

**LA IDEA DEL “YO” EN LA FILOSOFÍA CLÁSICA:  
COMENTARIO SOBRE UN LIBRO RECIENTE  
DE CHRISTOPHER GILL\***

**David Konstan**

*Brown University*

David\_Konstan@brown.edu

• CUANDO DIGO “YO”, A QUÉ me estoy refiriendo exactamente? Esta pregunta es quizás la que nos introduce más directamente en el problema de definir lo que es el “yo”. En todo caso, ésta es, a mi juicio, la pregunta crucial en el tratamiento que hace Christopher Gill sobre el yo en la filosofía clásica y helenística, en su notable libro *La estructura del yo en el pensamiento helenístico y romano*<sup>1</sup>. Hablando de manera general, las respuestas a esta pregunta se presentan de dos maneras. Desde un punto de vista, se trata de todo lo que se refiere a mí, una noción que plantea sus propias dificultades conceptuales, pero que podemos entender, básicamente, como lo que se refiere a la totalidad de mis atributos mentales y físicos: incluye mi cuerpo junto con mi cerebro y todos y cada uno de los aspectos de mi psicología, desde pensamientos a deseos, desde emociones a reacciones elementales como dolor y placer. Alternativamente, “yo” se refiere a una parte de mí, ya sea que esa parte la consideremos el alma, la mente, o incluso una porción física del todo, como el cerebro. Ahora bien, el lenguaje que acabo de usar apunta al enigma inherente en esta última consideración. En la segunda perspectiva, he dicho que “yo” es “una parte de mí”, pero, en ese caso, ¿cuál es el estatus de este “mí” del cual el yo es una parte? Sin hilar muy delgado, podríamos, tal vez, decir que habitualmente reconocemos

---

\* Traducción de Laura Victora Almandós Mora (Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá).

<sup>1</sup> Gill, Christopher. 2006. *The Structured Self in Hellenistic and Roman Thought*. Oxford: Oxford University Press.

ciertos fenómenos del mundo como “nuestros”, en el sentido de que nos pertenecen, y otras características como el “nos” o “nosotros” a las cuales esas características pertenecen. En la primera perspectiva, entonces, todo lo que es nuestro pertenece al yo, mientras que en la segunda hay ciertas cosas, por ejemplo, nuestros cuerpos, que pensamos como nuestros pero que quedan fuera del yo, en el sentido estricto o estrecho del término.

He comenzado con esta descripción de dos perspectivas del “yo” porque encierra, creo, la distinción central que Gill establece entre Platón y Aristóteles, por una parte, y los estoicos y los epicúreos, por la otra. Platón y Aristóteles pertenecen al campo de aquellos que afirman que mi yo es una parte de mí, mientras que los pensadores helenísticos sostienen que el yo está constituido por todo lo que pensamos normalmente como nuestro, y comparte los mismos límites con eso nuestro. Ahora, si me fuera permitido reducir los argumentos complejos de Gill a unas proposiciones básicas, comenzaría con el hecho de que, para Platón y Aristóteles, el alma es radicalmente diferente del cuerpo; más precisamente, el alma y el cuerpo están hechos de substancias diferentes —un punto que, por supuesto, es claro particularmente en el caso de Platón, quien afirma que el alma puede existir independiente del cuerpo—. En esa perspectiva dual, el yo se identifica con el alma más que con su contenedor corporal: somos nuestras almas. Ahora bien, a pesar de sus múltiples diferencias, los epicúreos y los estoicos fueron materialistas estrictos, o por lo menos bastante estrictos en su materialismo. Para ambos, el alma, como el cuerpo, estaba hecha de materia (los epicúreos añadirían el vacío como un componente), aunque podría ser una materia particularmente refinada: el bastante misterioso y superligero “cuarto elemento” de los epicúreos, y el especialmente sutil *pneuma* de los estoicos. Cuando Gill atribuye a las dos escuelas una perspectiva del yo como “una unidad psicofísica y psicológica o un todo estructurado” (3), lo que él quiere decir con “unidad psicofísica” es justamente que los estoicos y los epicúreos no diferenciaban con precisión el cuerpo de la *psyche*, ya que los dos constituían una única entidad

continua y consustancial. Se deduce, para Gill, que el yo debe ser identificado con esta combinación de *psyche* y *soma*: es todo lo que nos pertenece, no sólo la *psyche*. Podríamos encontrar confirmación de esta tesis para los estoicos, por ejemplo, en la afirmación de Hierocles (4.39-42) que dice: “un animal es un compuesto de cuerpo y alma, y ambos son tangibles e impresionables y, por supuesto, sujetos a resistencia, y también mezclados completamente”.

Ahora bien, tenemos el testimonio de Eusebio (*Praep. Ev.* 15.20.6), según el cual, para los estoicos: “Cuando el alma es separada del cuerpo [...], no muere de inmediato sino que sobrevive por sí misma por cierto tiempo; el alma del virtuoso hasta la disolución de todo en el fuego, la de los estúpidos sólo por un tiempo determinado”<sup>2</sup>. Eric Lewis, citando éste y otros pasajes (Sexto *AP*. 7.234; Calcidius 220), escribe: “si el alma es el criterio de identidad de una persona individual dada, y la separación de alma y cuerpo no es a la vez la destrucción del alma y la destrucción del cuerpo, surge un problema. La prolongación de la existencia del alma después de la muerte implica la prolongación de la existencia de la persona después de la muerte” (Lewis 95)<sup>3</sup>. Aunque de la supervivencia del alma después de la muerte no se concluye, necesariamente, que el alma, más que la unión de alma y cuerpo, constituya el yo mientras que el organismo esté vivo, sí le pone, creo, cierta dificultad a la doctrina del “holismo psicofísico”, como Gill lo entiende.

Platón y Aristóteles no solamente distinguieron entre alma y cuerpo, también subdividieron el alma misma en partes; en el modelo tripartita que Platón propone en la *República*, por ejemplo, esas partes son mente, *thumos* y apetito. Además, de entre estas varias partes una predomina, específicamente la mente o *nous*, y ambos, Platón y Aristóteles, sostenían que el yo real está localizado en o simplemente es la mente en oposición a los otros componentes

<sup>2</sup> Cf. Diog. Laertius 7.56; Cic. *Tusc* 1.77; también Long, A. 1974. “The Stoic Afterlife”. Reseña de *Stoïcisme et Stoïciens face au problème de l’au-delà* de René Hoven (París: Les Belles Lettres, 1971). *Classical Review* 24: 232-233.

<sup>3</sup> Lewis, Eric. 1995. “The Stoics on Identity and Individuation”. *Phronesis* 40: 89-108.

inferiores. Para Aristóteles, el asunto encuentra una expresión particularmente clara en su tratamiento del amor a sí mismo o *philautia* en la *Ética Nicomaquea* (9.4.8). Aquí él argumenta que, contrario a la visión popular, es perfectamente apropiado para una buena persona amarse a sí misma (y para una mala persona no hacerlo), por las mismas razones que uno ama a otro, esto es, por su propia disposición virtuosa. Pero ¿puede una persona en realidad amarse a sí misma? Aristóteles contesta que parecería ser posible, “en la medida en que uno es dos o más [partes]” (9.4, 1166a 34-35). Aristóteles explica, un poco más tarde, que una persona decente hace lo que es correcto, “ya que cada *nous* escoge lo que es mejor para él, y una persona decente obedece su *nous*” (9.8, 1167a 17-18); parecería que el *nous* es la parte de la persona que reconoce las buenas o malas cualidades del resto, y constituye el yo en el sentido más estrecho o estricto.

Éste, entonces, es un segundo punto de diferencia de Platón y Aristóteles respecto a los epicúreos y los estoicos. En contraste con la concepción del alma dividida en partes, los epicúreos y los estoicos, desde el punto de vista de Gill, entendían el alma como un “todo psicológico”, una entidad del todo unitaria. Ahora bien, es bien conocido que Epicuro concebía el alma como constituida por o dotada de un componente racional y uno no racional; así, un *scholium* incorporado en el texto de Diógenes Laercio (10.66 = fr. 311 Usener) afirma: “dice en otra parte que [el alma] está hecha de átomos muy suaves y redondos, que difieren mucho de los del fuego; y una [parte] de ella es no racional [*alogon*], y diseminada en todo el resto del cuerpo; pero la racional [*to logikon*] está en el pecho, como es evidente en los miedos [*phoboi*] y en la alegría [*khara*]”. Lucrecio, al menos, no duda en llamar “partes” a estos dos componentes:

Mi próximo punto es que la mente [*animus*] y el espíritu [*anima*] están firmemente interrelacionados y constituyen una única naturaleza, pero que el elemento deliberativo [*consilium*] que nosotros llamamos mente [*animum mentemque*] es, de cierto modo, el jefe [*caput esse*], y gobierna [*dominari*] en todo el cuerpo. Está firmemente

localizado en la parte central del pecho. Pues allí es donde el miedo y el horror [*pavor ac metus*] se afincan, y donde las alegrías [*latitiae*] nos acarician: por lo tanto, es donde la mente [*mens animusque*] reside. La parte [*pars*] restante del espíritu [*anima*], que se distribuye en todo el cuerpo, obedece a la mente [*mens*] y se mueve según sus caprichos. La mente por sí misma posee sus propios entendimientos y sus propias alegrías [*sibi gaudet*] mientras nada afecte el espíritu [*anima*] o el cuerpo. Así como, cuando nuestra cabeza u ojo está herido [*laeditur*] por un ataque de dolor [*dolor*], la agonía no es compartida [*non... concruciamur*] por todo el cuerpo, así también la mente [*animus*] a veces sufre dolor [*laeditur*] en sí misma o se cubre de alegría [*laetitia*] mientras el resto del espíritu [*anima*] no recibe, a través de las extremidades y el cuerpo, ningún nuevo estímulo.<sup>4</sup>

Lucrecio continúa explicando que, cuando la mente (*mens*) es afectada por un miedo (*metus*) fuerte, el espíritu (*anima*) como un todo comparte la sensación (152-153), mientras que los impactos físicos como una herida de lanza afectan la mente (*animus*), produciendo, por ejemplo, confusión mental (*mentis aestus*) (168-176).

Gill tiene razón al observar que los dos componentes, *animus* y *anima*, “operan de una manera íntimamente interconectada”, y que “son entidades corporales y están integradas completamente con (el resto de) el cuerpo” (52); si no estuvieran hechas de materia, no habría manera, según los epicúreos, de que pudieran interactuar entre sí y con el cuerpo. ¿Pero acaso Lucrecio o Epicuro identificaron la parte racional del alma —ya la llamemos *consilium*, *mens* o *animus*— con la propia identidad de uno como individuo, esto es, con el “yo” del individuo? Después de todo, él lo denomina *caput*, el “jefe” o, más propiamente, “cabeza” de la persona entera, asignándole una localización específica en el pecho, y anota que tiene sus propios sentimientos, independientemente del *anima* y el cuerpo, esto es, la parte nuestra que está hecha de una materia más burda. A pesar de todo, estoy de acuerdo con Gill

---

<sup>4</sup> *De rerum natura* 3.136-151. Para el sentido del término *meros* con referencia a la parte contemplativa del alma, véase Epicuro *De rerum natura* 31.17.22-18.11.

en que, para los epicúreos al menos, el *locus* de la identidad personal es el ser completo, o, en los términos de Lucrecio, el *animus*, *anima* y *corpus* combinados. Como entiendo a Epicuro, la sensación, incluyendo la conciencia del placer y el dolor (llamados *pathē* por Epicuro: Diog. Laertius 10.34), tiene lugar en el *anima*, pero solamente combinada con el cuerpo (*cf.* *Carta a Heródoto* 63-64). El *anima*, a su vez, se penetra completamente con el *animus*: los dos comparten el espacio en el pecho. *Anima* y *corpus* solos son suficientes para constituir una criatura sensible, tal como un animal no racional. La mente, sin embargo, es, entre otras cosas, donde residen las creencias, y ellas son específicas de los seres humanos.

Ahora bien, las creencias, a diferencia de las sensaciones y de los *pathē* del placer y el dolor, no son todas verdaderas. Particularmente, las creencias falsas o vacías respecto de la naturaleza de la muerte y de la vida después de la muerte producen miedos irracionales, mientras que otras creencias generan alegría (*khara*, *laetitia*), por oposición a la sensación simple de placer (*hêdonê*, *voluptas*). Es por eso que Epicuro y Lucrecio pueden referirse a la experiencia del miedo, junto con la alegría, como evidencia de que la mente está localizada en el pecho: las emociones, que dependen de la opinión, se experimentan en la mente, mientras que el dolor y el placer no tienen una localización tan específica.

Es muy importante para el epicureísmo que los miedos sean mentales y basados en la creencia, si no, serían insuperables, y la filosofía epicúrea no podría ayudar a la mente a liberarse de ellos. Como dice Lucrecio, lo que nuestra naturaleza pide es “que el dolor [*dolor*] esté ausente del cuerpo [‘cuerpo’ aquí es una manera abreviada de expresar *corpus et anima*], y que la mente [*mens*] disfrute la sensación placentera [*iucundo sensu*], separada de la ansiedad y el miedo [*cura... metuque*]” (2.17-19). Los epicúreos, entonces, comparten con los estoicos una perspectiva fuertemente cognitiva de las emociones.

Pero Aristóteles también sostiene esta manera de entender las cosas, creo, al menos en su análisis de las pasiones en la *Retórica*. Aristóteles está de acuerdo con Epicuro en que el placer y el dolor,

esto es, *hēdonē* y *lupē*, son sensaciones o *aisthēseis*: “dado que sentir placer está en la percepción de alguna experiencia [*pathos*], y *phantasia* es un tipo débil de percepción [*aisthēsis*], alguna *phantasia* de lo que uno recuerda o espera siempre ocurre en una persona cuando ella recuerda o espera algo” (11.11.1370a27-31). Esta descripción es confirmada en la *Ética Nicomaquea*, donde Aristóteles describe las virtudes como aquello que tiene que ver con las acciones y los *pathē*, y agrega: “el placer y el dolor están presentes en cada *pathos* y en cada acción” (1104b14015). Placer y dolor (*hēdonē* y *lupē*), por su parte, son elementos o componentes de las emociones: “Los *pathē* son todas aquellas afecciones que causan que la gente sea voluble y cambie en lo relativo a sus juicios, y que están acompañadas por placer y dolor, tales como el enfado, la lástima, el temor, y todas las otras similares y sus contrarios” (*Retórica* 2.1.1378a20-23). Ésta es una definición bastante extraña, sin embargo creo que es completamente precisa; es más, deja claro que las emociones están íntimamente ligadas con los juicios y las creencias. Las emociones dependen, a su vez, de las creencias: si el enfado es, como Aristóteles lo concibe, la respuesta a un *desaire*, entonces para estar enfadado uno tiene que creer que ha sido insultado; por esa razón, de los animales no se puede decir que sientan enfado en el sentido estricto del término, aunque, por supuesto, ellos pueden sentir placer y dolor.

Entonces, desde el punto de vista de Aristóteles, la experiencia de una emoción involucra a la vez la sensación y la creencia. Para ponerlo de otro modo, si digo que “yo” siento tal o cual emoción, entonces el “yo” en cuestión debe incluir a la vez el espacio de mis creencias y la sensación: mi yo no puede reducirse solamente al *nous*. En ese sentido, es la creencia, más que el hábito, lo que juega el rol más importante en atizar o disminuir una emoción, al menos en la concepción que Aristóteles da en la *Retórica*. Tal vez no debamos sorprendernos mucho de que, en un tratado acerca de la persuasión, sea justamente el aspecto del juicio lo que se presenta primero en la discusión de las emociones, porque uno sólo puede influenciar a su audiencia por me-

dio de las palabras. Con todo, parece que hay cierta similitud entre la concepción de Aristóteles de *pathē* y la de Epicuro.

La concepción unificada u holística del alma tiene, a su vez, consecuencias éticas importantes, como subraya Gill. Plantearé sólo una. En contraste con Aristóteles, los estoicos no reconocen la *acrasia* o falta de control de sí mismo como una explicación del vicio; más bien, todos los actos son “funciones igualmente racionales de un centro unitario de control”, esto es, el *hēgemonikon* (142). Si la parte racional es todo, entonces lo único que se requiere para lograr la felicidad es un juicio correcto, en contraste con la creencia de Aristóteles de que “el desarrollo completo de la virtud y la felicidad depende de una combinación de un tipo correcto de naturaleza innata, la crianza (concebida como hábito), y la reflexión racional” (105). Ya que la creencia es fundamental para los epicúreos y los estoicos, las dos escuelas se preocupan por los efectos dañinos de los prejuicios tradicionales, y ambos, como lo escribe Gill, “presentan su filosofía como otorgando un medio de terapia o cura para contraatacar los errores impulsados por el discurso social convencional” (179).

Como Aristóteles, los epicúreos no estaban en contra de todas las emociones: no tenían nada contra la alegría o *khara*, como tampoco lo tuvieron los estoicos, y pensaban que el miedo y el enfado eran perfectamente correctos, dadas las circunstancias apropiadas. Lo que les preocupaba eran los miedos irracionales, esto es, aquéllos que se basan en la falsa creencia de que algo es peligroso. A pesar de que todo conocimiento provenga de los sentidos, no son los sentidos los responsables de las creencias vacías: los sentidos siempre reportan lo que corresponde. Es al *animus* al que hay que responsabilizar, ya que es en él donde se trazan las inferencias falsas acerca de lo que experimentan los sentidos. Los deseos y las ansiedades que no tienen bases racionales ocurren todos en la mente, no en el *anima* o el cuerpo: el cuerpo es más bien la fuente de los deseos legítimos de repleción, y cesa el deseo cuando la necesidad es satisfecha. Para deshacerse de los deseos y miedos irracionales, uno debe cambiar las

creencias y hacerlas coincidir con el verdadero estado de las cosas. Toda la terapia de los epicúreos se dirige a la creencia.

Pero creo que en un punto los epicúreos difieren completamente de los estoicos y del análisis que hace Aristóteles de los *pathê* en la *Retórica*. Para los epicúreos, los deseos y miedos irracionales no eran simplemente producto de creencias equivocadas acerca de lo que es bueno perseguir o evitar. Porque los deseos irracionales eran ellos mismos una consecuencia de miedos irracionales, más específicamente, el miedo a la muerte y al castigo después de la muerte, incluso si la gente negaba o era inconsciente de que en ellos anidaban estas ansiedades. Todo en la teoría atomista está dirigido a eliminar esos miedos, como la precondición para la tranquilidad de la mente y la práctica de aquellas actividades que posibilitan una vida sin problemas ni dolor. Es por esto que los epicúreos no recomiendan, en general, reglas de comportamiento o formas de entrenamiento, aunque sí aprueban ciertas prácticas, tales como recitar preceptos y vivir en vida comunitaria, para ayudarse a superar los arraigados efectos de los prejuicios inculcados casi desde el nacimiento. Los placeres y dolores elementales —aquéllos que involucran sólo el cuerpo y la parte no racional del alma o *anima*— son guías perfectamente correctas en cuanto a aquello que debe buscarse o evitarse, y nunca se considera que necesiten ser controlados o reprimidos. Los miedos y deseos excesivos son por completo una consecuencia de creencias vacías: no es que ellos no sigan los dictados de la razón, como los estoicos pensaban, sino que eran creados por la creencia misma. Desde este punto de vista, sospecho que los epicúreos satisfacen aún más plenamente que los estoicos las condiciones para la visión holística del yo que Gill formula en su libro.