τοῦ συγκρίματος μὴ ποιοῦντι)<sup>113</sup>: no presente ya la causa, no se verifica —se ha de insistir— el efecto<sup>114</sup>.

109 Cf. n. 49.

110 Cf. p. 9

111 *SVF* I 190: «ταῦτ' εἶναι φησιν ὁ Ζήνων ὅσα οὐσίας μετέχει τῶν δ' ὄντων τὰ μὲν ἀγαθὰ, τὰ δὲ κακὰ, τὰ δὲ ἀδιάφορα ... ἀδιάφορα δὲ τὰ τοιαῦτα ζῶνι θάνατον, δόξαν ἀδοξίαν, πόνον ἡδονήν, πλοῦτον πενίαν, νόσον ὑγείαν, καὶ τὰ τοῦτοις ὅμοια».

112 Zenón sintió la necesidad de recurrir nuevamente a la presentación silogística para asentarla (*SVF* I 196): «Zenon noster hac collectione utitur: Nullum malum gloriosum esse; mors autem gloriosa est; mors ergo non est malum».

113 *SVF* I 145.

114 Otro aspecto complementario sobre el cual merece la pena hacerse acá especial hincapié es que, de los incorpóreos, al menos tres de ellos hacen referencia al alma-cuerpo (sc. ψυχή), y, en lugar de representar resquebrajamiento lógico en la doctrina física de la causa, robustecen la concepción estoica del alma-cuerpo. Ahora, dado que el lugar (τόπος) y el tiempo (χρόνος) son consustanciales a

Consecuentemente, si bien el accidente de toda causa es descrito incorpóreo, en tanto que predicado (οὐδὲ αἴτιον κατηγορήμα)<sup>115</sup> expresado mediante el lenguaje articulado, ello no implica que el cuerpo, causa-material, actúe sobre algo inmaterial; muy al contrario, ello implica que todo accidente, que no las cualidades<sup>116</sup>, es un tercer elemento a incluir en la exposición de la doctrina de la o las causas<sup>117</sup>, como bien apuntó M. Frede<sup>118</sup>.

Es en el marco de la articulación de estas consideraciones en torno a la noción de causa que el calor, en tanto que cualidad material del fuego, viene asociado al *pneuma* hasta sostener que calor y *pneuma* son lo mismo<sup>119</sup> y, en consonancia, dicha atribución calificativa también aparece en una de las definiciones del alma en la que ésta viene definida como πνεῦμα ἔνθερμον<sup>120</sup>, *pneuma* cálido. Se trata, verosímelmente, de una variante expresiva a una primera versión quizá de cuño heraclíteo en la que se emplea la voz ἀναθυμίασις para sostener, entonces, que el alma es vapor *húmedo-cálido cualitativamente provisto de capacidad perceptiva*, sin más, αἰσθητικὴν ἀναθυμίασις<sup>121</sup>. Apreciación segui-

---

la noción de cuerpo, el otorgar mayor dimensión filosófica a la crasa etiología estoica recaerá enteramente sobre lo expresable (λεκτόν), en razón de que el vacío (κενόν) es más bien una categoría eminentemente cosmológica antes que biológica: no aplica, pues, al alma encarnada.

115 SVF I 89.

116 SVF I 92/I 86: «Ζήνων τε ὁ Κιτιεύς ὡς τὰς ποιότητας οὕτω καὶ τὰς οὐσίας δι' ὅλοθ κεράννυσθαι ἐνόμιζεν/Silvam quippe dicunt ese id quod subest his omnibus quae habent qualitates»

117 Cf. Ioppolo, A. Ma., *Dibattiti filosofici ellenistici. Dottrina delle cause, Stoicismo*, Accademia scettica, Germany, Academia Verlag, 2013, p. 20 y ss.

118 Cf. Frede, *Essays in Ancient...*, cit., 137.

119 SVF I 127/ I 134[3]: «θερμασίαν δὲ καὶ πνεῦμα Ζήνων τὸ αὐτὸ εἶναι φησιν/ Zenoni Stoico animus ignis videtur».

120 SVF I 135/ I 126: «Ζήνων δὲ ὁ Κιτιεύς ... πνεῦμα ἔνθερμον εἶναι τὴν ψυχὴν. τοῦτω γὰρ ἡμᾶς εἶναι ἐμπνόους καὶ ὑπὸ τούτου κινεῖσθαι/sive, ut Zeno Citaeus, animalium semen ignis is, qui anima ac mens». Nótese que mientras el testimonio de Diógenes (SVF I 135) refiere a funciones/actividades (ἡμᾶς εἶναι ἐμπνόους καὶ ... κινεῖσθαι), cuya responsabilidad física (τοῦτω/ ὑπὸ τούτου) recae sobre el *pneuma* cálido (πνεῦμα ἔνθερμον), la versión latina de Varrón (SVF I 126) se centra, por su parte, en la parte-órgano (anima ac mens). Más allá de la distinción, ello no constituye distorsión alguna del pensamiento de Zenón y ha de tomárselo, más bien, como una cuestión de énfasis. Cf. Festa, N., *I frammenti degli filosofi antichi, vol. 1. Zenone*, Bari, Laterza & Figli, 1932, pp. 49-50. Véase más adelante p. 18 y ss.

121 SVF I 141. Cfr. Zeller, E., & Mondolfo, R., *La filosofia dei greci nel suo sviluppo storico, part I*/Vol. IV, Firenze, La Nuova Italia Editrice, 1961, pp. 274-275, n. 4. En D. L. VII 156 se lee «Δοκεῖ αὐτοῖς ... τὴν δὲ ψυχὴν αἰσθητικὴν <φύσιν>».

da igualmente por Cleantes, aun cuando, según testimonio Eusebio, resultare vista como excesivamente soberbia (σφόδρα ὑβριστικῶς)<sup>122</sup>. Quizá movido por críticas, quizá simplemente persiguiendo mayor precisión, Zenón se vio en la necesidad de aclarar que existen dos géneros de fuego, uno no artesano y otro, permítaseme la expresión, *cósmicamente* o divinamente artesano<sup>123</sup>; distinción, a nuestro ver, nada trivial en la consolidación de imbricaciones cosmológicas, primeramente, y biológicas, posteriormente, conducentes a ser fusionadas en la cosmobiología *pan-pneumática* del fundador del estoicismo<sup>124</sup>. De suerte que Zeus deviene ‘aquello *artesanamente* por lo cual o aquello *artesanamente* a través de lo cual’; sin más, y apoyados en la etimología, dicho simplemente Διά, esto es, aquello que (trans)forma cualitativamente la materia sobre la cual o a través de la cual, en tanto cuerpo, actúa<sup>125</sup>.

---

Desde un punto de vista biológico, esta serie de testimonios recoge las tres capacidades/funciones, digamos, nucleares de los cuerpos dotados de vida, a saber: vegetativa, motora y cognitiva (ἡμᾶς εἶναι ἐμπνούς, κινεῖσθαι ἢ αἰσθητικὴν). Cf. n. 62.

122 SVFI 139.

123 SVFI 120. «... δύο γὰρ γένη πυρός, τὸ μὲν ἄτεχνον καὶ μεταβάλλον εἰς ἑαυτὸ τὴν τροφήν, τὸ δὲ τεχνικόν, ἀξέτικόν τε καὶ τηρητικόν, οἷον ἐν τοῖς φυτοῖς ἐστὶ καὶ ζώοις, ὃ δὴ φύσις ἐστὶ καὶ ψυχὴ».

124 Acá convendrá tener presente el fr. 51 de Heráclito, ya que contribuye a arrojar aún mayor luz sobre el doble papel que desempeñará el fuego (πῦρ) en la *cosmobiología* zenoniana. «Este cosmos, —es para Heráclito—, el mismo para todos los *entes*/obra de arte ni de alguno de los dioses ni de los seres humanos/sino que siempre fue, es y será:/fuego siempre-vivo (πῦρ ἀεῖζων), encendiéndose según medida y extinguiéndose según medida». Adicionalmente, cf. Marcovich, *Heraclitus. Greek Text...*, cit., fr. 77, 79 y 82. Zenón es, ciertamente, heredero de este pensamiento y poco extrañará observar que atribuya, entonces, a Zeus, ley divina y natural, una actividad exclusivamente productiva, si se quiere, restringida a los seres humanos, esto es, el arte. Es oportuno, nuevamente, reparar en las coincidencias estilísticas y filosóficas entre el efesio y los primeros estoicos, i. e., πῦρ ἀεῖζων vs πυρόντα, ἀεῖζόντα κεραυνόν de Cleantes. Cf. n. 8.

125 Cf. Edelstein, *The Relation of...*, cit., p. 21 y ss. Muy lejos está su cosmología de ser asemejada, por tanto, a la del demiurgo del *Timeo* o a alguna otra semejante, pues, si bien su punto de partida alcanza a compartir la imposibilidad de la creación *ex nihilo*, se separa radicalmente, sin embargo, al no recurrir a instancias de sustanciación *eidética*, contentándose tan sólo con señalar (SVFI 171), siguiendo la impronta heraclítica, que «el fuego artesano camina iterativamente con método a la creación (πῦρ τεχνικόν ὁδῶ βαδίζων εἰς γένεσιν). Señalada esta notable diferencia de enfoque cosmológico, puede destacarse, sin embargo, un punto de gran encuentro tanto con Platón como con Aristóteles, pues, salvando las respectivas diferencias, el arte es arte siempre que, orientado al bien, procede con método. Diríamos, en consonancia, parafraseando a Aristóteles, que difícilmente

Partiendo de acá, hay tan sólo un pequeño paso, aun cuando cualitativamente se trate más bien de un salto, primeramente, hacia la providencia que, como testimonia Cicerón, se ocupa principalmente de: i) que el cosmos sea lo más apto posible para garantizar su permanencia (*mundus quam aptissimus sit ad permanendum*), ii) que ninguna cosa falte (*nulla re egeat*) y iii) que en él haya excelsa belleza y toda clase de ornato (*in eo eximia plebritudo sit atque omnis ornatus*)<sup>126</sup>. —Zenón estaría, pues, de acuerdo en que dios no juega a los dados con el universo. Será Epicuro quien haga de Niels Bohr en la antigüedad—. Y, posteriormente, hacia la doctrina de la apropiación (*οικειώσις*), en razón de que en la vida vegetal así como en la animal (*ἐν τοῖς φυτοῖς ἐστι καὶ ζῴοις*) el fuego artesano cualifica como *responsable* tanto del crecimiento como de la conservación (*αὐξητικὸν τε καὶ τηρητικόν*), siendo este último aspecto el rasgo eminentemente distintivo de la doctrina: su fundamento radicará en comprender cosmo-bio-filosóficamente la distinción analítica entre todo, parte y función<sup>127</sup>. El fuego no artesano, por su parte, cualifica como *responsable* de hacerse a sí mismo alimento (*μεταβάλλον εἰς ἑαυτὸ τὴν τροφήν*)<sup>128</sup>, el cual viene asociado a la sangre cuando se hace mención al alimento del alma (*τρέφεσθαι μὲν ἐξ αἵματος*)<sup>129</sup>.

Para Zenón el alma posee ocho partes, a saber: la parte *hegemónica* o rectora, los cinco sentidos, la capacidad fonadora y la generativa<sup>130</sup> o, según

---

artesano alguno, cosmológico o humano, pudiera construir obra alguna en desconocimiento de las herramientas, los materiales, el proyecto y del paso a paso mediante el cual ésa pudiera ser llevada a término.

126 *SVF* I 172. Adicionalmente, *SVF* I 124.

127 Cf. *Ibid.*, pp. 13 y ss.

128 *SVF* I 120. Cf. n. 123.

129 *SVF* I 140. Con Homero diríamos que, en lugar de sangre, los dioses tienen *ἰχώρ*, para así inferir las posibles diferencias entre los procesos biológicos de los animales y cuáles serían los de los dioses. Zenón, sin embargo, encontró mejores argumentos en pensadores como Jenófanes, Heráclito, Protágoras, Diógenes de Apolonia o Antístenes, quien siendo historiográficamente afín, ya había señalado, cf. Declava, F., *Antisthenes. Fragmenta*, Milano, Cisalpino, 1966, fr. 39A, «según convención, muchos son los dioses, según naturaleza, uno (*τὸ κατὰ νόμον εἶναι πολλοὺς θεοὺς, κατὰ δὲ φύσιν ἓν*). Y, en relación con ello, aún desde una perspectiva *cosmobiológica* alternativa con implicaciones filosóficas opuestas, Zenón difícilmente pondría reparo alguno en concordar con Epicuro (D. L. X 123-124) en que «impío no es el que niega los dioses del vulgo, sino quien atribuye a los dioses las creencias del vulgo (*ἀσεβῆς δὲ οὐχ ὁ τοὺς τῶν πολλῶν θεοὺς ἀναιρῶν, ἀλλ' ὁ τὰς τῶν πολλῶν δόξας θεοῖς προσάπτων*).

130 *SVF* I 143: «... τὸ ἡγεμονικὸν καὶ εἰς τὰς πέντε αἰσθήσεις καὶ εἰς τὸ φωνητικὸν καὶ τὸ σπερματικόν».

Tertuliano, tres<sup>131</sup>. Antes que discrepancias, pueden notarse afinidades, aun cuando no se recurra, claro está, a la misma nomenclatura descriptiva<sup>132</sup>. De manera tal que, si las ocho partes fuesen agrupadas bajo las categorías: i) sensitivo-cognitivas para hacer referencia a los órganos de los sentidos, ii) lingüístico-expresiva para hacerlo a la parte encargada de la voz articulada y iii) generativa o reproductiva para referirse a la parte seminal o espermática, entonces las ocho partes del alma devienen tres, si transversalmente, desde un punto de vista *bio-cognitivo*, queda incorporado en la primera y segunda categoría el *hegemonikón* en tanto sensorio rector en torno al cual percepción y lenguaje pivotan; y si se hace otro tanto, ahora desde un punto de vista cosmobiológico, en relación con la tercera categoría para hacer énfasis, más bien, en la capacidad reproductiva. Si, adicionalmente, se tiene presente que la impresión (φαντασία), el asentimiento (συγκατάθεσις), el impulso (ὄρμη) y el razonamiento (λόγος) son las funciones adscritas a la parte *hegemónica*<sup>133</sup>, es posible ensayar finalmente una lectura *cosmobiológicamente* comprensiva en torno al por qué Zenón, en el marco de la discusión sobre la sede de la parte *hegemónica*, se decantó por el corazón y no por el cerebro<sup>134</sup>. Tres son los elementos que pudieron ser tomados en consideración: i) el corazón es el órgano sensorio rector en tanto que a su cese, también cesa la función *pneumática* más primordial y vital, la respiración: no dándose ésta, tampoco se da la vida<sup>135</sup>; ii)

131 SVF I 144: «dividitur autem in partes nunc in duas a Platone, nunc in tres a Zenone».

132 Festa., *I frammenti degli...*, cit., p. 54, consideró, sin embargo, que la presentación de Tertuliano entrañaba cierta contradicción con la concepción zenoniana y sugirió enmendarlo para, en consecuencia, leer «nunc in duas nunc in tres a Platone, in octo a Zenone», en lugar de «dividitur in partes nunc in duas a Platone, nun in tres a Zenone».

133 SVF I 143[2]: «ὡςπερ ἐν τῷ ἡγεμονικῷ, ἐνυπαρχουσῶν φαντασίας, συγκαταθέσεως, ὄρμης, λόγου».

134 Cf. van der Eijk, P. J., *Medicine and Philosophy in Classical Antiquity. Doctors and Philosophers on Nature, Soul, Health and Disease*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, p.124 y ss.

135 Cf. Arist. *PA*. 667a31 y ss. Apoyándonos en Galeno (SVF II 761) se podría argüir, adicionalmente, que el *hegemónico* coincide con el corazón también por ser «la primera parte-órgano-función en brotar o formarse y de ella llegan a ser las demás, y, en tanto que primero y *enteramente* formado, es necesario que sea el origen-fundamento tanto de venas como de arterias' (ὡς πρώτη τε φύεται τῶν τοῦ ζῶου μορίων, ὑπ' αὐτῆς τε ἄλλα γίνοντο καὶ ὡς τῷ πρώτῳ διαπλάσθεντι καὶ φλεβῶν καὶ νεύρων ἀναγκαῖον ὑπάρχειν ἀρχήν)». Si bien el pasaje habla de Crisipo y otros estoicos, comparto con Festa, *I frammenti degli...*, cit., p. 55, la idea de que Zenón pudo haber tomado del peripato esta orientación; ello no exclu-

el corazón es el órgano sensorio rector en tanto que allí anidan las pasiones<sup>136</sup>, anverso de las funciones psico-cognitivas. En este sentido, no sólo la fenomenología de las pasiones sería el punto decisivo, sino el propio anclaje físico y fisiológico de éstas, toda vez que son asumidas en términos de contracciones (συστολάς) y relajamientos (ταπεινώσεις) así como de *mordiente* excitación y distensión que sobrevienen a (τὰς ἐπιγιγνομένας) los juicios (κρίσεις)<sup>137</sup>. Consecuentemente, puesto que la impresión, el asentimiento así como el impulso son las funciones *hegemónicas* de las que dependen los juicios, la modificación cognitiva de las pasiones pivotará en la misma parte en la que pivota la percepción y el asentimiento, esto es, el corazón. Finalmente, iii) el corazón es el órgano sensorio rector en tanto que es *responsable* de la administración del *pneuma* cálido que es el alma; a un mismo tiempo, *cosmobiológicamente* hablando, del fuego no artesano y del artesano extendido por todo el cuerpo, esto es, del que brinda alimento a través de la sangre<sup>138</sup> así como del que inclina al animal a la conservación, la cual, no por casualidad, es tenida como primer impulso del animal<sup>139</sup>, tal como fue dicho del fuego artesano también en relación con el cosmos<sup>140</sup>. Cicerón recoge armónica y sintéticamente una presentación cognitivo-volitiva del planteamiento *cosmobiológico* de Zenón, aun cuando no destacare, sin embargo, el papel que desempeña, biológicamente hablando, el corazón o la sede *hegemónica*, a saber: «Así como la naturaleza del cosmos tiene movimientos voluntarios, impulsos y apetitos, lo cual era denominado ὄρμιας por los griegos, y conforme a éstos adecúa las acciones; así también nosotros mismos que nos movemos por los impulsos del alma y las sensaciones»<sup>141</sup>.

---

ría, no obstante, otras posibles influencias. Cf. Long, "Soul and Body...", cit., p. 43.

136 *SVF* I 210. Cf. Graver, M. R., *Stoicism and Emotion*, the Chicago University Press, 2007, p. 21 y ss.

137 *SVF* I 209 [1-2].

138 *SVF* I 140. «πρέφεσθαι (sc. τὴν ψυχὴν) μὲν ἐξ αἵματος». H. von Arnim no recogió la pregunta con la que Galeno cierra la posición estoica y que, a nuestro ver, puede considerarse a lugar al momento de problematizar, desde un punto de vista biológico, sobre el fuego no artesano y el artesano, a saber: «πῶς ἐπι ταῦτόν ἔσται τὸ τρέφον τε καὶ κινουῦν εἴπερ τρέφει μὲν τὸ αἷμα κινεῖ δὲ τὸ πνεῦμα;».

139 Cf. D. L. VII 85 & *SVF* I 197[1-2].

140 Véanse p. 18 y ss.

141 *SVF* I 172.

\*

La filosofía de Zenón no abogó por la inmortalidad, la resurrección ni tampoco la vida eterna: viviríamos mientras respiramos gracias al *pneuma* cálido y éste es parte del *pneuma* del cosmos. En un sentido biológico mínimo, su planteamiento tomó algunas de las consideraciones de Aristóteles e incluso muy poco se aleja de la vitalidad homérica, aun cuando la terminología y el contexto cultural sean, claro está, radicalmente distintos. Su cosmovisión *pan-pneumática* apuntó, sin embargo, en una novedosa dirección, puesto que el alma no se separa de las ataduras del cuerpo para emprender vuelo hacia los dominios de Hades o hacia los de alguna región etérea menos lúgubre del cosmos; muy por el contrario, como parte del cosmos que es, es materialmente reabsorbida: «polvo eres y en polvo te convertirás»<sup>142</sup> serviría acá de analogía.

Partiendo del conocimiento de los elementos, del cosmos y de la o las causas, esto es, de la física, Zenón logró elaborar una tematización de la existencia, en cierto sentido sacra, en la que la temporal caducidad biológica halla sentido, no mediante la inmortalidad del alma, sino en comprender que en la concordancia con la naturaleza reposa el *modus vivendi* del sabio, el modo virtuoso de vida al que todos deberíamos aspirar. Desde esta óptica resulta posible contextualizar aún mejor por qué Zenón en su *República* no censuraba, entre otras cosas, la antropofagia<sup>143</sup>: ejemplo grotesco, rudo y perturbador, fuera de toda duda, no sólo a nuestro ver contemporáneo, sino al de su tiempo por igual<sup>144</sup>, aun cuando cínicamente efectivo para desmitificar la idea de que el difunto siga siendo quien era al perder el aliento vital que lo mantenía siendo aquello que era mientras respiraba<sup>145</sup>. Muy lejos está de ser, por supuesto, la *República* de Zenón una propuesta viable para nuestros tiempos convulsos: resulta extremadamente anárquica y sacrílega, escrita a la cola del perro y, por ende, políticamente incorrecta, cuando menos, al exhortar, además, entre otras cosas, a la no edificación de templos, ni a la de tribunales ni a la de gimnasios, o a la no acuñación de moneda<sup>146</sup>. El espíritu filosófico subyacente pudiera ser, empero, rescatado al menos como ejercicio teórico en tanto que, socráticamente, está orientado a advertir que lo que embellece las ciudades

142 Génesis 3:19. «γῆ εἶ και εἰς γῆν ἀπελεύθη»

143 *SVFI* 253-25.

144 *SVFI* 255.

145 Cf. D. L. VII 157.

146 *SVFI* 267, 268.

en modo alguno serían las edificaciones sino las virtudes de sus habitantes<sup>147</sup>. Idea esta que en nuestra latitud latinoamericana fue defendida por Simón Rodríguez, el Sócrates de Caracas, al señalar que sin republicanos no hay república, por más que haya, diríamos con Zenón, templos, tribunales y gimnasios, pues tendríamos lo que Rodríguez denominaba, al referirse a las repúblicas de nuestro continente, ‘repúblicas establecidas pero no fundadas’<sup>148</sup>.

Escuela de Filosofía  
Universidad Central de Venezuela  
vagonedeltiempo@hotmail.com

---

147 SVFI 266.

148 Rodríguez, O. (Ed.), *Simón Rodríguez. Sociedades Americanas*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1990, p. 6: «En América del sur las Repúblicas están *Establecidas pero no Fundadas*». Cf. SVF III 360.