



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA  
DE MÉXICO

---

---

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
COLEGIO DE HISTORIA

**El concepto de *pneûma* y su historia: un recorrido histórico en torno a  
las ideas neumáticas y su recepción desde Anaxímenes hasta  
Aristóteles**

TESIS

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE

**LICENCIADO EN HISTORIA**

PRESENTA

**ERICK PALMERO PALACIOS**

ASESOR

**DR. BERNARDO BERRUECOS FRANK**



Ciudad Universitaria, Cd. Mx., 2020



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

*Tot in laboribus periculisque iactatus est, ut  
ad constituendum eius imperium contendisse Virtus et  
Fortuna videatur.*

*-Lucius Annaeus Florus*

## ÍNDICE

PRÓLOGO .....	1
INTRODUCCIÓN .....	4
I. LA CONSTRUCCIÓN DEL CONCEPTO DE <i>PNEÛMA</i> Y SUS IMPLICACIONES EN EL PENSAMIENTO GRIEGO S.VIII-VI a.C. ....	17
I.1 Homero y Hesíodo: los antecedentes culturales y conceptuales del <i>pneûma</i> .....	17
I.2 El <i>kósmos</i> : la organización espacial y socio-cultural como antecedente del pensamiento presocrático.....	21
I.3 Anaxímenes y el comienzo intelectual de un concepto: el <i>pneûma</i> como resultado de procesos orgánicos.....	27
II. FILOSOFIA Y MEDICINA: LA RECEPCIÓN DEL <i>PNEÛMA</i> EN LA TRADICIÓN MÉDICA GRIEGA DEL SIGLO VI A.C .....	39
II.1 El estado de la medicina griega en el s.VI a.C.: la medicina como oficio.....	39
II.2 Alcmeón de Crotona: el <i>pneûma</i> y el proceso de cognición.....	47
II.3 La medicina post-alcmeoniana (hipocrática) .....	55
III. REINTERPRETACIÓN Y DEFINICIÓN DEL <i>PNEÛMA</i> EN LA FILOSOFÍA ARISTOTÉLICA .....	69
III.1 Diocles de Caristo y Filistión de Locros: entre Hipócrates y Aristóteles.....	69
III.2 Aristóteles, el <i>pneûma</i> y su definición.....	79
CONCLUSIÓN .....	89
BIBLIOGRAFÍA GENERAL .....	94

## PRÓLOGO

Esta tesis se dedica al estudio del concepto griego de *pneûma*, es decir, según el *Greek-English Lexicon* de Lidell-Scott-Jones: ráfaga, viento, aire, brisa, influencia, aire respirado, aliento, respiración, flatulencia, aliento de vida, lo que es respirado o exhalado, inspiración divina, espíritu de Dios, espíritu del hombre y ser espiritual o inmaterial. Fue esta polisemia la que, en un primer momento, motivó la realización de un trabajo que llevara a cabo una investigación diacrónica y manifestara el desarrollo propio del concepto a lo largo del tiempo en autores específicos. *Grosso modo*, el objetivo de este trabajo es, justamente, representar los cambios y transiciones sufridos en el concepto desde un enfoque histórico-filológico. Histórico, puesto que ninguna otra disciplina se interesa tanto por el cambio del hombre y su pensamiento a lo largo del tiempo; filológico, dado que la historia se apoya en esta disciplina para alcanzar una mayor profundidad en el análisis de sus fuentes.

El título de este trabajo, a saber, *El concepto de pneûma y su historia: un recorrido histórico en torno a las ideas neumáticas y su recepción desde Anaxímenes hasta Aristóteles*, denota ya el proceder que se tuvo en la investigación. El intervalo de tiempo es, en efecto, uno que inicia en el siglo VI a.C. y termina en el IV. Aunque esto pareciera demasiado, la naturaleza de nuestro objeto de estudio permitió el desarrollo de una investigación a través de los siglos, pues no emprendimos la tarea de analizar todos y cada uno de los aspectos entreverados en ellos, sino únicamente el uso y cambio del concepto en una tradición específica, que en su momento fue tanto científica como filosófica, es decir, la medicina.

Que Anaxímenes sea el aparente punto de partida es meramente una cuestión metodológica, pues, dentro de todo el *corpus* de textos griegos conservados hasta nuestros días, la palabra *pneûma* aparece por primera vez en sus fragmentos. Esto no quiere decir que él fuera el primero en utilizarla, sino que es el testimonio más antiguo que atestigua el uso de dicha palabra. Por ende, la épica homérica es el inicio verdadero, ya que un análisis profundo sobre este concepto y sobre las palabras relacionadas con él permite reconstruir el pasado de éste antes de su acuñación y su uso. Es decir, la épica homérica es la fuente literaria que más permite acercarnos a aquello que Saussure denominó “significado”, a saber, la imagen conceptual de una palabra que llega a la mente de quien escucha su articulación acústica. Dicho de otra forma, su estudio es de especial interés cuando se intenta reconstruir la manera en que se pudo haber comprendido el *pneûma* antes de Anaxímenes,

pues en ella encontramos todas aquellas ideas que pudieron haber estado presentes en la mente de un griego del siglo VI a.C., ideas relevantes para la acuñación de esta palabra.

La organización del trabajo sigue un orden cronológico, en el que se comienza con el análisis de la épica homérica y se prosigue con el estudio de la tradición filosófica-médica donde se identifica el desarrollo del concepto. En ésta se localiza a Anaxímenes, Alcmeón de Crotona, la tradición hipocrática, Filistión de Locros, Diocles de Caristo y a Aristóteles, cuyos textos son las principales fuentes que delinear y reflejan el significado y especialización de este concepto a lo largo del tiempo.

Es preciso mencionar que, salvo en el caso de Aristóteles y del *corpus* hipocrático, los textos de los autores restantes fueron conservados solamente de manera indirecta, es decir, en fragmentos citados en obras cuya conservación sí fue directa e ininterrumpida desde la época clásica y que conservamos en manuscritos bizantinos. La edición que se utiliza en este trabajo para los fragmentos de los filósofos presocráticos es aquella famosa que en el siglo XX editó Hermann Diels y fue revisada por Walther Kranz: *Die Fragmente der Vorsokratiker*. En ella figuran tanto Anaxímenes y Alcmeón de Crotona, así como también algunos otros filósofos, como Empédocles, que son de importancia para este trabajo. Para los textos de Filistión de Locros y Diocles de Caristo se utiliza la que en su momento fue la primera edición de estos doctores editada por M. Wellmann: *Fragmentesammlung der griechischen Ärzte: die Fragmente der sikelischen Ärzte Akron, Philistion und des Diokles von Karystos*. Por tanto, las citas de estos textos se realizaron de acuerdo con dichas ediciones. Por un lado, en los fragmentos de los presocráticos citamos de forma clásica la fuente directa que transmite el fragmento y a un lado entre paréntesis la numeración de los fragmentos de Diels. Por otro, en los textos de Wellman nos atenemos únicamente a citar de manera tradicional la edición, que está dividida por autor y número de fragmento.

Todos los textos griegos utilizados y revisados en este trabajo corresponden a aquellos que se encuentran en el *Thesaurus linguae graecae* (TLG), cuya colección de textos literarios en lengua griega abarca desde Homero hasta la caída de Bizancio en 1453. El TLG contiene, en su mayoría, las ediciones que hasta la fecha se han considerado como canónicas para los autores clásicos. Por ejemplo, la edición de los textos hipocráticos corresponde a la que Littré realizó y editó en nueve volúmenes: *Oeuvres complètes d'Hippocrate*, Paris, Baillièrre, 1840.

Todas las traducciones que en este trabajo se presentan, salvo que se indique lo contrario, son obra del autor. El texto griego se ofrece en la mayoría de los casos para quien guste realizar un análisis basado en las fuentes directas y no por mero academicismo. Del mismo modo, las traducciones no pretenden tener un alcance literario sino ser didácticas, es decir, reflejar el sentido y pensamiento del autor de la mejor manera posible.

Sin más, sólo resta agradecer a todas aquellas personas sin las que esta tesis no hubiera sido posible. A mi madre, Julieta Alejandra Palacios Moguel, por su apoyo constante y su fe en mi trabajo; a Rosa Valdez Montiel, por su amor e importante retroalimentación en aquellas estimadas tardes en Ciudad Universitaria; a Bernardo Berruecos Frank, por su constante lectura y acertadas anotaciones, así como también por sus clases de literatura griega, en las cuales fui empapado de la metodología filológica que utilicé en conjunción con la historia para la realización de este trabajo; a mis lectores, por dedicar su tiempo a la lectura del mismo; a Dios, que me dio la oportunidad y la capacidad de empezar y terminarlo; a Gala, Argos y Chow, mis perros, quienes fueron mi compañía en aquellas largas y tediosas tardes de escritura.

## INTRODUCCIÓN

El concepto de *pneûma* es de cierto problemático. El referente más conocido de este concepto podría ser encontrado en el pensamiento cristiano. Inmerso en esta ideología, el *pneûma* adquiere sentidos no muy claros pero sí diversos e interconectados. Dicho desarrollo teológico del concepto propició que fuera entendido en una dimensión moral<sup>1</sup> o escatológica<sup>2</sup> que pueden ser familiares para los lectores asiduos del *Nuevo Testamento*.

Sin embargo, el concepto de *pneûma* tiene como primera aparición en el *corpus* de textos griegos un sentido un tanto más ambiguo y complejo, si tomamos como auténticas, a la manera de Hermann Diels y Walther Kranz, las siguientes palabras que Aecio citó de Anaxímenes de Mileto (S. VI a.C.):

Anaxímenes Milesio, hijo de Erístrato, declaró al aire como el principio de todas las cosas existentes; pues todas las cosas se generaban de éste y hacia él volvían. Dice: **así como nuestra alma siendo aire está ligada íntimamente a nosotros, también el *pneûma* y el aire rodean todo el mundo.** Aire y *pneûma* se utilizan como sinónimos, pero también éste se equivoca enseñando que desde lo puro y desde lo único, del aire y del viento, se forman los seres vivos. Pues es imposible proponer a la materia como el primer origen de las cosas existentes, en cambio es necesario poner como fundamento a lo que tiene capacidad de crear. Así como la plata, en tanto no es lo que tiene capacidad de crear, es decir, el platero, no se basta a sí misma

---

<sup>1</sup> Véase 1 Corintios 2, 12: “ἡμεῖς δὲ οὐ τὸ πνεῦμα τοῦ κόσμου ἐλάβομεν ἀλλὰ τὸ πνεῦμα τὸ ἐκ τοῦ θεοῦ, ἵνα εἰδῶμεν τὰ ὑπὸ τοῦ θεοῦ χαρισθέντα ἡμῖν”. “Nosotros no asimamos el espíritu del mundo sino el que proviene de Dios para que conozcamos los favores que nos han sido dados por Él”. La dimensión moral se observa en tanto que el cristiano adopta un estilo de vida espiritual elegido a voluntad, dejando de lado, con ello, un estilo de vida carnal referente al mundo y sus placeres.

<sup>2</sup> Véase 1 Corintios 15, 42-45: “οὕτως καὶ ἡ ἀνάστασις τῶν νεκρῶν. σπείρεται ἐν φθορᾷ, ἐγείρεται ἐν ἀφθαρσίᾳ σπείρεται ἐν ἀτιμίᾳ, ἐγείρεται ἐν δόξῃ σπείρεται ἐν ἀσθενείᾳ, ἐγείρεται ἐν δυνάμει σπείρεται σῶμα ψυχικόν, ἐγείρεται σῶμα πνευματικόν. Εἰ ἔστιν σῶμα ψυχικόν, ἔστιν καὶ πνευματικόν. οὕτως καὶ γέγραπται “Ἐγένετο ὁ πρῶτος ἄνθρωπος Ἀδὰμ εἰς ψυχὴν ζῶσαν:” ὁ ἔσχατος Ἀδὰμ εἰς πνεῦμα ζῶσασιν”. “Así es la resurrección de los muertos. Se siembra en corrupción, se levanta en pureza; se siembra en deshonra, se levanta en gloria; se siembra en debilidad, se levanta en fuerza; se siembra un cuerpo animal, se levanta un cuerpo espiritual. Si existe un cuerpo animal, existe también uno espiritual. También fue escrito de esta manera: “el primer hombre, Adán, se convirtió en una alma viva;” el último Adán en espíritu que vivifica”.



como es suficiente para convertirse en una copa. También, de igual forma, con el cobre, la madera y los otros materiales.<sup>3</sup>

Con Anaxímenes comienza el desarrollo de un concepto que será retomado por la tradición filosófica que le sucede. Este concepto se muestra relevante para la explicación de la historia intelectual de la filosofía griega; en estricto sentido, es importante para la comprensión de la mentalidad filosófica-científica del pensamiento heleno.<sup>4</sup>

Ahora bien, el *pneûma* ha sido estudiado desde dos fronteras distintas. En primer lugar, se encuentran aquellos que se dedican al estudio del concepto y sus usos en la literatura judeocristiana. En segundo, los que pretenden explicar, ya sea directa, porque su investigación tiene ese fin, o indirectamente, porque se cree necesario hablar sobre el *pneûma* para la elucidación de algún otro concepto usado por el Estagirita, el sentido del concepto dentro del sistema filosófico de Aristóteles.

En el año de 1910 Ernest de Witt Burton, influenciado todavía por el uso del método comparativo que había estado muy en boga a lo largo del siglo XIX, llevó a cabo el estudio que denominó *Spirit, Soul, and Flesh*.<sup>5</sup> En éste, el autor tuvo como intención encontrar los usos de las palabras que utilizaron los escritores antiguos para denominar la idea de “alma”, “espíritu” y “carne”, con el fin de encontrar usos comunes entre ambas perspectivas, la semítica y la griega, que, posteriormente, en tiempos ya del judaísmo helenístico y del cristianismo, se encontrarían y confluirían. Este trabajo es de corte histórico-lexicográfico. Histórico, en tanto que intenta ofrecer una muy somera explicación de la continuidad de los conceptos que le interesan, aunque no considerando el contexto que les dio forma. Lexicográfico, en tanto que ofrece al lector un listado de los autores y pasajes en que utilizaron los tres conceptos y sus sentidos. Esto es así, ya que,

---

<sup>3</sup> ΑἸΤ. Ι 3, 4 (DK 3 Β 2): Ἄ. Εὐρυστράτου Μιλήσιος ἀρχὴν τῶν ὄντων ἀέρα ἀπεφήνατο· ἐκ γὰρ τούτου πάντα γίγνεσθαι καὶ εἰς αὐτὸν πάλιν ἀναλύεσθαι. <‘οἶον ἢ ψυχὴ, φησί, ἢ ἡμετέρα ἀήρ οὐσα συγκρατεῖ ἡμᾶς, καὶ ὅλον τὸν κόσμον πνεῦμα καὶ ἀήρ περιέχει’> (λέγεται δὲ συνωνύμως ἀήρ καὶ πνεῦμα). ἀμαρτάνει δὲ καὶ οὗτος ἐξ ἀπλοῦ καὶ μονοειδοῦς ἀέρος καὶ πνεύματος δοκῶν συνεστάναι τὰ ζῶια· ἀδύνατον γὰρ ἀρχὴν μίαν τὴν ὕλην τῶν ὄντων ὑποστῆναι, ἀλλὰ καὶ τὸ ποιοῦν αἴτιον χρῆ ὑποτιθέναι· οἶον ἄργυρος οὐκ ἀρκεῖ πρὸς τὸ ἔκπωμα γενέσθαι, εἰ μὴ τὸ ποιοῦν ἦι, τουτέστιν ὁ ἄργυροκόπος· ὁμοίως καὶ ἐπὶ τοῦ χαλκοῦ καὶ τοῦ ξύλου. καὶ τῆς ἄλλης ὕλης.

<sup>4</sup> El concepto de mentalidad aquí es entendido como aquel punto de conjunción entre lo individual y lo colectivo, de lo inconsciente y lo intencional y está ligado íntimamente con el de tradición, que es entendido como la forma en que mentalmente se reproducen sociedades o grupos sociales específicos. Véase: Le Goff, Jacques, *Hacer la historia: III objetos nuevos*, Barcelona, Laia, 1980, pp. 85 y 87.

<sup>5</sup> Ernest de Witt Burton, *Spirit, Soul, and Flesh: The Usage of Pneuma, Psyche, and Sarks in Greek Writing and Translated Works from the Earliest Period to 225 A.D.; and of their Equivalents Ruaj, Nephesh, and Bazar in the Hebrew Old Testament*, Chicago, The University of Chicago Press, 1910.

parafraseando al autor, su trabajo tiene como fin establecer una base lexicográfica para la interpretación de *pneûma* y *sárks* y sus relaciones en el *Nuevo Testamento*.<sup>6</sup> Sin embargo, en ocasiones parece forzar la comprensión de los conceptos mismos descontextualizando los fragmentos que toma y adaptándolos, a su vez, a una interpretación cristiana. Las relaciones hechas son en ocasiones arbitrarias y dejan de lado el contexto de desarrollo propio de los conceptos.

En el año de 1959, Ernest Best publicó *The Use and Non-Use of Pneuma by Josephus*.<sup>7</sup> En este escrito el autor problematizó la relación entre el concepto semítico de *ruach* y el concepto griego de *pneûma* en un contexto en el cual ya habían coincidido en la mentalidad de un autor que era partícipe tanto de la cultura griega como hebrea. La relevancia del texto es explicar en qué contextos literarios Flavio Josefo decidió o no utilizar la palabra *pneûma* para traducir a un público de habla griega los sentidos intrínsecos del *ruach* semítico. Por tanto, el autor concluyó que *pneûma* en la obra de Josefo es utilizado únicamente en los sentidos en que un griego común de su época los habría entendido, es decir, con la idea de viento o aliento pero nunca para designar al espíritu del hombre.<sup>8</sup>

Siguiendo esta misma línea que problematiza la relación entre lo helenístico y lo judío, que ya se observaba en el texto de Best, Marie E. Isaacs publicó en el año de 1976 su libro titulado *The Concept of Spirit*.<sup>9</sup> Tras partir de la importancia que el término *pneûma* tuvo para la teología del *Nuevo Testamento*, la autora intentó resolver una cuestión muy puntual: ¿Cómo es que el *pneûma*, siendo un concepto utilizado en las ciencias naturales, pasó a ser una idea teológica? Su respuesta fue formulada alrededor de la influencia que ella encontró en los textos producidos por el judaísmo helenístico, específicamente, en la producción filosófica de Filón de Alejandría. Su trabajo, de corte histórico-filosófico, se centra en el análisis de la obra del filósofo judío.

En el año 2002, Terence Paige publicó un artículo titulado “Who Believes in “Spirit”?”<sup>10</sup> En ese trabajo, de forma muy breve, el autor problematizó la posible relación e influencia del uso pagano del concepto de *pneûma* para su acuñación en el judeocristianismo. Paige mantuvo una

---

<sup>6</sup> *Ibidem*, p.5.

<sup>7</sup> Ernest Best, “The Use and Non-Use of Pneuma by Josephus”, en *Novum Testamentum*, Vol. 3, Fasc. 3, oct., 1959, pp. 218-225.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 225.

<sup>9</sup> Marie E. Isaacs, *The Concept of Spirit: a study of Pneuma in Hellenistic Judaism and its bearing on the New Testament*, London, H. Charlesworth, 1976.

<sup>10</sup> Terence P., “Who Believes in “Spirit”?” πνεῦμα in pagan usage and implications for the gentile christian mission”, en *Harvard Theological Review*, 95: 4, 2002, pp. 417-36.

postura muy crítica en relación a los estudios antecedentes de Marie Isaacs, Hermann Kleinknecht<sup>11</sup> y Hans Leisegang,<sup>12</sup> a quienes criticó por siempre interpretar un uso místico de inspiración en los testimonios paganos del *pneûma*, abstrayendo las ideas preconcebidas que tenían del *pneûma* cristiano y forzando su introducción en los textos paganos, olvidando con esto la construcción y el desarrollo propio del concepto a lo largo del tiempo. Lo más relevante resulta ser su disposición a mirar el pasado griego del *pneûma* para encontrar relaciones, por pequeñas que sean, entre éste y su uso cristiano.

En el año 2009, Troels Engberg Pedersen publicó un artículo bajo el nombre de *The Material Spirit: Cosmology and Ethics in Paul*.<sup>13</sup> En este texto observamos el cambio más significativo en la manera de abordar los estudios que en relación con el cristianismo se hacen alrededor del *pneûma*. El autor sostuvo que Pablo de Tarso entendió al *pneûma* como una entidad material que estaba conformada por elementos cosmológicos que se encontraban en el cielo, en estricto sentido, fuego y aire.<sup>14</sup> Esta entidad sería capaz de producir en el hombre cierto comportamiento en materia de ética, al menos al momento de encontrarse dentro de él. Es entonces un análisis del uso que Pablo hace del concepto en sus cartas del *Nuevo Testamento*.

En este punto es necesario resaltar la línea de desarrollo que han tenido este tipo de estudios, la cual va desde los trabajos comparativos en donde el contenido judeocristiano se mostraba predominante, pasando por aquellos que intentaron explicar al *pneûma* desde una perspectiva judeo-helenística, que no griega pura, hasta desembocar en estudios que se interesaron por encontrar qué tiene que decir el pasado griego del *pneûma* para su comprensión en el cristianismo. De cierta forma, este trabajo ha desembocado en conclusiones similares.

Por otro lado, Werner W. Jaeger inauguró, por decirlo de alguna manera, los estudios que en relación a Aristóteles se han hecho sobre el *pneûma* con su célebre artículo *Das Pneuma im Lykeion*<sup>15</sup> publicado en el año de 1913. En este artículo Jaeger hizo evidente las diferentes etapas por las cuales transitó el *pneûma* a lo largo de la historia y, de igual manera, que el lugar de

---

<sup>11</sup> Hermann Kleinknecht, “πνεῦμα in the Greek world”, en *TDNT*, 6, pp. 334-359.

<sup>12</sup> Hans Leisegang, *Der heilige Geist: das Wesen und Werden der mystisch-intuitiven Erkenntnis in der Philosophie und Religion der Griechen*, Leipzig, Teubner, 1919.

<sup>13</sup> Troels E. P., “The Material Spirit: Cosmology and Ethics in Paul”, en *New Testament Studies*, 55, 2009, pp. 179-197. Nótese la intención del autor al utilizar la palabra cosmología que refiere a un uso más griego del concepto pneumático.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 179.

<sup>15</sup> W. W. Jaeger, “das Pneuma im Lykeion”, en *Hermes*, 48, Bd, H. 1, 1913, pp. 29-74.

Aristóteles en este desarrollo general había sido poco estudiado.<sup>16</sup> Para Jaeger, Aristóteles habría basado su teoría del *pneûma* en la comprensión que del mismo habían hecho doctores tales como Filistión de Locros y Diocles de Caristo. Tras hacer explícita la importancia que la teoría del *pneûma* de Aristóteles tuvo para la historia de la medicina y su desarrollo posterior, el autor explicó el concepto aristotélico de *πνεῦμα σύμφυτον* (*angeboren Pneuma* o *Pneuma innato*), al que entendía como un órgano a través del cual la voluntad impulsaba al cuerpo.<sup>17</sup> En este sentido el concepto de *pneûma* es entendido como un elemento relevante dentro de la teoría fisiológica de Aristóteles, en donde desempeña la función de permitir la realización de determinados procesos fisiológicos en el cuerpo de los seres vivos.

En el año de 1943, haciendo notar con esto la influencia que tuvo W. Jaeger en este tipo de estudios, W. Wiersma publicó un artículo titulado *Die aristotelische Lehre vom Pneuma*.<sup>18</sup> En este texto el autor intentó explicar la importancia que tuvo la comprensión del *pneûma* aristotélico dentro del desarrollo de los estudios fisiológicos. Sostuvo que el *pneûma* era el portador del calor y del alma, tras ser entendido como un elemento que todos los seres vivos tenían desde su concepción. Según Wiersma, Aristóteles desarrollaría su teoría bajo estos principios.<sup>19</sup> El autor profundizó en la comprensión del concepto aristotélico al hacer explícita la diferencia entre *Atempneuma* y *angeboren Pneuma* (*πνεῦμα σύμφυτον*).<sup>20</sup> Fuera de esto, su texto no se diferencia mucho del de Jaeger, tal vez sólo en las comparaciones que hace de este concepto entre Diocles de Caristo y Aristóteles, tratando con esto de hacer notorio un desarrollo aún mayor del concepto en la filosofía del Estagirita.

En el año de 1957 Friedrich Solmsen escribió *The Vital Heat, the Inborn Pneuma and the Aether*.<sup>21</sup> En este estudio el autor problematizó la relación que estos tres conceptos tuvieron dentro

---

<sup>16</sup> “Pneuma bei Empedokles, bei den Ärzten der sikelischen Schule, oder bei den Koern, bei Platon, Aristoteles, Chrysipp, bei Athenaios von Attalia, bei Philon, Paulus, Origenes, Basilius markiert ebensovieler verschiedene Etappen der Geistesgeschichte, und doch lässt sich die Continuität der Entwicklung nicht bestreiten [...] Aristoteles’ Stellung in dieser Gesamtentwicklung ist bis heute wenig erforscht.” *Ibidem*, pp. 32-33.

<sup>17</sup> “Der Zweck unsrer Schrift ist erfüllt mit dem Nachweis, dass das Pneuma das Organ sei, wodurch der Wille —bei den fertig ausgebildeten Lebewesen— den Körper nach dem Ziele, das ihm vorschwebt, bewegt.” *Ibidem*, p.47

<sup>18</sup> W. Wiersma, “Die aristotelische Lehre vom Pneuma”, en *Mnemosyne*, Third series, Vol. 11, 1943, pp. 102-107.

<sup>19</sup> “Der Träger der organischen Wärme, und daher der Seele, ist das Pneuma, das allen Lebewesen vom Ursprung im Mutterleibe her eingepflanzt ist. Auf dieser Grundlage baut Aristoteles seine Pneumalehre, die er dann zur Lösung verschiedener Probleme aus dem Gebiete der Physiologie benutzt”. *Ibidem*, p. 102

<sup>20</sup> *Ibidem*, p.105.

<sup>21</sup> Friedrich Solmsen, “The Vital Heat, the Inborn Pneuma and the Aether”, en *Journal of Hellenic Studies*, Vol. 77, Part 1, 1957, pp. 119-123.

de la filosofía aristotélica. Se preguntó cómo es que las funciones del alma llegaban a hacerse presentes o a transmitirse desde un ser vivo a otro. El *pneûma* sería el elemento que dentro del cuerpo permitiría la realización de funciones específicas relacionadas a la locomoción así como a las sensaciones; de esa forma menciona que a través del *spérma* estas capacidades se transmitirían de un ser a otro. Como es evidente, el estudio de Solmsen sigue la línea ya planteada por Jaeger y Wiersma en la que el *pneûma* ya era relacionado con el calor corporal necesario para la existencia de la vida.

En el año de 1995, Gad Freudenthal publica *Aristotle's Theory of Material Substance: Heat and Pneuma, Form and Soul*.<sup>22</sup> La línea de trabajo que se estableció desde el texto de W. Jaeger se mantuvo continuada por aquellos que se acercaron al concepto de *pneûma* desde 1913. En ese sentido, Freudenthal, al igual que Solmsen, notó la relación establecida entre el Calor Vital, el *pneûma*, y las funciones del alma. Este estudio histórico-filosófico pretendió hacer énfasis en la interacción y mezcla de estos elementos en la fisiología aristotélica con el fin de probar al lector que Aristóteles habría desarrollado una teoría del “Calor Vital” (Vital Heat), aunque no hubiera sido sistematizada en ninguno de sus textos. Como se puede observar el estudio del *pneûma* se subordina al del “Calor Vital” en su trabajo.

Las cosas parecen no modificarse hasta que en el año 2007 Geoffrey Lloyd publicó *Pneuma between Body and Soul*.<sup>23</sup> En este estudio el autor realizó una breve exposición del desarrollo de las ideas neumáticas con la intención de clarificar la relación que este concepto tenía con la concepción dicotómica alma-cuerpo. Su estudio se centra en parte en Aristóteles así como también en la doctrina neumática de los estoicos.

Los estudios relativos al *pneûma*, como se puede observar hasta este punto, han sido realizados con base en dos tendencias distintas: desde una perspectiva judeocristiana y desde el aristotelismo. Independientemente de la tendencia a la que se adscribieron los autores que han estudiado este concepto, todos ellos lo han hecho principalmente a partir de la filosofía como disciplina. A través del análisis de ideas o textos en ciertas ocasiones descontextualizados, los autores han estudiado el *pneûma* en una sincronía específica dejando de lado su desarrollo histórico

---

<sup>22</sup> G. Freudenthal, *Aristotle's Theory of material substance: Heat and Pneuma, Form and Soul*, New York, Oxford University Press, 1995.

<sup>23</sup> Geoffrey Lloyd, “Pneuma between Body and Soul”, en *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, Vol. 13, 2007, pp. 135-146.

como concepto. Este *status quaestionis* se dedicó a describir, *grosso modo*, aquellos textos que estudiaron directamente el concepto de *pneûma*. Es imposible y no sería fructífero, a causa de la naturaleza de este trabajo, incluir todos los estudios realizados que, de alguna manera, puesto que estudian nociones, ideas o conceptos relacionados, están ligados a nuestro objeto de estudio. Sin embargo, no estaría de más que, quien se interese por esta temática, considerara los textos de Rohde, Bremmer y Snell como pertinentes, *Psyche: The Cult of Souls and the Belief in Immortality among the Greeks*, *The Early Greek Concept of the Soul* y *Die Entdeckung des Geistes*.<sup>24</sup>

Dicho ya esto, es necesario hablar ahora sobre algunos aspectos teóricos pertinentes para este trabajo. Koselleck menciona: “La investigación de los conceptos y de su historia lingüística forma parte de las condiciones mínimas necesarias para poder comprender la historia, del mismo modo que su definición implica a las sociedades humanas”.<sup>25</sup> Es decir, el estudio de los conceptos y de su desarrollo histórico-lingüístico es una condición necesaria para la comprensión histórica, de igual forma, la dilucidación de los conceptos implica la definición de las sociedades humanas. En ese sentido, al hacer explícito el desarrollo de un concepto, se precisan las características de la cultura que lo utiliza. Con esto no se afirma que la investigación histórica de un concepto y su evolución en sentido lingüístico sea equivalente a la investigación de la experiencia histórica que éste recoge, aunque sí apunta a ella, sino que esta misma investigación revela información eficaz para reconstruir el entramado de pensamiento, y con ello, la construcción y comprensión de mundo de una sociedad definida. En efecto, toda forma de *Geschichtsschreibung*, entendida como representación lingüística de una realidad históricamente dada, si procede a través del estudio de conceptos vinculados a la realidad, implica una reflexión metahistórica y por tanto una diferenciación de niveles, pues no se estudia una realidad histórica material sino los conceptos formulados en esa realidad y conservados a través de representaciones lingüísticas o textuales. Por lo antes dicho se muestra necesario un estudio histórico-conceptual que ponga de manifiesto el desarrollo diacrónico de la

---

<sup>24</sup> Rohde, Erwin, *Psyche: The Cult of Souls and the Belief in Immortality among the Greeks*, London, Kegan Paul, Trench, Trubner, 1925, 626 p.; Bremmer, Jan N., *The Early Greek Concept of the Soul*, New Jersey, Princeton University Press, 1983, 154 p.; Snell, Bruno, *Die Entdeckung des Geistes: Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Göttingen, Vandenhoeck and Ruprecht, 1975, 334 p.

<sup>25</sup> Reinhart Koselleck, *Historias de conceptos: Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*, Madrid, Trotta, 2012, p.9.

noción de *pneûma*, sus cambios, sus continuidades, y las condiciones históricas que fomentaron su desenvolvimiento dentro de una tradición intelectual establecida.<sup>26</sup>

La relación entre diacronía y sincronía siempre está presente cuando se observa la historia desde una perspectiva histórico-conceptual. Existen condiciones a largo plazo que operan en el nivel diacrónico que hacen posible cada caso particular. Es decir, cada concepto, aunque entendido de una manera específica en su presente, en la sincronía, adquiere su sentido de manera diacrónica. Nuestras ideas y formas de pensar son herederas de un contexto que podemos denominar lingüístico o léxico, que sirve como base a su paulatina modificación. Tomemos a manera de ejemplo el término “Revolución”.

Si buscamos “Revolución” en el diccionario de la RAE, una de sus principales acepciones será la de “cambio profundo, generalmente violento, en las estructuras políticas y socioeconómicas de una comunidad nacional”; dirá, asimismo, que el término viene del latín tardío *revolutio*, *-onis*, y afirmará finalmente que una revolución puede ser un levantamiento o sublevación popular.

*Revolutio* corresponde a una fase tardía del latín y por lo mismo la palabra se encuentra en textos como los de Agustín. Ésta se relaciona claramente con la noción de cambio. Agustín, refiriéndose a los dichos de ciertos detractores de la resurrección, que mantienen la antropofagia como argumento, menciona lo siguiente:

Con respecto a esto preguntan si la carne regresa después a aquel hombre de quien fue anteriormente, o, más bien, a aquel de quien ha llegado a ser, de modo que ridiculizan la esperanza de la resurrección; y así, haciendo dos cosas, o prometen al alma humana verdaderas desgracias y falsas fortunas, a la manera de Platón, o, a la manera de Porfirio, manifiestan igualmente que, con todo, algún día, ella, después de muchos **cambios** a través de diversos cuerpos, pone limite a las miserias y nunca regresa a ellas.<sup>27</sup>

---

<sup>26</sup> “En este sentido, la sociedad y el lenguaje forman parte de los requisitos metahistóricos sin los cuales ninguna historia (Geschichte) y ninguna Historia (Historie) son concebibles. Por eso, las teorías, métodos y planteamientos sociohistóricos e histórico-conceptuales se vinculan o pueden vincularse a todos los ámbitos posibles de la historia”. *Ibidem*, p.12. Es decir, el lenguaje trasciende la realidad histórica y es una condición a través de la que la reflexión histórica se formula y se materializa en historiografía.

<sup>27</sup> Véase: Agustín, *ciudad de Dios*, 22,12: “Utrum ergo illi redeat homini cuius caro prius fuit, an illi potius cuius postea facta est, ad hoc percontantur, ut fidem resurrectionis illudant: ac sic animae humanae, aut alternantes, sicut Plato, veras infelicitates falsasque promittant beatitudines; aut post multas itidem per diversa corpora **revolutiones**, aliquando tamen eam, sicut Porphyrius, finire miserias, et ad eas nunquam redire fateantur”.

Parece improbable que la definición de esta palabra, y con ello la enunciación de una actividad específica en un momento determinado, haya salido de la nada. Si se observa este proceso de manera diacrónica es preciso preguntarnos cómo se designaba una “revolución”, es decir, un cambio, en latín clásico. César menciona lo siguiente en su texto sobre la guerra de las Galias: “Dumnorix el aedo estaba junto con los restantes (sc.galos). (sc.César) Había designado tenerlo consigo en primer lugar, porque había comprobado que él estaba **deseoso de cosas nuevas**, deseoso de poder, era de magno ánimo, de grande autoridad entre los Galos.”<sup>28</sup> Los términos equivalentes, cuya traducción se ofrece como “cosas nuevas”, son los de *rerum novarum*, que generalmente conocemos como *res novae*, literalmente, hechos o asuntos novedosos que en lo profundo implican un cambio.

La idea de transformación, que permanece vigente en nuestro concepto de “Revolución” ya se encontraba presente en la enunciación clásica de *res novae*. El paso de *res novae* a revolución diacrónicamente implica un proceso de modificación conceptual, puesto que la semántica de ambas enunciaciones lingüísticas, es decir, de *res novae* y *revolvere*, en latín clásico parecen mezclarse produciendo un uso semántico distinto en época de Agustín. En este sentido, “toda modificación conceptual que se convierte en un hecho lingüístico se produce mediante una innovación semántica y pragmática que permite comprender lo antiguo de otro modo y sin lo cual lo nuevo no podría comprenderse.”<sup>29</sup> No obstante, debe notarse que no todo hecho lingüístico implica una modificación conceptual. En Agustín la semántica de *revolutio* es la de cambio o transformación en sentido general. Para nosotros, una “Revolución”, aunque conserva la idea de cambio, generalmente se introduce en un contexto específico, el de las sublevaciones y sediciones políticas y sociales. Esto implica una modificación conceptual que se marca por una innovación semántica, en la cual, como menciona Koselleck, se permite comprender lo antiguo de otra forma, añadiéndole sentidos. Dentro de estas dos formas, que diacrónicamente se suceden, puede haber matices sobre los que no es preciso abundar en este momento, aunque la relación entre ambas es necesaria; lo antiguo comienza a comprenderse de distinta manera produciendo una idea, de cierta forma

---

<sup>28</sup> César, *Guerra de las Galias*, 5,6: “Erat una cum ceteris Dumnorix Haeduus [...]. Hunc secum habere in primis constituerat, quod eum **cupidum rerum novarum**, cupidum imperii, magni animi, magnae inter Gallos auctoritatis cognoverat”; Véase asimismo: Salustio, *Guerra de Yugurta*, 66, 2, 5: “nam volgus, uti plerumque solet et maxime Numidarum, ingenio mobili, seditiosum atque discordiosum erat, **cupidum novarum rerum**, quieti et otio advorsum”. “Pues el vulgo, como a menudo suele, y mucho más el de los Númidas, con temperamento cambiante, era sedicioso y lleno de discordia, **deseoso de cosas nuevas**, adverso a la tranquilidad y a la paz”.

<sup>29</sup> Koselleck, *Historias de conceptos*, p.26.



novedosa o más desarrollada, y es de igual manera la condición que permite entender y aprehender lo nuevo. La idea inherente en *res novae* será la pauta para el uso posterior de *revolutio* en latín tardío, pues entre ambas hay una relación de dependencia en donde *revolutio* no hubiera logrado entenderse como lo hizo en esa época sin la existencia de *res novae*. Este largo ejemplo funciona para poner de manifiesto lo complejo que resultan en ocasiones los análisis histórico-conceptuales y, de la misma forma, la imperante necesidad de tener en cuenta la sincronía y la diacronía en todo momento.

La historia conceptual se basa en estructuras de repetición y de experiencias almacenadas lingüísticamente. Para que haya una “Revolución” o algo semejante a ella en cualquier etapa histórica, es necesario que se presenten condiciones repetitivas, condiciones estructurales. Una revolución no puede darse en un contexto histórico, cualquiera que sea, sin que dicho tiempo tenga como condición la desigualdad, la existencia de clases sociales diferenciadas, un sector aristocrático hegemónico, y uno popular subordinado. Estas condiciones son las que, al cumplirse, permiten un hecho concreto en una realidad material, que denominamos “Revolución”, la cual, en diferentes contextos históricos, puede variar incontablemente. A esto se le denomina estructura repetitiva. Si bien esta explicación podría vincularse al modelo de explicación nomológico-deductivo y alejarse de los presupuestos teóricos de la *Begriffsgeschichte* de Koselleck, es preciso mencionar que, con relación a los fines e hipótesis de este trabajo, el caso del *pneûma* podría considerarse afín. En su ensayo *Los estratos del tiempo* Koselleck intenta superar la oposición entre la idea lineal y circular del tiempo con base en la propuesta teórica de los estratos del tiempo. En ese sentido, explica que toda secuencia histórica contiene tanto elementos lineales como elementos recurrentes. Es, pues, la unicidad del acontecimiento histórico, que también vale para conjuntos de acciones cuyo desarrollo es considerado como una secuencia de eventos únicos e irrepetibles, lo que se experimenta en un primer momento cuando se historia, sin embargo, continúa diciendo, esta unicidad descansa sobre estructuras de repetición que no se agotan en ella. En ese sentido, los fenómenos de recurrencia que condicionan la unicidad se encuentran presentes en todos los ámbitos de la vida, como cuando un cartero llega con la noticia de la muerte de un familiar cercano, acontecimiento único e irrepetible, que ocasiona reacciones específicas entre los familiares, pero que no podría haberse realizado sin la regularidad con la que el cartero se presenta cada mañana para llevar noticias, hecho que a su vez es posibilitado por el presupuesto de la administración postal. Lo que resulta peculiar para Koselleck es que las estructuras de larga duración posibilitan

modificaciones, la teoría de los estratos hace visible distintos tipos de cambio que manifiestan gran complejidad temporal, pues existen tiempos históricos que sobrepasan la experiencia de individuos y de generaciones completas, a los cuales explica como depósitos de experiencia disponibles antes de generaciones contemporáneas que seguirán actuando tras las mismas.<sup>30</sup> Es así que “hay condiciones y procesos [...] que también remiten a espacios de tiempo más amplios que configuran un espacio de experiencia común”<sup>31</sup>.

En el caso del *pneûma* griego es necesario encontrar las condiciones estructurales que se repiten a lo largo del tiempo y que, a su vez, permiten que este concepto se acuñe y se modifique. Se debe realizar, entonces, un análisis diacrónico del concepto para distinguir las experiencias almacenadas en él, las cuales se muestran de manera lingüística. Para ello nos preguntaremos cuándo, dónde, por quién, para quién, cómo y por qué se concibe este concepto.

Conceptos como el de *pneûma* tienen un origen más antiguo al de su primera aparición conservada en el *corpus* de textos griegos, pues están introducidos dentro de una estructura de variación, es decir, de cambio conceptual y lingüístico; para nosotros, los elementos semánticos que permiten su acuñación en manos de Anaxímenes<sup>32</sup> encuentran su inicio en la épica homérica y en textos contemporáneos de carácter fragmentario. Aquí nos dedicaremos a investigar los matices principales del concepto en su época, notando con esto lo que pudo ser un desarrollo novedoso de Anaxímenes sobre el *pneûma* y, por ende, sobre la explicación de la realidad física; de igual manera investigaremos aquellos términos y conceptos afines anteriores que permiten su estructuración y comprensión en etapas posteriores, así como las condiciones históricas que lo producen. Esto lo haremos a través de los testimonios primarios de la literatura griega, entendiéndola no desde una perspectiva moderna, sino como la expresión del espíritu y la cultura de estos pueblos, ya que “sólo puede descubrirse *post eventum*, mediante testimonios lingüísticos, qué estaba entretejido *in evento*”.<sup>33</sup>

La acuñación del *pneûma* y el uso que le da Anaxímenes se explican con base en un análisis histórico-conceptual de la épica homérica y hesiódica. Asimismo, el paso que dieron las sociedades

---

<sup>30</sup> R., Koselleck, “Estratos del tiempo”, en *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*, traducción de Daniel Innerarity, Barcelona, Paidós, 2001, pp.35-42.

<sup>31</sup> R., Koselleck, “Cambio de experiencia y cambio de método. Un apunte histórico-antropológico”, en *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*, traducción de Daniel Innerarity, Barcelona, Paidós, 2001, p.53.

<sup>32</sup> O de cualquier autor anterior a él, pero del que probablemente no conservemos sus textos.

<sup>33</sup> Koselleck, *Historias de conceptos*, p.17.

griegas arcaicas, como sucedió en la región de Asia menor en la península de Anatolia, desde la forma de configuración social aldeana a regímenes políticos más formales, como fueron las *póleis*, formó parte del contexto fundamental para la acuñación del concepto en su época dentro de su filosofía, el cual, mantiene relaciones de continuidad y de desarrollo en una tradición intelectual definida desde su origen hasta Aristóteles.

La naturaleza de nuestra temática se encuentra unida inevitablemente al análisis de fuentes antiguas. Por esta razón, nos atenderemos a la revisión e interpretación crítica de los textos y los discursos que se muestran relevantes para el estudio del *pneûma* en su lengua original, es decir, el griego antiguo. Para que la historia conceptual se ocupe de la semántica histórica de los conceptos, es necesario un proceder interdisciplinario. En este caso, la interdisciplinariedad se encuentra en la unión entre el método de reconstrucción y análisis histórico de la realidad de la historia y el análisis discursivo que la filología emplea. Esto no debería ser extraño para nosotros debido a la íntima relación que, al menos en el ámbito de la antigüedad clásica, mantienen ambas disciplinas.

Entender quiere decir reconstruir lo que fue, hacerse propia y presente la experiencia ya pasada: es la historia convertida para cada uno de nosotros, en el acto de reconocerla, en conciencia histórica o, si transpuesta explícitamente a exposición escrita, en historiografía. La historiografía es la transcripción de la conciencia histórica en exposición literaria. Se vale de los documentos filológicamente verificados, explorados, compulsados, comprendidos. La historia es, en tal caso, el fin que se propone la filología.<sup>34</sup>

August Boeck, en su *Encyklopädie und Methodologie der philologischen Wissenschaften*, menciona que la Filología y la Historia comparten distintos ámbitos de su objeto de estudio.<sup>35</sup> Para él, la Filología tiene como fin el reconocimiento de lo producido por el espíritu humano, por lo tanto, Historia y Filología están íntimamente unidas, puesto que la historiografía procede de manera filológica al basarse en el análisis de fuentes que, con relación a algún hecho histórico cualquiera, implican un reconocimiento en sí mismas al ser leídas. En este sentido, el historiador vuelve a conocer las ideas del espíritu humano de cierta época contenidas en los textos, los cuales, debido a

---

<sup>34</sup> Gaetano Righi, *Historia de la filología clásica*, Barcelona, Labor, 1967, p.22.

<sup>35</sup> Boeck, A., *Encyklopädie und Methodologie der philologischen Wissenschaften*, Leipzig, Teubner, 1877, p.4: “Aber es kann derselbe Stoff mehreren Wissenschaften gemeinsam sein, und es ist gleich ohne Weiteres kar, dass z. B. die Philosophie und Philologie denselben Stoff haben und der Philologie und Geschichte viele Gebiete des Stoffes gemeinsam sind, ebenso wie der Philosophie und Naturkunde”.

la Filología, comprende profundamente.<sup>36</sup> Podría pensarse que para el propio Koselleck fue fundamental deslindarse de la filología en aras a lograr que la historia conceptual se comprendiera, no como una indagación sobre la lengua y las palabras *per se*, sino como una aportación para el conocimiento de la sociedad. Aunque en cierto punto esto es cierto, el mismo Koselleck reconoció que la clarificación histórica de los conceptos estaba ligada al conocimiento de la historia de la lengua en que se analizan.<sup>37</sup> Incluso reconoció el valor del método histórico filológico particularmente para los análisis conceptuales diacrónicos:

Al liberar a los conceptos en el segundo plano de una investigación, de su contexto situacional y al seguir sus significados a través del curso del tiempo para coordinarlos, los análisis históricos particulares de un concepto se acumulan en una historia del concepto. **Únicamente en este plano se eleva el método histórico-filológico a historia conceptual**, únicamente en este plano la historia conceptual pierde su carácter subsidiario de la historia social.<sup>38</sup>

Es de esta forma que este trabajo también hará uso de un método lexicológico a través del que historiaremos el término de *pneûma* y sus conceptos relacionados dentro del *corpus* de autores griegos, pues las relaciones entre conceptos y palabras, así como la estructura de relaciones semánticas que se establecen entre las palabras que constituyen el léxico de una lengua son asuntos de la lexicología. Esto a partir de las búsquedas en el TLG (*Thesaurus Linguae Graecae*) que hasta nuestros días es una de las bases de datos de textos griegos más utilizada por los filólogos e historiadores de la antigüedad clásica. De igual forma, recurriremos a los principales léxicos realizados hasta nuestros días para situar en tiempo a los autores y en espacio a los conceptos revisados.

---

<sup>36</sup> *Ibidem*, pp.10-11: “vielmehr verfährt die ganze Geschichtsschreibung philologisch, zuerst inwiefern sie auf Quellen beruht, dann aber, inwiefern die geschichtlichen Thaten selbst ein Erkennen sind, d. h. Ideen enthalten, welche der Geschichtsforscher wiederzuerkennen hat [...] Die Geschichte ist daher nur scheinbar von der Philologie verschieden”.

<sup>37</sup> R., Koselleck, “Historia conceptual e historia social”, en *Futuro pasado: para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós, 1993 p.112.

<sup>38</sup> *Ibidem*, p.113.

# I. LA CONSTRUCCIÓN DEL CONCEPTO DE *PNEÛMA* Y SUS IMPLICACIONES EN EL PENSAMIENTO GRIEGO S.VIII-VI a.C.

## I.1 Homero y Hesíodo: los antecedentes culturales y conceptuales del *pneûma*

La importancia de la *Ilíada*, la *Odisea* y la *Teogonía* para los griegos es, de cierta forma, análoga a la que otros pueblos encontraron en sus textos sagrados. Los griegos, así como los hebreos lo hicieron con el Antiguo Testamento, reconocieron, como comunidad, su identidad cultural en estos escritos. El caso de Homero es distinto al de Hesíodo; por un lado, la obra del primero,<sup>39</sup> de quien se discute la existencia, pone de manifiesto un arduo proceso de composición y fijación de una tradición oral cuya historia va del siglo VIII al III a.C., retomando a su vez motivos cuya existencia podemos localizar en tiempos históricos más remotos como el micénico;<sup>40</sup> por otro, el segundo, identificado con mayor certeza, es un continuador del género épico cuyo contexto se encuentra situado en la segunda mitad del siglo VIII a.C.

Que el contenido de estos poemas era una cuestión cultural del mundo helénico lo podemos afirmar a través de diversos testimonios de los cuales expondremos dos. La primera alusión escrita a los poemas homéricos se encuentra en un cáliz que data aproximadamente del 720 a.C., encontrado en una tumba en Ischia en la bahía de Nápoles en 1955 redactado en verso. En el poema se lee lo siguiente:

Yo soy el cáliz, útil para beber, de Néstor.

Quien beba será embargado inmediatamente

Por el deseo de Afrodita, la de bella corona.<sup>41</sup>

---

<sup>39</sup> A lo largo del trabajo se utiliza el nombre “Homero” con fines didácticos para referirse a los textos épicos que tradicionalmente llevan su nombre de autor. No obstante, su autoría y su misma existencia ha sido puesta en duda desde tiempos antiguos. En este sentido, se sostiene que la invención del autor tanto de la *Ilíada* como de la *Odisea* va de la mano con el proceso de fijación de los textos.

<sup>40</sup> Véase como ejemplo el casco de jabalí que utiliza Odiseo en el canto X de la *Ilíada* que es una de las reliquias micénicas presentes en los poemas homéricos.

<sup>41</sup> Vidal-Naquet, Pierre, *El mundo de Homero*, Buenos Aires, FCE, 2001, p.13; Para un comentario sobre este mismo poema véase: *Poesía arcaica griega: siglos VII-V a.C.*, estudio preliminar, versión, notas, comentarios e índices de Bernardo Berruecos Frank, México, UNAM, 2018, p. CCCXLVIII.

El conocimiento de los dioses, en este caso de Afrodita, así como de Néstor y su cáliz, manifiesta que los contenidos eran conocidos para los grupos sociales que se identificaban en ellos. El siguiente testimonio, de Heródoto, confirma lo que ya se alude con la inscripción de Ischia.

No obstante, el origen de cada dios —o si todos han existido desde siempre—, y cuál era su fisonomía no lo han sabido hasta hace bien poco; hasta ayer mismo, por así decirlo. Pues creo que Hesíodo y Homero, dada la época en que vivieron, me han precedido en cuatrocientos años y no en más. Y ellos fueron los que crearon, en sus poemas, una teogonía para los griegos, dieron a los dioses sus epítetos, precisaron sus prerrogativas y competencias, y determinaron su fisonomía.<sup>42</sup>

Heródoto atribuye a Homero y a Hesíodo, a quienes coloca cuatrocientos años antes que él, la categorización de los dioses con sus formas (*εἶδεα*) y sus sobrenombres (*ἑπωνυμίας*); los considera además autores que determinaron los honores (*τιμὰς*) y oficios (*τέχνας*) de los dioses; de manera que, lo que menciona, se puede ver materializado en el cáliz de Ischia, donde se nombra a Afrodita por su nombre y su arte: el amor.

El género épico toma un lugar esencial para el estudio de la historia griega. La recuperación de la escritura permitió que toda una tradición oral, en la que los griegos reconocieron su identidad cultural, perviviera en un formato escrito. En estas fuentes es posible encontrar vestigios de la mentalidad<sup>43</sup> helénica que nos permiten entender conceptualizaciones futuras, aspecto que, en el caso del *pneûma*, se refleja en su lengua, su capital léxico y el uso común de las palabras.

En la épica ya encontramos reminiscencias de lo que fue este concepto. Su raíz viene del verbo *pnéō*, del cual notamos dos usos específicos en sus palabras derivadas; ambos usos relacionados a procesos orgánicos de nuestro cuerpo: la respiración y, de igual forma, la acción pura de soplar.

El tercer canto de la *Ilíada* tiene como característica el preámbulo de la guerra. Se intentará resolver el conflicto a través de un único enfrentamiento: la situación es apremiante aunque los dioses del Olimpo tienen la intención de que los ejércitos entren en conflicto. Cuando éstos están a punto de encontrarse y pelear, Homero decide crear una imagen específica en la mente de quienes le escuchan: los troyanos gritan soberbiamente para aumentar el ánimo de su ejército; los aqueos

---

<sup>42</sup> Herodoto, *Historias*, 2, 53. Traducción de Carlos Schrader en Herodoto, *Historia: libro II*, Madrid, Gredos, 1992.

<sup>43</sup> Véase nota 4.

marchan en silencio, concentrados, de modo que su más grande motivación no es la gloria, sino protegerse unos a otros. En efecto, nos encontramos ante una de las imágenes más emotivas de todo el género épico. Homero menciona lo siguiente: *οἱ δ' ἄρ' ἴσαν σιγῇ μένεα πνεύοντες Ἀχαιοὶ / ἐν θυμῷ μεμαῶτες ἀλεξέμεν ἀλλήλοισιν*. “Los aqueos, por su parte, iban en silencio, **soplando** vigos, deseando intensamente en su ánimo defenderse unos a otros”.<sup>44</sup> Homero no quería en realidad que sus escuchas imaginaran un ejército que soplabla mientras se acercaban a la guerra. Lo que él deseaba ofrecer a su público era la imagen de un ejército aqueo que, concentrándose, mantenía la calma ante una situación de alto estrés gracias a su capacidad de respiración. Aquí lo que se traduce, por cuestiones didácticas, como soplando, debe entenderse en realidad como respirando, pues la acción implica ese proceso. Es decir, los aqueos respiraban para mantener el control sobre sí mismos ante la creciente amenaza de un enfrentamiento bélico contra los troyanos. Las acciones de ir y respirar se muestran concomitantes, pues dicha relación posiblemente implique el estado de oxigenación profunda para la adquisición de concentración y fuerza.

En el canto XVII de la *Ilíada* encontramos el mismo uso: *οὐ μὲν γὰρ τί ποῦ ἐστὶν οἰζυρότερον ἀνδρὸς / πάντων, ὅσά τε γαῖαν ἐπι πνεῖει τε καὶ ἔρπει*. “Pues, de ninguna manera, hay algo más miserable que el hombre entre todo aquello que sobre la tierra respira y se arrastra.”<sup>45</sup> En otras palabras: de todo cuanto camina y produce soplos sobre la tierra, el hombre es considerado el más miserable. En la *Teogonía*, Hesíodo refiere una idea similar. Describe a Iris como la encargada de resolver disputas acaecidas entre los inmortales; cuando en esos mismos problemas la verdad se encontraba comprometida, Zeus le comisionaba traer un agua muy estimada que se origina en un único lugar del mundo, cuyo valor sobrepasaba el de cualquier otra. Hesíodo menciona que cualquiera de los dioses inmortales que en la disputa jurara en vano, permanecía durante un año sin respiración, yaciendo “*ἀνάπνευστος καὶ ἄναυδος*”, es decir, con dificultades para respirar y sin voz, siendo a su vez incapaz de degustar la ambrosía ni ningún tipo de alimento.<sup>46</sup>

Estos usos semánticos suelen estar relacionados a los procesos orgánicos del cuerpo y a la capacidad que tiene para respirar, sin embargo, no se limitan únicamente a la esfera del cuerpo humano, sino también a los fenómenos naturales; es en ese sentido que Homero dice: “los dioses

<sup>44</sup> Homero, *Ilíada*, III, 8.

<sup>45</sup> *Ibidem*, XVII, 447.

<sup>46</sup> Hesíodo, *Teogonía*, 780-800: “οὐδέ ποτ' ἀμβροσίης καὶ νέκταρος ἔρχεται ἄσσον / βρώσιος, ἀλλά τε κείται ἀνάπνευστος καὶ ἄναυδος / στρωτοῖς ἐν λεχέεσσι, κακὸν δ' ἐπὶ κῶμα καλύπτει”. “Y ni siquiera alguna vez se acerca a la ambrosía, al néctar y a la comida, sino yace sin aliento y sin voz en cubiertos lechos y un horrible sopor lo envuelve”.

me retenían allí veinte días y vientos favorables **que soplan** hacia el mar jamás se manifestaban **soplado**; he aquí ellos son guías de las naves sobre las anchas espaldas del mar”.<sup>47</sup> El contexto de este pasaje es distinto al de la *Ilíada*; aquí Menelao está narrando las peripecias que sufrió en su regreso de Troya a Lacedemonia. Menciona a Telémaco que permaneció veinte días en la isla de Faro debido a que los dioses no habían insuflado o, mejor dicho, soplado viento propicio para la navegación. El uso se refiere al segundo sentido que mencionábamos anteriormente: por obviedad contextual, el poeta intenta que imaginemos un proceso orgánico como el de la respiración, aunque, en este caso, referida a un fenómeno natural puesto en manos de seres antropomorfos. Todo esto aplicado a un contexto marítimo. El canto VII refleja este mismo uso: *τάων οὐ ποτε καρπὸς ἀπόλλυται οὐδ’ ἀπολείπει / χεΐματος οὐδὲ θέρευς, ἐπετήσιοι: ἀλλὰ μάλ’ αἰεὶ / Ζεφυρίη πνεΐουσα τὰ μὲν φύει, ἄλλα δὲ πέσσει*. “Su fruto nunca perece ni falta, ni durante el invierno, ni durante el verano: dura todo el año, pero siempre soplando en gran manera el Céfiro; unos produce y otros madura”.<sup>48</sup>

Por otra parte, Hesíodo, en *los trabajos y los días*, refiere al Bóreas como un elemento adverso para la vida agrícola debido a las grandes heladas que provoca cuando sopla sobre la tierra (*πνεύσαντος Βορέας*). A este mismo lo describe insuflándose en el Ponto (*ἐμπνεύσας*) produciendo olas sobre el mar.<sup>49</sup>

De una misma raíz se derivan diversas palabras que comparten un campo semántico. En el caso de *pneûma*, la poesía griega más antigua nos muestra que la raíz de la que surge formaba palabras que en el uso común siempre se relacionaban a procesos orgánicos, ya fuera dentro de la esfera de funcionamiento del cuerpo humano o en el marco de la acción o influjo de los fenómenos naturales, los cuales siempre tienen un corte antropomórfico debido a que son los dioses o, en su caso, elementos de carácter antropomorfo como el Bóreas, quienes los originan. Son el resultado de un fenómeno orgánico. En el pensamiento griego antiguo, lo que actualmente denominamos como soplar, respirar, insuflar, exhalar, etc., derivaba de una misma raíz con sus matices específicos. El término encuentra cabida en procesos naturales como lo es el soplo del viento, y en procesos orgánicos del cuerpo como lo son la respiración y la exhalación. J. P. Vernant ya notaba esta similitud:

---

<sup>47</sup> Homero, *Odisea*, IV, 360: “ἐνθα μ’ ἐείκοσιν ἡματ’ ἔχον θεοί, οὐδέ ποτ’ οὔροι / πνεΐοντες φαίνονθ’ ἄλκιεες, οἳ ρά τε νηῶν / πομπῆες γίνονται ἐπ’ εὐρέα νῶτα θαλάσσης”.

<sup>48</sup> *Ibidem*, VII, 117.

<sup>49</sup> Hesíodo, *Trabajos y días*, 506-508.



En la doctrina de los milesios el puesto de las antiguas divinidades primordiales o personales lo han tomado los elementos, concebidos al modo de poderes, imperecederos con la misma razón que los dioses, y que tienen, al igual que ellos, fuerza más o menos grande, dominios de acción más o menos extensos.<sup>50</sup>

Ahora bien, Homero y Hesíodo permiten reconstruir, de cierta manera, cuál fue el capital léxico y el uso común de las palabras a las que tuvo acceso Anaxímenes. Por capital léxico entendemos el material lingüístico y conceptual ya existente en el contexto de Anaxímenes. Por uso común entendemos los sentidos semánticos y pragmáticos que los conceptos tenían acumulados en su época. Ambos aspectos son fundamentales para el estudio del *pneûma*, pues Anaxímenes era consciente de la semántica conceptual de las palabras relacionadas al *pneûma* en la tradición literaria anterior. Como ya mencionamos, el desarrollo de los conceptos puede ser de corte diacrónico, tras acumular experiencias, sentidos semánticos y usos pragmáticos. Koselleck menciona que:

Todos los conceptos no solo tienen significados sincrónicos peculiares, también están ordenados a su vez diacrónicamente [...] todos los conceptos poseen una estructura temporal. En función de la cantidad de contenidos de experiencia que se ha acumulado en el concepto y en función de cuántas expectativas innovadoras incluye, un concepto tendrá distintas valoraciones temporales.<sup>51</sup>

En Homero o en Hesíodo difícilmente se puede hablar de una conceptualización consciente, sin embargo, a través de la lengua, se reflejan las relaciones del hombre con su entorno, la forma en que comprendía su vida y sus actividades, es decir, lo que Koselleck denomina experiencias acumuladas en los conceptos. En el caso de *pneûma*, o mejor dicho, de la raíz de la que deriva, encontramos una estructura temporal definida en los usos homéricos y hesiódicos. Esto responde a un aspecto sincrónico de su semántica.

## **I.2 El *kósmos*: la organización espacial y socio-cultural como antecedente del pensamiento presocrático**

Que los griegos fueron un conjunto de pueblos con un alto sentido del orden se manifiesta en la manera en que organizaron su existencia. Al referirnos a la palabra organización, el camino se

---

<sup>50</sup> Vernant, J. P., *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Barcelona, Ariel, 1973, pp.206-207.

<sup>51</sup> Koselleck, *Historias de conceptos*, p. 46.

bifurca y nos dirige hacia dos ámbitos distintos. Por un lado, el mundo social, aquel al que los griegos antiguos llamaron *ἡ οἰκουμένη*; por otro, el mundo natural, que fue designado como *ὁ κόσμος*.

La diferencia de ambos radica en que el primero remite de manera precisa a las unidades sociales particulares, no necesariamente griegas, que conformaban toda la tierra habitada y que se regían de una cierta manera. Esta consciencia del mundo social se encuentra presente desde el siglo V a.C. y muy probablemente desde siglos atrás.<sup>52</sup> El segundo, como tendemos a dar por sentado, nos remite a lo natural, al mundo de los elementos, nos dirige al pensamiento de filósofos que intentaron organizar los fenómenos de la naturaleza (*φύσις*), explicando con ellos los orígenes de las cosas. Ambas realidades implican una gran cercanía, y al menos en el caso griego, una influye a la otra. De modo que es necesario explicar cómo fue que el desarrollo político-social de estos pueblos influyó en la organización abstracta y natural de los mismos.

Desde el siglo XIV hasta el siglo XII a.C. la presencia aquea se extendió por todo el Mediterráneo oriental gracias a una expansión de la cultura micénica. La colonización de Rodas, testimoniada en el siglo XIV a.C., fue el parteaguas para la llegada de este mismo poder sobre la costa de Anatolia. Mileto, Colofón, Claros, la isla de Lesbos, Cilicia y Panfilia fueron susceptibles a esta presencia y, de igual forma, regiones más sureñas como lo eran Fenicia y Canaan. Asimismo, la ciudad de Alalakh, ubicada próxima al Éufrates, se convirtió en una importante sede de poder aqueo.<sup>53</sup> Es en este contexto, de grande expansión micénica, que se desarrolló una civilización que por sus rasgos fue denominada chipromicénica, ya que elementos minóicos, cretenses y asiáticos confluyeron armónicamente.<sup>54</sup>

Esta civilización tuvo un orden específico. La vida social se orientaba y estaba centrada en torno al palacio que fungía como un centro ordenador en donde se desempeñaban actividades religiosas, políticas, militares, administrativas y económicas. Todas las áreas de la vida humana se relacionaban con esta estructura centralizada y jerárquica de poder en donde uno solo era el soberano (*ánax*) y algunos otros los delegados, servidores del rey y no del estado, designados para vigilar el establecimiento de la voluntad regia en cada área de la vida en sociedad.<sup>55</sup> El *ánax*

---

<sup>52</sup> Collingwood, R. G., *Idea de la historia*, México, FCE, 1952, p. 39.

<sup>53</sup> Vernant, J. P., *Los orígenes del pensamiento griego*, Barcelona, Paidós, 1992, pp.32-33.

<sup>54</sup> *Ibidem*, p.33.

<sup>55</sup> *Ibidem*, p.36.

governaba la vida militar, la religiosa, la económica y la administrativa gracias a esa estructura jerárquica. Era el más grande jefe militar y, a su vez, una autoridad sacerdotal encargada de velar sobre el sano cumplimiento de los rituales religiosos; por otro lado, acumulaba la mayoría de la riqueza producida y, gracias a los escribas, adquiriría el control de la administración de los bienes materiales.

La forma de organización micénica se convirtió en la base para futuras instituciones sociales. En este período se encuentra el origen de la *gerousía* (ke-ro-si-ja) y la figura del *basileüs* (ka-si-re-u). Sin embargo, la invasión dórica que ellos sufrieron desembocó en una modificación de valores sociales que se reflejó en la forma en que estas palabras, específicamente la de *basileüs*, fueron usadas en la lengua homérica, junto con las características que se les atribuyen. Debido a esta invasión la escritura palaciega se perdió para resurgir en el siglo VIII a.C. con un uso totalmente diferente, más público, más divulgativo, más social y más político.<sup>56</sup> La invasión dórica en el siglo XII a.C. no implicó únicamente la desaparición de la escritura, sino que fue, asimismo, la base para un cambio profundo en la organización social y en las formas de comunidad del hombre griego. Vernant menciona que:

En lugar de que el Rey ejerza su omnipotencia sin control ni límites en el secreto de su palacio, la vida política griega quiere ser objeto de un debate público, a plena luz del día, en el ágora, por parte de unos ciudadanos a quienes se define como iguales y de los cuales el Estado es ocupación común; en lugar de las antiguas cosmogonías asociadas a rituales reales y a mitos de soberanía, un nuevo pensamiento trata de fundar el orden del mundo sobre relaciones de simetría, de equilibrio, de igualdad entre los distintos elementos que integran el cosmos.<sup>57</sup>

La desaparición de la figura del rey micénico repercute en lo que Vernant denomina como una doble y solidaria innovación que evoluciona a lo largo de cuatro siglos: la institución de la ciudad y el nacimiento de un pensamiento racional.<sup>58</sup>

Con el fin del sistema palaciego hay una inmensa transformación en la estructura social. El centro que organizó la vida humana durante el periodo micénico, el palacio, se perdió por completo abriendo paso a la aldea como forma de cohesión para las sociedades oscuras que, en efecto, fungieron como el antecedente de la ciudad griega. Por un lado, la presencia de comunidades

---

<sup>56</sup> *Ibidem*, pp.44-48.

<sup>57</sup> *Ibidem*, p.25.

<sup>58</sup> *Ibidem*, p.24.

aldeanas incrementa y, por el otro, surge una aristocracia como clase dominante sobre las mismas. El choque entre ambas formas sociales conlleva a la búsqueda de un equilibrio sobre el cual surgirán reflexiones con implicaciones morales y, junto con esto, discusiones de eminente tono político. Dicha *sophía* no tiene como intención presentar una reflexión sobre el mundo natural, sino que, cosa que parece contraria, se interesa por el hombre mismo: los elementos sociales que componen su entorno, las fuerzas que interactúan en él; se busca la armonía de esas fuerzas, una especie de unificación. El espacio social se redimensiona. Ya no es el palacio el centro que organiza todos los componentes sociales, sino los espacios públicos que permiten la participación común. “La *arxé* no podía ser ya la propiedad exclusiva de un individuo cualquiera; el Estado es, precisamente, el que se ha despojado de todo carácter privado, particular; el que, escapando a la incumbencia de los *génē*, aparece ya entonces como asunto de todos”.<sup>59</sup>

Algunos de los elementos que dan forma a la ciudad pueden ser considerados inherentes al pensamiento helénico. Ya puede observarse, desde la repartición del mundo descrita en Homero y puesta en boca de Posidón, que a los tres dioses pertenecía una porción específica del mundo habitado.<sup>60</sup> La idea de paridad o igualdad se muestra abiertamente.<sup>61</sup> Con el nacimiento de las ciudades, proceso que se sitúa entre los siglos VIII y VII a.C., como dice Vernant, se generan dos fenómenos precisos que son consecuencia del espíritu de la *pólis*: la democratización y la divulgación de saberes y privilegios tales como la escritura; asimismo, gracias a su marco de publicidad, la ciudad se convirtió en un modelo ideal para la búsqueda de la justicia a través de la aplicación de leyes establecidas con base en la discusión como marco común a todos, las cuales funcionaron como el eje que ordenaba y daba sentido, a la vez que armonizaba la vida en común que se presenciaba dentro de la ciudad. El saber era de dominio social y, al ponerse por escrito, se intentaba trasladarlo al ámbito de la comunidad como un conocimiento u objeto susceptible de ser aplicado a toda la sociedad.<sup>62</sup> Bien podría pensarse que el establecimiento democrático de una ciudad fue un fenómeno que sólo llegó a su perfección en el caso del Estado ateniense, no obstante, esto no excluye que permaneciera como un ideal aspirable por otros Estados griegos, pues, aunque

---

<sup>59</sup> *Ibidem* pp.52-59.

<sup>60</sup> Homero, *Iliada*, XV, 187-189: “τρεῖς γάρ τ' ἐκ Κρόνου εἰμὲν ἀδελφοὶ οὗς τέκετο Ῥέα / Ζεὺς καὶ ἐγώ, τρίτατος δ' Αἴδης ἐνέροισιν ἀνάσσων. / τριχθὰ δὲ πάντα δέδασται, ἕκαστος δ' ἔμμορε τιμῆς”. “Pues somos tres hermanos a los que de Crono dio a luz Rea: Zeus, yo, y el tercero Hades, quien es señor para los que están debajo de la tierra. En tres partes se han distribuido todas las cosas, y cada uno es partícipe de un honor”.

<sup>61</sup> Pierre Vidal Naquet, *op.cit.*, p.57.

<sup>62</sup> Vernant, *Los orígenes del pensamiento griego*, pp.61-65.

fuera una realidad no alcanzable del todo, fue aceptada en principio.<sup>63</sup> La democracia únicamente cumplió la labor de mostrarse como la perfección de la ciudad; lo que justamente creó esa tendencia hacia la democracia fue que a partir del siglo VI a.C. los Estados griegos, que no sólo eran democracias, fueron susceptibles a la idea de un *Nómos* imperante y reconocieron un principio más efectivo que el de la base legal de la *dίκη*.<sup>64</sup> Un ejemplo de esta forma de actuar se muestra claramente en la figura de Anaximandro y su tratado sobre la naturaleza.

Como ya se vislumbra por lo dicho anteriormente, la costa de Jonia no permanece ajena a este tipo de cambios estructurales. A lo largo del siglo VII a.C. se establecieron tiranías que, por obvias razones, surgieron dentro del marco político de la ciudad. A partir del siglo VI a.C., la mayoría de las tiranías en las ciudades del Asia menor, incluyendo las de Jonia, se subordinaron a la autoridad persa. Mileto se muestra como una de las principales ciudades de Jonia, formando parte de la llamada Liga Jónica, a la que pertenecían ciudades importantes como Éfeso, Colofón y Focea.<sup>65</sup> Para el tiempo en el que los primeros filósofos, a quienes denominamos con la etiqueta común de “presocráticos”, habitaron dicha ciudad, Mileto ya contaba con un grande renombre y fama debido a su posición geográfica que conectaba el cercano oriente y sus grandes civilizaciones con el mundo helénico.<sup>66</sup> Otro punto a favor fue, en efecto, el alto grado de cultura producido por un modo de vida eminentemente aristocrático.<sup>67</sup> Todo esto propició que Mileto desempeñara una labor colonizadora como centro cultural de Asia Menor. La tradición antigua le atribuye no menos que la fundación de noventa colonias de las cuales las investigaciones relativamente recientes confirman la existencia de cuarenta y cinco.<sup>68</sup>

Este contexto produce un marco de vida social en donde se presenta una reflexión consciente de la vida y del mundo. Las mismas instituciones ciudadanas implican la expresión de un pensamiento político que denota el interés de una comunidad en asuntos públicos. En contraste

---

<sup>63</sup> Ehrenberg, Victor, “Origins of Democracy”, en *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, 1, H. 4, 1950, p. 515.

<sup>64</sup> Ehrenberg, Victor, “When did the Polis Rise?”, en *The Journal of Hellenic Studies*, vol. 57, 2, 1937, pp.157 y 158.

<sup>65</sup> Wittke, A.-M. and Eder, W., “Tyrannis in the Archaic and Classical Periods”, in: *Brill’s New Pauly Supplements I Volume 3 : Historical Atlas of the Ancient World*, English edition by Christine Salazar (2010). Original German language edition: *Historischer Atlas der antiken Welt*. Herausgegeben von Anne-Maria Wittke, Eckhart Olshausen und Richard Szydlak. Serie: Der Neue Pauly Supplemente 1. Staffel, herausgegeben von Hubert Cancik, Manfred Landfester und Helmuth Schneider, vol. 3. Stuttgart, Germany. Copyright © J.B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung und Carl Ernst Poeschel Verlag GmbH (2007). Consulted online on 05 July 2018 <[http://dx.doi.org/pbidi.unam.mx:8080/10.1163/2214-8647\\_bnps3\\_BNPA092](http://dx.doi.org/pbidi.unam.mx:8080/10.1163/2214-8647_bnps3_BNPA092)>

<sup>66</sup> W. K. C., Guthrie, *A history of greek Philosophy*, Vol 1, Cambridge, Cambridge University Press, 1962, p.31.

<sup>67</sup> *Ibidem*, p.30.

<sup>68</sup> *Ibidem*, p.29.

con la vida privada, bien delimitada dentro del dominio del hogar griego, la vida pública se muestra relacionada a los beneficios y cohesión de la colectividad. El pensamiento, como capacidad de razonamiento, en otras palabras, el *lógos* griego, se presenta como la facultad que permite al hombre organizar su vida diaria, y es a través de ese mismo *lógos*, entendido en estricto sentido como discurso, que la vida pública se desarrolla:<sup>69</sup> “La *pólis* supone pues un proceso de deshieratización y de racionalización de la vida social.”<sup>70</sup>

El pensamiento cosmológico y filosófico es producto de la reflexión política que, a su vez, emana de la idiosincrasia del hombre griego en los grandes centros culturales como Mileto. La apropiación y transformación del espacio físico, que devendrá en social, refleja esa misma idiosincrasia. Como se mencionó arriba, este ideal a manera de aspiración fue propio de distintos lugares a lo largo de Grecia, de modo que esto se observa desde autores como Hesíodo, ya que él fue uno de los primeros hombres griegos, de quien tenemos testimonio, que intentó explicar con orden su realidad. A través de él las musas cantaron celebrando las normas y sabias costumbres de los dioses, así como la perfecta y simétrica repartición de las cosas entre los inmortales.<sup>71</sup> La justicia fue entendida como el medio que ordenaba la vida, que establecía normas y que otorgaba a cada uno lo que le correspondía, dándole sentido a la vida gracias a la armonía que producía; sobre esto cantaba el poeta: “préstame oídos tú que todo lo ves y escuchas; restablece las leyes divinas mediante tu justicia, que yo trataré de poner a Perses en aviso de la verdad.”<sup>72</sup> Este pensamiento de orden y cohesión permanece vigente en los presocráticos: “el mundo se revela como un *kósmos*, o, dicho en español, como una comunidad de las cosas, sujetas a orden y a justicia.”<sup>73</sup>

El orden y el equilibrio, desde una perspectiva griega, debían regir las relaciones entre todo aquello que conformara una unidad, ya fuera en el *kósmos anthrópeios* o en el *kósmos fisikós*. Tales, Anaximandro, Anaxímenes y otros filósofos desarrollaron sus *theōriai* dentro de un orden político y social específico, en el que la justicia, el orden y la armonía se subordinaban a una ley

---

<sup>69</sup> J. P. Vernant, *Mito y pensamiento en la Grecia antigua.*, pp.189-190.

<sup>70</sup> *Ibidem*, p.189.

<sup>71</sup> Hesíodo, *Teogonía*, 73-75: “ἐὺ δὲ ἕκαστα / ἀθανάτοισ διέταξε νόμους καὶ ἐπέφραδε τιμὰς. / ταῦτ' ἄρα Μοῦσαι ἄειδον Ὀλύμπια δόματ' ἔχουσαι”. “Cuidadosamente dispuso cada una de las cosas entre los inmortales y les indicó sus estatutos y sus honores. Estas cosas cantaban las Musas que habitan moradas olímpicas”.

<sup>72</sup> Hesíodo, *Trabajos y días*, 10. Traducción de A. Pérez Jiménez y A. Martínez Díaz, en Hesíodo, *Teogonía, Trabajos y Días, Escudo, Fragmentos, Certamen*, Madrid, Gredos, 1982.

<sup>73</sup> W. W., Jaeger, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, traducción de Joaquín Xirau y Wenceslao Roces, México, FCE, 1962, p.159.

común para todos. En este concepto general de ciudad subyacen tres características: independencia política, autarquía económica y autonomía en cuanto a la autorregulación y establecimiento de leyes. En la ciudad se buscaba el establecimiento de un orden en donde cada uno de los ciudadanos fomentara la vida armónica y ordenada. El orden, la armonía de las partes con el todo y el establecimiento de leyes que proporcionaron cohesión a la sociedad formaron parte de la naturaleza del pensamiento griego, del que no está exento Anaxímenes y que se refleja en su explicación filosófica.

El espacio urbano de las ciudades griegas era definido por su centro. El ágora pasó a ser el núcleo que ordenó espacialmente el trazo urbano de la ciudad y se convirtió en el espacio susceptible de ser utilizado para la reflexión política. Las nociones espaciales que definieron el uso político del ágora tuvieron como base una eminente perspectiva geométrica. De igual forma, esta perspectiva intervino en la astronomía que representaba esquemas geométricos donde los astros realizaban movimientos circulares.

Los hombres, que ponen los asuntos en el centro (*ἐν μέσῳ*), se pensaron a sí mismos como equivalentes. Los ciudadanos fueron entendidos como iguales (*ἴσοι*) o, en su defecto, como semejantes (*ὄμοιοι*). El pensamiento geométrico se extendió hasta el dominio de las relaciones sociales entre los hombres, en donde cada uno estableció su relación con el otro bajo marcos de simetría y en un régimen político equilibrado.<sup>74</sup> Y así como lo era la ciudad, lo debía ser el mundo. Este rasgo se observa en las reflexiones de filósofos y médicos como los que se tratarán más adelante. Con esto se señala una forma armónica (en su sentido geométrico) de comprender el mundo, hecho que no excluye los acontecimientos bélicos eminentemente presentes en e inherentes a la naturaleza humana. Es debido a todo esto que podemos concluir que la organización del espacio urbano y social, así como la organización del espacio físico, relativo a la cosmología, encuentran un origen similar y son producto de una forma de pensar idiosincrática del mundo griego.

### **I.3 Anaxímenes y el comienzo intelectual de un concepto: el *pneûma* como resultado de procesos orgánicos**

Los griegos se caracterizaron por ser un conjunto de pueblos en cuyos límites nacieron grandes pensadores y observadores del mundo físico y natural. La cultura y el pensamiento griegos deben

---

<sup>74</sup> *Ibidem*, pp.191-193.

a los presocráticos el desarrollo científico-filosófico que manifestaron a lo largo del tiempo, pues muchos de sus presupuestos teóricos fueron objeto de reflexión desde su emisión hasta el establecimiento de sistemas filosóficos más específicos como el de Aristóteles. Ya la historia de la literatura griega ha señalado la labor que desempeñaron los textos que inquirían acerca de la naturaleza de las cosas existentes. Si bien en la épica hay vestigios de reflexión acerca del mundo, el aporte principal de los filósofos anteriores a Aristóteles fue la manera en que construyeron sus afirmaciones. La filosofía presocrática, en su momento, fue entendida como el puente entre una concepción mítica y una comprensión racional y material de la realidad, de tal modo que autores como Jaeger la definieron como parte de “el proceso de progresiva racionalización de la concepción religiosa del mundo implícita en los mitos”.<sup>75</sup> Si seguimos esta antigua interpretación, estos hombres habrían sido, como lo menciona Jaeger, altamente espirituales, consagrados al conocimiento, a la reflexión y al estudio del ser. Su conocimiento no habría sido exclusivo, sino que habría tenido la intención de propagarse, de difundirse, eliminando con esto un carácter privado de su pensamiento.<sup>76</sup> Esta interpretación general, que no es del todo errada, deja de lado la reflexión en torno a la categoría historiográfica de “Presocráticos”, aglutinando a todos en un mismo grupo y, con ello, desdibujando sus diferencias.

Tomar a Sócrates como referencia de un antes y un después para el hacer filosófico no sólo es un uso moderno, sino también una estrategia antigua que produjo dos interpretaciones: por un lado, se creyó que Sócrates había abandonado la filosofía de la naturaleza para desarrollar únicamente una filosofía relativa al hombre; por otro, se consideró que únicamente transitó de una filosofía de las cosas hacia una filosofía del concepto. La primera postura es la que André Laks denomina como Socrática-Ciceroniana; la segunda, como Platónica-Aristotélica.<sup>77</sup>

La postura Socrática-Ciceroniana dio como resultado la oposición entre el naturalismo presocrático y el humanismo socrático, marcando, de esta forma, una diferencia tipológica entre

---

<sup>75</sup> *Ibidem*, p. 151.

<sup>76</sup> *Ibidem*, pp. 153-154.

<sup>77</sup> Laks, A., *The concept of presocratic philosophy: its Origin, Development, and Significance*, traducido por Glenn W. Most, Oxford, Princeton University Press, 2018, p.1.; Véase: “The quasi-historiographical use of the pre-socratics, detached from biographical considerations, is fully attested for the first time in the prologue of the fifth book of Ciceros’s Tusculan Disputations, which by reason of its very large diffusion (and apparent simplicity) probably exerted the greatest influence on the constitution of the modern concept of the presocratics”. *Ibidem*, p.9.



estos dos tipos de orientación intelectual. Esto dio lugar a una interpretación historiográfica en la cual una orientación sigue a la otra.<sup>78</sup> Laks menciona lo siguiente:

The Socratic-Ciceronian tradition is characterized by the fact that it locates the rupture between Socrates and his predecessors at the level of a certain content, in certain cases linked to a definite epistemological attitude: before Socrates, nature, the sky, and more generally being, within a purely theoretical perspective; starting with Socrates, man, his action, and morality, within the perspective of an essentially practical philosophy.<sup>79</sup>

Una vez asentadas las bases de esta categoría por Cicerón, el término “Presocrático” fue utilizado por J. A. Eberhard en un manual de historia universal de la filosofía publicado en 1788, siendo éste el uso más antiguo atestiguado ya en época moderna.<sup>80</sup> De ahí en adelante, esta categoría historiográfica ha sido utilizada hasta nuestros días para aglutinar las reflexiones de los filósofos cronológicamente anteriores a Sócrates o aquellos no anteriores, pero con un enfoque teórico dirigido al análisis de la naturaleza, aunque no todos puedan ser considerados únicamente como “filósofos naturales” en el sentido tradicional. Tal es el caso de Parménides o Heráclito.<sup>81</sup>

La primera mención que tenemos sobre los “filósofos naturales” (*φυσιολόγοι*) es aquella que Aristóteles presenta en la *Metafísica* junto con la división entre materialismo monístico y pluralismo.<sup>82</sup>

A partir de estas cosas es posible conocer suficientemente el pensamiento de aquellos antiguos que decían que los elementos de la naturaleza son más de uno. Hay quienes, por su parte, proclamaron que todo es una única naturaleza, si bien entre éstos existen diferencias, tanto en relación con el valor de mis doctrinas como en relación con el modo en que conciben la naturaleza en cuestión. Y si bien es cierto que la exposición de sus teorías no encaja en absoluto en la investigación que ahora llevamos a cabo acerca de las causas (efectivamente, su

---

<sup>78</sup> *Ibidem*, p.8.

<sup>79</sup> *Ibidem*, pp.12-13.

<sup>80</sup> *Ibidem*, p.1. En un sentido epistemológico resulta de interés resaltar que el establecimiento de esta categoría historiográfica concuerda con la noción de *Sattelzeit* de Koselleck, la cual sostiene al periodo de tiempo transcurrido entre 1750 y 1850 como uno de variación y cambio conceptual, que establece los ejes políticos, sociales e intelectuales con los cuales se conduciría la modernidad.

<sup>81</sup> *Ibidem*, p.11. Para una exposición detallada del proceso de aceptación de esta categoría después de Eberhard remitimos necesariamente al libro ya citado de Laks, quien hace una descripción precisa de los factores que intervinieron para su adopción. Los factores más importantes para Laks son dos: La reevaluación filosófica de Nietzsche sobre los presocráticos y la empresa editorial que de sus fragmentos realizó H. Diels en el año 1903.

<sup>82</sup> *Ibidem*, p.35.

explicación no es como la de algunos **filósofos naturales** que, a pesar de afirmar que “lo que es” es uno, explican, no obstante, la génesis a partir de lo Uno considerado como materia: y es que éstos, para explicar la génesis del todo, le atribuyen <a lo Uno> el movimiento, mientras que aquéllos afirman que es inmóvil) no es menos cierto que lo que se dirá a continuación es pertinente para esta investigación.<sup>83</sup>

Aristóteles, interesado en las teorías pluralistas, menciona que existieron pensadores que sostuvieron como eje rector de sus teorías que todo procede de una única naturaleza y, al mencionarlos, refiere la categoría general de filósofos naturales. Unas líneas atrás, Aristóteles menciona que Tales había sido el introductor de dicho tipo de filosofía, considerando que el agua era el principio que regía a todas las cosas.

De entre los primeros que filosofaron la mayoría pensó que los principios únicos de todas las cosas existieron en forma de materia: por medio de la que son todas las cosas que existen y por medio de la que se generan desde un comienzo y hacia lo que se descomponen en último lugar [...] no obstante en cuanto a la cantidad y la forma de tal principio no dicen lo mismo, sino que Tales, el iniciador de tal clase de filosofía, dice que era el agua.<sup>84</sup>

En este sentido, debemos a Aristóteles la manera en la que la academia ha comprendido a los filósofos presocráticos, pues aglutina, de cierta forma, a todos aquellos que reflexionaron sobre los procesos del mundo, exponiéndolos con su propia terminología y de manera simplista. Ahora se sabe que esta etiqueta incluye formas de pensamiento más variados que lo que Aristóteles consideró, puesto que, gracias al estudio de sus propios fragmentos, Pitágoras, Heráclito y Jenófanes bien podrían ser comprendidos más como sabios que como filósofos; Anaximandro y Anaxímenes como científicos; Parménides y Empédocles como chamanes o magos.<sup>85</sup>

El pensamiento filosófico, en efecto, tuvo sus orígenes en lo que ahora es Europa y, tal como lo describe Guthrie, consistió en el abandono consciente de las soluciones mitológicas que se daban a los problemas relativos a los orígenes y a la naturaleza del universo junto con sus

---

<sup>83</sup> Aristóteles, *Metafísica*, I, 986b, 8-19. Traducción de Tomás Calvo Martínez en Aristóteles, *Metafísica*, Madrid, Gredos, 1994.

<sup>84</sup> Aristóteles, *Metafísica*, 983b, 6-21: “τῶν δὴ πρώτων φιλοσοφησάντων οἱ πλεῖστοι τὰς ἐν ὕλης εἶδει μόνας φήθησαν ἀρχὰς εἶναι πάντων· ἐξ οὗ γὰρ ἔστιν ἅπαντα τὰ ὄντα καὶ ἐξ οὗ γίγνεται πρῶτου καὶ εἰς ὃ φθείρεται τελευταῖον [...] τὸ μέντοι πλῆθος καὶ τὸ εἶδος τῆς τοιαύτης ἀρχῆς οὐ τὸ αὐτὸ πάντες λέγουσιν, ἀλλὰ Θαλῆς μὲν ὃ τῆς τοιαύτης ἀρχηγὸς φιλοσοφίας ὕδωρ φησὶν εἶναι”.

<sup>85</sup> Laks, *op.cit.*, pp.35-36.

procesos.<sup>86</sup> Esto no quiere decir que las formas religiosas de explicar y comprender la realidad fueran sustituidas totalmente por expresiones racionales, sino que convivieron y sus diferencias se hicieron notorias en cuanto al método, es decir, en cuanto a la forma en la que se obtenía o producía el conocimiento que se pretendía ofrecer al explicar la realidad. Sabemos que muchas de las teorías filosóficas sobre la naturaleza parten y contienen elementos compartidos con las explicaciones mitológicas, razón por la cual Aristóteles mismo parece no disociar la categoría de *theológoi* y *physikoí* por su contenido, al grado de colocarlos como ejemplos funcionales del mismo peso jerárquico para proceder con sus explicaciones. “Y en verdad, si fuera como dicen los teólogos que hacen crecer todas las cosas de la noche, o como dicen los filósofos naturales que todas las cosas estaban conjuntamente, sería el mismo imposible”.<sup>87</sup>

Es en Jonia donde este tipo de conocimiento se desarrolló y encontró su forma en una investigación continuada en manos de sus tres primeros precursores. Tales, Anaximandro y Anaxímenes plantearon y resolvieron problemas a través de métodos similares. El *pneûma* es un concepto en formación que se atestigua por primera vez dentro del corpus griego en los fragmentos que conservamos de Anaxímenes, quien es considerado parte de la generación que sucede a los desarrollos filosóficos de Anaximandro y contemporáneo de la toma de Sardis por Ciro en el año 546 a.C. Se le considera veinticuatro años más joven que su maestro y se especula que murió a los sesenta años.<sup>88</sup>

La literatura científica sobre Anaxímenes es abundante, por tanto, la interpretación tradicional de sus ideas puede ser expuesta sintéticamente. Los fragmentos que permiten su estudio han propiciado que los historiadores de la filosofía lo coloquen dentro de las categorías del Materialismo Monístico y la Teoría del Cambio. Para Anaxímenes todas las cosas se habrían originado de una misma fuente y vuelto a ella; todas las cosas serían, en efecto, esa misma fuente, presentándose alteraciones en ellas; ésta sería el *aēr*. En el ámbito de la Teoría del Cambio se sostiene que hay una secuencia determinada de materiales que se ordenan según su densidad: fuego, aire, viento, las nubes, el agua, la tierra y las piedras; estos materiales llegarían a existir debido a

---

<sup>86</sup> Guthrie, *op.cit.*, p.29.

<sup>87</sup> Aristóteles, *op.cit.*, 1071b, 26-28: “καίτοι εἰ ὡς λέγουσιν οἱ θεολόγοι οἱ ἐκ νυκτὸς γεννῶντες, ἢ ὡς οἱ φυσικοὶ ὁμοῦ πάντα χρήματά φασι, τὸ αὐτὸ ἀδύνατον”.

<sup>88</sup> G. S., Kirk y J. E., Raven, *The presocratic philosophers*, Cambridge, Cambridge University Press, 1957, p.143.

procesos de compresión o rarefacción.<sup>89</sup> Uno de los testimonios principales para su estudio dice lo siguiente:

Anaxímenes Milesio, hijo de Erístrato, declaró al aire como el principio de todas las cosas existentes; pues todas las cosas se generaban de éste y hacia él volvían. Dice: **así como nuestra alma siendo aire está ligada íntimamente a nosotros, también el *pneûma* y el aire rodean todo el mundo.** Aire y *pneûma* se utilizan como sinónimos, pero también éste se equivoca enseñando que desde lo puro y desde lo único, del aire y del viento, se forman los seres vivos. Pues es incorrecto proponer a la materia como el primer origen de las cosas existentes, en cambio es necesario poner como fundamento a lo que tiene capacidad de crear. Así como la plata, en tanto no era lo que tiene capacidad de crear, es decir, el platero, no rechaza producirse para ser una copa. También, de igual forma, con el cobre, la madera y los otros materiales.<sup>90</sup>

Este texto, conocido mejor como el fragmento B2 en la edición hecha por Diels, ha suscitado mucho debate dentro del ámbito académico. En esta cita, conservada por Aecio en un compendio que data aproximadamente del siglo I o II d.C.,<sup>91</sup> encontramos lo que algunos estudiosos han considerado como una cita directa de Anaxímenes, aunque otros como Kirk, K. Reinhardt, U. von Wilamowitz-Moellendorff y G. Vlastos hayan sido más escépticos con esa interpretación:<sup>92</sup> “οἶον ἢ ψυχῇ, φησίν, ἢ ἡμετέρα ἀήρ οὐσα συγκρατεῖ ἡμᾶς, καὶ ὅλον τὸν κόσμον πνεῦμα καὶ ἀήρ περιέχει”. La postura que rechaza su autenticidad sostiene lo siguiente: el verbo que introduce la cita directa de Anaxímenes, “dice”, no necesariamente cumple con la función de introducir un discurso directo; asimismo, el dialecto griego en el que está escrito no es jónico, dato que resulta

---

<sup>89</sup> W. Graham, Daniel, “A new look at Anaximenes”, en *History of Philosophy Quarterly*, Vol. 20, 1, 2003, p.3. Los principales estudios sobre Anaxímenes, que permiten redondear sus teorías de esta forma, son los siguientes: Wöhrle, Georg, *Anaximenes aus Milet: Die Fragmente zu seiner Lehre*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 1993; Burnet, John, *Early Greek Philosophy*, 4 edn., Londres, Adam and Charles Black, 1892/1930; Bailey, Cyril, *The Greek Atomists and Epicurus*, Oxford, Clarendon Press, 1928; Guthrie, *op.cit.*; Lloyd, G. E. R., *Early Greek Science: Thales to Aristotle*, New York, W. W. Norton, 1970; Hussey, Edward, *The presocratics*, London, Duckworth, 1972; Kirk, *op.cit.*; Barnes, Jonathan, *The Early Greek Philosophers*; London, Routledge and Kegan Paul, 1979/1982.

<sup>90</sup> AÉT. I 3, 4 (DK 3 B2): “Α. Εὐρυστράτου Μιλήσιος ἀρχὴν τῶν ὄντων ἀέρα ἀπεφίνατο· ἐκ γὰρ τούτου πάντα γίνεσθαι καὶ εἰς αὐτὸν πάλιν ἀναλύεσθαι. <‘οἶον ἢ ψυχῇ, φησίν, ἢ ἡμετέρα ἀήρ οὐσα συγκρατεῖ ἡμᾶς, καὶ ὅλον τὸν κόσμον πνεῦμα καὶ ἀήρ περιέχει’> (λέγεται δὲ συνωνύμως ἀήρ καὶ πνεῦμα). ἀμαρτάνει δὲ καὶ οὗτος ἐξ ἀπλοῦ καὶ μονοειδοῦς ἀέρος καὶ πνεύματος δοκῶν συνεστάναι τὰ ζῶια· ἀδύνατον γὰρ ἀρχὴν μίαν τὴν ὕλην τῶν ὄντων ὑποστῆναι, ἀλλὰ καὶ τὸ ποιοῦν αἴτιον χρὴ ὑποτιθέναι· οἶον ἄργυρος οὐκ ἀρκεῖ πρὸς τὸ ἔκπωμα γενέσθαι, εἴαν μὴ τὸ ποιοῦν ἦ, τοιούτων ὁ ἀργυροκόπος· ὁμοίως καὶ ἐπὶ τοῦ χαλκοῦ καὶ τοῦ ξύλου. καὶ τῆς ἄλλης ὕλης”.

<sup>91</sup> Alt, Karin, “Zum Satz des Anaximenes über die Seele, Untersuchung von Aetios περί ἀρχων, en *Hermes*, 101. Bd., H.2, 1973, p.129: “Überliefert findet sich dieser Satz leider erst bei Aetios, in einem Kompendium des I. oder II. Nachchristlichen Jahrhunderts, das viel stoiches Material enthält, so dass man stoiche Färbung auch in der Formulierung des Zitats vermutet”.

<sup>92</sup> Longrigg, James, “A Note on Anaximenes’ Fragment 2 (Diels/Kranz)”, en *Phronesis*, Vol. 9, No. 1, 1964, p.1.

de importancia dado que Diógenes Laercio menciona que el jónico fue el dialecto en el que Anaxímenes escribió; se mantiene una postura escéptica ante el uso de la palabra *συγκρατεῖ*, pues se considera un compuesto tardío que no pudo ser utilizado por el filósofo; de igual manera, se cree que la expresión *ὅλον τὸν κόσμον* corresponde a un sentido desarrollado posteriormente a la fecha de Anaxímenes. La postura que sostiene la autenticidad de la cita considera que, a pesar de existir una evidente reformulación en cuanto a los términos utilizados, la explicación que Aecio hace explícitamente sobre el uso del aire y el aliento (*pneûma*) como sinónimos, así como la mención del alma, reproducen, de alguna forma, el pensamiento de Anaxímenes.<sup>93</sup>

El fragmento se ha interpretado tradicionalmente como un paralelismo entre el hombre y el mundo, marcando el inicio del interés en los asuntos fisiológicos, sin embargo, este mismo argumento ha sido utilizado para rechazar su autenticidad:

Burnet, who accepts the fragment, has perhaps contributed unwittingly to its rejection by later critics, for he comments that it is “an early instance of the argument from the microcosm to the macrocosm, and so marks the beginning of an interest in physiological matters”. Kirk adduces the same fact as an argument against its genuineness: “the parallel between man and cosmos is first explicitly drawn by medical speculation in the fifth century”.<sup>94</sup>

A su vez, existe otra interpretación que sostiene que Anaxímenes, puesto que intentaba resaltar la importancia del aire como el principio de todas las cosas existentes, debió de haber conjeturado que nuestra alma estaba formada de la misma manera. Es así que el aire sería el principio a través del cual se originarían todas las cosas en el mundo y en el hombre. Anaxímenes estaría resaltando meramente la importancia del principio rector de su teoría cosmológica:

It is posible that Anaximenes, attempting to justify the importance which he assigned to air, might have argued simply that our soul is air and that air surrounds the whole world. And thus, instead of arguing from man to the world at large, be merely stressing the importance of air in two diverse situations in support of his claim that air is the basic form of material in the differentiated world.<sup>95</sup>

---

<sup>93</sup> *Ibidem*, pp.1-2.

<sup>94</sup> Guthrie, *op.cit.*, p.131.

<sup>95</sup> Longrigg, *op.cit.*, p.3.

Esta postura parece ser la más correcta al estudiar el sistema cosmológico y las cualidades divinas que Anaxímenes podría haber otorgado al *aēr*; este concepto es, ciertamente, interpretado como poseedor de cualidades divinas por la tradición intelectual que sucede a Anaxímenes al estudiar su pensamiento. Tanto Cicerón, Aecio y Agustín transmiten esta comprensión del *aēr* como declaración de Anaxímenes. Cicerón menciona lo siguiente:

Después, Anaxímenes estableció al aire como un dios diciendo que éste había sido engendrado (¿del aire mismo?), que era inmenso e infinito y que siempre estaba en movimiento, como si el aire sin forma alguna pudiera ser dios [...] o como si la mortalidad no siguiera a todo aquello que tiene un origen.<sup>96</sup>

Agustín por su parte lo interpreta de la misma manera:

Éste (Anaximandro) dejó a Anaxímenes como discípulo y sucesor, quien colocó todas las causas de las cosas en el aire infinito, y no negó ni guardó silencio sobre los dioses, sin embargo, el aire no habría sido hecho a partir de ellos, sino que creyó que ellos mismos se originaron a partir del aire.<sup>97</sup>

De la misma forma, parece ser viable que Anaxímenes llevó a cabo comparaciones al proceder con sus explicaciones, hecho que podemos saber a través del contraste de los fragmentos B1 y B2.<sup>98</sup> La cita de Anaxímenes hace una relación explícita entre los conceptos de alma (*ψυχή*), aire (*ἀήρ*) y soplo, aliento o respiración (*πνεῦμα*). El orden sigue una secuencia lógica: el alma es aire; y el soplo, aliento o respiración es aire, por tanto, el alma comparte esta misma naturaleza y es soplo, aliento o respiración. Relacionar estos tres conceptos no parece insensato cuando se perciben similitudes en cuanto a su sentido, ya que comparten características semánticas que facilitan comprenderlos como parte de una unidad.<sup>99</sup> De esta forma, la unión de estos tres conceptos podría anticipar el sentido posterior de *pneûma* como espíritu.

---

<sup>96</sup> Cicerón, *Sobre la naturaleza de los dioses*, I, 10, 26: “Post Anaximenes aera deum statuit eumque gigni esseque immensum et infinitum et semper in motu, quasi aut aer sine ulla forma deus esse possit [...] aut non omne quod ortum sit mortalitas consequatur”.

<sup>97</sup> Agustín, *La Ciudad de Dios*, VIII, 2: “Iste Anaximenes discipulum et successorem reliquit, qui omnes rerum causas aeri infinito dedit, nec deos negavit aut tacuit; non tamen ab ipsis aerem factum, sed ipsos ex aere ortos creditit”.

<sup>98</sup> Alt, Karin, *op.cit.*, p.132.

<sup>99</sup> Véase lo que dice Karin con respecto a esto: “So wäre denn auch in B2 die Atemluft und mit ihr — da im archaischen griechischen Denken die Seele als Atem verstanden wird — die Seele eine Art Illustration für die Dominanz und Wichtigkeit der Luft in der Welt schlechthin”. *Idem*.

La visión arcaica del alma, en efecto, estuvo relacionada con el aire y con la respiración, tal como es el caso del *pneûma*. En la épica homérica el alma juega un papel importante al momento de morir un hombre en batalla. Se asemeja a una sustancia aireada que representa la vida y que se escapa del cuerpo a través de sus heridas; esto favoreció que, de cierta forma, la respiración fuera la característica principal para distinguir la presencia del alma dentro de un cuerpo humano.<sup>100</sup> Es así que respiración, alma y aire se relacionan íntimamente. La permanencia del alma dentro del cuerpo permitía entonces que el ser humano lograra percibir, sentir, o desear, aunque no fuera necesariamente el alma la que produjera esas acciones. El hecho era que estas acciones podían lograrse únicamente cuando el alma se encontraba dentro del cuerpo. Si el alma desaparecía del cuerpo a causa de la muerte, éste se veía imposibilitado para desempeñar sus labores orgánicas o mentales con satisfacción.<sup>101</sup>

En el libro XXIII de la *Iliada*, tras celebrarse el banquete fúnebre en honor a Patroclo, el alma es caracterizada a la manera de una sustancia humeante que desaparece:

El alma, habiendo murmurado, desaparecía como el humo debajo de la tierra. Aquiles se levantó tras haberse sorprendido, aplaudió y dijo unas tristes palabras: ¡Ay! Realmente el alma y la sombra son algo en las moradas de Hades, no obstante el pensamiento no del todo; pues el alma del terrible Patroclo se me apareció llorando y gimiendo toda la noche.<sup>102</sup>

Este testimonio hace explícita la relación que tuvo el alma con suspensiones relacionadas con el viento como lo es el humo, las cuales son capaces de dispersarse y de ser visibles para los ojos. Como ya se había mencionado anteriormente, el alma de Patroclo se presenta al lector al modo de una sustancia que se desvanece semejante al humo, está separada del cuerpo y la unión con éste le dota de sensibilidad e inteligencia. El aire, dentro de la mentalidad arcaica, había sido comprendido de una manera similar, pues en Homero y, algunas veces, en textos prosaicos jónicos tardíos el *aēr* no significa el aire atmosférico que es invisible para nuestra vista, sino es, más bien, una especie de neblina que es capaz de distinguirse visualmente. No es sino hasta Anaxímenes que este

---

<sup>100</sup> Rohde, Erwin, *Psyche: the cult of souls and belief in immortality among the Greeks*, London, Kegan Paul, Trench, Trubner and Co., 1925, pp.4-5.

<sup>101</sup> *Idem*.

<sup>102</sup> Homero, *Iliada*, XXIII, 100-106: “ψυχή δὲ κατὰ χθονὸς ἦντε καπνὸς / ὄχετο τετριγυῖα· ταφῶν δ' ἀνόρουσεν Ἀχιλλεὺς / χερσὶ τε συμπλατάγησεν, ἔπος δ' ὀλοφυδνὸν ἔειπεν· / ὦ πόποι ἦ ῥά τίς ἐστι καὶ εἰν Αἴδαο δόμοισι / ψυχή καὶ εἶδωλον, ἀτὰρ φρένες οὐκ ἔνι πάμπαν· / παννυχίη γάρ μοι Πατροκλήος δειλοῖο / ψυχή ἐφεστήκει γοώσά τε μυρομένη”.

concepto es comprendido como el aire atmosférico que rodea al mundo y es, en ese sentido, que somos deudores de su pensamiento cosmológico.<sup>103</sup>

En el texto de las *Refutaciones* de Hipólito (siglo III d.C.) encontramos más información acerca del *aēr*:

Anaxímenes el que era de Mileto, hijo de Eristrato, dijo que el principio era aire ilimitado, desde el cual se generaban las cosas que llegan a ser, las que ya han sido y las que serán; los dioses y las cosas divinas, lo que resta proviene de lo originado de éste. (2) El aspecto del aire es tal: por un lado, cuando muy ligero, es imperceptible para la vista, sin embargo, por otro, es evidente por lo frío, lo caliente, lo húmedo y por lo que se mueve. Siempre está en movimiento; en efecto, cuanto cambia no cambiaría si no hubiera movimiento, (3) pues cuando se condensa y se enrarece se muestra diferente.<sup>104</sup>

Anaxímenes consideró al aire como el elemento a través del cual se originaron todas las cosas existentes del mundo, sus procesos naturales y lo califica como indeterminado, pues el aire es capaz de hacerse presente en todos los sitios a la vez. Como bien se observa en el fragmento anterior, la innovación no radica únicamente en establecer este concepto ilimitado en un elemento específico, sino también en otorgarle una característica propia: su capacidad de cambio y de transformación, a través de la cual las cosas se originan. Se alude, además, al conocimiento de los procesos de condensación y rarefacción que modifican la densidad de su elemento primario y tienen como resultado productos distintos.

La Teoría del Cambio de Anaxímenes puede resumirse en lo que Hipólito continúa diciendo:

Cuando se dispersa hacia la forma más sutil, se torna en fuego; los vientos, a su vez, son aire que se está condensando. Del aire se forma asimismo la nube por apelmazamiento, y el agua, por uno aún mayor; condensado en mayor grado, se torna en tierra, y en grado sumo de condensación, en piedras, de modo que lo principal de la generación son los contrarios: caliente y frío. La tierra es plana y monta sobre el aire. De modo semejante, también el sol, la luna y

---

<sup>103</sup> Kirk, *op.cit.*, p.146.

<sup>104</sup> Hipólito, *Refutaciones*, I, 7 (DK 3 A7): “Α. δὲ καὶ αὐτὸς ὢν Μιλήσιος, υἱὸς δ' Εὐρυστράτου, ἀέρα ἄπειρον ἔφη τὴν ἀρχὴν εἶναι, ἐξ οὗ τὰ γινόμενα καὶ τὰ γεγονότα καὶ τὰ ἐσόμενα καὶ θεοὺς καὶ θεῖα γίνεσθαι, τὰ δὲ λοιπὰ ἐκ τῶν τούτου ἀπογόνων. (2) τὸ δὲ εἶδος τοῦ ἀέρος τοιοῦτον· ὅταν μὲν ὁμαλώτατος ᾖ, ὄψει ἄδηλον, δηλοῦσθαι δὲ τῷ ψυχρῷ καὶ τῷ θερμῷ καὶ τῷ νοτερῷ καὶ τῷ κινουμένῳ. κινεῖσθαι δὲ ἀεὶ· οὐ γὰρ μεταβάλλειν ὅσα μεταβάλλει, εἰ μὴ κινεῖτο. (3) πυκνούμενον γὰρ καὶ ἀραιούμενον διάφορον φαίνεσθαι”.



las demás estrellas, que son todas de fuego, cabalgan sobre el aire por el hecho de ser planos. Las estrellas nacen de la tierra, porque de ella asciende humedad que, enrarecida, se torna fuego, y del fuego que alcanza las alturas se configuran las estrellas. Hay asimismo naturalezas terrestres en el lugar donde se hallan las estrellas, que giran a la par que ellas. Dice que las estrellas no se mueven por debajo de la tierra, como otros han supuesto, sino alrededor de la tierra, igual que el fieltro da la vuelta alrededor de nuestra cabeza. El sol no se oculta porque se halle debajo de la tierra, sino cuando está cubierto por las partes más altas de la tierra y cuando se hace mayor la distancia entre él y nosotros. Las estrellas no calientan por la gran magnitud de su distancia. Los vientos surgen cuando el aire se ha condensado y se mueve a sus impulsos. Al concentrarse y hacerse más espeso, da lugar a las nubes, y así se torna en agua. El granizo se produce cuando el agua caída de las nubes se solidifica, y la nieve, cuando son estas mismas las que adquieren solidez cuando están bastante cargadas de agua. El relámpago, cuando las nubes se abren por la violencia de los **vientos** (*pneûma*) pues al abrirse aquéllas se produce un resplandor brillante y de fuego. El arcoíris surge al caer los rayos del sol sobre el aire comprimido, y el terremoto, cuando la tierra se ve alterada en grado sumo por el calor y la congelación.<sup>105</sup>

Éste es uno de los testimonios más importantes para la comprensión del aire de Anaxímenes y del *pneûma*. Anteriormente notábamos que el aire, según Anaxímenes, tenía la capacidad de transformarse, cambiar el estado en que se encontraba para así generar algo nuevo. Ahora, comprobamos que, para él, todo proceso natural presente en la tierra y la realidad material llegaba a la existencia debido a los cambios y transformaciones a los que el aire se sometía. Es así que el aire, según su forma, podía generar fuego, viento, agua, tierra, piedras, nubes o relámpagos, mientras, a su vez, sostenía a la tierra que yacía sobre él. Desde la perspectiva de este filósofo, el agua, la nieve, el fuego y, lo más importante para nosotros, los vientos (*πνεύματα*), se generaban a través de un cambio de densidad en el aire gracias a mecanismos de condensación (*πύκνωσις*) y rarefacción (*ἀραίωσις*). El *pneûma* es entonces uno de los resultados atribuibles al cambio de densidad de lo que los antiguos griegos denominaron como aire. Conforme a esta creencia antigua, el aire, a través del cambio de sus propiedades, permitía la producción de distintos fenómenos tales como los vientos. Hipólito muestra que Anaxímenes desarrolló un sistema interrelacionado a través del cual entendió la naturaleza y los procesos naturales que se presentaban en ella.

---

<sup>105</sup> Hipólito, *refutaciones*, I, 7. En *Fragmentos presocráticos: de Tales a Demócrito*, introducción, traducción y notas de Alberto Bernabé, Madrid, Alianza, 2008.

Con Anaxímenes, y en específico con la filosofía presocrática, se trasciende la descripción de lo sensible para dar cuenta de lo empírico. Anaxímenes nota que el *pneûma* es un producto específico del aire. El aire en una densidad y condensación específicas produce *pneûma*. De ahí que Aecio considere que soplo, aliento o respiración y aire sean utilizados como sinónimos por Anaxímenes. Pues, en efecto, ambas palabras se relacionan semánticamente al comprenderse como aquello que generaba la vida, es decir, el alma. En este caso, alma, soplo, aliento o respiración y aire están unidas por sus propiedades y esta unión permite que Anaxímenes los explique a unos como producto de otros. Lo que el filósofo milesio expresaba era que el aire y sus productos, en este caso *pneûma*, daban cohesión y forma, es decir, un determinado orden al mundo y al hombre.

Anaxímenes sostiene que el alma estaba formada de aire, y por analogía, compara los procesos ocurridos dentro y fuera del cuerpo. Desde esta perspectiva, este elemento daba cohesión dentro del cuerpo humano; el testimonio de Aecio pone en igualdad no sólo al *pneûma* y al aire mezclándolos y casi fundiéndolos en un mismo ser, sino también el lugar y las funciones que ocupaban ya fuera en el cuerpo, cohesionando al mismo y produciendo vida, o en su exterior dando orden (cohesión) y vida al mundo a través de los fenómenos naturales. En este sentido, el cuerpo, así como el mundo, producía *pneûma* que podríamos entender generalmente como soplo, aliento o respiración, es decir, como el resultado de una acción y un proceso orgánico que en lo superficial se manifiesta en un soplo que llamamos exhalación, a saber, la respiración, y exteriorizado en el mundo en forma de vientos. De esta forma, si bien el fragmento B2 de Anaxímenes ha sido puesto en duda como un texto que manifiesta la relación entre el hombre y su mundo, entendido respectivamente como analogía del microcósmos y el macrocósmos, no puede negarse que el aire, el alma, y el soplo, aliento o respiración, son entendidos de manera conjunta, compartiendo elementos semánticos como sus características ventosas o su capacidad para conservar la vida. Ya sea que Anaxímenes solamente estuviera resaltando la importancia del principio que eligió como la base de toda existencia material o estuviera relacionando el funcionamiento del organismo humano con el del mundo, en ambos escenarios, se hace presente una reflexión sobre el hombre, su alma y sus propiedades. Es, por tanto, con Anaxímenes que comienza la innovación semántica y pragmática que posibilita el desarrollo de un concepto como lo es el del *pneûma*.

## II. FILOSOFIA Y MEDICINA: LA RECEPCIÓN DEL *PNEÛMA* EN LA TRADICIÓN MÉDICA GRIEGA DEL SIGLO VI A.C

### II.1 El estado de la medicina griega en el s.VI a.C.: la medicina como oficio

Aquello que conocemos en nuestros días como una disciplina eminentemente científica, la medicina, en la Grecia antigua tuvo sus orígenes como un oficio empírico e influido por las concepciones mágico-religiosas de la época. La mayoría de los estudiosos de la antigüedad clásica reconoce que las bases de esta disciplina se constituyeron sobre saberes prácticos que consideran una de las condiciones fundamentales para el surgimiento de la medicina como “ciencia” (*τέχνη*).<sup>106</sup> Este saber empírico, aunado a la “peculiaridad histórica y social de la vida helénica”<sup>107</sup> en Jonia y Magna Grecia, es decir, aunado a la organización política y social en torno a la ciudad, posibilitaría el surgimiento de la medicina como ciencia en el siglo VI a.C.

La conciencia de la anatomía humana entre los griegos comienza precisamente desde los tiempos de Homero (s.VIII a.C.), no obstante, es discutible si los textos homéricos reflejan una concepción concreta del cuerpo, puesto que el ser humano es comprendido como una composición integral de miembros (*μέλεα ο γνία*) y no es definido con un concepto preciso como lo es el de “cuerpo” (*σῶμα*). El poeta demuestra en su obra un conocimiento particular de estas partes, ya que en sus textos hay 128 menciones a heridas mortales, 37 no mortales y 10 contusiones con las que algunas de éstas se relacionan.<sup>108</sup> *Γλουτός* (nalga), *κύστις* (vejiga) y *ὀστέον* (hueso), entre otros, son términos que el poeta llega a utilizar al referirse a alguna herida infringida sobre el cuerpo.<sup>109</sup> Asimismo, la función del médico y su valor fueron representados por el autor en la figura de Macaón, en quien, junto a su hermano Podalirio, son depositadas las pretensiones y menciones relativas a la medicina en la épica homérica.<sup>110</sup> La tradición antigua consideraba a Macaón como hijo de Asclepio, quien a su vez fue tenido como héroe y dios mismo de la medicina. En la región

---

<sup>106</sup> Entre ellos A. Albarracín, *Homero y la medicina*, Madrid, Prensa española, 1970; L. Edelstein, *Ancient Medicine*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1967; P. L. Entralgo, *Historia de la medicina*, Madrid, Salvat, 1978; Vivian Nutton, *Ancient Medicine*, New York, Routledge, 2013.

<sup>107</sup> P. L. Entralgo, *la medicina hipocrática*, Madrid, Revista de Occidente, 1970, p.22.

<sup>108</sup> Carla Bocchetti, “Anatomía en Grecia y Roma”, en *Byzantion Nea Hellás*, 27, 2008, p.73.

<sup>109</sup> *Idem*; Véase, Homero, *Iliada*, V, 65-68.

<sup>110</sup> *Iliada*, II 732; IV, 193, 200; XI 506, 512, 517, 598, 613, 651, 833; XIV, 3.

del Peloponeso, específicamente en la zona de Epidauro, se desarrolló un culto en honor a su nombre, posteriormente, en esa misma zona se conformó una escuela médica de carácter empírico que, sin embargo, resultó vital para el advenimiento de la medicina científica, ya que de esa misma tradición médica devino el patronímico de Asclepíadas.<sup>111</sup> La *Ilíada* resalta el valor de Macaón durante la guerra:

En aquella confusión Héctor hacía horribles proezas con la pica y su ecuestre pericia, y dejaba ralos los batallones de jóvenes. Pero los divinos aqueos no se habrían replegado aún de su ruta si Alejandro, el esposo de Helena, la de hermosos cabellos, no hubiera puesto fin a las hazañas de Macaón, pastor de huestes, al acertarle en el hombro derecho con una trifurcada saeta. Los aqueos, aunque respiraban furia, sintieron temor por él, por si el combate se inclinaba al lado contrario y lo apresaban. Al punto Idomeneo dirigió la palabra al divino Néstor: « ¡Néstor Nélide, excelsa gloria de los aqueos! ¡Deprisa! Monta en tu carro y que a tu lado suba Macaón, y conduce cuanto antes los solípedos caballos a las naves. **Un hombre que es médico vale por muchos otros para extraer saetas y espolvorear benignas medicinas.**»<sup>112</sup>

Ya que Macaón, en calidad de médico (*ιητρός*), era uno de los escasos aqueos capaces de llevar a cabo curaciones a través de la extracción de flechas (*ιούς ἐκτάμνειν*) y la aplicación de remedios calmantes (*ἤπια φάρμακα*), se le consideraba *ἀντάξιος*, es decir, equivalente a muchos hombres. Éstas eran, en efecto, algunas de sus funciones dentro de la mentalidad del poeta homérico. La limpieza de heridas, la ejecución de pequeñas incisiones para retirar flechas u otros metales, y la aplicación de remedios cuya función era el alivio del punzante dolor. Son de este carácter la mayoría de las alusiones a la praxis médica dentro de la épica homérica, permitiendo que el poeta las extrapole a otros personajes, que cabe notar, también fueron iniciados en los conocimientos básicos de esta práctica:

« ¡Patroclo, descendiente de Zeus! Ya no habrá baluarte útil para los aqueos, sino que caerán en las negras naves. Pues todos los que hasta hace poco eran los mejores yacen entre las naves, heridos por disparos o por picas a manos de los troyanos, cuyo brío se eleva más y más. Más tu sálvame a mí y llévame a la negra nave: **extráeme la flecha del muslo, la oscura sangre que brota de él lávame con agua tibia y espolvorea encima benignas medicinas curativas**, remedios que dicen que has aprendido de Aquiles, a quien enseñó Quirón, el más civilizado

---

<sup>111</sup> Pierre Grimal, *Diccionario de mitología griega y romana*, Barcelona, Paidós, 1989, p.56.

<sup>112</sup> Homero, *Ilíada*, XI, 502-515. Traducción de E. Crespo.

de los Centauros. Pues los médicos, Podalirio y Macaón, el uno creo que en las tiendas yace con una herida, necesitado él mismo de intachable médico, y el otro sostiene feroz lucha en la llanura troyana».<sup>113</sup>

Estos pasajes homéricos pueden considerarse la base de este saber empírico que se atribuye a la medicina griega en sus orígenes, sin embargo, el desarrollo de la misma nos conduce necesariamente a los médicos griegos sobre los que esta misma disciplina se sostuvo.

El primero de estos, Democedes, a quien conocemos gracias a Heródoto, si se considera como acertado lo que sobre él dice Diógenes Laercio,<sup>114</sup> fue un médico nacido en Crotona aproximadamente entre el año 540 y el 536 a.C.; Heródoto lo caracteriza como hijo de Califonte y el mejor médico de su época en el ejercicio de su profesión.<sup>115</sup>

No mucho tiempo después de que los bienes de Oretes, que fueron transportados a Susa, llegaran a su destino, sucedió que, en el transcurso de una partida de caza mayor, el rey Darío se dislocó el pie al apearse de su caballo; y debió de dislocárselo gravemente, pues el tobillo se le salió de las articulaciones. Entonces, y dado que desde antes tenía por norma albergar en su corte a los egipcios que pasaban por ser los más diestros en el arte de la medicina, recurrió a dichos egipcios. Pero ellos, como le retorcieron el pie y se lo forzaron, agravaron su dolencia. Por esa razón, Darío estuvo en vela durante siete días y siete noches, debido al dolor que sentía; finalmente, en vista de que, a los ocho días, seguía encontrándose mal, alguien, que en cierta ocasión ya había oído hablar en Sardes de la **pericia** (*τὴν τέχνην*) de Democedes de Crotón, se lo comunicó a Darío; por lo que éste ordenó que lo condujeran a su presencia cuanto antes. Y cuando lo encontraron, sumido en el mayor de los olvidos, entre los esclavos de Oretes, lo llevaron ante el rey arrastrando unos grilletes y cubierto de harapos. Una vez en presencia del monarca, Darío le preguntó si tenía conocimientos de medicina (*σταθέντα δὲ ἔσ μέσον εἰρότα ὁ Δαρεῖος τὴν τέχνην εἰ ἐπισταίτο*). Democedes respondió negativamente, pues temía que, si se daba a conocer, se vería alejado para siempre de Grecia. Sin embargo, Darío se dio perfecta cuenta de que sí los poseía y de que estaba fingiendo, así que ordenó a quienes lo habían conducido que trajeran a la vista de todos los presentes látigos y peines de tortura. En este trance, y como es natural, Democedes confesó, declarando que no contaba con conocimientos precisos, pero que merced al trato que había tenido con un médico, poseía ligeras nociones de

---

<sup>113</sup> *Ilíada*, XI, 823-836. Traducción de E. Crespo.

<sup>114</sup> Diógenes Laercio, *Vida de los filósofos ilustres* VIII, 45.

<sup>115</sup> Heródoto, *Historia*, III, 125. Traducción de Carlos Schrader.

su **profesión** (*τὴν τέχνην*). Acto seguido, y en vista de que Darío decidió ponerse en sus manos, Democedes, recurriendo a remedios griegos y empleando, en lugar de las brusquedades, un tratamiento calmante, logró que el rey conciliara el sueño y, en breve plazo, consiguió que recobrarla la salud, cuando el monarca ya no esperaba volver a tener jamás el tobillo en condiciones.<sup>116</sup>

Del testimonio de Heródoto obtenemos información muy valiosa. En primer lugar, el padre de la historia indirectamente nos explica cómo es que los médicos del siglo VI a.C. transmitían el conocimiento de la que, para el momento, comenzaban a considerar una profesión establecida (*τέχνη*). Democedes, temiendo que a causa de su destreza tuviera que permanecer con Darío, menciona que, debido al trato que había tenido con un médico, poseía nociones básicas de este arte. El discipulado era una de las formas socialmente establecidas para la iniciación en la profesión médica. El ciudadano libre tenía dos opciones para aprender medicina: ser aprendiz subordinado a un médico experto o asistir a alguna de las escuelas establecidas en ese tiempo.<sup>117</sup> El médico ejercía una actividad que en griego se denomina *τεχνάζειν*, es decir, emplear un arte. Dicha acción no se limita al ámbito de la medicina, pues el verbo es utilizado para expresar que determinada persona contiene dentro de sí las habilidades para llevar a cabo una actividad especializada. Quien se iniciara en esta profesión debía contar con conocimientos y procedimientos específicos, es decir, experiencia en el tratamiento de las enfermedades. Democedes tuvo que recurrir a remedios griegos (*ἑλληνικόν ἴαμα*) y a calmantes (*ἤπια*) para restablecer la salud de Darío; este proceder refiere a la tradición médica griega que, como ya vimos, se remonta hasta tiempos homéricos y refleja, a su vez, cierta continuidad en este tipo de saberes y prácticas.

Heródoto muestra una primera faceta de la medicina griega que, basada en conocimientos empíricos, ya comenzaba a comprenderse a sí misma como una disciplina especializada con procedimientos concretos que no cualquier persona podía realizar. En esta faceta, la medicina se preocupa primeramente por el alivio de las penas y los dolores causados por las heridas que todo ser vivo puede padecer, dejando de lado todo carácter investigativo. Para autores como Entralgo el paso más decisivo que dio la incipiente medicina griega fue fundar su reflexión fisiológica en lo que ya había sido dicho por aquellos filósofos denominados presocráticos y, por tanto, en sus

---

<sup>116</sup> Heródoto, *Historia*, III, 129 y 130. Traducción de Carlos Schrader.

<sup>117</sup> P. L. Entralgo, *La medicina hipocrática*, p.29.

aportes teóricos.<sup>118</sup> Esta medicina teórica y filosófica pertenece a una segunda faceta de la medicina que habría de permear en toda la literatura médica griega a partir de Alcmeón de Crotona. Si bien se conservan los nombres de algunos otros médicos italianos o sicilianos contemporáneos a Democedes tales como Hipón, Filolao, Teages e Hipaso, discípulos de Pitágoras, de ninguno se conservan testimonios de importancia que muestren este paso de lo empírico a lo teórico.<sup>119</sup> El caso de Alcmeón es distinto, pues figura como el primer doctor en atenerse, de cierta forma, a los modos presocráticos, bien encaminados hacia la investigación. Es así que con él la medicina emprende la tarea de prestar atención a la filosofía como una fuente de saber racional, convirtiéndose a su vez en lo mismo.

Aristóteles menciona lo siguiente:

Estas doctrinas ya las hemos analizado más minuciosamente en otros lugares.<sup>120</sup> Si, a pesar de ello, incidimos en ellas, es con la intención de extraer de ellos cuáles afirman que son los principios y de qué modo encajan éstos en las causas mencionadas. Pues bien, también ellos parece que piensan que el número es principio que constituye no sólo la materia de las cosas que son, sino también sus propiedades y disposiciones, y que los elementos del número son lo Par e Impar limitado aquél e ilimitado éste, y que el Uno se compone de ambos (en efecto, es par e impar), y que el Número deriva del Uno, y que los números, como queda dicho, constituyen el firmamento entero [...] Parece que también Alcmeón de Crotona pensaba de este modo, y o él tomó esta doctrina de aquéllos o aquéllos de él. Y es que, efectivamente, Alcmeón [llegó a la madurez siendo Pitágoras viejo y] se expresó de un modo muy parecido a aquéllos.<sup>121</sup>

Del testimonio aristotélico obtenemos dos datos relevantes. Por un lado, Alcmeón, nacido al igual que Democedes en Crotona, es situado *ἐν ἀκμῇ*, es decir, en el auge de su vida, cuando Pitágoras es considerado ya viejo. A Democedes y a Pitágoras se les comprende como posibles contemporáneos.<sup>122</sup> En ese sentido, Alcmeón debió ser más joven que Democedes y, al mismo tiempo, un continuador del arte médico de Crotona. Por otro, Aristóteles manifiesta directamente el interés que Alcmeón mantenía por la filosofía, al grado de considerar que era afín a ciertas

---

<sup>118</sup> *Ibidem*, p.19.

<sup>119</sup> *Ibidem*, p.32.

<sup>120</sup> Se refiere a doctrinas pitagóricas.

<sup>121</sup> Aristóteles, *Metafísica*, 986a. Traducción de Tomás Calvo Martínez.

<sup>122</sup> González G. J., "Democedes de Crotona. Biografía de un médico de finales del siglo VI a.C.", en *Baetica. Estudios de Arte, Geografía e Historia*, 28, 2006, pp. 241-257.

reflexiones de corte pitagórico.<sup>123</sup> Es decir, su testimonio demuestra la influencia del pensamiento filosófico-racional en la mentalidad de un médico del siglo VI-V a.C.<sup>124</sup>

Nuestra perspectiva moderna del mundo hace que separemos en dos disciplinas sin relación lo que en la antigüedad estuvo íntimamente unido. Filosofía y medicina pertenecían a un mismo ámbito en donde la reflexión en torno a la naturaleza enriqueció de manera constante la forma de comprender y desempeñar la praxis médica. Como mencionábamos anteriormente, la reflexión de los presocráticos supone cierto grado de investigación sobre el hombre mismo. Esto explica por qué este tipo de pensamiento teórico fue retomado y utilizado para desarrollar un lenguaje médico de corte teórico en la medicina desde los siglos VI-V a.C. Por mucho, esto no significa que la medicina abandonara sus preceptos empíricos e incluso menos que todos los hombres que la practicaban coincidieran en que la reflexión teórica era el camino más adecuado para su disciplina y su reflexión. Como puede observarse a continuación, el autor del tratado hipocrático *Sobre la medicina antigua*, desde su mismo título realza la naturaleza empírica de su profesión y denosta los conocimientos especulativos de aquellos que se jactan de saber qué es el hombre:

Dicen algunos tanto médicos como sabios que no es posible que alguien que no sabe qué es el hombre sepa qué es la medicina. Dicen que es necesario que aquellos que pretenden curar a los hombres comprendan esto muy bien. Su razonamiento tiende a la filosofía, como Empédocles u otros que desde el inicio han escrito sobre la naturaleza que es el hombre, cómo se originó y de qué elementos se constituyó.<sup>125</sup>

La palabra filosofía tiene como primera aparición el testimonio anterior, en el que es utilizada con un sentido peyorativo, pues para el autor del tratado resulta evidente que la especulación filosófica no beneficia a la praxis médica. El autor critica directamente el modo de especulación fisiológica de Empédocles por ser justamente sólo conocimiento teórico. Empédocles fue un autor que se

---

<sup>123</sup> P. L. Entralgo, *La medicina hipocrática*, p.24: “Aunque él no fuese un pitagórico puro, Alcmeón presupone la obra de Pitágoras, como Hipócrates la de los filósofos jónicos, desde Tales hasta Demócrito; y tanto Pitágoras como los pensadores de Jonia no hubieran sido posibles sin las decisivas novedades que entre los siglos VIII y VI va a suscitar en la vida helénica la existencia colonial”.

<sup>124</sup> Situar cronológicamente a Alcmeón resulta un tanto problemático ya que los filólogos han marcado el pasaje del MSS de la metafísica, Arist. *Metaph.* 986 a 29f “ἐπι γέροντι πυθαγόρα”, como corrupto. Sin embargo, se admite como fecha estimable el siglo V a.C.

<sup>125</sup> Hipócrates, *Sobre la medicina antigua*, 20, 1-6: “Λέγουσι δέ τινες καὶ ἰητροὶ καὶ σοφισταὶ ὡς οὐκ ἔνι δυνατόν ἰητρικὴν εἰδέναι ὅστις μὴ οἶδεν ὃ τί ἐστὶν ἄνθρωπος· ἀλλὰ τοῦτο δεῖ καταμαθεῖν τὸν μέλλοντα ὀρθῶς θεραπεύσειν τοὺς ἀνθρώπους. Τείνει δὲ αὐτέοισιν ὁ λόγος ἐς φιλοσοφίην, καθάπερ Ἐμπεδοκλῆς ἢ ἄλλοι οἱ περὶ φύσιος γεγράφασιν ἐξ ἀρχῆς ὃ τί ἐστὶν ἄνθρωπος, καὶ ὅπως ἐγένετο πρῶτον καὶ ὅπως ζυνεπάγη”.



interesó en la embriología y muchos de los fragmentos que se conservan de él versan sobre ese tema. Entre aquellos están DK 31 B 62, B 60-61 y B 15. Sus presupuestos sobre la formación de los seres humanos, como bien lo dice Schiefsky, están enraizados en su teoría sobre la generación de los seres vivos, de quienes los árboles serían los primeros en emerger de la tierra, siendo nutridos por el calor de la misma. Empedocles traslada este mismo razonamiento al embrión, la matriz y la nutrición que se desarrolla en la gestación.<sup>126</sup> Es, por lo tanto, el proceder de un filósofo que traslada un razonamiento teórico-especulativo al ámbito de la medicina y reflexiona sobre la misma. Ya sea que se critique o se ensalce la relación entre filosofía y medicina, lo que no puede dudarse es que mantuvieron una íntima unión.

La relación entre una y otra fue el factor que propició que el desempeño médico deviniera en una ciencia, o mejor dicho, en una técnica especializada susceptible de desarrollo y reflexión teórica y conceptual. Era una realidad que esta disciplina con raíces empíricas tenía que desechar los saberes de corte mágico-supersticioso que contenía desde sus orígenes. De ahí que la reflexión sobre la naturaleza cumpliera con esa función.<sup>127</sup>

Dentro de esta tesitura, Harold W. Miller señala la influencia mutua entre ambos saberes: “the relationship with natural philosophy amounted in fact to cross-fertilization, for each discipline made far-reaching and beneficent impressions upon the other”.<sup>128</sup> Miller considera que la filosofía natural, con su concepción racional de la naturaleza, su búsqueda de explicaciones naturales y su intento de alcanzar leyes universalmente aplicables, estableció las bases racionales y el marco de referencia para la última evolución de la medicina como ciencia verdadera.<sup>129</sup> Asimismo, Entralgo, en su libro *La medicina hipocrática*, sostiene como una de sus hipótesis la siguiente proposición:

---

<sup>126</sup> Schiefsky, Mark John, en Hipócrates, *On Ancient Medicine*, Traducción y comentario, Boston, Brill, 2005, p.302

<sup>127</sup> Longrigg, James. “Philosophy and Medicine: Some Early Interactions.” En *Harvard Studies in Classical Philology*, vol. 67, 1963: “the emancipation of medicine from superstition and its subsequent development as a science was the outcome of precisely the same attitude of mind with the Ionian philosophers were the first to apply to the world about them”. Longrigg comprende la influencia entre la filosofía natural y la medicina en tres grados: 1) Influencia benéfica de la filosofía sobre la medicina; 2) Influencia perniciosa de la filosofía sobre la medicina y, por último; 3) Influencia fructífera de la medicina sobre la filosofía.

<sup>128</sup> Miller, Harold W. “Philosophy and Medicine in Ancient Greece.” en *The Classical Journal*, vol. 44, no. 5, 1949, p.309. Miller supone en su artículo que la filosofía y la medicina permanecieron completamente separadas una de otra hasta el establecimiento del pitagorismo.

<sup>129</sup> *Idem*.

una vez establecidos los planteamientos que los filósofos presocráticos hicieron sobre la *physis*, esta misma se convirtió en el fundamento de la medicina.<sup>130</sup>

La relación entre filosofía y medicina es explícita de modo que algunos tratados hipocráticos posteriores empiezan con pronunciamientos sobre la composición física y el funcionamiento del mundo, aproximando con ello esa perspectiva al estudio de la fisiología humana. *De Natura Hominis*, *De Flatibus*, *De Carnibus* y *De Victu*, eminentemente heraclitiano, son algunos de los tratados en los cuales se observa este proceder, muy representativo de Alcmeón y de Diógenes de Apolonia. Sin embargo, el tratado más importante en este sentido resulta ser *De Hebdomadibus*.<sup>131</sup> Los primeros doce capítulos tratan sobre temas cosmológicos y en ellos confluyen dos ideas principales: que todo en la naturaleza se encuentra dispuesto en grupos de siete y que el cuerpo humano está construido bajo el mismo modelo que todo el mundo.<sup>132</sup> El capítulo XI describe un mapa del mundo por analogía con el cuerpo humano y divide la tierra en siete partes, identificando varios lugares del Mediterráneo y de Grecia con partes del cuerpo.<sup>133</sup>

La datación de este texto ha resultado muy problemática por su carácter fragmentario, no obstante, eminencias de la filología han llegado a un acuerdo, al menos en lo que se refiere a los primeros doce capítulos. W.H Roscher<sup>134</sup> y W.H.S. Jones<sup>135</sup> han situado parte del escrito como un texto de mediados del siglo VI a.C. Lo cual, si se acepta, hace que se convierta en uno de los testimonios más importantes para la reconstrucción de la relación entre la filosofía y la medicina y el paso de la misma hacia una profesionalización teórica, es decir, hacia una *τέχνη ἰατρική* tanto práctica como teóricamente. Junto con el tratado *De Hebdomadibus*, Alcmeón es una figura importante, ya que sus teorías mismas representan un saber racional y teórico, razón por la cual su obra puede considerarse un parteaguas para la historia de la medicina. En este autor se hace presente la confluencia entre la concepción artística de la medicina y la filosofía. De ahí que se dejen de lado, a través de esta unión, los elementos empírico-religiosos anteriormente predominantes en la medicina griega y su aplicación. Esta unión entre filosofía y medicina permite el desarrollo de esta materia en tanto que se aumenta la reflexión teórica y conceptual en torno a ella. Esta es la

---

<sup>130</sup> P. L. Entralgo, *op.cit.*, p.26.

<sup>131</sup> West, M. L. "The Cosmology of 'Hippocrates', *De Hebdomadibus*." En *The Classical Quarterly*, vol. 21, no. 2, 1971, p.365.

<sup>132</sup> *Idem*.

<sup>133</sup> Miller, Harold W, *op.cit.*, p.311.

<sup>134</sup> West, M. L., *op.cit.*, p.366.

<sup>135</sup> Miller, Harold W., *op.cit.*, p.311.

diferencia entre Alcmeón y Democedes. Uno, a través de la reflexión filosófico-racional, aporta y desarrolla el contenido teórico-conceptual de su arte, mientras que el otro simplemente aplica los conocimientos empíricos de la misma. En este sentido, Alcmeón es un médico que se interesa por la filosofía y su capacidad para nutrir conceptual y teóricamente a su disciplina, no como Empédocles, filósofo interesado en una gran variedad de temas dentro de los que figura la fisiología. Ambos autores, partiendo desde inicios distintos, es decir, desde la medicina y la filosofía respectivamente, representan la íntima unión entre ambas disciplinas ya entrado el siglo V a.C.

## II.2 Alcmeón de Crotona: el *pneûma* y el proceso de cognición

Los testimonios que conservamos sobre la obra de Alcmeón de Crotona son, lamentablemente, muy escasos. Por fortuna algunos de sus fragmentos fueron recopilados junto con los de los filósofos presocráticos en la edición que hicieron Diels y Kranz. Se recurrirá a ésta para reconstruir su teoría fisiológica. James Longrigg, al referirse a este autor, menciona: “Alcmaeon is the only pre-Hippocratic doctor whose medical theories have survived in any form. That they survived at all, as Heidel has suggested, may have been pure accident. Alcmaeon’s interests seem to have been primarily medical and physiological, but, like so many of his Greek contemporaries, his interests were wide”.<sup>136</sup>

Diógenes Laercio menciona lo siguiente sobre su vida:

Alcmeón de Crotona también fue discípulo de Pitágoras y habló sobre todo de cuestiones médicas, no obstante, en ocasiones también investigó fenómenos naturales, mencionando que muchos aspectos humanos eran dicotómicos. Parece que fue el primero que escribió un texto físico, según lo dice Favorino en su *Historia varia*. También dijo que la luna, y en general todas las cosas que están sobre ésta, tienen una naturaleza eterna [...] dijo también que el alma era inmortal y que se movía sin cesar como el sol.<sup>137</sup>

---

<sup>136</sup> Longrigg, James, *Greek rational medicine. Philosophy and medicine from Alcmaeon to the Alexandrians*, New York, Routledge, 1993, p.47.

<sup>137</sup> Diog. VIII, 83. (DK 14 A 1): “Ἀλκμαίων Κροτωνιάτης. καὶ οὗτος Πυθαγόρου διήκουσε· καὶ τὰ πλεῖστά γε ἰατρικὰ λέγει, ὁμῶς δὲ καὶ φυσιολογεῖ ἐνίοτε λέγων, “δύο τὰ πολλὰ ἐστὶ τῶν ἀνθρωπίνων.” δοκεῖ δὲ πρῶτος φυσικὸν λόγον συγγεγραμέναι, καθὰ φησι Φαβωρίνος ἐν Παντοδαπῇ ἱστορίᾳ (FHG III. 581), καὶ τὴν σελήνην καθόλου <τε τὰ ὑπὲρ> ταύτην ἔχειν αἰδίων φύσιν [...] ἔφη δὲ καὶ τὴν ψυχὴν ἀθάνατον, καὶ κινεῖσθαι αὐτὴν συνεχῆς ὡς τὸν ἥλιον”.

Este testimonio pone de manifiesto el área de interés de Alcmeón de Crotona. Como podemos observar, sus reflexiones transitaban de un lado a otro íntimamente relacionadas entre el universo y el hombre. Alcmeón dedicó su vida a la reflexión tanto de la medicina como de las cuestiones fisiológicas del mundo, al grado de ser considerado uno de los primeros hombres en escribir un texto sobre estos temas (*περὶ φύσεως*). En efecto, se le coloca dentro de la lista de autores antiguos que escribieron textos de corte fisiológico: “pues todas las reflexiones de los antiguos fueron tituladas *Sobre la naturaleza*, las de Meliso, las de Parménides, las de Empédocles, las de Alcmeón así como las de Gorgias, Pródico y de todos los demás”<sup>138</sup>. Su figura es importante dado que en su pensamiento las cuestiones naturales refieren al hombre y no solamente al mundo. En él hay una fusión del concepto físico de la naturaleza en la que el hombre juega un papel esencial. Es por esto que los estudiosos del médico de Crotona le han otorgado los títulos de todo cuanto en medicina es posible, “padre de la anatomía”, “padre de la fisiología”, “padre de la embriología”, “padre de la psicología”, “el creador de la psiquiatría”, “el fundador de la ginecología” y “el padre de la medicina misma.”<sup>139</sup>

El desarrollo conceptual en torno a la medicina y la teoría fisiológica de Alcmeón fue influido directamente por el pensamiento político característico del siglo VI a.C. Inmerso en un contexto convulso de reflexión política debido al establecimiento de *póleis* y a la íntima participación que dicho régimen social exigía de sus ciudadanos, Alcmeón describe sus reflexiones médicas en términos políticos. Esto representa una continuidad en la estructura de pensamiento entre Alcmeón y filósofos jonios como Anaximandro y Anaxímenes, pues sus desarrollos filosóficos se ven influidos por las condiciones históricas de su tiempo. Lo dicho anteriormente nos permite delimitar una tradición intelectual que, originada en un contexto similar, produce un conocimiento de corte filosófico-especulativo, el cual, a su vez, está interesado en los fenómenos físicos del mundo y del hombre. La idea de un microcosmos y un macrocosmos balanceado y equilibrado que ya está presente en Anaximandro y que, como desarrollamos en el capítulo anterior, también se percibe en Anaxímenes, es retomada por Alcmeón al describir que la salud y la enfermedad tienen la siguiente dinámica:

---

<sup>138</sup> Hipp. I, 9. (DK 14 A 2): “τὰ γὰρ τῶν παλαιῶν ἅπαντα περὶ φύσεως ἐπιγέγραπται τὰ Μελίσσου καὶ Παρμενίδου καὶ Ἐμπεδοκλέους Ἀλκμαίωνός τε καὶ Γοργίου καὶ Προδίκου καὶ τῶν ἄλλων ἀπάντων”.

<sup>139</sup> Longrigg, *op.cit.*, p.48.

Alcmeón decía que la conservación de la salud era la igualdad de fuerzas, de lo húmedo, de lo seco, de lo frío, de lo caliente, de lo amargo, de lo dulce y de todas las cosas restantes; y que el poder de una sola de estas sobre las otras era el creador de la enfermedad. Pues el dominio de cada una sobre las otras es lo que produce ruina. Decía también que la enfermedad se encontraba, por un lado, cuando había un exceso de lo más caliente o de lo más frío, por otro, cuando había un exceso o falta de alimentación; y que se producía en estos lugares: a lo largo de la sangre, de la médula o del cerebro. Decía que se generaba en éstos quizá por causas externas, por aguas, por regiones específicas, por la fatiga, por la necesidad o por otras causas semejantes; y decía que la salud era la mezcla proporcionada de tales cualidades.<sup>140</sup>

El médico de Crotona explica en este texto el devenir de la salud en términos políticos. La salud se mantiene estable en tanto que existe un equilibrio (*ἰσονομία*) entre todos los elementos que conforman el cuerpo humano; sin embargo, en el momento en que uno de estos adquiere mayor fuerza, privilegio y dominio (*μοναρχία*) sobre la estructura que le da sentido al cuerpo, sobreviene la enfermedad. Esto únicamente refuerza que su trabajo médico-filosófico fue desarrollado en un contexto político naciente al que no permaneció ajeno. Este mismo hecho influyó de manera directa en los conceptos con los que Alcmeón elaboró sus teorías.

Se presume que el inicio de su libro es el siguiente:

Alcmeón de Crotona, hijo de Pírito, dijo estas cosas a Brontino, a León y a Batilo: “los dioses tienen certeza sobre lo invisible, sobre las cosas mortales; en tanto que a los hombres corresponde el conjeturar”.<sup>141</sup>

Alcmeón se muestra en este punto como partidario de lo que anteriormente se mencionaba como la segunda faceta de la medicina griega, aquella dedicada a la investigación basada en presupuestos teóricos, pues presenta al hombre como un ser capaz de explicar algo sobre lo que no tiene certeza a través del razonamiento y su capacidad de investigación. Alcmeón distinguió abiertamente entre lo que denominó certeza (*σαφήνεια*) y la capacidad que el hombre tenía para investigar, indagar y

---

<sup>140</sup> Aët., V 30, 1 (DK 14 B 4): “Α. τῆς μὲν ὑγιείας εἶναι συνεκτικὴν τὴν <ἰσονομίαν> τῶν δυνάμεων, ὑγροῦ, ξηροῦ, ψυχροῦ, θερμοῦ, πικροῦ, γλυκέος καὶ τῶν λοιπῶν, τὴν δ' ἐν αὐτοῖς <μοναρχίαν> νόσου ποιητικὴν· φθοροποιὸν γὰρ ἑκατέρου μοναρχίαν. καὶ νόσον συμπίπτειν ὡς μὲν ὑφ' οὗ ὑπερβολῆι θερμότητος ἢ ψυχρότητος, ὡς δὲ ἐξ οὗ διὰ πλῆθος τροφῆς ἢ ἔνδειαν, ὡς δ' ἐν οἷς ἢ \* αἶμα ἢ μυελὸν ἢ ἐγκέφαλον. ἐγγίνεσθαι δὲ τούτοις ποτὲ κακὰ τῶν ἔξωθεν αἰτιῶν, ὑδάτων ποιῶν (?) ἢ χώρας ἢ κόπων ἢ ἀνάγκης ἢ τῶν τούτοις παραπλησιῶν. τὴν δὲ ὑγίαν τὴν σύμμετρον τῶν ποιῶν κρᾶσιν”.

<sup>141</sup> Diog., VIII, 83. (DK 14 B 1): “Ἀλκμαίων Κροτωνήτης τάδε ἔλεξε Πειρίθου υἱὸς Βροτίνῳ καὶ Λέοντι καὶ Βαθύλλῳ· ‘περὶ τῶν ἀφανῶν, περὶ τῶν θνητῶν σαφήνεια μὲν θεοῖ ἔχοντι, ὡς δ' ἀνθρώποις τεκμαίρεσθαι”.

conjeturar. Alcmeón realiza un contraste entre las capacidades que dioses y hombres tienen para conocer. Por un lado, los primeros tienen certeza sobre las cuestiones que son desconocidas para los hombres y sobre el ser humano mismo. La gente común es incapaz de acceder a este tipo de conocimiento que, en esencia, parece absoluto y propio de las divinidades. Por el otro, los segundos tienen entrada al conocimiento con el conjeturar (*τεκμαίρεσθαι*) a través de un proceso de observación, contraste, discernimiento y examinación. Tomando esto como base, según Alcmeón, es posible lograr un conocimiento sobre el hombre y sus fenómenos al grado de dejar testimonio de ello en un libro sobre la naturaleza. En este sentido, el médico de Crotona parece más cercano a los primeros pensadores jónicos de la *φύσις*. El fin de su obra seguramente fue establecer un conocimiento racional del hombre y otros aspectos de su mundo, aunque resulta interesante que en el testimonio anterior se ponga el acento en el conocimiento que tienen los dioses sobre las cuestiones humanas. Esto permite el contraste entre ambos modos de acceder al conocimiento. El ser humano, que únicamente puede conocer por procedimientos empíricos, dentro del pensamiento de Alcmeón estaría, según Longrigg, supeditado a un nivel inferior de conocimiento al compararse con los dioses que conocen la verdad de manera directa.<sup>142</sup> Esto encuentra un paralelo evidente en uno de los fragmentos que conservamos de Jenófanes de Colofón:

Y ciertamente ningún hombre vio lo verdadero ni habrá alguno que vea cuanto digo acerca de los dioses y sobre todas las cosas. Pues incluso si de casualidad dijera algo muy completo, él mismo no lo sabe, pero la conjetura está lista para todos.<sup>143</sup>

Alcmeón fue el primer hombre en sostener que las sensaciones y la comprensión estaban relacionadas con el cerebro humano. Los autores antiguos ya reconocían esto como un aporte, al grado de ser retomado en este principio por Diógenes de Apolonia, algunos tratados hipocráticos como el de *De morbo sacro*, Platón y por los atomistas alejandrinos, Herófilo y Erasístrato.<sup>144</sup> Aecio le atribuye lo siguiente: “Alcmeón decía que el principio rector estaba en el cerebro; con éste como conductor olfateamos por medio de la respiración de las fragancias”.<sup>145</sup> Es dentro de esta teoría que el concepto de *pneûma* aparece en el pensamiento alcmeoniano. El testimonio más

---

<sup>142</sup> Longrigg, *op.cit.*, p.51.

<sup>143</sup> Jenófanes (DK B 34): “Καὶ τὸ μὲν οὖν σαφὲς οὐτις ἀνὴρ ἴδεν οὐδέ τις ἔσται εἰδὼς ἀμφὶ θεῶν τε καὶ ἄσσα λέγω περὶ πάντων· εἰ γὰρ καὶ τὰ μάλιστα τύχοι τετελεσμένον εἰπόν, αὐτὸς ὅμως οὐκ οἶδε· δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται”.

<sup>144</sup> Longrigg, *op.cit.*, p.60.

<sup>145</sup> Aët, IV 17, 1. (DK 14 A 8): “Ἀλκμαίων ἐν τῷ ἐγκεφάλῳ εἶναι τὸ ἡγεμονικόν· τούτῳ οὖν ὁσφραίνεσθαι ἔλκοντι διὰ τῶν ἀναπνοῶν τὰς ὁσμὰς”.

importante para la reconstrucción de esta teoría es el que nos transmitió Teofrasto en su *De sensibus*:

De entre los que postulan que la sensación ocurre con lo que no es semejante, Alcmeón es el primero que distingue la diferencia en relación con los animales. Dice, pues, que el ser humano se distingue de los otros seres vivos porque sólo él comprende; mientras que los otros, aunque también perciben con los sentidos, no comprenden; ya que pensar y percibir son cosas diferentes y no lo mismo como lo considera Empedocles. Después habla sobre cada uno de los sentidos. Dice que el hombre escucha por medio de los oídos porque existe un vacío en ellos, pues éste resuena (emite un sonido en el vacío) y el aire lo repite. Dice que el hombre olfatea por medio de las fosas nasales y **junto con la respiración conduce al *pneûma* hacia el cerebro**; dice también que discierne los sabores con la lengua pues es tibia y blanda para disolver las cosas por medio del calor. Recibe y distribuye los alimentos por medio de lo no denso y lo escaso. Dice que los ojos ven por medio del agua que está a su alrededor, esto es evidente porque brillan, pues fulguran tras ser golpeados por la luz. Dice que el hombre ve por medio del resplandor y la claridad cuando refleja la luz, y cuanto más sano esté, mejor. **Todas las sensaciones se enlazan de algún modo en el cerebro**. Por lo tanto también se ven incapacitadas cuando se mueven y cambian de lugar. Pues los caminos por medio de los que hay sensación se interrumpen. Sobre el tacto no dijo ni cómo ni en qué ocurre. Sin embargo, Alcmeón delimitó tales cosas.<sup>146</sup>

Teofrasto expone la teoría de los sentidos de Alcmeón; por un lado, refiere que, según el pensamiento del médico de Crotona, los hombres y los animales son seres vivos con cualidades diferentes; mientras los primeros tienen la capacidad de comprensión, los segundos solamente son capaces de percibir a través de los sentidos. Los sentidos se relacionan de manera directa con el cerebro. Estos desempeñan sus funciones teniendo al cerebro como guía, de igual manera, existen conductos a través de los que están conectados con el mismo. Teofrasto afirma que todas las

---

<sup>146</sup> Teofrasto, *De sensibus*, 25f. (DK 14 A 5): “Τῶν δὲ μὴ τῷ ὁμοίῳ ποιούντων τὴν αἴσθησιν Ἀλκμαίων μὲν πρῶτον ἀφορίζει τὴν πρὸς τὰ ζῷα διαφορὰν. ἄνθρωπον γὰρ φησι τῶν ἄλλων διαφέρειν ὅτι μόνος ξυνίησι, τὰ δ' ἄλλα αἰσθάνεται μὲν οὐ ξυνίησι δέ, ὡς ἕτερον ὄν τὸ φρονεῖν καὶ αἰσθάνεσθαι, καὶ οὐ, καθάπερ Ἐμπεδοκλῆς, ταυτόν. ἔπειτα περὶ ἐκάστης λέγει. ἀκούειν μὲν οὖν φησι τοῖς ὠσίν, διότι κενὸν ἐν αὐτοῖς ἐνυπάρχει· τοῦτο γὰρ ἦχεϊν. φθέγγεσθαι δὲ τῷ κοίλῳ, τὸν ἀέρα δ' ἀντηχεῖν. ὀσφραίνεσθαι δὲ ῥίσιν ἅμα τῷ ἀναπνεῖν ἀνάγοντα τὸ πνεῦμα πρὸς τὸν ἐγκέφαλον. γλώττη δὲ τοὺς χυμοὺς κρίνειν· χλιαρὰν γὰρ οὖσαν καὶ μαλακὴν τήκειν τῇ θερμότητι· δέχεσθαι δὲ καὶ διαδιδόναι διὰ τὴν μαρότητα καὶ ἀπαλότητα. ὀφθαλμοὺς δὲ ὄραν διὰ τοῦ περὶ ὕδατος· ὅτι δ' ἔχει πῦρ δῆλον εἶναι, πληγέντος γὰρ ἐκλάμπει. ὄραν δὲ τῷ στίλβοντι καὶ τῷ διαφανεῖ, ὅταν ἀντιφαίνῃ, καὶ ὅσῳ ἂν καθαρότερον ἢ μᾶλλον. ἀπάσας δὲ τὰς αἰσθήσεις συνηρητῆσθαι πῶς πρὸς τὸν ἐγκέφαλον, διὸ καὶ πηροῦσθαι κινουμένου καὶ μεταλλάττοντος τὴν χώραν· ἐπιλαμβάνειν γὰρ τοὺς πόρους, δι' ὧν αἱ αἰσθήσεις. περὶ δὲ ἀφῆς οὐκ εἴρηκεν οὔτε πῶς οὔτε τίτιν γίνεται. [ἀλλ'] Ἀλκμαίων μὲν οὖν ἐπὶ τοσοῦτον ἀφώρικεν”.

sensaciones tienen un punto de unión en ese órgano. En ese sentido, los seres vivos pueden percibir las fragancias cuando conducen el *pneûma* hacia el cerebro a través de la respiración y los conductos que hacen posible su llegada. Es así que este concepto se considera parte de los elementos que desempeñan alguna función dentro del cuerpo humano. A la luz de este testimonio resulta evidente el hecho de que los tratados hipocráticos, como el de *De morbo sacro*, consideren posteriormente al *pneûma* como un elemento que permite el desempeño de determinadas actividades orgánicas del cuerpo humano tales como la eyaculación. De igual forma, este tratado retomará las ideas almeonianas sobre el *pneûma* y su relación con el cerebro para establecer que a través de su unión se produce la inteligencia, cosa que se verá más adelante.

Es verosímil pensar que Alcmeón otorgara dicha importancia a las funciones cerebrales y a los conductos dentro del cuerpo, dado que se le consideró docto en los procesos de disección, dato que conocemos gracias al testimonio de Calcidio en su comentario al *Timeo* de Platón del siglo IV d.C.:

Debe ser demostrada la naturaleza del ojo, sobre la que Alcmeón de Crotona ejercitado en las cuestiones naturales, fue el primero que se atrevió a realizar una disección, Calístenes, el discípulo de Aristóteles, y Hierófilo, entre otros, esclarecieron muchos asuntos de manera clara.<sup>147</sup>

A este testimonio podemos agregar uno más a través del cual es casi confirmable que Alcmeón desempeñó este tipo de actividades en animales muertos:

Alcmeón dice que en la retirada de la sangre hacia las venas que fluyen sangre se produce el sueño, la difusión produce el despertar y la ausencia completa produce la muerte.<sup>148</sup>

Alcmeón seguramente observó la anatomía de cuerpos muertos de cuya examinación fue capaz de distinguir entre las arterias y las venas. Utilizar el adjetivo *αἰμόρρους* (que fluyen con sangre) como atributo de la vena implica, de cierta forma, la ubicación de otros conductos que, desde su perspectiva, no conducían sangre o, en su defecto, muy poco de esa sustancia.<sup>149</sup> Es posible que

---

<sup>147</sup> Chalcid. In Tim. (DK 14 A 10): “Demonstranda igitur oculi natura est, de qua cum plerique alii tum Alcmaeo Crotoniensis in physicis exercitatus quique primus exsectionem adgredi est ausus, et Callisthenes, Aristotelis auditor, et Herophilus multa et praeclara in lucem protulerunt.”

<sup>148</sup> Aët., V 24, 1. (DK 14 A 18): “Ἀλκμαίων ἀναχωρήσει τοῦ αἵματος εἰς τὰς αἰμόρρους φλέβας ὕπνον γίνεσθαι φησι, τὴν δ' ἐξέγερσιν διάχυσιν, τὴν δὲ παντελεῖ ἀναχώρησιν θάνατον”.

<sup>149</sup> Longrigg, *op.cit.*, p.62.



Alcmeón localizara conductos que, en efecto, condujeran *pneûma*, pues esto ya se infiere a partir del testimonio de Teofrasto. Actualmente sabemos que las arterias son los conductos a través de los cuales fluye la sangre oxigenada desde el corazón hacia los capilares del cuerpo, mientras que las venas, conductos distintos a las arterias, tienen la función de conducir la sangre desoxigenada hacia el corazón. De esta forma, cuando Alcmeón consideró que el sueño y el despertar se producían al momento de retirarse o expandirse la sangre de o hacia las venas conductoras de sangre y que la muerte acaecía cuando ésta desaparecía por completo, estaba dando cuenta de los primeros hallazgos relativos al funcionamiento del sistema circulatorio entre los griegos. La cita de Aecio nos muestra que Alcmeón comenzaba a ser consciente de esta dinámica.

Tampoco resulta sorprendente que Alcmeón considerara que cada uno de los sentidos estuviera relacionado directamente con el cerebro, siendo ambiguo únicamente al referirse al tacto. El testimonio de Calcidio ha propiciado que los académicos se pregunten qué tipo de “disección” pudo haber realizado Alcmeón y con qué método. Geoffrey Lloyd propuso las siguientes posibilidades:

(a) cutting out the eyeball - with or without the further step of dissecting the structures thereby revealed behind the eye; (b) dissecting the eye itself; and (c) cutting open the skull to investigate the structures communicating with the eye within the skull itself. These are three quite separate investigations, directed to different questions and able to reveal quite different sets of facts. Thus (a) cutting out the eyeball - an investigation confined to the orbit - would simply reveal the structures leading off from the back of the eye passing through the optic foramen towards the intra-cranial cavity, the most prominent of these structures (in the "stalk" of the eye) being what we call the optic nerve, (b) Dissection of the eye itself would reveal its internal structure and in particular its several membranes. But only if (c) the skull itself were opened, would it be possible to trace the course of the optic nerves, for example, including the optic chiasma, within the brain.<sup>150</sup>

El testimonio de Teofrasto apunta a que es verosímil, efectivamente, que Alcmeón pudiera haber realizado el procedimiento que Lloyd denomina como el “c”, aunque Lloyd mismo considere esto improbable. Bajo esa tesitura, para que Alcmeón pudiera inferir la relación de los ojos con el cerebro, debió de haber abierto un cráneo para trazar el curso de los nervios ópticos hacia el cerebro.

---

<sup>150</sup> Geoffrey Lloyd, “Alcmaeon and the early history of dissection”, en *Sudhoffs Archiv*, Bd. 59, 2, 1975, pp. 118-119.

Si Alcmeón únicamente disectó un ojo y eso fue prueba suficiente para ligar sus funciones con el cerebro o si examinó toda la cavidad craneal no lo podemos saber con certeza (*σαφήνεια*). Pero, en efecto, lo fundamental de su trabajo es que él estableció dicha relación, aspecto que Lloyd afirma:

We may be reasonably confident that he used the knife in one context, in examining the structures connecting the eye and the brain: even here, however, and in his work on the sense-organs in general, his interest was in certain theoretical problems (such as the common seat of sensation) not in the method of dissection as such.<sup>151</sup>

En el caso del olfato, el procedimiento es más sencillo para considerar a las fosas nasales como el conducto que conduce el *pneûma*. La localización de estos conductos es lo que posibilita el desarrollo posterior de una teoría del *pneûma* que circula a través de los conductos del cuerpo. Longrigg al referirse al testimonio que citamos anteriormente nota los siguientes aspectos:

As was seen above, it has been claimed that Alcmaeon dissected animals. In the course of these dissections, it is further argued, he observed that in a dead animal certain vessels, i.e. the principal arteries, were either bloodless or contained very little blood. Having wrongly concluded that this was also the case in a living body, it is maintained, he then drew a distinction between two types of blood vessel and distinguished arteries from veins (the ‘blood-flowing vessels’). If this reconstruction were correct, it would appear, then, that Alcmaeon was also the originator of a theory which, developed by Praxagoras and adopted by Erasistratus, thereafter exercised a dominant role as a ‘deadly heritage’ in Greek medicine—the theory that the arteries contained not blood, but *pneûma*. Several scholars, however, have wisely enjoined caution here.<sup>152</sup>

En este punto resulta relevante el lugar que Alcmeón le otorga al *pneûma* dentro de su teoría fisiológica. Como pudimos observar en el testimonio de Teofrasto, Alcmeón establece una relación íntima entre la percepción de fragancias, la respiración, el *pneûma* y el cerebro. A partir de aquí, y más aún inmerso dentro de este contexto, el concepto de *pneûma* no debe entenderse como simple viento. Desde Anaxímenes este concepto fue pensado como un elemento que, dentro de los procesos naturales del cuerpo, estaba relacionado con la respiración. Alcmeón no solamente establece dicha relación sino que la describe más detalladamente. El *pneûma* no es un simple viento, ya que se distingue del aire que, según Alcmeón, permite que nuestros oídos perciban los

---

<sup>151</sup> *Ibidem*, p.127.

<sup>152</sup> Longrigg, *op.cit.*, p.62.

sonidos del mundo; el *pneûma* tampoco es la respiración en sí, entendida como un proceso orgánico, aunque está inmerso dentro de ese proceso. En efecto, la figura de Alcmeón de Crotona con sus ideas representa el cambio mismo que ya se fraguaba alrededor de esta idea. El *pneûma* es aquí un elemento que se localiza dentro del cuerpo y se relaciona con su funcionamiento natural. Es por ello que Alcmeón resulta una figura de transición entre la conceptualización del *pneûma* hecha por Anaxímenes —pues, aunque el concepto ya se consideraba parte del hombre, puesto que estaba relacionado con la idea de vida del alma humana, aparecía mezclado y sin delimitación con funciones muy generales relacionadas al correcto funcionamiento de la vida como lo es la respiración— y el uso específico y más delimitado que ya se le dará en otros autores como es el caso de Aristóteles. Sus textos ciertamente reflejan la evolución del concepto desde lo general a lo particular.

Cabe destacar que en manos de Alcmeón, aunque la medicina conserva rasgos empíricos necesarios para su correcto desempeño, tal como se encontraban en la práctica médica de Demócides, esta disciplina adquiere un alto valor teórico-especulativo. He aquí el aporte de este autor para el desarrollo teórico-conceptual de la medicina. Los fragmentos que conservamos de su obra y los dichos que se le atribuyen confirman que ya en sus especulaciones fisiológicas hubo una suerte de especialización en el uso de conceptos. Un ejemplo se observa en el caso del concepto de *pneûma*, el cual, si bien ya era considerado importante en el pensamiento de Anaxímenes, en la obra de Alcmeón se introduce como un concepto que en un contexto en particular, el médico, es susceptible de desarrollar nuevos sentidos.

### **II.3 La medicina post-alcmeoniana (hipocrática)**

La tradición médica antigua resulta muy compleja. Por tanto, aunque Alcmeón representa una vertiente especulativa del conocimiento médico que posteriormente es retomada por algunos escritores, es necesario reconocer que la medicina se manifestó por medio de diferentes variantes, de modo que sería impreciso considerar que en la antigüedad existió una única línea de desarrollo en esta disciplina. Galeno menciona que al menos tres diferentes escuelas se habían disputado la supremacía en relación a la práctica médica en tiempos anteriores al suyo:

Antiguamente había una disputa no pequeña entre Cos y Cnido, puesto que intentaban vencerse unos a otros con la multitud de sus descubrimientos, pues aún había dos clases de grupos de los Asclepiadas en Asia, una vez retirado el de Rodas. Contendían entre ellos

mismos aquella honorable discordia que Hesíodo alababa; también rivalizaban los doctores de Italia, tanto Filistión como Empédocles, Pausanias y sus compañeros.<sup>153</sup>

Si bien el testimonio de Galeno representa en sí mismo la diversidad de tradiciones en relación a la medicina, de igual modo refleja que el conocimiento médico, desarrollado por cada una de las escuelas antiguas, era contrastado con el de otros lugares, pues, de esta forma, intentaban superarse unos a otros. Por ello es normal que, en el amplio *corpus* de textos médicos antiguos, encontremos similitudes y diferencias en cuanto al contenido de los textos y las teorías que suscriben, así como de sus descubrimientos científicos y los métodos que utilizan. Todo esto responde a un proceso de recepción, acuñación, transformación y refutación de ideas de tradiciones que se influían recíprocamente, en una sana rivalidad, tal y como lo menciona Galeno. Desde la perspectiva de Thomas Kuhn el científico es un hombre que forma parte de lo que podríamos denominar un gremio, un grupo especializado en determinados asuntos que se relacionan con la comprensión del mundo y su funcionamiento. Justamente ese es el fundamento de lo que el autor denomina como ciencia normal, el supuesto de que la comunidad científica comprende cómo es el mundo.<sup>154</sup> Estas comunidades no permanecen estáticas; al contrario, se encuentran en un movimiento constante que las transforma. El concepto de paradigma adquiere una gran importancia, ya que permite explicar aquellos episodios extraordinarios que producen cambios en la forma de ejercer la ciencia. Al hacerse presente, una revolución científica actúa como la destructora de la llamada ciencia normal, razón por la cual implica un cambio. En este sentido, la ciencia no se desarrolla en forma acumulativa, al contrario, lo hace a través de revoluciones científicas que transforman paradigmas antiguos o tradicionales. Ya que el paradigma revoluciona y redefine el campo de estudio, desemboca en una praxis distinta, es decir, una forma diferente de hacer la ciencia. Si la práctica científica es transformada, con el paso de los años será fijada a través de un proceso de normalización. La ciencia comenzará a practicarse con base en el paradigma normalizado, con esto dando entrada a la producción de una ciencia normal; ciencia que posteriormente puede verse modificada por otro paradigma. Es así que “la transición de la mecánica newtoniana a la mecánica einsteiniana ilustra con particular claridad el carácter de la revolución científica como un

---

<sup>153</sup> Galeno, *Meth. med.* I 1 [X 5 K.] (DK 21 A 3): “καὶ πρόσθεν μὲν ἔρις ἦν οὐ μικρὰ νικῆσαι τῶι πλήθει τῶν εὐρημάτων ἀλλήλους ὀριγνόμενων τῶν ἐν Κῶι καὶ Κνίδωι· διττὸν γὰρ ἔτι τοῦτο τὸ γένος ἦν τῶν ἐπὶ τῆς Ἀσίας Ἀσκληπιαδῶν ἐκλιπόντος τοῦ κατὰ Ῥόδον· ἤριζον δ' αὐτοῖς τὴν ἀγαθὴν ἔριν ἐκείνην, ἣν Ἡσίοδος ἐπήνει, καὶ οἱ ἐκ τῆς Ἰταλίας ἰατροί, Φιλιστίων τε καὶ Ἐμπεδοκλῆς καὶ Πausανίας καὶ οἱ τούτων ἐταῖροι”.

<sup>154</sup> Kuhn, Thomas, *La estructura de las revoluciones científicas*, México, FCE, 2004, p.30.

desplazamiento de la red conceptual a través de la cual el científico ve el mundo.”<sup>155</sup> Kuhn intenta establecer un modelo general acerca del procedimiento y estructura de las revoluciones científicas, las cuales, para él, surgen en distintos periodos de la historia con base en un modelo que tiene la característica de ser considerado tradicional, antiguo o incapaz de satisfacer las necesidades de su tiempo. Es de esa forma que la revolución científica surge como respuesta a un paradigma tradicional que es sustituido paulatinamente a través de un proceso de normalización de un nuevo paradigma. El concepto de tradición adquiere otro sentido bajo todo este contexto, pues representa precisamente el establecimiento de un gremio que paulatinamente desarrolla teorías comunes hasta normalizarlas, las cuales en otro momento serían la base para el establecimiento de un nuevo paradigma. Laudan Larry, de la misma forma, utiliza el concepto de “tradiciones de investigación”, que bajo la interpretación de Renato Huarte Cuéllar:

Están constituidas por un grupo de teorías específicas, un cierto compromiso metafísico y metodológico, además de haber recorrido un número diferente pero detallado de formulaciones en una larga historia en un periodo significativo. Las tradiciones de investigación dan pauta para el desarrollo de teorías específicas basándose en concepciones ontológicas del mundo y utilizando métodos de investigación dentro de la propia tradición.<sup>156</sup>

Cuellar menciona que, para que estas tradiciones investigativas se funden o desaparezcan, no es necesario el abandono de los antecesores, pues “lo revolucionario” no significa la añadidura de nuevos ingredientes, sino la novedosa forma de interpretar y combinar los viejos elementos.<sup>157</sup> Esta idea resulta especialmente significativa, pues se amolda precisamente al proceso de desarrollo del concepto de *pneûma*, que es retomado desde Anaxímenes hasta Aristóteles, teniendo como base de su novedad la reinterpretación de elementos dados por cada autor, hecho que se verá con mayor claridad más adelante, cuando se hable sobre las relaciones entre Filistión, Diocles y Aristóteles.<sup>158</sup> Es así que todo lo arriba enunciado se encuentra vivamente representado en la recepción de las teorías especulativas relativas a la investigación de la naturaleza humana de los presocráticos. Anteriormente se mencionó que hubo dos tendencias en torno a la recepción de las ideas

---

<sup>155</sup> *Ibidem*, p.180.

<sup>156</sup> Huarte Cuéllar, Renato, “el concepto de ‘tradición’ en la filosofía de las ciencias sociales y humanas”, en *Nóesis*, Vol. 21, N. 42, 2012, p.25.

<sup>157</sup> *Ibidem*, p.26.

<sup>158</sup> Esto no significa que el mismo fenómeno no ocurra con otros autores, pues las ideas de Anaxímenes, de Alcmeón y autores anónimos del corpus hipocrático también están inmersos dentro de este proceso.

provenientes de la reflexión natural. Por un lado, aquellos que recibieron, adoptaron y modificaron lo ya dicho por los presocráticos, tomándolos como base positiva para sus investigaciones y; por otro, aquellos que reaccionaron negativamente a lo dicho por los filósofos teniendo como base de sus investigaciones el rechazo a sus presupuestos teóricos.

El primer grupo de autores post-alcmeonianos que mencionamos anteriormente, teniendo como punto de partida la reflexión y las representaciones que del hombre y del mundo ya habían llevado a cabo los presocráticos, dentro de los cuales uno de los más importantes es el aporte de Empédocles, fue capaz de desarrollar un sistema fisiológico y patológico que se centraba en la mezcla determinada de elementos y humores. Por otro lado, el estudio del macrocosmos fue tomado como modelo para la reflexión sobre el microcosmos humano. De ahí que las analogías entre el funcionamiento del universo y el funcionamiento del organismo humano proliferaran de manera peculiar, pues se consideraban, de cierta forma, idénticos en cuanto a su composición y trabajo. Dentro del *corpus* hipocrático encontramos que tres tratados están particularmente adscritos a este tipo de teoría médica filosófica: *De Diaeta* o *Sobre el Estilo de Vida* (última década del siglo V a.C.), *De Hebdomadibus* o *Sobre las Siete Partes* (primera mitad del siglo V a.C.) y *De Carnibus* o *Sobre las Carnes* (450-400 a.C.).<sup>159</sup>

De entre estos tres textos el más interesante para el tema que nos ocupa es el de *De Hebdomadibus*. Este tratado, que había permanecido desconocido para la investigación moderna hasta el año de 1837, fue publicado en el octavo volumen de la edición de los textos hipocráticos que realizó Littré, basándose en un texto corrupto proveniente de una versión latina del mismo encontrada en un manuscrito de París. Poco tiempo después fue descubierta una mejor versión del texto latino e incluso aún, un fragmento del texto griego, los cuales fueron publicados nuevamente por Littré en su noveno volumen. Posteriormente el texto fue editado y enmendado por F. Z. Ermerins en su *Hippocratis et aliorum medicorum veterum reliquiae*. En 1893 C. Harder focalizó la atención de los académicos interesados en este texto hacia un manuscrito encontrado en Múnich, que contenía una traducción al árabe del capítulo 17 junto con una traducción de un comentario de Galeno (*Rh. Mus.* xlviiii). Harder se encargó de ofrecer una traducción al alemán del texto árabe.

---

<sup>159</sup> Le Blay, Frédéric, "Microcosm and Macrocosm: The Dual Direction of Analogy in Hippocratic Thought and the Meteorological Tradition", en *Hippocrates In Context: Studies in Ancient Medicine*, Leiden, Brill, 2005, pp.251-52. La datación de los tratados hipocráticos es discutible, no obstante, la comunidad académica ha podido llegar a consensos generales. Para la datación de los tratados hipocráticos en este trabajo se utiliza en su mayor parte el texto de Elizabeth, M. Craik, *The hippocratic corpus: content and context*, London/New York, Routledge, 2015.

En 1914 H. Bergsträsser publicó la versión arábiga completa del texto con una traducción literal al alemán y un año antes, en 1913, W. H Roscher publicó una versión que contiene el fragmento griego (Parisin. gr. 2142), las dos versiones latinas (Ambros. Lat. G 108 y Parisin. lat. 7027) y la traducción alemana según Harder (Monac. arab. 802).<sup>160</sup>

Como ya puede verse gracias a la descripción de la edición de este tratado, el texto es problemático en sí mismo y presenta un dilema cronológico. Si bien autores como W. H. S. Jones mencionan que al menos el capítulo XI puede ser producto de la mentalidad del siglo VI a.C.,<sup>161</sup> mientras que el resto puede considerarse perteneciente al siglo IV a.C., otros como West lo sitúan en la primera mitad del siglo V a.C.<sup>162</sup> Lo relevante de su contenido es la profunda influencia del pensamiento cosmológico presocrático y su relación con la explicación del cuerpo y su funcionamiento, cuya ilustración no encuentra paralelo en ningún otro tratado. El texto, en efecto, sostiene que el mundo y todo lo que se encuentra dentro de él está formado por siete partes a través de las cuales cada ser adquiere estructura:

La forma de todo el universo y la de cada una de las cosas que existen está ordenada así. Es necesario que tenga un aspecto que consiste en siete partes y que tenga límites de siete días para la formación del embrión, para la descomposición de la naturaleza humana y para la especificación de las enfermedades y cualquier cosa que se pudre en el cuerpo †de entre aquellas que están en todo†. Todo el resto tiene una naturaleza y una especie que consiste en siete partes [...] La pluralidad del mundo es así, puesto que tiene en sí misma todas las especies y la clase de cada una de sus partes es séptuple.<sup>163</sup>

El autor, tras comenzar su tratado con una proposición determinante, divide las zonas del universo en las siete partes siguientes: la primera es el orden perteneciente al universo incontable o

---

<sup>160</sup> West, M. L. “The Cosmology of Hippocrates, De Hebdomadibus”, en *The Classical Quarterly*, vol. 21, no. 2, 1971 pp.365-66; Roscher, W. H., *Die hippokratische Schrift von der Siebenzahl in ihrer vierfachen Überlieferung*, Paderborn, Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh, 1913.

<sup>161</sup> El concepto de mentalidad es entendido a la manera de la filosofía inglesa que desde el siglo XVII lo utiliza como un término técnico que designa “la coloración colectiva del psiquismo, la forma particular de pensar y sentir de un pueblo, de cierto grupo de personas, etc.” Le Goff, *op.cit.*, p.88.

<sup>162</sup> Miller, H. W., *op.cit.*, p.311; West, *op.cit.*, p.384.

<sup>163</sup> *De Hebdomadibus*, I, 1-6. Seguimos la edición del texto que West ofrece en el artículo arriba citado: “Mundi forma sic omnis ornata est eorumque quae insunt singulorum. Necesse est septinariam ἴquidem habere speciem et definitiones septem dierum ἴin coagulationem seminis humani et ἴin deformationem naturae hominis et ἴin determinationem aegritudinum, et quaecumque deputriunt in corpore ἴeorum †quae in omne†. Et cetera omnia septinariam naturam habent{em} et speciem [...] οὐτ[ως] ἔχει, ἑπταμερῆα ἔχων [ἔωυτῶ πᾶσαν ἰδέην και τάξιν ἐκά]στου τῶν μερέων ἑπταμερῆα”.

indiferenciado (*ἄκριτον* o también mencionado más adelante como *ὁ ὀλύμπιος κόσμος*), es aquella parte que se encuentra más alejada de las zonas internas de la tierra, en la que se localizan las salidas (*διεξόδους*) del verano y del invierno, es decir, de lo frío y lo caliente. Como bien dice West en su comentario, el autor retoma una idea fisiológica común que sostiene que el cuerpo, asimismo, tiene vías (*διεξόδους*) por las cuales sale y entra aire (*πνεῦμα*) frío y caliente, hecho que podemos ver en *De Victu* I. 10 y 23.<sup>164</sup> La segunda parte es la que corresponde a la reflexión (*ἀνταύγειαν*) de la luz de los astros; el autor, pues externa la idea de que las estrellas no tienen luz propia sino que la reflejan, haciéndola menos densa, produciendo con ello un brillo fino y delgado.<sup>165</sup> La tercera refiere al paso y al calor ante la salida del sol. La cuarta parte es la salida y puesta de la luna frente al sol así como también su paulatina desaparición (con lo cual probablemente se refiere a las fases lunares). La quinta parte, por otro lado, es aquella que une a la tierra y al universo indiferenciado a través del aire, en la que se producen los fenómenos meteorológicos como la lluvia, los relámpagos, los truenos, la nieve, entre otros. La sexta es toda zona líquida compuesta por ríos, corrientes de agua, lagos, y fuentes naturales tanto potables como no potables. La séptima es, finalmente, la tierra misma en donde están los seres vivos y todo aquello susceptible de un desarrollo natural.

En adelante el texto continúa siendo de interés, pues, partiendo de una teoría analógica según la cual cada una de las formas del universo es similar a aquellas que están en el hombre, dice lo siguiente:

Las cosas que en la tierra son cuerpos y árboles tienen una naturaleza similar en el universo, tanto las que son pequeñas como las que son grandes. Es necesario que las partes, puesto que todas son similares, sean comparadas con el universo, pues están compuestas de partes iguales y similares a él. La tierra es estable e inmóvil: la parte media está llena de piedras ya que imita <a los huesos>, su naturaleza es impasible e inmóvil, lo que está a su alrededor es la carne del hombre que puede desprenderse. Aquello que en la tierra es cálido y húmedo, es la médula y el cerebro del hombre, <de donde desciende> el semen. El agua de los ríos es una imitación de las venas y de la sangre que está en ellas. Los lagos son imitación de la vejiga y los

---

<sup>164</sup> West, *op.cit.*, p.372.

<sup>165</sup> *Ibidem*, p.373.



intestinos. Los mares son una imitación de los fluidos humanos que están en las vísceras. El aire ciertamente es la respiración que está en el hombre.<sup>166</sup>

Por tanto, las capas terrestres son, según el hebdomadista, una imitación de la estructura ósea del cuerpo debido a su dureza; la tierra más suave, es decir, aquella susceptible de una transformación sin sendos esfuerzos, que reviste el centro terrestre, es la imitación de la carne que rodea los huesos; lo cálido y lo húmedo refieren al cerebro y a la médula que conecta con el mismo;<sup>167</sup> el agua de los ríos es comprendida por analogía con las venas en las que fluye y se distribuye la sangre a lo largo de todo el cuerpo; asimismo, los lagos son la imitación de los órganos o cavidades que pueden contener cuerpos inmóviles no muy grandes de agua, a saber, la vejiga y los intestinos. El mar es, en efecto, la copia de las vísceras, comprendidas como la cavidad más amplia que contiene la mayor diversidad de órganos en el cuerpo humano. Por último, el aire del universo es la sustancia que corre a lo largo del cuerpo y sin cuya existencia el hombre no puede vivir, es decir, lo que anteriormente en el fragmento B2 de Anaxímenes denominamos como soplo, aliento o respiración, que semánticamente se relaciona con el alma y la vida.

Tras haber dicho esto, el autor explica que el alma se divide, a su vez, en siete partes:

El alma también tiene siete partes: un calor que ha sido constituido para la formación del embrión, que sin falta ocurre en siete días, aquél que está tanto en el aire como en los seres vivos. El segundo es un útil y ventoso frío. El tercero es un líquido que está a lo largo de todo el cuerpo formado. El cuarto proviene de la tierra, la sangre que carece de alimento. La quinta es la bilis amarga, dolor de muchas enfermedades de acuerdo a los siete días. La sexta es todo alimento dulce que es la ganancia que brota de la sangre. La séptima es aquella toda salada, debilitamiento de placeres.<sup>168</sup>

---

<sup>166</sup> *De Hebdomadibus*, 6, 1-11: “Quae autem in terra sunt corpora et arbores naturam similem habent mundo, quae minima et quae magna; necesse est enim mundi partes, cum sint omnia similiter, comparari mundo; ex aequalibus enim partibus et similibus mundo consistunt. Terra quidem stabilis et immobilis: media quidem lapidosa, <ossium> imitationem habens, impassibilis et immobilis natura; quod autem circa eam est, hominum caro, solubilis. Quod autem in terra calidum humidum, medulla et cerebrum hominis, <unde descendit> semen; aqua autem fluminum imitatio est venae et qui in venis est sanguinis; stagna autem vesicae et longao<nis>; maria vero, qui in visceribus est humor<is>, hominis. Aer vero spiritus qui est in homine”.

<sup>167</sup> West menciona que la creencia sobre el semen proveniente del cerebro es ya antigua. Véase R. B. Onians, *The Origins of European Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1951, *apud*, West, *op.cit.*, p.377.

<sup>168</sup> *De Hebdomadibus*, 10, 1-9: “anima{m} itaque septenarium habet: <unum> calidum <in> seminis form<ation>em septen<di>ariam, constitutum et {in} deficiens facillime eis septem die<bu>s, quod in aere et quod in animalibus; secundum aerium frigus utile; tertium humorem per totum constitutum corpus; quartum terrenum, {sanguinem,} cibo indigentem; quintum choleras amaras, aegritudinum dolores multi{tudinum} <ex> his septem dierum; sextum cibum dulcem omne<m> {quod est lucrum sanguinis innascens}; septimum omne salsum, delectationum imminutiones”.

La definición que el autor realiza sobre el alma, supone una mezcla entre lo ya dicho por Empédocles, a saber, que el mundo está formado a través de la convivencia de cuatro elementos (*ρίζώματα*),<sup>169</sup> cuya mezcla en proporción origina la vida de todos los seres vivos; y lo que posteriormente será denominado como la teoría de los humores dentro de los tratados hipocráticos, la cual consiste en la convivencia de líquidos específicos dentro del cuerpo humano: bilis negra, bilis amarilla, flema y sangre. La teoría de los humores, de igual forma, al proceder en la elección de cuatro elementos, parece haber sido influida por las reflexiones del filósofo de Agrigento.

El punto aquí es el siguiente: el hebdomadista comprende que el alma está compuesta por siete partes, de las cuales una tiene como característica lo frío y lo ventoso (*aerium frigus*). Por tanto, teniendo en mente a ese *aerium frigus* como uno de los elementos constitutivos del alma, y al aire como un elemento relacionado a los procesos respiratorios de los seres vivos (*aer vero spiritus qui est in homine*), se expresa una estructura semántica definida en la que se introducen conceptos interrelacionados, que propician que los mismos no puedan ser entendidos separadamente. La relación entre el *pneûma* (*spiritus* en el texto latino), el aire y el alma ya se encontraba presente desde las reflexiones que de estos conceptos tuvo Anaxímenes, no obstante, en el tratado fisiológico *De Hebdomadibus* se agrega una característica más: lo frío y lo caliente. Asimismo, los siete elementos constitutivos del alma están proporcionados equilibradamente cuando el *pneûma* se encuentra dentro del cuerpo de los seres vivos, hecho que remite a la teoría fisiológica de Alcmeón. Como puede observarse, el desarrollo semántico del concepto de *pneûma* supone una acumulación de sentidos desde su aparición en el fragmento B2 de Anaxímenes, pasando por Alcmeón, desembocando en distintos tratados hipocráticos, Aristóteles y los médicos sicilianos.

Se expuso en primer lugar esta postura fisiológica por considerarla cercana a los postulados teóricos que los presocráticos habían desarrollado en torno a la naturaleza. Sin embargo, el

---

<sup>169</sup> Aët. I 3, 20. (DK 21 B 6): “τέσσαρα γὰρ πάντων ριζώματα πρῶτον ἄκουε: / Ζεὺς ἀργῆς Ἥρη τε φερέσβιος ἠδ’ Αἰδωνεύς / Νῆστis θ’, ἢ δακρῦοις τέγγει κρούνωμα βρότειον”. “Escucha primero las cuatro raíces de todas las cosas: el brillante Zeus, Hera la que produce vida, Aidoneo y Nestis, que con sus lágrimas humedece la mortal fuente de agua”. Empédocles utiliza a ciertas divinidades que por analogía pueden simbolizar las cuatro raíces de su teoría cosmológica. Zeus, debido a su relación con el rayo, representa al fuego; Hades, siendo la divinidad Ctónica por excelencia como soberano del inframundo, representa a la tierra; Nestis refiere a la figura de Perséfone, que está relacionada a los ritos de fertilidad, aquí simboliza al agua; por último, Hera simboliza el aire por juego paronomástico. Cabe destacar que en este aspecto el fragmento de Empédocles es susceptible de múltiples interpretaciones.

concepto de *pneûma* aparece a lo largo de distintos tratados del corpus hipocrático, los cuales son la fuente principal para el estudio de la medicina griega antigua entre los siglos V y III a.C. Los tratados en los que encontramos este concepto son: *De aëre aquis et locis* (sobre el aire, las aguas y lugares), *Prognosticon* (el Pronóstico), *De diaeta in morbis acutis* (Sobre la dieta en las Enfermedades Agudas), *De morbis popularibus* (Epidemias), *De articulis* (Sobre las articulaciones), *Aphorismi* (Aforismos), *De humoribus* (Sobre los humores), *Prorrhethicon* (Predicciones), *Coa praesagia* (Presagios de Cos), *De arte* (Sobre la ciencia médica), *De natura hominis* (Sobre la naturaleza del hombre), *De flatibus* (Sobre los flatos), *De semine* (Sobre la generación), *de natura pueri* (Sobre la naturaleza del niño), *De affectionibus* (Sobre las afecciones), *De locis in homine* (Sobre los lugares en el hombre), *De morbo sacro* (Sobre la enfermedad sagrada), *De diaeta i-iv* (Sobre el estilo de vida), *De affectionibus interioribus* (Sobre las afecciones interiores), *De octimestri partu* (Sobre el parto de ocho meses), *De mulierum affectibus i-iii* (Sobre las afecciones de las mujeres), *De carnibus* (Sobre las carnes), *De hebdomadibus* (Sobre las siete partes), *De corde* (Sobre el corazón), *De alimento* (Sobre la alimentación), *De ossium natura* (Sobre la naturaleza de los huesos), *De medico* (Sobre el médico), *Praeceptiones* (Preceptos), *De diebus judicatoriis* (Sobre los días críticos), y *Epistulae* (Epístolas).

Como es posible observar, el concepto de *pneûma* aparece al menos en la mitad de los textos que integran el *corpus* hipocrático. Dentro de estos tratados el *pneûma* tiene tres diferentes sentidos en relación al uso que le dieron sus autores: 1) es la respiración; 2) es un elemento vital necesario para el funcionamiento del cuerpo y sus procesos orgánicos y; 3) es el aire fuera del cuerpo del hombre. Sobre el primero se dice lo siguiente:

Respiraciones: breves y apresuradas; largas e intermitentes; breves e intermitentes; apresuradas y largas; expiraciones largas e inspiraciones breves; inspiraciones largas y expiraciones breves. Una prolongada y otra apresurada; inspiración doble, como por ejemplo cuando respiran caliente y frío una detrás de otra.<sup>170</sup>

Parece peculiarmente interesante y, del mismo modo, una tendencia en este tipo de textos, el acompañamiento del concepto de *pneûma* con adjetivos que lo describen. En este caso el *pneûma*

<sup>170</sup> Hipócrates, *De morbis popularibus*, 6, 2, 3, 1: “Πνεύματα, σμικρά, πυκνά· μεγάλα, ἀραιά· σμικρά, ἀραιά· πυκνά, μεγάλα· ἔξω μεγάλα, εἴσω σμικρά· εἴσω μεγάλα, ἔξω σμικρά· τὸ μὲν ἐκτεῖνον, τὸ δὲ κατεπεῖγον· διπλῆ εἴσω ἐπανάκλησις, οἷον ἐπεισπνέουσι, θερμὸν, ψυχρόν”.

es diferenciado en los distintos pacientes por sus características, razón por la cual hay una amplia gama de tipos de respiración que denotan diferentes tipos de enfermedades. Cuando el concepto es utilizado en este sentido, los autores describen las especificidades de la respiración, teniendo siempre en mente que su definición puede ser algún síntoma preciso relacionado a una enfermedad. Dentro de esta tesitura, el autor del *Pronóstico* menciona lo siguiente:

Por un lado, una respiración apresurada indica que hay dolor o inflamación en las zonas que están arriba del diafragma. Por otro, una respiración con una inhalación profunda y que dura bastante tiempo manifiesta demencia. Y una respiración con una exhalación fría que sale de la nariz y la boca es, seguramente, funesta.<sup>171</sup>

De ahí que el *pneûma* sea caracterizado en distintos tratados como respiración apresurada (*πνεῦμα πυκνόν*),<sup>172</sup> respiración agitada (*τὸ θολερὸν πνεῦμα*),<sup>173</sup> respiración breve (*τὸ πνεῦμα μικρόν*),<sup>174</sup> respiración intermitente (*πνεῦμα ἀραιόν*),<sup>175</sup> respiración larga (*πνεῦμα μέγα*),<sup>176</sup> entre otros. El hecho aquí es que en cada una de estas aplicaciones los autores relacionan al *pneûma* con los procesos respiratorios y, en efecto, es el concepto que utilizan para expresar dicha actividad.

El segundo sentido del *pneûma* refiere al mismo como un elemento dentro del hombre, cuya función le permite desarrollar ciertos procesos orgánicos. El testimonio más importante para su explicación es el que encontramos en *De flatibus* 3, 1:

Pues los cuerpos de los seres humanos y de los otros seres vivos son nutridos por tres alimentos: el nombre de tales alimentos es, comida, bebida y *pneûmata*. Los *pneûmata* que se encuentran en los cuerpos se llaman flatos, los que están fuera de los cuerpos se llaman aire.<sup>177</sup>

---

<sup>171</sup> Hipócrates, *Prognosticon*, 5, 1-5: “Πνεῦμα δὲ πυκνὸν μὲν ἐὼν πόνον σημαίνει ἢ φλεγμονὴν ἐν τοῖσιν ὑπὲρ τῶν φρενῶν χωρίοισι· μέγα δὲ ἀναπνεόμενον καὶ διὰ πολλοῦ χρόνου παραφροσύνην δηλοῖ· ψυχρὸν δὲ ἐκπνεόμενον ἐκ τῶν ῥινῶν καὶ τοῦ στόματος ὀλέθριον κάρτα ἤδη γίγνεται”.

<sup>172</sup> Véase: *De diaeta in morbis acutis*, 5, 37; *De morbis popularibus*, 4, 1, 14, 3; *Coa presagia*, 255, 1; *De affectionibus interioribus*, 21, 5; *De diebus judicatoriis*, 10, 2.

<sup>173</sup> Véase: *De humoribus*, 4, 4; *Prorrhethicon*, 1, 92, 4; *Coa presagia*, 182, 3.

<sup>174</sup> Véase: *De diaeta acutorum*, 6, 32.

<sup>175</sup> Véase: *De morbis popularibus*, 1, 3, 13 (2), 32; 1, 3, 13(11), 6; 3, 3, 17(15), 9; 3, 3, 17, (15), 15; 3, 3, 17(16), 6.

<sup>176</sup> Véase: *Prognosticon*, 15, 20; *De morbis popularibus*, 1, 3, 13(11), 22; *Coa presagia*, 123, 1; 284, 2; *Epistulae*, 1, 9.

<sup>177</sup> Hipócrates, *De flatibus*, 3, 1-4: “Τὰ γὰρ σώματα τῶν τε ἀνθρώπων καὶ τῶν ἄλλων ζώων ὑπὸ τρισσέων τροφῶν τρέφεται· ἔστι δὲ τῆσι τροφῆσι ταύτησι ταῦτα τὰ οὐνόματα, σῖτα, ποτὰ, πνεύματα. Πνεύματα δὲ τὰ μὲν ἐν τοῖσι σώμασι φῦσαι καλέονται, τὰ δὲ ἔξω τῶν σωμάτων ἀήρ”.

El autor de este tratado identifica tres sustancias que proporcionan a los cuerpos de los seres vivos los nutrientes que les permiten tener un desarrollo pleno: la comida, la bebida y el *pneûma* parecen estar en la misma jerarquía y se ocupan de la nutrición de los cuerpos. El texto manifiesta la existencia de dos tipos de *pneûma*, aquel que está dentro de los cuerpos y aquel que está fuera de ellos; mientras que los *pneûmata* interiores son denominados flatos, los exteriores son referidos por el nombre de aire (*ἀήρ*) y son los causantes de los fenómenos meteorológicos. Este hecho, como lo menciona Pedro Laín Entralgo, subraya la condición sólida de las partes del cuerpo y por tanto supone la existencia de canales a través de los que fluye el *pneûma*.<sup>178</sup>

El texto continúa diciendo:

Es natural que con alimento en grandes cantidades también entre al cuerpo mucho *pneûma*. Pues con todos los alimentos que se ingieren o los líquidos que se beben, en mayor o en menor medida, se extiende el *pneûma* por el cuerpo [...] en efecto, cuando el cuerpo se llena de alimento, de igual forma ocurre mayormente una saciedad de *pneûma*.<sup>179</sup>

El *pneûma* entonces es entendido como una sustancia ventosa que se introduce en el cuerpo a través de la ingesta de alimento y de bebidas. Esto se corresponde con una de las tesis principales del tratado: a saber, que el aire es la causa de la vida y de las enfermedades.<sup>180</sup> Bajo esta perspectiva es que se explican algunas patologías, como las intestinales, en las que la expulsión del aire contenido produce alivio.<sup>181</sup> Los flatos, a su vez, al extenderse por todo el cuerpo, cumplen con la función de enfriar las partes sanguíneas del mismo, produciendo con ello una sensación de escalofrío.<sup>182</sup> Sin embargo, según el autor, pueden llegar a producir enfermedades tales como la hidropesía.<sup>183</sup>

En su segundo sentido el *pneûma* es un elemento vital. En contraste con las afirmaciones negativas que el autor de *De flatibus* tiene sobre el *pneûma*, este elemento es aún más importante en los tratados hipocráticos que la comida y la bebida para el desarrollo de la vida, pues los seres

---

<sup>178</sup> Entralgo, *La medicina hipocrática*, p.145.

<sup>179</sup> Hipócrates, *De flatibus*, 7, 8-16: “Μετὰ δὲ πολλῶν σιτίων ἀνάγκη καὶ πολλὸν πνεῦμα εἰσιέναι· μετὰ πάντων γὰρ τῶν ἐσθιομένων καὶ πινομένων ἀπέρχεται πνεῦμα εἰς τὸ σῶμα, ἢ πλεόν, ἢ ἔλασσον [...] Ὅταν οὖν τὸ σῶμα σιτίων πλησθῆ, καὶ πνεύματος πλησμονὴ ἐπὶ πλεόν γίνεται”.

<sup>180</sup> *Ibidem*, 4, 1.

<sup>181</sup> *Ibidem*, 10, 1.

<sup>182</sup> *Ibidem*, 7, 16.

<sup>183</sup> *Ibidem*, 12, 1.

vivos tienen una necesidad imperante por respirar. El hombre muere instantáneamente cuando la entrada del *pneûma* es obstaculizada, sin embargo, cuando no se alimenta ni se hidrata, es capaz de sobrevivir dos o más días.<sup>184</sup> Esta actividad vital es la única acción que todos los seres vivos realizan ininterrumpidamente a través de la inspiración y la expiración (*τοῦτο δὲ μόνον ἀεὶ διατελέουσιν ἅπαντα τὰ θνητὰ ζῶα πρήσσοντα, τοτὲ μὲν ἐμπνέοντα, τοτὲ δὲ ἐκπνέοντα*).

Como parte de los elementos que conviven dentro del cuerpo de los seres vivos, el *pneûma* participa en los procesos orgánicos que se producen dentro de los mismos. Hablando sobre las causas de la esterilidad y la fecundidad, el tratado hipocrático *Aforismos* menciona que aquellas mujeres, cuya matriz presenta un ambiente frío, seco o caliente en extremo, son incapaces de concebir; justo después de esta explicación se refiere que una de las causas de la infertilidad en los hombres es cuando el *pneûma* se separa del esperma, por tanto se supone que el *pneûma* es un elemento que propicia el funcionamiento correcto del esperma en el proceso de fecundación.<sup>185</sup>

El *pneûma* es, por tanto, una sustancia que, en armonía con otras como los humores y algunas condiciones como el calor, propicia el establecimiento de la salud de los seres vivos: “Pues la buena salud del hombre es una cierta constitución que suministra un movimiento no ajeno por naturaleza, sino muy bien compuesto, tanto por *pneûma* como calor y por la producción de humores”.<sup>186</sup> De la misma manera, estuvo íntimamente unido con la sangre, puesto que se creyó que compartían los conductos a través de los cuales se transportaban a todo el cuerpo. El *pneûma*, según la fisiología del momento, entraba por medio de las fosas nasales y se almacenaba en la zona intestinal, la cavidad torácica y las venas; una vez reunido en esos lugares se distribuía a todo el cuerpo por medio de éstas, ya que, aunque el conocimiento hipocrático del sistema vascular no estaba muy desarrollado, era sencillo, con base en una observación crítica del cuerpo, notar que las

---

<sup>184</sup> *Ibidem*, 4, 3-8: “τοσαύτη δὲ τυγχάνει πᾶσιν ἢ χρειῆ τοῖσι σώμασι τοῦ πνεύματος εἶσα, ὥστε τῶν μὲν ἄλλων ἀπάντων ἀποσχόμενος ὄνθρωπος καὶ σιτίων καὶ ποτῶν δύναται ἂν ἡμέρας δύο καὶ τρεῖς καὶ πλέονας διάγειν· εἰ δὲ τις ἀπολάβοι τὰς τοῦ πνεύματος ἐς τὸ σῶμα διεξόδους, ἐν βραχεῖ μέρει ἡμέρης ἀπόλοιτο ἂν, ὡς μεγίστης τῆς χρειῆς εἰσῆς τῷ σώματι τοῦ πνεύματος”. “Sucede que la necesidad del *pneûma* para todos los cuerpos es tal que, si un hombre se abstuviera, entre otras cosas, también de alimento y de bebida, podría sobrevivir dos, tres o más días, pero si impidiera las vías por las cuales el *pneûma* se esparce hacia el cuerpo, moriría en una breve parte del día, puesto que la necesidad del *pneûma* para el cuerpo es muy grande”.

<sup>185</sup> Hipócrates, *Aphorismi*, 5, 63: “ἢ γὰρ διὰ τὴν ἀραιότητα τοῦ σώματος τὸ πνεῦμα ἔξω φέρεται πρὸς τὸ μὴ παραπέμπειν τὸ σπέρμα [...]” “Pues, o, a causa de la porosidad del cuerpo el *pneûma* es conducido hacia afuera produciendo como resultado que no acompañe al esperma”.

<sup>186</sup> Hipócrates, *Praeceptiones*, 9, 10-12: “Ἡ γὰρ τοῦ ἀνθρώπου εὐεξίη φύσις τίς ἐστι φύσει περιπεποιημένη κίνησιν οὐκ ἄλλοτρίην, ἀλλὰ λίην γε εὐαρμοστεῦσαν, πνεύματι τε καὶ θερμοσσίη καὶ χυμῶν κατεργασίη”.

venas se distribuían a lo largo del mismo. Cuando el *pneûma* se encontraba en la zona intestinal cumplía con una función refrescante, pues, en analogía con el viento en el mundo, se comprendía como frío por naturaleza. Se creía que en las extremidades se encargaba de ocasionar el movimiento y que, cuando llegaba al cerebro, producía la inteligencia; si el *pneûma* no llegaba a su destino, generaba una condición de decaimiento en el hombre: las manos se debilitaban, perdían su fuerza, tenían espasmos, los ojos se torcían y el hombre caía en un estado de estupor, no hablaba y escupía espuma. De ahí que el *pneûma* se relacionara sin problemas con las actividades vitales del hombre y el funcionamiento de su cuerpo:

Pues, cuando el hombre toma el *pneûma* a través de la boca y de las fosas nasales, en primer lugar éste se dirige hacia el cerebro y después hacia las tripas, que es la parte más grande del cuerpo, a los pulmones y a las venas. Desde estos lugares se esparce hacia las partes restantes por medio de las venas y, cuanto *pneûma* llega a las tripas, éste las refresca; cualquier otro elemento de ningún modo se reúne. El aire se congrega cuando entra en los pulmones, en las venas, en las tripas y en el cerebro. Y así proporciona la inteligencia y el movimiento a cada una de las extremidades, de modo que, cuando las venas son privadas del aire por la bilis y no lo reciben, el hombre se presenta mudo y sin inteligencia. Las manos se vuelven débiles y tienen espasmos, puesto que la sangre permanece inmóvil y no se esparce como acostumbra. También los ojos se tuercen si las venas se ven privadas del aire y palpitan. Sale espuma de la boca que proviene del pulmón, pues cuando el *pneûma* no entra en él, el pulmón produce espuma y rezuma como si muriera.<sup>187</sup>

Es necesario repetir lo que ya mencionábamos brevemente en párrafos anteriores: el concepto de *pneûma* se desarrolla dentro de una estructura semántica definida que va acumulando sentidos. Esta estructura semántica se modifica cada vez que un autor dentro de esta tradición intelectual (médica) se basa en los sentidos ya acumulados para generar nuevos, permeando al concepto de nuevas características que anteriormente no comprendía. Con Anaxímenes el concepto de *pneûma* se relacionó con el del alma y, por ende, con el de vida; con Alcmeón se relacionó a los procesos

---

<sup>187</sup> Hipócrates, *De morbo sacro*, 7, 11-25: “ὅταν γὰρ λάβῃ ἄνθρωπος κατὰ τὸ στόμα καὶ τοὺς μυκτῆρας τὸ πνεῦμα, πρῶτον μὲν ἐς τὸν ἐγκέφαλον ἔρχεται, ἔπειτα δὲ ἐς τὴν κοιλίην τὸ πλεῖστον μέρος, τὸ δὲ ἐπὶ τὸν πλεύμονα, τὸ δὲ ἐπὶ τὰς φλέβας. Ἐκ τούτων δὲ σκιδνάται ἐς τὰ λοιπὰ μέρη κατὰ τὰς φλέβας· καὶ ὅσον μὲν ἐς τὴν κοιλίην ἔρχεται, τοῦτο μὲν τὴν κοιλίην διαπύχει, καὶ ἄλλο τι οὐδὲν ζυμβάλλεται· ὁ δ' ἐς τὸν πλεύμονα τε καὶ τὰς φλέβας ἀπὸ ζυμβάλλεται ἐς τὰς κοιλίας ἐσιῶν καὶ ἐς τὸν ἐγκέφαλον, καὶ οὕτω τὴν φρόνησιν καὶ τὴν κίνησιν τοῖσι μέλεσι παρέχει, ὥστε, ἐπειδὴν ἀποκλεισθῶσιν αἱ φλέβες τοῦ ἥερος ὑπὸ τοῦ φλέγματος καὶ μὴ παραδέχονται, ἄφρονον καθιστᾶσι καὶ ἄφρονα τὸν ἄνθρωπον. Αἱ δὲ χεῖρες ἀκράτεες γίνονται καὶ σπῶνται, τοῦ αἵματος ἀτρεμίσαντος καὶ μὴ διαχεομένου ὥσπερ εἰώθει. Καὶ οἱ ὀφθαλμοὶ διαστρέφονται, τῶν φλεβίων ἀποκλειομένων τοῦ ἥερος καὶ σφυζόντων. Ἄφρος δὲ ἐκ τοῦ στόματος προέρχεται ἐκ τοῦ πλεύμονος· ὅταν γὰρ τὸ πνεῦμα μὴ ἐσῆι ἐς αὐτὸν, ἀφρέει καὶ ἀναβλύει ὥσπερ ἀποθνήσκων”.

cognitivos del hombre y se entiende como un elemento, cuya interacción dentro del cuerpo ocasionaba un correcto funcionamiento somático; en los tratados hipocráticos esta idea es llevada a un nuevo nivel, pues el *pneûma* es entendido como parte de los elementos vitales que no sólo propician un correcto funcionamiento somático, sino también cuya inexistencia dentro del cuerpo es impensable. En estos mismos tratados, dependiendo del contexto, participa de “lo caliente” o de “lo frío”. Hasta el momento se han expuesto las particularidades del sentido pre-aristotélica del concepto. Estas nociones serán la base para el desarrollo de las teorías aristotélicas en torno al *pneûma* y, por tanto, son indispensables para la comprensión que de este concepto realizarán el Estagirita y los médicos sicilianos a partir del siglo IV a.C.



### III. REINTERPRETACIÓN Y DEFINICIÓN DEL *PNEÛMA* EN LA FILOSOFÍA ARISTOTÉLICA

#### III.1 Diocles de Caristo y Filistión de Locros: entre Hipócrates y Aristóteles

Si bien Hipócrates fue conocido como el más grande autor dentro del desarrollo completo de la literatura médica griega, se sabe, de igual forma, de la existencia de otros médicos, cuyos trabajos y praxis fueron examinados dentro de la misma. Han sido considerados continuadores del pensamiento hipocrático a causa del valor de sus teorías o de su experiencia sin perder por ello su independencia y estilo. En este capítulo, cuya intención es describir la definición del concepto de *pneûma* en Aristóteles, que se apoya en la adopción y reinterpretación de los sentidos que del concepto ya habían sido acumulados por otros autores, se pretende explicar, asimismo, los aportes que para el desarrollo sistemático de ésta tuvieron dos médicos, a saber, Diocles de Caristo y Filistión de Locros.

Como se mencionó en el capítulo anterior, la medicina era una disciplina que se retroalimentaba a partir de la competencia entre tendencias o “escuelas” médicas. El testimonio de Galeno manifiesta la diversidad de escuelas que competían por la supremacía de esta disciplina. Estas tendencias son divididas por Galeno en relación a su posición geográfica, de las que una de las más renombradas era, justamente, la escuela siciliana en Italia.

Filistión de Locros fue un autor italiano del siglo IV a.C. que se dedicó al estudio de cuestiones médicas. De él se conservan no más de 19 fragmentos recopilados y publicados en el año de 1901 por M. Wellmann, de los cuales no todos son citas directas sino más bien contenido doxográfico sobre su vida y sus obras.<sup>188</sup> La reconstrucción de la vida de este autor, que parece haber sido olvidado por la mayoría de los historiadores y filólogos de la medicina y de la literatura científica, con excepción de Wellmann y Jaeger, es complicada a causa de lo poco que se conserva sobre él.

Galeno y Diógenes Laercio concuerdan en ubicarlo como un médico oriundo de Italia, específicamente de la isla de Sicilia. Filistión no se dedicó únicamente a las cuestiones especulativas o teóricas de esta disciplina, sino también al trabajo preciso de la docencia. Gracias

---

<sup>188</sup> M., Wellmann, *Fragmentesammlung der griechischen Ärzte: Die Fragmente der sikelischen Ärzte Akron, Philistion und des Diokles von Karystos*, Band I, Berlín, Weidmannsche Buchhandlung, 1901.

a Diógenes sabemos que Filistión fue maestro de Eudoxo de Cnido (c.390-337 a.C.), a quien Diógenes también considera discípulo de Platón.<sup>189</sup> Esto permite situar su vida cronológicamente entre las últimas décadas del siglo V y la primera mitad del IV a. C.

Se sabe que sus escritos fueron de corte variado, pues escribió tanto sobre cocina como sobre teorías fisiológicas.<sup>190</sup> Esto quiere decir que, si bien Filistión se dedicó al estudio de la medicina a la manera de los tratados hipocráticos, a saber, al estudio preciso del cuerpo y de las patologías que se le presentaban, también consagró su atención a escribir tratados médicos no característicos del estilo y proceder hipocráticos y más representativos ya de lo que sería el helenismo, que en una de sus vertientes desarrolla un género dedicado al cuidado del cuerpo, es decir, la dietética.

El subgénero de la dietética dentro de la literatura médica griega, como se acaba de mencionar, fue más propio del mundo helenístico; sin embargo, tuvo sus orígenes en el tratado hipocrático *Sobre el estilo de vida*, cuya atribución a Hipócrates ya era dudosa desde la antigüedad, pues Galeno atribuye su posible composición a distintos autores, dentro de los cuales figura Filistión.<sup>191</sup> Lo importante de este testimonio es que permite considerar a Filistión como un autor de textos dietéticos que seguramente Galeno conoció. Este subgénero pretendía ofrecer un grupo de escritos que, dirigidos al estrato aristocrático de las ciudades, explicaba cuáles eran las actividades y los cuidados que una persona debía realizar para, con ello, preservar su salud. Este

---

<sup>189</sup> Wellmann, *Philistion aus Lokroi*, 3: “Εὐδοξος Αἰσχίνου Κνίδιος, ἀστρολόγος, γεωμέτρης, ἰατρός, νομοθέτης. οὗτος τὰ μὲν γεωμετρικὰ Ἀρχύτα διήκουσε, τὰ δ' ἰατρικὰ Φιλιστίωνος τοῦ Σικελιώτου, κατὰ Καλλιμάχου ἐν τοῖς Πίναξί φησι (fig. 100 13). Ibid. 89: τούτου διήκουσε Χρῦσιππος ὁ Ἐρίνεος Κνίδιος τὰ τε περὶ θεῶν καὶ κόσμου καὶ τῶν μετεωρολογουμένων, τὰ δ' ἰατρικὰ παρὰ Φιλιστίωνος τοῦ Σικελιώτου”. “Eudoxo hijo de Esquines de Cnido, astrólogo, geómetra, médico, legislador, fue discípulo de Arquitas en las cuestiones geométricas y de Filistión el siciliano en las médicas, conforme a lo que dice Calímaco en sus catálogos. Crisipo el Erineo de Cnido fue discípulo de éste (de Eudoxo) en las cuestiones sobre los dioses, el mundo y las meteorológicas y de Filistión el siciliano en las medicas”.

<sup>190</sup> Wellmann, *Phil.*, 13: “πρῶτοι δὲ Λυδοὶ καὶ τὴν καρύκην ἐξεῦρον, περὶ ἧς τῆς σκευασίας οἱ τὰ Ὑσαρτυτικὰ συνθέντες εἰρήκασιν, Γλαῦκος τε ὁ Λοκρὸς καὶ Μίθαικος καὶ Διονύσιος [...] πρὸς τούτοις δὲ Στέφανος, Ἀρχύτας, [Ἀκέστιος] Ἀκεσίας, Διοκλῆς, Φιλιστίων. τοσοῦτους γὰρ οἶδα γράψαντας Ὑσαρτυτικά”. “Los Lidios fueron los primeros que inventaron el *cariquen*, y habían dicho que los que organizaron los recetarios de la preparación habían sido Glaucio el Locrio, Miteco y Dionisio [...] además de estos Estefano, Arquitas, Aquesias, Diocles y Filistión; pues sé que éstos escribieron recetarios.” El *cariquen* era una salsa que se componía de sangre y especias.

<sup>191</sup> Wellmann, *Phil.*, 14: “εἰ γὰρ καὶ μὴ Ἱπποκράτους ἐστὶν ἐκεῖνο τὸ βιβλίον, ἀλλ' <Εὐρυφῶντος> ἢ <Φαῶντος> ἢ <Φιλιστίωνος> ἢ <Ἀρίστωνος> ἢ τινος ἄλλου τῶν παλαιῶν, (εἰς πολλοὺς γὰρ ἀναφέρουσιν αὐτό), πάντες ἐκεῖνοι τῶν παλαιῶν ἀνδρῶν εἰσιν, ἔνιοι μὲν Ἱπποκράτους πρεσβύτεροι, τινὲς δὲ συνηκμακότες αὐτῶ”. “Pues incluso aquel libro no es de Hipócrates, sino de Eurifón, de Faón, de Filistión, de Aristón o de algún otro de los médicos antiguos, (pues se lo atribuyen a muchos); de entre los médicos antiguos, algunos de todos los mencionados son más viejos que Hipócrates, mientras que otros aprendieron de él.”

tipo de textos invierte la metodología hipocrática que intentaba llevar a cabo una exploración de cierta enfermedad, exponiendo sus características y tratamientos en un tratado retórico, que tenía como fin convencer a una comunidad científica y, por su parte, se dedica a estudiar, en sentido contrario, cómo era posible prevenir que las enfermedades se presentaran en el cuerpo.

Dentro de los fragmentos que Wellmann edita sobre Filistión, resalta por su utilidad para la reconstrucción de su teoría fisiológica el fragmento cuatro, correspondiente al texto del *Anonymus Londinensis*. El *Anonymus Londinensis* es un papiro de tema médico que contiene alrededor de 1900 líneas de texto griego distribuidas en 39 columnas, cuya datación se sitúa a mediados del siglo II d.C. Este papiro fue encontrado en Egipto en el año de 1892 y, tan sólo un año después, H. Diels se encargó de su *editio princeps* (1893). A la fecha el papiro ha sido traducido al alemán, al inglés y al francés, siendo la edición crítica de I. Manetti en el 2011 una de las más recientes.<sup>192</sup> En cuanto a su contenido, el *Anonymus Londinensis* resume información de las doctrinas de médicos que vivieron entre los siglos IV y I a.C, información que en ocasiones resulta única, pues ninguna otra fuente conserva lo que en el papiro se desarrolla; es por tanto un texto de alto valor para el estudio de la medicina antigua.<sup>193</sup> Ante la gran incógnita de quién pudo haber sido el responsable de su contenido, se ha llegado al consenso de que el *Anonymus Londinensis* contiene los apuntes escolares de algunas lecciones impartidas por Sorano de Éfeso. Wellmann, a través del análisis de determinadas cuestiones léxicas, estilísticas y de contenido, suscribió el texto del papiro a la doctrina de los metodistas y, en específico, de Sorano.<sup>194</sup>

Se ofrece a continuación una traducción del fragmento que Wellmann edita sobre Filistión, basado en la edición del *Anonymus* de Diels, en el que se refiere parte de su doctrina:

Filistión cree que nosotros estamos compuestos a partir de cuatro formas, es decir, de cuatro elementos: fuego, aire, agua y tierra. Dice que cada uno tiene sus fuerzas, la del fuego es lo caliente, la del aire lo frío, la del agua lo húmedo, la de la tierra lo seco. Según él mismo, las enfermedades ocurrían de muchas formas, de modo que con un modelo también decía que lo más típico era que sucedieran de tres maneras. A causa de los elementos, la disposición de los cuerpos o de las condiciones externas. Así pues, a causa de los elementos, cada vez que se

---

<sup>192</sup> Crespo Samuell, Jordi, “El concepto de *pneûma* en el *Anonymus Londinensis*”, en *Asclepio*, 66 (2), 2014, p.2.

<sup>193</sup> *Ibidem*, p.3.

<sup>194</sup> M., Wellmann, “Der Verfasser des *Anonymus Londinensis*”, en *Hermes*, 57. Bd., H. 3, 1922, p.428: “Nach all diesem halte ich es für evident, dass der *Anonymus Londinensis* ein Bruchstück der *Εισαγωγή* des Soran von Ephesos ist. Der Ephesier hat die Schrift vermutlich selbst publiziert, Galen hat sie gelesen”.

excedían lo caliente y lo húmedo o cada vez que lo caliente se volvía diminuto y tenue. Tres eran las causas externas: ya sea por heridas y llagas, por un exceso de calor, de frío y de cosas similares, o por el cambio de caliente a frío, de frío a caliente o de la nutrición a una disposición impropia y destruida. Así son las que acompañan a la disposición de los cuerpos. Dice: cuando todo el cuerpo respira libremente y el *pneûma* transita sin restricción, se genera la salud. Pues la respiración no ocurre únicamente a través de la boca y de las fosas nasales, sino también a través de todo el cuerpo. Cuando el cuerpo no respira, tienen lugar las enfermedades de manera diversa, pues una vez suprimida la respiración a lo largo de todo el cuerpo, la enfermedad conduce hacia la muerte.<sup>195</sup>

Filistión resulta deudor tanto de la teoría de los cuatro elementos de Empédocles como de la teoría de los equilibrios de Alcmeón al sostener que los seres vivos se conforman a partir del agua, del fuego, del aire y de la tierra. Cada uno de esos elementos contiene una capacidad (*δύναμις*) que lo caracteriza. Estos elementos conviven dentro del cuerpo y se organizan de una manera específica, cuyo equilibrio permite el estado y funcionamiento correcto del organismo. En el ámbito del estudio de las patologías reconoce la diversidad de las mismas y las introduce en tres grandes categorías que nosotros podemos resumir en dos: por un lado, aquellos factores internos relativos a los elementos y a su organización y estado dentro del cuerpo y, por otro, aquellos factores externos, como los cambios de temperatura, que son capaces de conducir al hombre hacia la enfermedad. Según Filistión, el exceso o falta de alguno de los elementos que conforman y organizan al cuerpo y, por tanto, también de sus potencias, a saber, el calor, el frío, lo húmedo y lo seco, son causas de la enfermedad, tal como fue sostenido por Alcmeón de Crotona.

Que Filistión sostenga que la respiración se lleva a cabo por el cuerpo entero a través de la piel y no únicamente a través de las fosas nasales y la boca, no resulta novedoso en absoluto, pues, una vez más, se basa en lo que Empédocles ya había sostenido antiguamente.<sup>196</sup> Lo peculiar es que

---

<sup>195</sup> Wellmann, *Phil.*, 4: “Φιλιστίων δ' οἶεται ἐκ <δ> ἰδεῶν συνεστάναι ἡμᾶς, τοῦτ' ἔστιν ἐκ <δ> στοιχείων· πυρός, ἀέρος, ὕδατος, γῆς. εἶναι δὲ καὶ ἐκάστου δυνάμεις, τοῦ μὲν πυρός τὸ θερμόν, τοῦ δὲ ἀέρος τὸ ψυχρόν, τοῦ δὲ ὕδατος τὸ ὑγρόν, τῆς δὲ γῆς τὸ ξηρόν. τὰς δὲ νόσους γίνεσθαι πολυτρόπως κατ' αὐτόν, ὡς δὲ τύποι καὶ γενικώτερον εἰπεῖν τριχῶς· ἢ γὰρ παρὰ τὰ στοιχεῖα ἢ παρὰ τὴν τῶν σωμάτων διάθεσιν ἢ παρὰ τὰ ἐκτός. παρὰ μὲν οὖν τὰ στοιχεῖα, ἐπειδὴν πλεονάσῃ τὸ θερμόν καὶ τὸ ὑγρόν, ἢ ἐπειδὴν μείον γένηται καὶ ἀμαυρόν τὸ θερμόν. παρὰ δὲ τὰ ἐκτός <γ>· ἢ γὰρ ὑπὸ τραυμάτων καὶ ἐλκῶν ἢ ὑπὸ ὑπερβολῆς θάλπου, ψύχους, τῶν ὁμοίων, ἢ ὑπὸ μεταβολῆς θερμοῦ εἰς ψυχρόν ἢ ψυχροῦ εἰς θερμόν ἢ τροφῆς εἰς τὸ ἀνοίκειον καὶ διεφθορός. παρὰ δὲ τὴν τῶν σωμάτων διάθεσιν οὕτως· ‘ὅταν γάρ, φησὶν, εὐπνοῇ ὅλον τὸ σῶμα καὶ διεξίη ἀκωλύτως τὸ πνεῦμα, ὑγίεια γίνεται· οὐ γὰρ μόνον κατὰ τὸ στόμα καὶ τοὺς μυκτῆρας ἢ ἀναπνοὴ γίνεται, ἀλλὰ καὶ καθ' ὅλον τὸ σῶμα. ὅταν δὲ μὴ εὐπνοῇ τὸ σῶμα, νόσοι γίνονται, καὶ διαφόρως καθ' ὅλον μὲν γὰρ τὸ σῶμα τῆς ἀναπνοῆς ἐπεχομένης, νόσος εἰς θάνατον ἄγει”.

<sup>196</sup> Aristóteles, *De respiratione*, 7, 473a, 15. (DK 21 B 100).

Filistión comprende como condición de la salud el tránsito libre del *pneûma* por todo el cuerpo, condición que, de no ser cumplida, dirige al hombre hacia las enfermedades (*ὅταν γὰρ εὐπνοῇ ὅλον τὸ σῶμα καὶ διεξίη ἀκωλύτως τὸ πνεῦμα, ὑγίεια γίνεται*). Es evidente que, para Filistión, la obstrucción completa de la respiración a través del cuerpo y del libre tránsito del *pneûma* introducían al hombre en un proceso de deterioramiento que desembocaba en la muerte (*ὅταν δὲ μὴ εὐπνοῇ τὸ σῶμα, νόσοι γίνονται, καὶ διαφόρως· καθ' ὅλον μὲν γὰρ τὸ σῶμα τῆς ἀναπνοῆς ἐπεχομένης, νόσος εἰς θάνατον ἄγει.*), esto no por falta de aire, pues se infiere que la actividad se seguía realizando ininterrumpidamente a través de la nariz y la boca, sino a través de la corrupción de los elementos que organizan y constituyen el cuerpo humano, pues el *pneûma*, que entraba a través de los poros del cuerpo, fomentaba el equilibrio de sus elementos constitutivos. Así pues, es necesario distinguir estos dos tipos de respiración en Filistión.

Galeno ofrece más información en torno a un concepto utilizado tanto por el médico de Locros como por Diocles de Caristo, a saber, el calor innato.

¿De qué magnitud es entonces para nosotros la utilidad de la respiración? ¿Acaso es, como dice Asclepiades, el origen del alma misma? o ¿tal vez no el origen, pero sí cierta fuerza como dice Praxágoras el hijo de Nicarco? o ¿cierto enfriamiento del calor innato como dijeron Filistión y Diocles?<sup>197</sup>

Galeno reflexiona en torno a la utilidad de la respiración en los seres vivos. Realza su importancia entre los procesos orgánicos del cuerpo, puesto que la respiración es uno de los pocos procesos, cuyo cese implica el fin de la vida. Dentro de esa tesitura, problematiza el alcance y los beneficios que la respiración tiene para el hombre, comprendiendo lo que parece una obviedad: una relación íntima entre la vida y la respiración. Es así que refiere que Filistión, en compañía de Diocles, consideró que la utilidad de la respiración radicaba en el enfriamiento de lo que denominaron como calor innato (*ἔμφυτος θερμασία*). Por tanto, el calor innato junto con el *pneûma* conducido a través de la respiración total del cuerpo, como ya se mencionaba anteriormente, pudieron haber sido los agentes que, dentro de la teoría fisiológica de Filistión, se encargaran de mantener el equilibrio entre los elementos constitutivos del cuerpo, fomentando con ello la salud y la vida.

---

<sup>197</sup> Wellmann, *Phil.*, 6: “τί ποτε οὖν τηλικούτον ἐστὶ τὸ παρὰ τῆς ἀναπνοῆς ἡμῖν χρηστόν; ἄρα γε τῆς ψυχῆς αὐτῆς ἐστὶ γένεσις, ὡς Ἀσκληπιάδης φησὶν; ἢ γένεσις μὲν οὐχί, ῥῶσις δὲ τις, ὡς τοῦ Νικάρχου Πραξαγόρας; ἢ τῆς ἐμφύτου θερμασίας ἀνάψυξις τις, ὡς Φιλιστίων τε καὶ Διοκλῆς ἔλεγον;”

Diocles de Caristo, aunque también podemos conocer su pensamiento únicamente a través de fragmentos,<sup>198</sup> es un autor cuya reconstrucción alcanza horizontes más amplios que los de Filistión, pues lo que se conserva resulta de mayor envergadura en cuanto a su número y extensión, permitiendo de esa forma que se delinie a su autor con mayor exactitud. Wellmann transmite 193 fragmentos relativos a su vida, su pensamiento y su obra, los cuales pueden ser englobados en dieciséis tratados cuyos títulos ofrecemos a continuación: *Sobre el fuego y el aire; Sobre la digestión; Disecciones; Padecimientos, causas y cuidados; Sobre los cuidados; Sobre las fiebres; Pronóstico; Sobre la micción; Sobre la salud: Para Pleistarco; Arquídamo; Hierbas; Sobre los vegetales; Sobre los venenos fatales; Cuestiones relativas a la mujer; Conforme a la cirugía; y Sobre los vendajes.*

Diocles fue acreedor de una gran fama ya desde la antigüedad, pues se le reconoció abiertamente como seguidor de Hipócrates y continuador de su doctrina y enseñanza médica, al grado de ser denominado como un segundo Hipócrates a pesar de su temprana edad.<sup>199</sup> Entre sus meritos están el haber sido líder de la escuela dogmática después de su maestro<sup>200</sup> y ser parte del proceso de especialización de la medicina ya en los albores del Helenismo, dividiéndola en tres partes diferenciadas: dietética (*διαιτητική*), farmacéutica (*φαρμακευτική*) y, por último, cirugía

---

<sup>198</sup> La edición de Wellmann fue la primera en reunir los fragmentos de Diocles de Caristo así como lo hizo con los de Filistión, no obstante, recientemente P. J. van der Eijk ha intentado sustituir la edición de Wellmann en lo que respecta a los fragmentos de Diocles. En este trabajo, al no poder tener a la mano la edición de Eijk, se utiliza la edición de Wellmann para la reconstrucción de este autor, aunque la edición de Eijk pueda llegar a ser más reciente y actualizada. Véase: P. J., van der Eijk (ed.), *Diocles of Carystus: a collection of the fragments with translation and commentary*, 2 vols., Leiden and Boston, Brill, 2000.

<sup>199</sup> Wellmann, *Diokles von Karystos*, 2: “Sed his omnibus Diocles, sectator Hippocratis, quem Athenienses iuniorum Hippocratem vocaverunt”. “Pero entre todos estos, Diocles, seguidor de Hipócrates, a quien los Atenenses denominaron un Hipócrates más joven”.

<sup>200</sup> Wellmann, *Diokl.*, 3: “Προέστησαν δὲ τῆς μὲν λογικῆς αἰρέσεως Ἴπποκράτης Κῶος, ὃς καὶ αἰρεσιάρχης ἐγένετο καὶ πρῶτος συνέστησε τὴν λογικὴν αἴρεσιν, μετὰ δὲ τοῦτον Διοκλῆς ὁ Καρύστιος, Πραξαγόρας Κῶος, Ἡρόφιλος Χαλκηδόνιος, Ἐρασίστρατος Χῖος, Μνησίθεος Ἀθηναῖος, Ἀσκληπιάδης Βιθυνὸς, Κιανὸς, ὃς καὶ Προυσίας ἐκαλεῖτο”. “Lideraron la escuela dogmática: Hipócrates de Cos, quien también fue el primer líder y quien estableció la escuela dogmática, después de él Diocles de Caristo, Praxágoras de Cos, Herófilo calcedonio, Erasístrato de Quíos, Mnesiteo el ateniense, Asclepiades de Bitinia y Quiano, quien también se llamaba Prusia”.

(χειρουργική).<sup>201</sup> Este proceder lo hace más cercano a Aristóteles y a su afán taxónomico, autor con quien se ha discutido su relación desde los estudios de Jaeger.<sup>202</sup>

Las fechas de vida de Diocles han sido problemáticas hasta los estudios recientes. Por consenso, y desde el trabajo de Wellmann, se ha considerado a Diocles como un autor del siglo IV a.C., contemporáneo de Platón y, por lo mismo, de Aristóteles; sin embargo, la ambigüedad de los testimonios ha permitido que autores como Jaeger argumenten la posibilidad de colocarlo en el siglo III a.C., a inicios del período helenístico, cuando el Perípato se encontraba en su máximo esplendor. A este argumento se le agrega la mención que Diocles hace de los pepinos de Antioquía en el fragmento 125 de Wellman, ya que Antioquía fue fundada en el año 300 a.C.<sup>203</sup>

Lo que llama la atención es el trato al que Diocles ha sido sometido, pues es estudiado en relación a Aristóteles, ora como su discípulo, ora como su compañero. Esto es así ya que en sus textos los modos y la terminología aristotélica se presentan en cada oportunidad.<sup>204</sup> Algunos ejemplos léxicos de esto son, en efecto, el uso que Diocles hace de *καθάπερ* como adverbio comparativo, en lugar del más usado *ὡσπερ* y la alta presencia de adjetivos verbales con terminación *-ικός*.<sup>205</sup> Sin embargo, esta progresión de una actitud especulativa a un rigor eminentemente empírico, que es sostenida por algunos autores, no esclarece, en efecto, el dilema cronológico.<sup>206</sup>

Diocles de Caristo consideraba que la composición del cuerpo era el resultado de una mezcla de elementos en diferente proporción, de la misma manera en que ya entonces lo habían

---

<sup>201</sup> Wellmann, *Diokl.*, 4: “Post quem Diocles Carystius, deinde Praxagoras et Chrysippus, tum Herophilus et Erasistratus sic artem hanc exercuerunt, ut etiam in diversas curandi vias processerint. Iisdemque temporibus in tres partes medicina diducta est, ut una esset quae victu, altera quae medicamentis, tertia quae manu mederetur. Primam διαιτητικὴν, secundam φαρμακευτικὴν, tertiam χειρουργικὴν Graeci nominantur”. “Después de quien Diocles de Caristo, luego Praxágoras y Crisipo, después Herófilo y Erasítrato se dedicaron a esta arte, de modo que procedieron también a través de diversas vías del curar. En estos mismos tiempos la medicina fue dividida en tres partes: había una que curaba con la alimentación; otra que curaba con medicamentos y la tercera que curaba con la mano. Los griegos llamaron a la primera dietética, a la segunda farmacéutica y a la tercera cirugía”.

<sup>202</sup> W., Jaeger, *Diokles von Karystos. Die griechische Medizin und die Schule des Aristoteles*, Berlín, W. de Gruyter, 1938.

<sup>203</sup> W., Jaeger, “Diocles of Carystus: a new pupil of Aristotle”, en *The Philosophical Review*, Vol. 49, N. 4, 1940, pp. 397 y 398.

<sup>204</sup> *Idem*.

<sup>205</sup> F., Kudlien, “Probleme um Diokles von Karystos”, en *Sudhoffs Archiv für Geschichte der Medizin und der Naturwissenschaften*, Bd. 47, 4, 1963, pp. 459 y 460.

<sup>206</sup> R. Sharma, “Diocles of Carystus on scientific explanation”, en *Classical Quarterly*, 62.2, 2012, p. 583.

pensado algunos otros filósofos y médicos.<sup>207</sup> La variación entre las enfermedades, sus causas y síntomas dependen de esta teoría humoral, según la cual las diversas disposiciones del cuerpo producen patologías heterogéneas. Diocles desarrolló un conocimiento muy preciso del corazón y, por tanto, del sistema circulatorio, probablemente debido a su experiencia en la disección y a la costumbre en diversos procedimientos quirúrgicos. El alma misma (*anima* o *φρόνησις* dependiendo del testimonio que se analice) es entendida como la capacidad racional del hombre y como principio vital de su existencia; se pensaba que estaba situada en el corazón y éste último era el encargado de propagar el aire (*spiritus*), adquirido seguramente por medio de la respiración, al hacerlo penetrar en todas las regiones restantes del cuerpo (*animae regimen in corde consistit, quae per subtilitatem spiritus seminata est per omnem corporis regionem*).<sup>208</sup> Esta propagación del *pneûma*, como ya se veía anteriormente al analizar los testimonios referentes a Filistión, intervenía en el proceso de enfriamiento del calor innato (*ἐμφυτος θερμασία*) del cuerpo, permitiendo el equilibrio correcto de la composición corporal y sus humores. Para Galeno, era una creencia común considerar que el *pneûma* era adquirido y enviado junto con la sangre desde el corazón durante la propagación sanguínea a lo largo de las venas (*εἰς ὅλον τὸ σῶμα παρὰ τῆς καρδίας κομισθήσεται τὸ πνεῦμα πεπληρωμένων αἵματος τῶν ἀρτηριῶν*), pues dicho pensamiento era atribuído a un número elevado de doctores dentro de quienes figuraba Diocles.<sup>209</sup>

Se sabe gracias al tratado *Sobre la digestión* de Diocles que el concepto de *pneûma* fue comprendido de una manera especializada, en este caso dentro de las patologías relacionadas a procesos alimenticios, pues para nuestro autor la bulimia se producía a causa de un enfriamiento de lo que denominaba, ya no calor innato, sino *pneûma* innato, que, tras enfriarse, favorecía la

---

<sup>207</sup> Wellmann, *Diokl.*, 7: “ἔστι μὲν οὖν καὶ Διοκλεῖ καὶ Μνησιθέῳ καὶ Διευχεῖ καὶ Ἀθηναίῳ καὶ σχεδὸν πᾶσι τοῖς εὐδοκιμωτάτοις ἰατροῖς, ὥσπερ οὖν καὶ τῶν φιλοσόφων τοῖς ἀρίστοις, ἡ αὐτὴ δόξα περὶ φύσεως σώματος, ἐκ θερμοῦ καὶ ψυχροῦ καὶ ξηροῦ καὶ ὑγροῦ νομίζουσι κεκρᾶσθαι τὰ τε ἄλλα σύμπαντα σώματα καὶ τὰ τῶν ζῴων οὐχ ἥκιστα”. “Diocles, Menesiteo, Dieuce, Ateneo y casi todos los doctores renombrados, como también los mejores de entre los filósofos, tienen la misma postura sobre la naturaleza del cuerpo. Piensan que los cuerpos en conjunto, y no menos los cuerpos de los animales, se componen a partir de lo caliente, lo frío, lo seco y lo húmedo”. Véase asimismo el fragmento 8.

<sup>208</sup> Wellmann, *Diokl.*, 14. La fuente que Wellman utiliza aquí es el reconocido médico del siglo IV d.C, Helvio Vindiciano. Para mayor información sobre su obra véase: Louise Cilliers, “Vindicianus’s ‘Gynaecia’: Text and Translation of the Codex Monacensis”, en *The Journal of Medieval Latin*, Vol. 15, 2005, pp. 153-236.

<sup>209</sup> Wellmann, *Diokl.*, 16.



solidificación de la sangre ubicada en las venas de la membrana intestinal.<sup>210</sup> Sobre el *pneûma* innato se hablará un poco más adelante.

La teoría fisiológica de Diocles es más elaborada que la de sus antecesores, pues asume la interacción entre el corazón, el cerebro y el *pneûma* psíquico (*ψυχικὸν πνεῦμα*) encargado de transmitir las señales sensoriales y motoras.<sup>211</sup> Dos son los fragmentos que ponen especial énfasis en la relación entre estos órganos del cuerpo y el *pneûma* psíquico.

Diocles considera que hay un enfriamiento del *pneûma* psíquico en el corazón y en el cerebro (sc. el letargo), también una coagulación de la sangre que circula allí.<sup>212</sup>

Diocles dice que el dolor de cabeza constante se produce cuando ocurre una obstrucción en las venas huecas y profundas de la cabeza. Éste se vuelve peligroso si el líder del cuerpo, el corazón, sigue corriendo, desde el cual el *pneûma* psíquico del cuerpo se abalanza a lo largo de él.<sup>213</sup>

Con base en los testimonios es posible afirmar que para Diocles el *pneûma* psíquico era una sustancia que, teniendo al corazón como lugar de producción, era transmitido por éste hacia todos los órganos y lugares del cuerpo. Esta disgregación del *pneûma* a través de los conductos (*πόροι*) permitía la conservación de la salud, la oxigenación y el ejercicio correcto de sus funciones vitales. El enfriamiento de esta sustancia era para él el origen del letargo producido en los seres vivos, asimismo la obstrucción del *pneûma* en lo que consideraban la arteria más ancha del cuerpo era lo que causaba la paraplejia,<sup>214</sup> por lo que es verosímil suponer que el *pneûma* psíquico estuviera

---

<sup>210</sup> Wellmann, *Diokl.*, 21: “Ὀνομαστὶ μὲν τοῦ πάθους <οἱ ἀρχαῖοι> οὐκ ἐμνήσθησαν, κατὰ δὲ τὴν τούτων ἀκολουθίαν φαμὲν αὐτὸν γίνεσθαι κατὰ ψύξιν μὲν τοῦ ἐμφύτου πνεύματος, κατὰ πήξιν δὲ τοῦ ἐν μεσεντέρω φλεβῶν αἵματος· ταῦτα γὰρ αἴτια καὶ τῆς ὀρέξεως. Ὁ δὲ <Ἰπποκράτης> ἐν τῇ διαιτητικῇ, ὁ δὲ <Πραξαγόρας> ἐν τῇ περὶ νόσων, ὁ δὲ <Διοκλῆς> ἐν τῇ περὶ πέψεως”. “Los antiguos no mencionaron este padecimiento por su nombre, pero decían conforme a su acuerdo que éste se producía por el enfriamiento del *pneûma* innato y por la solidificación de la sangre de las venas en la membrana intestinal, pues éstas también son la causa del apetito. Esto lo dice Hipócrates en la *Dietética*, Praxágoras en su *Sobre las enfermedades* y Diocles en su *Sobre la digestión*”.

<sup>211</sup> P. van der Eijk, *Medicine and Philosophy in classical antiquity*, p.129.

<sup>212</sup> Wellmann, *Diokl.*, 44: “<Διοκλῆς> δὲ τοῦ περὶ τὴν καρδίαν καὶ τὸν ἐγκέφαλον ψυχικοῦ πνεύματος κατάψυξιν ἡγεῖται εἶναι (sc. τὸν λήθαρον) καὶ τοῦ ταύτη συνοίκου αἵματος πήξιν”.

<sup>213</sup> Wellmann, *Diokl.*, 59: “Διοκλῆς τὴν κεφαλαίαν φησὶ γίνεσθαι περὶ τὰς κοίλας καὶ βυθίους φλέβας τῆς κεφαλῆς ἐμπράξεως γενομένης· γίνεσθαι δὲ αὐτὴν καὶ ἐπικίνδυνον, ἐὰν τὸν ἡγεμόνα τοῦ σώματος συνδιαθῆ τὴν καρδίαν, ἀφ’ ἧς τὸ ψυχικὸν πνεῦμα τοῦ σώματος ὄρμηται κατ’ αὐτόν”.

<sup>214</sup> Wellmann, *Diokl.*, 55: “Πραξαγόρας καὶ Διοκλῆς περὶ τὴν παχέϊαν ἀρτηρίαν γίνεσθαι φασὶ τὸ πάθος (sc. τὴν ἀποπληξίαν) ὑπὸ φλέγματος ψυχροῦ καὶ παχέος ὡς μηδ’ ἐν αὐτῇ οὐχ ὀτιοῦν πνεῦμα παραπνεῖσθαι δύνασθαι καὶ οὕτω κινδυνεύειν τὸ πᾶν ἐγκαταπνιγῆναι”. “Práxagoras y Diocles dicen que el padecimiento (sc. la paraplejia) ocurría en la arteria gruesa por una flema fría y espesa, de modo que ya no cualquier *pneûma* podía fluir a su lado y así todo el cuerpo corría peligro de asfixiarse”.

íntimamente relacionado con el calor presente en los seres vivos, posibilitando con ello una motricidad adecuada, aunque el fragmento 44 de Wellmann no ofrezca mayor información que permita vislumbrar otros detalles sobre su teoría en ese aspecto.

Por sí solos estos testimonios resultan insuficientes para obtener una visión clara de lo que antiguamente se comprendía por el *pneûma* en la literatura médica y específicamente en Diocles; no obstante, por fortuna, Crisipo, en sus *Fragmenta logica et physica*, transmite un comentario de Galeno sobre este asunto, en el que explica categóricamente los tipos de *pneûma* que existieron en la teoría médica antigua y cuáles eran sus características:

Según los antiguos hay dos tipos de *pneûma*: el psíquico y el físico. Los estóicos introducen el cohesivo, que denominan un estado [...] Hay una forma doble del *pneûma* innato, la física y la psíquica, hay quienes también introducen una tercera, la cohesiva. Así pues, el *pneûma* cohesivo es el que mantiene unidas a las piedras; el físico el que nutre a los seres vivos y a las plantas; el psíquico aquel presente **en los seres animados** que hace a los seres vivos **sensitivos** y que los pone en movimiento.<sup>215</sup>

El testimonio de Crisipo favorece la explicación del *pneûma* a través de sus categorías. Dentro de la teoría médica antigua, hecho que ya se vislumbra en lo dicho sobre Alcmeón, Hipócrates y Filistión, el *pneûma* fue subdividido en función de las actividades que realizaba dentro del cuerpo. Este concepto fue relacionado tanto con la nutrición somática, sus funciones orgánicas y cognitivas, como con el facilitamiento de sus actividades sensibles y motrices. Por tanto, cada una de estas funciones fue atribuída a una faceta específica del *pneûma* que se desprendía de un concepto general: el *pneûma* innato. Éste en sus dos facetas se encargaba de proporcionar todo lo necesario para la existencia y mantenimiento de la vida, pues, por un lado, el físico otorgaba los nutrientes que el cuerpo necesitaba para su crecimiento y permanencia en el mundo natural y, por otro, el psíquico proporcionaba a los seres **dotados de alma** las capacidades sensibles y motrices para relacionarse activamente con su entorno. La mezcla de aquello que Filistión comprendió como calor innato con la semántica de aquello que los médicos consideraban el *pneûma* construye un modelo explicativo del cuerpo humano y sus funciones vitales para médicos como Diocles, a

---

<sup>215</sup> Crisipo, *Fragmenta logica et physica*, 716.1-716.8: “πνεύματα δὲ κατὰ τοὺς παλαιοὺς δύο ἐστί, τό τε ψυχικόν καὶ τὸ φυσικόν. οἱ δὲ <Στωϊκοὶ> καὶ τρίτον εἰσάγουσι τὸ ἐκτικόν, ὃ καλοῦσιν ἕξιν [...] τοῦ δὲ ἐμφύτου πνεύματος διττὸν εἶδος, τὸ μὲν φυσικόν, τὸ δὲ ψυχικόν· εἰσὶ δὲ οἱ καὶ τρίτον εἰσάγουσι, τὸ ἐκτικόν· ἐκτικόν μὲν οὖν ἐστὶ πνεῦμα τὸ συνέχον τοὺς λίθους, φυσικὸν δὲ τὸ τρέφον τὰ ζῷα καὶ τὰ φυτὰ, ψυχικὸν δὲ τὸ ἐπὶ τῶν ἐμφύτων αἰσθητικὰ τε ποιοῦν τὰ ζῷα καὶ κινούμενα πᾶσαν κίνησιν”.

través del concepto del *pneûma* innato que, de ninguna manera, era obtenido fuera del cuerpo, sino generado dentro del mismo.

Es posible dudar del testimonio de Crisipo en cuanto a su contenido, pues es imposible saber hasta qué grado transmite doctrinas anteriores a Aristóteles. Es difícil, por tanto, diferenciar el grado de originalidad de autores como Diocles. El pensamiento de este autor se encuentra intrínsecamente unido al sistema de Aristóteles, de modo que la paradoja es la siguiente: o Diocles fue discípulo de Aristóteles y, de esa manera, influyente en la biología de su maestro, o tomó de ésta los conceptos y usos para sus estudios médicos.

### **III.2 Aristóteles, el *pneûma* y su definición**

Aristóteles es uno de los pocos autores de la antigüedad clásica cuyo nombre no necesita presentación, pues es especialmente reconocido por sus aportes en ámbitos que anteriormente eran considerados una y la misma cosa, a saber, la filosofía y la ciencia. En efecto, Aristóteles fue conocedor de una innumerable cantidad de cosas que hoy en día se considerarían ajenas a los estudios filosóficos. Una somera revisión de su obra muestra que Aristóteles escribió sobre meteorología, ética, física, mecánica, metafísica, astronomía, psicología, economía, política, literatura, botánica, matemáticas y zoología.<sup>216</sup> Es entonces uno de los autores más prolíficos de entre los pensadores griegos, cuyo afán científico y taxonómico proporcionó grandes aportes para el conocimiento universal. Incluso podría decirse que hoy en día es un autor importante dentro del ámbito de las ciencias e imprescindible para la historia del pensamiento científico.

Las posturas en relación a su “teoría del *pneûma*” han sido diversas. *Grosso modo* se dividen en tres: aquellos que sostienen como viable una sistematización teórica y congruente con el sistema filosófico de Aristóteles; quienes consideran posible dicha sistematización que, sin embargo, sería reemplazada por lo sostenido en el tratado *Sobre el alma* en donde no hay cabida para el concepto de *pneûma*; y, finalmente, quienes piensan que al final de su vida consideró necesaria una doctrina pneumática, razón por la que intentaría integrarla en la totalidad de su sistema, aunque sin éxito a causa de su muerte.<sup>217</sup> Dentro del primer grupo figuran los estudios de

---

<sup>216</sup> P. Coonen, Lester, “Aristotle’s Biology”, en *BioScience*, Vol. 27, N. 11, 1977, p.733.

<sup>217</sup> P. Bos, Abraham, “‘Pneuma’ as quintessence of Aristotle’s Philosophy”, en *Hermes*, 141, H. 4, 2013, p. 417; véase: Annas, J., *Hellenistic Philosophy of Mind*, Berkeley, University of California Press, 1992, p. 20; King, R., “Review of

autores como P. Bos Abraham, Gad Freudenthal, Sylvia Berryman y Charles D. Buddensiek; dentro del segundo, autores como C. Shields; y autores como I. Düring y J. Annas en el tercero. No obstante, aunado a las diferentes interpretaciones que se han realizado de Aristóteles en torno al *pneûma*, los estudiosos parecen estar de acuerdo en un punto específico: su teoría pneumática resulta oscura y difícil de desentrañar cuando se toma en cuenta la totalidad del *corpus* aristotélico.

El texto de Werner Jaeger, *Das Pneuma im Lykeion*, publicado en 1913 fue uno de los primeros escritos que intentó explicar el concepto de *pneûma* y su desarrollo dentro del Liceo en los trabajos tanto de Aristóteles, especialmente en su *Sobre el movimiento de los animales*, como de los seguidores de su legado intelectual. En este texto, Jaeger localiza el lugar y la influencia de Aristóteles en la línea de desarrollo del concepto de *pneûma*, cuya evolución situaba desde Empédocles hasta san Basilio en el siglo IV d.C.<sup>218</sup>

El texto de Jaeger realza la existencia de una teoría pneumática en Aristóteles y sitúa a los médicos sicilianos como una fuente importante para la estructuración de su propia teoría fisiológica, puesto que comparten características. El *pneûma* psíquico, su localización en el corazón, sus funciones relacionadas al movimiento del cuerpo, a los sentidos y sus sensaciones, y el concepto de calor innato y su enfriamiento en las zonas aledañas al corazón son algunos de los puntos de contacto entre Filistión, Diocles y Aristóteles.<sup>219</sup>

Esto fue novedoso para su época, pues ponía de manifiesto que, de ser así, la doctrina pneumática había sido conocida en Atenas desde antes de los tiempos de Aristóteles y había sido

---

A.P. Bos (2003)”, en *Classical Review* 57, 2007, pp. 322-3; Düring, I., *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Heidelberg, Carl Winter Universitätsverlag, 1966, pp. 343-344; Nussbaum, M.C., *Aristotle’s Motu Animalium. Text with translation, commentary and interpretive Essays*, New Jersey, Princeton University Press, 1985, p. 143; Solmsen, F., “Greek Philosophy and the Discovery of the Nerves”, en *Museum Helveticum*, 18, 1961, p. 177; Lloyd, G.E.R., “Pneuma between Body and Soul”, en *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 13, 2007, pp. 140-141; Berryman, S., “Aristotle on *Pneuma* and Animal Self-Motion”, en *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 23, 2002, p. 93; Corcilius, K., *Streben und Bewegung. Aristoteles’ Theorie der Animalischen Ortsbewegung*, De Gruyter, Berlín, 2008, p. 332; Freudenthal, G., *Aristotle’s Theory of Material Substance. Heat and Pneuma, Form and Soul*, Oxford, Clarendon Press, 1995, p.112; Patzig, G., “Körper und Geist bei Aristoteles zum Problem des Funktionalismus”, en *Body and Soul in Ancient Philosophy*, De Gruyter, Berlín, 2009; Shields, C., “The priority of soul in Aristotle’s *De anima*: Mistaking categories?”, en *Body and Soul in Ancient Philosophy*, De Gruyter, Berlín, 2009; Charles, D., “Aristotle on desire and action” en *Body and Soul in Ancient Philosophy*, Berlín, 2009, p.304-307; Buddensiek, F., “Aristoteles’ Zirbeldrüse? Zum Verhältnis von Seele und *Pneuma* in Aristoteles’ Theorie der Ortsbewegung der Lebewesen”, en *Body and Soul in Ancient Philosophy*, De Gruyter, Berlín, 2009, p.311.

<sup>218</sup> W., Jaeger, “Das Pneuma im Lykeion”, en *Hermes*, 48. Bd, H. 1, 1913, p.31.

<sup>219</sup> *Ibidem*, p.51: “Soviel ist seit Wellmann sicher, dass die Elemente und Konstruktionsstücke der aristotelischen Physiologie der Lehre der sikelischen Medizinschule entnommen sind: das Herz als Sitz des psychischen Pneuma, als Zentrum und Ausgangspunkt der Bewegung und Empfindung, die Lehre von der ἔμφυτος θερμασία, die Hypothese vom Zweck der Atmung, der κατάψυξις τοῦ περὶ τὴν καρδίαν θερμοῦ, das Herz als Ausgangsstelle des Adersystem.”

objeto de trabajo y estudio dentro de los círculos académicos de la *pólis*. El texto de Jaeger, en efecto, fue el primero en localizar las relaciones a este respecto entre círculos académicos y su intercambio de ideas, hecho que aterrizó en la figura de Aristóteles y su teoría del *pneûma*, no dudando del establecimiento de una teoría concreta. De esta forma llamó la atención hacia su estudio.

Esta tendencia de buscar una doctrina del *pneûma*, establecida o no en el *corpus aristotelicum*, ha continuado hasta nuestros días, pues es un debate abierto al que no se ha llegado a un consenso entre los académicos. Uno de los estudios más sistemáticos en torno a este tema es el que Freudenthal realizó en 1995, pues pretende exponer esta teoría en relación al calor vital, integrándola así al sistema filosófico de Aristóteles. Como puede observarse, la literatura académica sobre este tema sigue produciéndose sin llegar a proposiciones determinantes.

En este punto es preciso preguntarse qué tipo de teoría fue la que Aristóteles formuló sobre el *pneûma*, posicionándonos como parte del grupo de estudiosos que ven una teoría establecida en sus escritos. Dentro de toda su obra Aristóteles utilizó este concepto en los siguientes tratados: *De anima* (*Sobre el alma*), *De audibilibus* (*Sobre las cosas audibles*), *Problemata* (*Problemas*), *De divinatione per somnum* (*Sobre la adivinación a través del sueño*), *Mechanica* (*Mecánica*), *Metaphysica* (*Metafísica*), *Meteorologica* (*Meteorológicos*), *De mundo* (*Sobre el universo*), *Politica* (*Política*), *De respiratione* (*Sobre la respiración*), *De sensu et sensibilibus* (*Sobre los sentidos y las cosas sensibles*), *De somno et vigilia* (*Sobre el sueño y la vigilia*), *Topica* (*Tópicos*), *Fragmenta varia* (*Fragmentos varios*) y, particularmente, en sus tratados de zoología, *Historia animalium* (*Investigación de los animales*), *De partibus animalium* (*Sobre las partes de los animales*), *De motu animalium* (*Sobre el movimiento de los animales*) y *De generatione animalium* (*Sobre la generación de los animales*). Si se toma como referencia la clasificación de sus textos hecha por Immanuel Bekker en el siglo XIX, es necesario que los tratados *Sobre el universo*, *Sobre la respiración*, y la *Mecánica* sean considerados espurios, mientras que la legitimidad de *Problemas* sería todavía discutida. En ese sentido, aunque en muchas ocasiones reproducen un pensamiento y proceder aristotélico, no serán tomados en cuenta. Tomando en consideración las obras restantes, se encuentra que Aristóteles utilizó la palabra *pneûma* en los siguientes contextos: 1) para referirse a la respiración o a procesos aledaños a ésta, como la voz; 2) para designar el aire

que circunda al mundo material; y 3) para referirse al principio motor del movimiento animal.<sup>220</sup> Aristóteles utilizó este concepto con especial interés en los tratados de zoología: *Sobre las Partes de los Animales*, *La Generación de los Animales*, *Investigación de los Animales* y *Movimiento de los Animales*. En cada uno de estos textos Aristóteles refleja un uso congruente del concepto al grado de ser necesario que para una comprensión integral del mismo se estudien todos estos tratados como una unidad. De esta forma, el contenido sustancial de su teoría del *pneûma* se encuentra descrito en sus tratados de zoología, los cuales en adelante serán materia para este capítulo.

Con respecto al *pneûma*, el estagirita diferenció con precisión entre dos tipos del mismo concepto: el aire de la respiración y el *pneûma* innato, concepciones relacionadas, pues ambos *pneûmata* comparten algunos de los conductos por los cuales se distribuyen a lo largo del cuerpo. Cuando Aristóteles investigó los medios olfativos de animales, tanto de aquellos que no respiran a través de evidentes fosas nasales y aquellos que sí lo hacían, concluyó, por un lado, que la causa de la producción de los órganos del cuello en los animales que lo tenían era el aire y la necesidad que los seres vivos tienen por respirar;<sup>221</sup> por otro, que los animales, que no tenían conductos por los cuales introducir el aire, olfateaban por medio del *pneûma* innato que se encontraba dentro de su cuerpo.

La mayoría de los animales tienen, según Aristóteles, un conducto, a manera de tubo, a través del cual introducen el aire inspirado y por medio del cual lo distribuyen hacia la zona pulmonar, pasando por la traquea (*άρτηρία*), para después producirse su expulsión por el camino inverso.<sup>222</sup> Sin embargo, el proceso de respiración no era la causa que motivaba que los animales pudieran percibir olores, sino el *pneûma* innato. Aristóteles llega a esta conclusión al comprender

---

<sup>220</sup> Para la primera acepción véase: *De anima* 421b, 15 y 420b, 20; *De audibilibus* 800b, 4; 800a, 6; 800b, 27; 800b, 34; 801a, 17; 802a, 9. Para la segunda véase: *De divinatione per somnum* 463b, 24; *Metaphysica* 1042b, 21; *Meteorologica* 338b, 26; 341a, 1; 364a, 23; *Politica* 1330a, 39. De la tercera se hablará específicamente más adelante.

<sup>221</sup> Aristóteles, *De Partibus Animalium*, 664a, 17: “Ὁ μὲν οὖν φάρυγξ τοῦ πνεύματος ἔνεκεν πέφυκεν διὰ τούτου γὰρ εἰσάγεται τὸ πνεῦμα τὰ ζῷα καὶ ἐκπέμπει ἀναπνέοντα καὶ ἐκπνέοντα”. “Así pues la faringe se produce a causa del aire, pues a través de ella los seres vivos introducen y expulsan el *pneûma* cuando inspiran y espiran”

<sup>222</sup> Aristóteles, *De Partibus Animalium*, 664a, 27: “Δεῖ γὰρ εἶναι τινα κοινὸν οἶον αὐλῶνα, δι' οὗ μεριεῖται τὸ πνεῦμα κατὰ τὰς ἀρτηρίας εἰς τὰς σύριγγας, διμερῆ ὄντα· καὶ κάλλιστ' ἂν οὕτως ἀποτελοῖ τὴν ἀναπνοὴν καὶ ἐκπνοήν”. “Pues es necesario que exista algo común como un tubo a través del cual se distribuye el *pneûma* a lo largo de la traquea hacia los pasajes bronquiales, puesto que son dos. Así podría realizarse la inspiración y la espiración de manera perfecta”

que animales como los insectos, que no tenían respiración pulmonar, eran capaces, asimismo, de olfatear; por tanto, otra sustancia dentro del cuerpo debía ser la causante de este proceso sensorial.

Sobre los otros seres vivos que no respiran se dijo primero por qué razón no tienen fosas nasales, no obstante, unos perciben los olores a través de las branquias, otros a través de un tubo hueco, y los insectos a través del abdomen, y todos por medio del *pneûma* innato del cuerpo como cuando se mueven. Todos lo tienen por naturaleza y no es introducido desde fuera.<sup>223</sup>

El *pneûma* innato es para Aristóteles, en efecto, el principio de movimiento de los cuerpos y el órgano encargado de los procesos sensoriales tales como olfatear y escuchar. Aristóteles comprendía al cuerpo como compuesto por unidades heterogéneas que cumplían tareas específicas en el funcionamiento integral y que probablemente contenían tejidos específicos propios de estos *ὀργανικά*.<sup>224</sup> Aristóteles diferencia órganos sensoriales dentro de su teoría fisiológica. De esa forma existen los órganos sensoriales (*αἰσθητήρια*) encargados de cada uno de los sentidos del cuerpo. La composición de ciertos órganos sensoriales como los del oído y el olfato comparten la característica de estar formados por conductos que conectan al cuerpo. Estos conductos están impregnados del *pneûma* innato, están conectados con el corazón y terminan en la zona circundante al cerebro. De hecho, el *pneûma* innato funge como principio rector en el movimiento del corazón para ciertos animales, produciendo sus latidos, y la respiración para otros.<sup>225</sup> Aristóteles, para explicar la naturaleza propia de los ojos en la formación de los órganos del cuerpo, recurre a un contraste entre los órganos sensoriales en donde explica lo ya dicho:

Y la causa es porque el órgano sensorial de los ojos, como también los otros órganos sensoriales, está compuesto por conductos, pero lo relativo al tacto y al gusto es inmediato, ya sea el cuerpo o algo del cuerpo de los animales. El olfato y el oído son conductos conectados al aire externo, están llenos de *pneûma* innato y terminan hacia los vasos que se extienden

---

<sup>223</sup> Aristóteles, *De Partibus Animalium*, 659b, 17: “Περὶ δὲ τῶν ἄλλων ζῴων τῶν μὴ ἀναπνεόντων εἴρηται πρότερον δι’ ἣν αἰτίαν οὐκ ἔχουσι μυκτήρας, ἀλλὰ τὰ μὲν διὰ τῶν βραγχίων, τὰ δὲ διὰ τοῦ αὐλοῦ, τὰ δ’ ἔντομα διὰ τοῦ ὑποζώματος αἰσθάνονται τῶν ὀσμῶν, καὶ πάντα τῶν συμφύτων πνεύματι τοῦ σώματος ὡσπερ κινεῖται· τοῦτο δ’ ὑπάρχει φύσει πᾶσι καὶ οὐ θύραθεν ἐπέισακτόν ἐστιν”.

<sup>224</sup> Wolfgang, Kullmann, “Aristoteles’ Grundgedanken zu Aufbau und Funktion der Körpergewebe”, en *Sudhoffs Archiv*, Bd. 66, H.3, 1982, p. 210.

<sup>225</sup> Aristóteles, *De Generatione Animalium*, 781a, 24: “ὁ μὲν οὖν τῆς ἀκοῆς, ἐπεὶ ἐστὶ τὸ αἰσθητήριον ἀέρος, ἢ τὸ πνεῦμα τὸ σύμφυτον ποιεῖται ἐνίοις μὲν τὴν σφύξιν τοῖς δὲ τὴν ἀναπνοὴν καὶ εἰσπνοὴν, ταύτη περαίνει”. “Así pues el órgano sensorial del oído, puesto que está compuesto de aire, termina en donde el *pneûma* innato produce el latido del corazón para algunos y la respiración y la inspiración para otros”.

alrededor del cerebro desde el corazón, pero el ojo es el único de los órganos sensoriales que tiene un cuerpo propio.<sup>226</sup>

El *pneûma* está relacionado a los procesos de generación y distinción de los cuerpos en formación.<sup>227</sup> Tanto en el proceso de fecundación como en la generación espontánea de ciertos animales el *pneûma* tiene un papel determinante. Su potencia es participar de la naturaleza del calor, pues es ese calor el que hace fecundo el semen de los animales.<sup>228</sup> Aristóteles propone al *pneûma* y a su calor anímico como la causa de la generación espontánea de ciertos seres vivos, tanto en agua como en tierra, cuando secreciones putrefactas entran en contacto con agua de lluvia, pues el animal se generaría a partir de la cocción. El *pneûma* se introduciría por medio del calor mientras que los elementos circundantes al proceso de cocción y, por tanto, circundantes al principio anímico del cuerpo en la generación, darían una forma específica al animal desarrollado. El *pneûma* participa de la naturaleza del calor psíquico que propicia la animación de los seres al ser conformados por el *pneûma* contenido en su interior.<sup>229</sup> De la misma forma que “lo contenido o lo separado en el *pneûma* perteneciente al principio psíquico forma al embrión y le proporciona movimiento”.<sup>230</sup>

Aristóteles consideraba que el *pneûma* podría ser causa de muchos fenómenos corporales, pues localizaba sus efectos en la fecundación, en la generación espontánea, en el funcionamiento de los sentidos, en la respiración, en la nutrición y en el movimiento y el fortalecimiento de los

---

<sup>226</sup> Aristóteles, *De Generatione Animalium*, 744a, 3: “αἴτιον δ' ὅτι τὸ τῶν ὀφθαλμῶν αἰσθητήριον ἐστὶ μὲν, ὥσπερ καὶ τὰ ἄλλα αἰσθητήρια, ἐπὶ πόρων· ἀλλὰ τὸ μὲν τῆς ἀφῆς καὶ γεύσεως εὐθύς ἐστιν ἢ σῶμα ἢ τοῦ σώματός τι τῶν ζώων, ἢ δ' ὄσφρησις καὶ ἡ ἀκοὴ πόροι συνάπτοντες πρὸς τὸν ἀέρα τὸν θύραθεν, πλήρεις συμφύτου πνεύματος, περαίνοντες δὲ πρὸς τὰ φλέβια τὰ περὶ τὸν ἐγκέφαλον τείνοντα ἀπὸ τῆς καρδίας· ὁ δ' ὀφθαλμὸς σῶμα μόνον ἴδιον ἔχει τῶν αἰσθητηρίων”.

<sup>227</sup> Aristóteles, *De Generatione Animalium*, 741b, 37: “Διορίζεται δὲ τὰ μέρη τῶν ζώων πνεύματι”. “Las partes de los animales se distinguen con el *pneûma*”.

<sup>228</sup> Aristóteles, *De Generatione Animalium*, 736a, 1: “Ἔστι μὲν οὖν τὸ σπέρμα κοινὸν πνεύματος καὶ ὕδατος, τὸ δὲ πνεῦμά ἐστι θερμὸς ἀήρ· διὸ ὑγρὸν τὴν φύσιν ὅτι ἐξ ὕδατος”. “Así pues el semen está relacionado con el *pneûma* y con el agua. El *pneûma* es un aire caliente, por lo que su naturaleza es húmeda porque proviene del agua”. Véase asimismo 736b, 37.

<sup>229</sup> Aristóteles, *De Generatione Animalium*, 762a, 20: “Γίγονται δ' ἐν γῆ καὶ ἐν ὑγρῷ τὰ ζῷα καὶ τὰ φυτὰ διὰ τὸ ἐν γῆ μὲν ὕδωρ ὑπάρχειν ἐν δ' ὕδατι πνεῦμα, ἐν δὲ τούτῳ παντὶ θερμότητα ψυχικὴν, ὥστε τρόπον τινὰ πάντα ψυχῆς εἶναι πλήρη· διὸ συνίσταται ταχέως ὁπόταν ἐμπεριληφθῆ”. “Los animales y las plantas se producen en la tierra y en lo húmedo, ya que hay agua en la tierra y en el agua *pneûma*, y en todo éste un calor psíquico, de manera que de algún modo todos están llenos de alma, por lo que se conforman rápidamente tan pronto como el *pneûma* es contenido en su interior”.

<sup>230</sup> Aristóteles, *De Generatione Animalium*, 762b, 17: “τὸ δ' ἐναπολαμβανόμενον ἢ ἀποκρινόμενον ἐν τῷ πνεύματι τῆς ψυχικῆς ἀρχῆς κύημα ποιεῖ καὶ κίνησιν ἐντίθησιν”.



cuerpos.<sup>231</sup> Cuando Aristóteles critica el argumento que sostiene que las cosas suceden o se generan a causa de la necesidad, utiliza la multifuncionalidad del *pneûma* y lo coloca como causa de muchos fenómenos:

Puesto que es natural que la mayoría se realicen por medio del *pneûma* como órgano, pues así como algunas cosas son multiusos en los oficios, como el martillo y el yunque en la herrería, así también el *pneûma* en los seres compuestos por naturaleza.<sup>232</sup>

Para Aristóteles los movimientos de los animales son teleológicos, puesto que tienden hacia una finalidad. Los animales son movidos o se mueven para algo que es considerado el fin u objetivo del movimiento. Es de esa forma que la inteligencia, la imaginación, la elección, la voluntad y el apetito son los factores que están detrás del movimiento, siendo cada una de estas características relativas al deseo y a la mente. Por tanto, el primer motor del movimiento animal es lo pensado y lo deseado. Aristóteles coloca al deseo como la causa última del movimiento, cuando los animales intentan evitar lo doloroso y perseguir lo agradable. Consideró que, para que un movimiento se ejerciera efectivamente en el cuerpo, era necesario que participara tanto de lo móvil como de lo inmóvil. Pone como ejemplo a las articulaciones que permiten que el brazo o la pierna tengan movimiento, mientras una parte de la articulación es movida y la otra permanece inmóvil como punto de apoyo. El alma es ubicada como el principio móvil que, por medio del *pneûma*, genera el movimiento y su relación es análoga a la de las articulaciones en el cuerpo. El alma y el *pneûma* son como las articulaciones, es decir, fungen como un punto a través del cual el movimiento se realiza porque participan de lo móvil y lo inmóvil.<sup>233</sup> El principio anímico parece ser considerado lo inmóvil y el *pneûma* lo móvil. El *pneûma* innato está ubicado en el mismo lugar que el principio del alma, a saber, en el corazón, y es el órgano por medio del que el principio del alma genera el

---

<sup>231</sup> Aristóteles, *De Motu Animalium*, 703a, 10: “πάντα δὲ φαίνεται τὰ ζῶα καὶ ἔχοντα πνεῦμα σύμφυτον καὶ ἰσχύοντα τούτῳ”. “Se muestra que todos los seres vivos, ya que tienen un *pneûma* innato, se fortalecen por medio de éste”.

<sup>232</sup> Aristóteles, *De Generatione Animalium*, 789b, 8: “ἐπεὶ καὶ τὸ τῷ πνεύματι ἐργάζεσθαι τὰ πολλὰ εἰκὸς ὡς ὀργάνῳ – οἷον γὰρ ἓνα πολὺχρηστὰ ἐστὶ τῶν περὶ τὰς τέχνας, ὥσπερ ἐν τῇ χαλκευτικῇ ἢ σφύρα καὶ ὁ ἄκμων, οὕτω καὶ τὸ πνεῦμα ἐν τοῖς φύσει συνεστῶσιν”.

<sup>233</sup> Aristóteles, *De Motu Animalium*, 703a, 11: “τίς μὲν οὖν ἡ σωτηρία τοῦ συμφύτου πνεύματος, εἴρηται ἐν ἄλλοις· τοῦτο δὲ πρὸς τὴν ἀρχὴν τὴν ψυχικὴν ἔοικεν ὁμοίως ἔχειν ὥσπερ τὸ ἐν ταῖς καμπαῖς σημεῖον, τὸ κινεῖν καὶ κινούμενον, πρὸς τὸ ἀκίνητον”. “Cuál es la manera en que este *pneûma* innato se preserva, se dijo en otros lugares, parece que éste tiene algo similar en relación con el principio psíquico hacia lo inmóvil, como la señal en las articulaciones, que mueve y es movida”.

movimiento.<sup>234</sup> El punto medio del corazón en el cuerpo, así como también su conexión con toda la estructura corporal por medio de las venas, le proporcionaron ser considerado como el punto hegemónico, puesto que las restantes partes del cuerpo realizan sus funciones naturalmente gracias a la unión entre ellas y el corazón, razón por la cual Aristóteles compara, al final del capítulo sexto de su *Sobre el movimiento de los animales*, al cuerpo de los animales con la organización de una ciudad que, una vez establecido su orden, funciona de manera natural y se regula por medio de las instituciones y los ciudadanos que participan en ellas.

El *pneûma* es un principio móvil de todas las cosas incapaces de moverse. Aristóteles sostuvo que en los cuerpos animados tenía que haber un cuerpo material que moviera a estas sustancias, que únicamente tenían la capacidad de ser movidas. El *pneûma* tiene el poder y la fuerza para mover a través del empuje y el arrastre, es por tanto, un órgano que se dilata y se contrae.

Tal es la naturaleza del *pneûma*: se contrae protegida contra toda violencia y, por la misma causa, es violenta e inclinada a empujar, también tiene peso con respecto a lo ardiente y es la más ligera con respecto a las contrarias (las líquidas).<sup>235</sup>

Pues todas las cosas que no son conducidas por medio de órganos, o tienen la naturaleza de impulsarse, puesto que son ligeras, o son arrastradas desde el lugar en el que están por medio del *pneûma*.<sup>236</sup>

La teoría de Aristóteles en este punto, en contraste con la de los médicos y filósofos anteriormente estudiados, se presenta mucho más desarrollada, debido a lo mucho que conservamos de sus escritos. Aristóteles es, junto con Diocles, uno de los primeros autores que coloca explícitamente al *pneûma* innato como principio de movimiento y generador de fenómenos fisiológicos diversos. Si bien la delimitación del concepto y de su semántica no es hecha a la manera de Diocles o Filistión, que presentaban la existencia de un *pneûma* psíquico y un calor innato, es presentada como una variante de lo que ya se observaba en ellos, a través de una íntima conjunción del principio anímico o psíquico del cuerpo, es decir, el corazón (relacionado a la capacidad de

---

<sup>234</sup> Aristóteles, *De Motu Animalium*, 703a, 15: “ἐπεὶ δ' ἡ ἀρχὴ τοῖς μὲν ἐν τῇ καρδίᾳ τοῖς δ' ἐν τῷ ἀνάλογον, διὰ τοῦτο καὶ τὸ πνεῦμα τὸ σύμφυτον ἐνταῦθα φαίνεται ὄν”. “Puesto que el principio para unos está en el corazón y para otros en lo que es análogo, por ello es evidente que el *pneûma* innato también está ahí”.

<sup>235</sup> Aristóteles, *Motu Animalium*, 703a, 22: “τοιαύτη δ' ἐστὶν ἡ τοῦ πνεύματος φύσις· καὶ γὰρ ἀβίαστος συστελλομένη, καὶ βιαστικὴ καὶ ὠστικὴ διὰ τὴν αὐτὴν αἰτίαν, καὶ ἔχει καὶ βᾶρος πρὸς τὰ πυρῶδη καὶ κουφότητα πρὸς τὰ ἐναντία”.

<sup>236</sup> Aristóteles, *Historia Animalium*, 637a, 17: “Πάντα γὰρ ὅσα μὴ ὀργανοῖς προσάγεται, ἢ φύσιν ἔχει ἀνωθεῖν κοῦφα ὄντα, ἢ πνεύματι ἔλκονται ἐκ τούτου τοῦ τύπου”.

raciocinio del hombre), y este *pneûma* innato que no puede comprenderse ni existir sin él, pues el funcionamiento del uno se lleva a cabo con base en el otro. Aristóteles hace funcional lo que en Filistión se encuentra sin sistematización y lo que en Diocles comenzaba a sistematizarse, en el ámbito de lo que pareciera una mera teoría sin orden y en ocasiones contradictoria.

Como puede verse gracias a lo anteriormente expuesto, estos tres autores representan con sus desarrollos teóricos-conceptuales, fundados firmemente en una tradición médica que desde Alcmeón de Crotona procede de esta manera, una teoría pneumática en desarrollo. En un primer momento, Filistión propone la circulación sin restricción del *pneûma* a lo largo del cuerpo como condición necesaria para el establecimiento de la salud. Esto, dado que su circulación fomenta, desde su perspectiva, el equilibrio de los elementos constitutivos del cuerpo, enfriando el calor innato como parte de este proceso por medio de la respiración somática. Filistión propone, inmerso en este ámbito de desarrollo teórico-conceptual, una conceptualización oscura de lo que denominó “calor innato”, al que es difícil definir, ya que ni el mismo Galeno, más cercano a los textos y al pensamiento de Filistión que nosotros, problematiza su funcionamiento y utilidad sin llegar a una conclusión clara. En un segundo momento, Diocles de Caristo, autor cercano a Aristóteles en estilo y en método, desarrolla aquello que queda inconcluso en Filistión por la escasa conservación de sus textos. Diocles, comprendiendo el cuerpo como una mezcla de elementos diversos en distinta proporción, propone que el alma (*anima* o *φρόνησις*), es decir, la capacidad racional del hombre, se encuentra situada en el corazón. Con este principio anímico situado en ese punto, sugiere que este mismo principio es el encargado de propagar el *spiritus* o *pneûma* a todo el cuerpo por medio de conductos que lo conectan. Esta propagación desemboca, a la manera de Filistión, en el enfriamiento del “calor innato” como parte de los procesos del cuerpo que fomentan y conservan la salud. Este enfriamiento está, entonces, en función del equilibrio correcto de la composición corporal y sus humores. Este es un punto coincidente en ambos autores, sin embargo, Diocles utiliza, asimismo, el concepto de “*pneûma* innato”, el cual se divide, a su vez, en “*pneûma* psíquico” y “*pneûma* físico” para establecer una relación más directa entre el principio del alma y el *pneûma*. Diocles, por lo tanto, divide las funciones generales del *pneûma* y coloca sus distintas atribuciones en ambos conceptos. El psíquico es, en efecto, aquel *pneûma* que, según Diocles, evitaba la aparición de enfermedades y se ubicaba como el causante de las funciones motrices. La obstrucción de su paso a lo largo del cuerpo ocasionaba la paraplejía. No obstante, a causa de estar íntimamente relacionado con el principio anímico del alma, a saber, el *anima* o *φρόνησις*, convierte

a los seres vivos en “sensitivos” y los pone en movimiento. Aristóteles, por su parte, retoma este concepto de “*pneûma* innato” en sus tratados de zoología y lo define como un órgano material que funciona en conjunción con los diferentes órganos sensoriales del cuerpo (*αἰσθητήρια*), siendo un ejemplo muy claro la relación establecida entre los conductos de los órganos sensoriales del oído y del olfato, que, impregnados de *pneûma*, conectan con el corazón y el cerebro. El *pneûma* es, entonces, un medio a través del cual los animales respiran y perciben olores, es decir, el medio por el cual sus funciones sensoriales y sensitivas se producen, así como también un elemento principal dentro de la formación de los seres a causa de su participación con el calor anímico. Aristóteles realza el valor multifuncional del *pneûma*, pues lo involucra en procesos orgánicos del cuerpo tales como la fecundación, la generación espontánea, el funcionamiento de los sentidos, la respiración, la nutrición, el movimiento y el fortalecimiento de los cuerpos. En cuanto a la relación alma, pensamiento y *pneûma*, Aristóteles comenta lo siguiente: la inteligencia, la elección, la voluntad, la imaginación y el apetito son los factores que están detrás del movimiento de los animales, ya que lo considera un evento teleológico. Esto hace, por tanto, que el movimiento de los animales, teniendo como principio motor al *pneûma*, se relacione directamente con un principio desiderativo y racional, concluyendo, de esa forma, que el alma es el principio inmóvil que desea y que, por medio del *pneûma*, que es el principio móvil de esta dicotomía, genera el movimiento hacia un fin esperado.

En este sentido, resulta evidente que el concepto de “tradiciones investigativas” de Laudan, que se mencionó cuando se habló de las implicaciones de introducir el desarrollo de este concepto dentro de una tradición filosófica-médica, encuentra una utilización útil al estudiarse la relación entre los autores que propiciaron el desarrollo teórico-conceptual del concepto de *pneûma*, pues, si tradición investigativa es equivalente a “un conjunto de asunciones generales sobre las entidades y procesos en un campo de estudio, y sobre los métodos apropiados a usarse para investigar los problemas y construir las teorías en ese campo”,<sup>237</sup> no resulta contradictorio considerar que el concepto de *pneûma*, inmerso dentro de un campo de estudio común como lo es la fisiología, sea susceptible de reinterpretaciones que conduzcan hacia el avance de la reflexión producida por ese mismo ámbito de estudios. Es de esa forma que:

---

<sup>237</sup> Laudan, Larry, “From Theories to Research Traditions”, en *Progress and its Problems*, Berkeley, University of California Press, 1977, p.81.

Cada tradición de investigación partirá de una teoría dada, pero toda que se quiera preciar de sensata (en el sentido de poder resolver de mejor manera una problemática) tendrá en sí misma la forma en que podrá ser modificada y transformada, para ser capaz de mejorar su capacidad de resolución de problemas.<sup>238</sup>

Tomando esto en consideración, el desarrollo del concepto de *pneûma* obtiene interesantes implicaciones epistemológicas, puesto que, con el fin de afinar los detalles que a su vez proporcionarían a la teoría una base epistemológica sólida en aras de obtener un mayor nivel de profundidad explicativa, cada autor, posicionándose como parte de esta tradición intelectual, aportó propuestas que, con el paso del tiempo, serían resumidas y reinterpretadas por distintos autores hasta llegar a una integración más sistemática en manos de Aristóteles.

## CONCLUSIÓN

El concepto de *pneûma* es problemático debido a la polisemia que presenta en las fuentes. Esta tesis tuvo como propósito hacer un estudio diacrónico que manifestara, por un lado, el cambio que dicha palabra tuvo a lo largo del tiempo para la mentalidad griega en un ámbito específico: el medico-filosófico; y, por otro, que reflejara precisamente cuáles eran las experiencias y los sentidos acumulados que dicha tradición comprendió al nombrar este concepto y utilizarlo en su reflexión fisiológica. Puesto que la acuñación del concepto en manos de Anaxímenes es incierta, aunque resulte ser su primera mención en fuentes materiales y concretas, se decidió comenzar el análisis a partir de lo que Homero tenía que decir con relación al *pneûma*. De esta forma se localizó el contexto en el que la palabra de la que derivó era utilizada, pues se puso especial énfasis en aquello que en su momento definimos como capital léxico y uso común de las palabras, es decir, aquellas ideas percibidas y usos concretos relacionados al *pneûma* de los griegos anteriores a Anaxímenes. Es así que la mentalidad arcaica griega refleja que el *pneûma* ha estado intrínsecamente unido a procesos orgánicos tales como la respiración desde sus orígenes. Razón por la que su introducción en temas fisiológicos no resulta extraña. En adelante, no era posible comenzar la reflexión dedicada a esta tradición filosófica que estudiamos a partir de Anaxímenes sin explicar antes las condiciones históricas que permitieron y determinaron su desarrollo. La filosofía de Anaxímenes es producto de un pensamiento idiosincrático griego originado a partir de la conformación de la ciudad (VIII-VII a.C.), hecho que también se observa en otros autores

---

<sup>238</sup> Huarte Cuéllar, Renato, *op.cit.*, p.26.

como Alcmeón.<sup>239</sup> Dicho esto, con base en el estudio de los fragmentos de Anaxímenes, a partir de los cuales se explicó lo más relevante de su filosofía, se concluyó que el *pneûma* era uno de los muchos productos que el cambio de densidad del *aēr* originaba. El aire y sus productos, entre ellos específicamente el *pneûma*, daban, según Anaxímenes, cohesión y forma, es decir, orden tanto al mundo como al hombre. Por tanto, aire, soplo, aliento y respiración fueron entendidos de manera conjunta, puesto que compartían elementos semánticos como su capacidad de conservación de la vida.

Con Alcmeón de Crotona se dio un paso más en el estudio de este concepto, pues comienza su proceso de especialización dentro de la reflexión fisiológica. Alcmeón, puesto que sus cavilaciones están íntimamente unidas a las de la filosofía presocrática, refleja un saber teórico-racional susceptible de un desarrollo teórico-conceptual. El *pneûma* fue, por tanto, relacionado con el cerebro y su participación en los fenómenos sensoriales. Los tratados hipocráticos retomaron tanto lo ya explicado en Anaxímenes como en Alcmeón: El *pneûma* era entonces una sustancia que, en armonía con otras, como los humores y algunas condiciones como el calor, propiciaba el establecimiento de la salud en los seres vivos. Con Anaxímenes el concepto de *pneûma* se unió con el del alma y, por ende, con el de vida; con Alcmeón se relacionó con los procesos cognitivos del hombre y se entiende ya como un elemento, cuya interacción dentro del cuerpo ocasionaba un correcto funcionamiento somático; en los tratados hipocráticos esta idea es retomada y llevada a un nuevo nivel, pues el *pneûma* es entendido como parte de los elementos vitales que no sólo propician un correcto funcionamiento somático, sino también cuya inexistencia dentro del cuerpo es inadmisibles, puesto que el cuerpo se nutre con su presencia.. En estos mismos tratados, dependiendo del contexto, participa de “lo caliente” o de “lo frío”. Posteriormente, Filistión, retomando los tratados hipocráticos, expresaría la noción de libre tránsito del *pneûma* a lo largo de los conductos del cuerpo. De ello dependería su salud. Sin embargo, lo más relevante dentro de sus fragmentos resulta la noción de calor innato, pues se menciona que una posible función del *pneûma* sería, en efecto, su enfriamiento, tal como en los tratados hipocráticos se encargaba del enfriamiento de la zona intestinal.

Algo de lo que participan tanto Filistión como Diocles es su comprensión de un *pneûma* innato. Éste fue definido como el encargado de proporcionar aquello que era necesario para el

---

<sup>239</sup> Cf. pp. 21-26.

mantenimiento de la vida y fue dicotómicamente dividido en *pneûma* físico y *pneûma* psíquico; el físico encargado de la nutrición y el psíquico de los aspectos motrices y sensoriales. No es sino hasta Diocles de Caristo que el proceso de especialización del concepto continúa, ya que, dentro de su teoría fisiológica, el *pneûma* psíquico interacciona con el corazón y el cerebro. Era producido en el corazón y transmitido a lo largo del cuerpo. Estas especulaciones evidentemente son signo de un mayor conocimiento del sistema vascular. El *pneûma* psíquico en Diocles cumple un papel central: transmite las señales sensoriales y motoras, conserva la salud y propicia un correcto funcionamiento del cuerpo al participar de lo caliente, pues se creía que su enfriamiento ocasionaba enfermedades como la hidropesía. La mezcla de aquello que Filistión comprendió como calor innato con la semántica de aquello que los médicos consideraban el *pneûma* constituye un modelo explicativo del cuerpo humano y sus funciones vitales a través de la idea de *pneûma* innato.

Aristóteles sistematiza lo anterior en una teoría del *pneûma* coherente, al menos en los tratados de zoología: *Sobre las Partes de los Animales*, *La Generación de los Animales*, *Investigación de los Animales* y *Movimiento de los Animales*. El *pneûma* innato se muestra, así como en Diocles, como el responsable de los procesos sensibles. Un ejemplo sería la percepción de los olores. Los conductos sensoriales del oído y el olfato, que conectan al cuerpo en su totalidad, según el Estagirita, estaban impregnados de *pneûma*. Estos conductos se conectaban con el corazón y terminaban en la zona circundante al cerebro; el *pneûma* en algunos animales produciría latidos y en otros la respiración. Asimismo participaba de la potencia del calor, al grado de estar involucrado en los procesos de génesis de ciertos animales. Es así que Aristóteles resalta la multifuncionalidad del *pneûma* en los procesos fisiológicos.

Como puede observarse, existe una continuidad semántica manifiesta en cuanto al uso de este concepto desde Anaxímenes hasta Aristóteles, que resalta por la unión del *pneûma* con la respiración, la vida y los procesos cognitivos y sensoriales. Esto responde a un proceso de especialización del concepto que va de lo más general a lo más particular.

Esta investigación nació de la misma inquietud que en su momento manifestó Best, Marie E. Isaacs, a saber, cómo es que un concepto utilizado en ciencias naturales se convirtió en una idea teológica. Por ello se decidió hacer un estudio diacrónico que pudiera, dejando de lado toda contaminación cristiana, manifestar el sentido y uso griego del concepto en lo que a filosofía y medicina respecta. Sería preciso e importante realizar un estudio específico que diera cuenta de

esto mismo ahora en los textos filosóficos-médicos romanos que, se puede conjeturar, continúan y desarrollan la tendencia aquí expuesta una vez establecida la cultura grecolatina gracias a las conquistas de Roma, puesto que, más que romanos o griegos, eran médicos y filósofos que formaban parte de esta tradición intelectual que desarrolló este concepto. Es decir, esta tradición intelectual filosófico-médica en la que introducimos el desarrollo del concepto de *pneûma*, posteriormente devendrá en grecolatina. Ahora que esto ha sido hecho han sido encontradas reminiscencias entre lo expuesto en este trabajo y algunos de los usos del *pneûma* que se encuentran en el *Nuevo Testamento*.<sup>240</sup> Con esto nos aventuramos a conjeturar que es probable que el concepto de *pneûma* cristiano pueda entenderse con base en el análisis de su pasado pagano, cuya semántica, aunque modificada, conserva su naturaleza.<sup>241</sup> Un ejemplo es el siguiente:

Y dijo Jesús: «Abba Padre, todas las cosas te son posibles, aleja esta copa de mí, pero que no suceda lo que deseo sino lo que tú quieres». Fue y encontró a sus discípulos durmiendo y le dijo a Pedro: «Simón, ¿duermes? ¿No pudiste permanecer despierto una hora? Vélen y oren para que no entren en tentación. **El espíritu (*πνεῦμα*) tiene buena voluntad, pero la carne es débil**».<sup>242</sup>

Si bien este pasaje puede ser entendido con base en una dimensión moral que contrapone al espíritu y a la carne, el adjetivo *πρόθυμος* especifica que el área donde el *pneûma* se manifiesta en este texto es el de la voluntad y los deseos. Es decir, el *pneûma* se relaciona directamente con una voluntad en este caso bien orientada hacia un fin esperado e intelectual o cognitivamente deseado; no obstante, el espectro de realización depende del cuerpo y de la carne. El evangelista hace énfasis en un hecho concreto: no es que Pedro deseara o considerara que velar era incorrecto, pues la muerte de Jesús era inminente, sino que su cuerpo no realizó lo que intelectualmente consideraba bueno y, no deseándolo, cayó rendido. Esto responde a una dicotomía entre cuerpo y alma muy bien definida. Es de esta forma que el *pneûma*, muy a la manera de Aristóteles, se involucra en las

---

<sup>240</sup> Mateo, 14:1; Mateo, 10:20; Mateo, 12:18; Marcos, 2:8; Marcos, 9:17; Marcos, 9:25; Hebreos, 9:14; Santiago, 2:26; 1 de Pedro, 1:11; 1 de Juan, 4: 1-3

<sup>241</sup> Cabe destacar que no nos referimos a la comprensión del concepto en su totalidad, pues su polisemia y variedad sigue siendo amplia, sino a casos concretos y específicos.

<sup>242</sup> Evangelio de Marcos, 14: 36-38: “καὶ ἔλεγεν, Ἀββὰ ὁ πατήρ, πάντα δυνατὰ σοι παρένεγκε τὸ ποτήριον τοῦτο ἀπ’ ἐμοῦ· ἀλλ’ οὐ τί ἐγὼ θέλω ἀλλὰ τί σύ. καὶ ἔρχεται καὶ εὐρίσκει αὐτοὺς καθεύδοντας, καὶ λέγει τῷ Πέτρῳ, Σίμων, καθεύδεις; οὐκ ἴσχυσας μίαν ὥραν γρηγορῆσαι; γρηγορεῖτε καὶ προσεύχεσθε, ἵνα μὴ ἔλθητε εἰς πειρασμόν· τὸ μὲν πνεῦμα πρόθυμον ἢ δὲ σὰρξ ἀσθενής”.



acciones del hombre como un principio móvil y cognitivo-sensorial, al menos en el área de la volición. No obstante, esto ya corresponde a otra investigación.

## BIBLIOGRAFÍA GENERAL

- Albarracín, A., *Homero y la medicina*, Madrid, Prensa Española, 1970, 223 p.
- Annas, Julia, *Hellenistic Philosophy of Mind*, Berkeley, University of California Press, 1992, 260 p.
- Aristóteles, *Metafísica*, 2 vols., Ed. Ross, W.D. Oxford, Clarendon Press, 1924, Repr. 1970 [of 1953 corr. edn.].
- Bailey, Cyril, *The Greek Atomists and Epicurus*, Oxford, Clarendon Press, 1928, 619 p.
- Barnes, Jonathan, *The Early Greek Philosophy*, London, Routledge and Kegan Paul, 1982, 282 p.
- Bernabé, A., *Fragmentos de presocráticos: de Tales a Demócrito*, Madrid, Alianza editorial, 2008, 400 p.
- Berruecos Frank, Bernardo, *Poesía arcaica griega: siglos VII-V a.C.*, estudio preliminar, versión, notas, comentarios e índices de Bernardo Berruecos Frank, México, UNAM, 2018, 560 p.
- Berryman, S., “Aristotle on Pneuma and Animal Self-Motion”, en *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 23, 2002, pp. 85-97.
- Best, Ernest, “The Use and Non-Use of Pneuma by Josephus”, en *Novum Testamentum*, Vol. 3, Fasc. 3, oct., 1959, pp. 218-225.
- Bocchetti, Carla, “Anatomía en Grecia y Roma”, en *Byzantion Nea Hellás*, 27, 2008, pp.69-90.
- Buddensiek, F., “Aristoteles’ Zirbeldrüse? Zum Verhältnis von Seele und Pneuma in Aristoteles’ Theorie der Ortsbewegung der Lebewesen”, en *Body and Soul in Ancient Philosophy*, De Gruyter, Berlín, 2009, pp. 309-329.
- Burnet, John, *Early Greek Philosophy*, 4 edn., Londres, Adam and Charles Black, 1930, 433 p.
- Burton, Ernest de Witt, *Spirit, Soul, and Flesh: the usage of pneuma, psiche, and sarks in Greek writing and translated Works from the earliest period to 225 A.D.; and of their equivalents ruaj, nephesh, and bazar in the hebrew Old Testament*, Chicago, The University of Chicago Press, 1910, 214 p.
- César, *Guerra de las Galias*, London, Bell and Hyman, 1984.

- Charles, D., "Aristotle on desire and action" en *Body and Soul in Ancient Philosophy*, De Gruyter, Berlín, 2009, pp. 291-308.
- Collingwood, R. G., *Idea de la historia*, México, FCE, 1952, 323 p.
- Coonen, Lester P., "Aristotle's Biology", en *BioScience*, Vol. 27, N. 11, 1977, pp. 733-738.
- Corcilus, K., *Streben und Bewegung. Aristoteles' Theorie der Animalischen Ortsbewegung*, De Gruyter, Berlín, 2008, 410 p.
- Crespo Samuell, Jordi, "El concepto de *pneûma* en el Anonymus Londinensis", en *Asclepio*, 66 (2), 2014, pp. 1-10.
- Crisipo, *Stoicorum veterum fragmenta*, vol. 2", Ed. von Arnim, J. Leipzig: Teubner, 1903.
- Dean-Jones Lesley y M. Rosen Raplh (editores), *Ancient concepts of the hippocratic*, Leiden/Boston, Brill, 2008, 474 p.
- Diels, H. y Kranz, W., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol. 1, 6th edn. Berlin, Weidmann, 1951, 504 p.
- Dihle, Albrecht, "Introducción", en *Odisea*, México, UNAM, 2013, pp. XI-XL.
- Düring, I., *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Heidelberg, Carl Winter Universitätsverlag, 1966, 670 p.
- Edelstein, L., *ancient medicine*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1967, 480 p.
- Ehrenberg, Victor, "When did the Polis Rise?", en *The Journal of Hellenic Studies*, vol. 57, 2, 1937, pp. 147-159.
- \_\_\_\_\_, "Origins of Democracy", en *Zeitschrift für Alte Geschichte*, 1, 4, 1950, pp. 515-548.
- Entralgo, P. L., *Historia de la medicina*, Madrid, Salvat, 1978, 722 p.
- \_\_\_\_\_, *La medicina hipocrática*, Madrid, Revista de Occidente, 1970, 456 p.
- Freudenthal, G., *Aristotle's Theory of material substance: Heat and Pneuma, Form and Soul*, New York, Oxford University Press, 1995, 235 p.

- González G., J., “Democedes de Crotona. Biografía de un médico de finales del siglo VI a.C.”, en *Baetica. Estudios de Arte, Geografía e Historia*, 28, 2006, pp. 241-257.
- Graham, Daniel W., “A new look at Anaximenes”, en *History of Philosophy Quarterly*, Vol. 20, 1, 2003, pp. 1-20.
- Grimal, Pierre, *Diccionario de mitología griega y romana*, Barcelona, Paidós, 1989, 634 p.
- G. S., Kirk y J. E., Raven, *The presocratic philosophers*, Cambridge, Cambridge University Press, 1957, 487 p.
- Heidel, William Arthur, *Hippocratic medicine: its spirit and method*, New York, Columbia University Press, 1941, 149 p.
- Hesíodo, *Theogony*, Ed. West, M.L., Oxford, Clarendon Press, 1966, 459 p.
- Hesíodo, *Teogonía, Trabajos y días, Escudo, Fragmentos y Certamen*, introducción, traducción y notas de A. Pérez Jiménez y A. Martínez Díaz, Madrid, Gredos, 1982, 326 p.
- Hipócrates y Corpus Hipocrático, *Oeuvres complètes d'Hippocrate*, vol. 9, Ed. Littré, É. Paris, Baillière, 1861, Repr. 1962.
- Homero, *Ilias*, vols. 2–3, Ed. Allen, T.W., Oxford, Clarendon Press, 1931.
- \_\_\_\_\_, *The Iliad*, With an english translation by A. T. Murray, London, William Heinemann, 1928, 579 p.
- \_\_\_\_\_, *Odyssea*, Ed. von der Mühl, P. Basel, Helbing & Lichtenhahn, 1962.
- \_\_\_\_\_, *Odisea*, prólogo, versión rítmica e índice de nombres propios de Pedro C. Tapia Zúñiga, México, UNAM, 2013, 537 p.
- Huarte Cuéllar, Renato, “el concepto de ‘tradición’ en la filosofía de las ciencias sociales y humanas”, en *Nóesis*, Vol. 21, N. 42, 2012, pp. 20-39.
- Hussey, Edward, *The presocratics*, London, Duckworth, 1972, 184 p.
- Isaacs, Marie E., *The concept of Spirit: a study of Pneuma in Hellenistic Judaism and its bearing on the New Testament*, London, H. Charlesworth, 1976, 186 p.

- Jaeger, W., “Das Pneuma im Lykeion”, en *Hermes*, 48. Bd, H. 1, 1913, pp. 29-74.
- \_\_\_\_\_, *Diokles von Karystos. Die griechische Medizin und die Schule des Aristoteles*, Berlín, W. de Gruyter, 1938, 244 p.
- \_\_\_\_\_, “Diocles of Carystus: a new pupil of Aristotle”, en *The Philosophical Review*, Vol. 49, N. 4, 1940, pp. 393-414.
- \_\_\_\_\_, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, México, FCE, 1962, 1151 p.
- Jouanna, Jacques, *Greek medicine from hippocrates to Galen*, Leiden/Boston. Brill, 2012, 403 p.
- Jouanna, Jacques, *Hippocrates*, Baltimore/London, The Johns Hopkins University Press, 1999, 520 p.
- Karin, Alt, “Zum Satz des Anaximenes über die Seele, Untersuchung von Aetios περί ἄρχων, en *Hermes*, 101. Bd., H.2, 1973, pp. 129-164.
- King, R., “Review of A. P. Bos (2003)”, en *Classical Review* 57, 2007, pp. 322-323.
- Kleinknecht, Hermann, “πνεῦμα in the Greek world”, en *TDNT*, 6, pp. 334-359.
- Koselleck, R., *Historias de conceptos: Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*, Madrid, Trotta, 2012, 317 p.
- Kudlien, F., “Probleme um Diokles von Karystos”, en *Sudhoffs Archiv für Geschichte der Medizin und der Naturwissenschaften*, Bd. 47, 4, 1963, pp. 456-464.
- Kuhn, Thomas, *La estructura de las revoluciones científicas*, México, FCE, 2004, 351 p.
- Kullmann, Wolfgang, “Aristoteles’ Grundgedanken zu Aufbau und Funktion der Körpergewebe”, en *Sudhoffs Archiv*, Bd. 66, H.3, 1982, pp. 209-238.
- Laercio, Diogenes, *Vitae philosophorum*, 2 vol., Ed. Long, H.S, Oxford, Clarendon Press, 1964.
- Laks, A., *The concept of presocratic philosophy: its Origin, Development, and Significance*, traducido por Glenn W. Most, Oxford, Princeton University Press, 2018, 137 p.
- Laudan, Larry, “From Theories to Research Traditions”, en *Progress and its Problems*, Berkeley, University of California Press, 1977, pp. 70-120.

- Le Blay, Frédéric, “Microcosm and Macrocosm: The Dual Direction of Analogy in Hippocratic Thought and the Metereological Tradition”, en *Hippocrates In Context: Studies in Ancient Medicine*, Leiden, Brill, 2005, pp. 251-269.
- Lloyd, Geoffrey, *Early Greek Science: Thales to Aristotle*, New York, W. W. Norton, 1970, 152 p.
- \_\_\_\_\_, “Alcmaeon and the early history of dissection”, en *Sudhoffs Archiv*, Bd. 59, 2, 1975, pp. 113-147.
- \_\_\_\_\_, “Pneuma between Body and Soul”, en *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, Vol. 13, 2007, pp. 135-146.
- Longrigg, James, “A Note on Anaximenes’ Fragment 2 (Diels/Kranz)”, en *Phronesis*, Vol. 9, No. 1, 1964, pp. 1-4.
- \_\_\_\_\_, “Philosophy and Medicine: Some Early Interactions.” En *Harvard Studies in Classical Philology*, vol. 67, 1963, pp. 147-175.
- \_\_\_\_\_, *Greek rational medicine. Philosophy and medicine from Alcmaeon to the Alexandrians*, New York, Routledge, 1993, 296 p.
- M. Craik, Elizabeth, *The hippocratic corpus: content and context*, London/New York, Routledge, 2015, 307 p.
- Macías Silva, Desiderio *Introducción al estudio de las etimologías griegas y latinas*, México, UNAM, 1985, 212 p.
- Maire, Brigitte (edt.), *Greek and Roman in latin medical texts*, Leiden/Boston, Brill, 2014, 451 p.
- Mansfeld, J., *Studies in Early Greek Philosophy*, Leiden/Boston, Brill, 2018, 428 p.
- \_\_\_\_\_, “Alcmaeon and Plato on Soul” *Studies in early greek philosophy*, Leiden/Boston, Brill, 2018, pp. 251-261.
- Miller, Harold W. “Philosophy and Medicine in Ancient Greece.” en *The Classical Journal*, vol. 44, no. 5, 1949, pp. 309-318
- M. I., Finley, *El mundo de Odiseo*, México, FCE, 2008, 264 p.

- Nussbaum, M.C., *Aristotle's Motu Animalium. Text with translation, commentary and interpretive Essays*, New Jersey, Princeton University Press, 1985, 431 p.
- Nutton, Vivian, *ancient medicine*, New York, Routledge, 2013, 488 p.
- Pareti, Luigi, *Homero y la realidad histórica*, México, Uteha, 1961, 121 p.
- Patzig, G., "Körper und Geist bei Aristoteles zum Problem des Funktionalismus", en *Body and Soul in Ancient Philosophy*, De Gruyter, Berlín, 2009, pp. 249-266.
- P. Bos, Abraham, "Pneuma as quintessence of aristotle's philosophy", en *Hermes*, 141. Jahrg., H. 4, 2013, pp. 417-434.
- P. Bos, Abraham y Rein Ferwerda, "Aristotle's De spiritu as a Critique of the Doctrine of pneuma in Plato and his predecessors", en *Mnemosyne*, Fourth Series, Vol. 60, Fasc. 4, 2007, pp. 565-588.
- P. J., van der Eijk (ed.), *Diocles of Carystus: a collection of the fragments with translation and commentary*, 2 vols., Leiden and Boston, Brill, 2000, 497 p.
- P., Terence, "Who Believes in "Spirit"? πνεῦμα in pagan usage and implications for the gentile christian mission", en *HTR*, 95: 4, 2002, pp. 417-36.
- Platón, *Platonis opera*, 5 vol., Ed. Burnet, J., Oxford Clarendon Press, 1900, Repr. 1967.
- R. B., Onians, *The Origins of European Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1951, 583 p.
- R. Sharma, "Diocles of Carystus on scientific explanation", en *Classical Quarterly*, 62.2, 2012, pp. 582-602.
- Righi, Gaetano, *Historia de la filología clásica*, Barcelona, Labor, 1967, 259 p.
- Rohde, Erwin, *Psyche: the cult of souls and belief in immortality among the Greeks*, London, Kegan Paul, Trench, Trubner and Co., 1925, 626 p.
- Roscher, W. H., *Die hippokratische Schrift von der Siebenzahl in ihrer vierfachen Überlieferung*, Paderborn, Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh, 1913, 175 p.
- \_\_\_\_\_, *Die Hebdomadenlehren der griechischen Philosophen und Ärzte*, Leipzig, Teubner, 1906.

- Salustio, *Bellum Iugurthinum, Catilina, Iugurtha, Fragmenta Ampliora*, ed. A. Kurfess, 1957.
- Shields, C., “The priority of soul in Aristotle’s *De anima*: Mistaking categories?”, en *Body and Soul in Ancient Philosophy*, De Gruyter, Berlín, 2009, pp. 267-290.
- Solmsen, Friedrich, “The Vital Heat, the Inborn Pneuma and the Aether”, en *Journal of Hellenic Studies*, Vol. 77, Part 1, 1957, pp. 119-123.
- \_\_\_\_\_, “Greek Philosophy and the Discovery of the Nerves”, en *Museum Helveticum*, 18, 1961, pp. 169-197.
- Smith, Wesley, *The hippocratic tradition*, London, Cornell University Press, 1979, 264 p.
- Troels E. P., “The material Spirit: Cosmology and Ethics in Paul”, en *New Testament studies*, 55, 2009, pp. 179-197.
- Van der Eijk, P., “The heart, the brain, the blood and the pneuma: Hippocrates, Diocles and Aristotle on the location of cognitive processes”, en *Medicine and Philosophy in Classical Antiquity: doctors and philosophers on nature, soul, health and disease*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, pp. 119-136.
- Vernant, J. P., *Los orígenes del pensamiento griego*, Barcelona, Paidós, 1992, 145 p.
- \_\_\_\_\_, *Mito y pensamiento en la grecia antigua*, Barcelona, Ariel, 1973, 384 p.
- Vidal-Naquet, Pierre, *El mundo de Homero*, Buenos Aires, FCE, 2001, 123 p.
- Wellmann, M., *Fragmentesammlung der griechischen Ärzte: Die Fragmente der sikelischen Ärzte Akron, Philistion und des Diokles von Karystos*, Band I, Berlín, Weidmannsche Buchhandlung, 1901, 254 p.
- \_\_\_\_\_, “Der Verfasser des Anonymus Londinensis”, en *Hermes*, 57. Bd., H. 3, 1922, pp. 396-429.
- West, M. L., “The Cosmology of 'Hippocrates', *De Hebdomadibus*.” En *The Classical Quarterly*, vol. 21, no. 2, 1971, pp. 365-388.
- W. H. S., Jones, *Philosophy and medicine in ancient greece*, Chicago, Ares publishers, 1979, 100 p.



Wittke, A.-M. and Eder, W., “Tyrannis in the Archaic and Classical Periods”, in: *Brill’s New Pauly Supplements I - Volume 3: Historical Atlas of the Ancient World*, English edition by Christine Salazar (2010). Original German-language edition: *Historischer Atlas der antiken Welt*. Herausgegeben von Anne-Maria Wittke, Eckhart Olshausen und Richard Szydlak. Serie: *Der Neue Pauly Supplemente* 1. Staffel, herausgegeben von Hubert Cancik, Manfred Landfester und Helmuth Schneider, vol. 3. Stuttgart, Germany.

W. K. C., Guthrie, *A history of greek Philosophy*, Vol 1, Cambridge, Cambridge University Press, 1962, 539 p.

Wöhrlé, Georg, *Anaximenes aus Milet: Die Fragmente zu seiner Lehre*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 1993, 87 p.

W. Wiersma, “Die aristotelische Lehre vom Pneuma”, en *Mnemosyne*, Third series, Vol. 11, 1943, pp. 102-107.