



TURNURA PRACTICĂ A FILOSOFIEI CA MEDICINĂ A SUFLETULUI. MALADIILE ÎNTRE FILOSOFIA STOICĂ ȘI PSIHIATRIA CONTEMPORANĂ

Ștefan BÂRZU

Universitatea din București
University of Bucharest
E-mail: stefanbarzu@gmail.com

THE PRACTICAL TURN OF PHILOSOPHY AS MEDICINE OF SOUL: MALADIES BETWEEN STOIC
PHILOSOPHY AND CONTEMPORARY PSYCHIATRY

Abstract: There is a long and rich dialogue between the ancient therapeutic practices of the Stoics and contemporary psychotherapeutic fields such as CBT (Cognitive Behavioral Therapy) and DBT (Dialectical Behavior Therapy). Nevertheless, little attention is being given to the pragmatic premises that link the curative operations and the operated world-view of these schools of thought. In this sense, my paper represents an attempt at shedding light on the methodology that grounds this very dialogue in the first place – that being a purely instrumentalist methodology. Key Words: Stoicism, psychiatry, constructivism, mental disorders, DSM, instrumentalism.

Citation suggestion: Bârzu, Ștefan. "Turnura Practică a Filosofiei ca Medicină a Sufletului. Maladiile între Filosofia Stoică și Psihiatria Contemporană". *Transilvania*, no. 4 (2023): 65-70.
<https://doi.org/10.51391/trva.2023.04.08>.



Relația dintre terapiile stoicismului antic și terapiile cognitiv-comportamentale (CBT) contemporane este una deja explorată temeinic în literatura de specialitate. Cu toate acestea, presupuzițiile pe care stau cele două metode terapeutice diferă fundamental, revenind cu o recurență din ce în ce mai presantă întrebarea cu privire la relevanța conceptelor și terapiilor antice astăzi. În acest text nu ne propunem doar accentuarea diferențelor presupuziționale dintre terapia stoică și CBT, cât să deschidem pentru o viitoare discuție o metodologie tacită care este comună celor două – anume cea instrumentalistă (ca metodă non-dogmatică de factură pragmatistă), care se întemeiază pe miza curativă mai curând decât pe cea descriptivă.

Cadrul acestei lucrări este unul în sine problematic întrucât se mișcă mereu între istorism și anacronism – fiind astfel, miza devine dublă, deoarece, în egală măsură, aduce lumină asupra trecutului și invocă anumite cadre de gândire ale prezentului. În aceste limite hermeneutice vom încerca o posibilă citire a bolilor sau a tulburărilor

mentale în spațiul a ceea ce numim ca fiind școala Stoică antică. Suprapunem deci două categorii conceptuale care nu își găsesc loc în același context istoric: boala/tulburarea mentală și Stoicismul greco-roman. Pe de o parte vom face referire la cadre nosologice recente, iar pe de altă parte vom urmări modul în care Stoicismul gândea patologiile sufletului. Puntea de legătură, care ne va servi aici drept ipoteză de lucru pentru o cercetare viitoare, va fi una metodologică, referindu-se la ceea ce este numit *Evidence-Based Pragmatic Psychiatry*. În ceea ce privește studiul de față, propunerea rămâne aceea de a critica frontierele dintre un *realism nosologic* și un *constructivism nosologic* în care se mișcă atât stoicismul cât și terapiile contemporane.

Interesul de față este, deci, concentrat în primă fază asupra structurilor metodologice cu care operează clasificările acestor anomalii și deviații, așa cum sunt construite de autorii stoici. Premisa de la care plecăm în acest demers este aceea că practicile terapeutice ale stoicilor, ca emergente ale taxonomiilor bolilor

și tulburărilor sufletului, trebuie văzute drept seturi conceptuale care sunt în mod esențial instrumentale curei. În aceeași formulă, fizica stoică, sau, operativ, scoaterea la iveală a adevărului din natură, nu funcționa pentru aceștia ca un procedeu care avea drept scop ultim traducerea rațiunii inerente naturii, ci purta mai curând *dimensiunea instrumentalității practice* – anume înțelegerea naturii prin prisma unei pragmatice antropocentrice. În acest sens, observăm măsura în care taxonomiile stoice ale bolilor și tulburărilor „mintale” (ale *psyché*-ului) operează la nivel metodologic cu ceea ce astăzi poate fi numit drept o atitudine pragmatistă cu privire la nosologia psihiatrică, sau mai exact, EPP – *Evidence-Based Pragmatic Psychiatry*. Această nosologie instrumentalistă o vom gândi drept o poziție de frontieră între o atitudine realistă asupra bolii și una constructivistă. De altfel, manualul nosologic al tulburărilor mintale, DSM-IV (*Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders, 1952*) pare să recupereze provizoriu ceva din turnura practică a medicinei sufletului, așa cum o găsim încă din stoicism. Este important de avut în vedere faptul că „stoicismul” cu care lucrăm aici vizează mai curând faza romană decât cea elenistică, întrucât ipostaza imperială a acestei școli de gândire surprinde întocmai emfaza asupra naturii finalmente etice a stoicismului.

Există o literatură extinsă care privește raportul dintre *Terapia Cognitiv Comportamentală* și exercițiile terapeutice stoice (Sorabji, 2000; Graver, 2009; Robertson, 2010), literatură care rămâne un reper pentru cercetarea de față, însă miza lucrării noastre rămâne una strict nosologică. Vom privi astfel predominant asupra structurilor și presupuzițiilor metafizice din spatele taxonomiilor bolilor și a tulburărilor mintale.

Repere pentru paradigma stoică

Structura teoretică a filosofiei stoice este dată de ceea ce filosofii inițiatori ai acestei școli (Zenon din Kition, Chrysippus și Cleanthes) numeau cei trei *topoi*: *fizica, logica și etica*. Însă este de interesul nostru să vedem ce fel de presupuziții ontologice operează în construcția acestor *topoi*. Reperul textual al presupuzițiilor ontologice stoice era dialogul platonician *Sofistul*. Una din problemele ridicate în cadrul acestui dialog era aceea a semnelor sau a indiciilor care ar fi esențiale pentru stabilirea realității; altfel spus, ce anume face ceva „să fie”? Una din posibilitățile de discurs dezbătute acolo privilegiază capacitatea de a acționa sau de a se acționa asupra aceluși „ceva”, acest semn fiind unul distinctiv existenței reale, sau, în fine, al aceluși ceva ce „este” (Platon, *Sofistul*, 247a–e). Acest mod de construcție ontologică stă la baza accepțiunii stoice conform căreia există propriu-zis doar ceea ce este corporal și intră, într-un fel sau altul, în sfera acțională. În acest sens, fizica stoică, descrisă în linii mari, avea drept obiect de

studiu doar ceea ce conține o materialitate corporală și suportă acționalitate (fie pasiv sau activ). Cu toate acestea, trebuie să rezistăm tentației de a cataloga *topos*-ul fizicii stoice cu eticheta categorială de „materialism”, sau chiar și cea de „proto-materialism”, fizica lor admitând îndeosebi forme de corporalitate discretă, *pneumatică*, realmente însuflețită. Desigur, în spectrul disciplinar al fizicii stoice este cuprinsă atât clasificarea contemporană de știință a naturii (White, 2003), cât și metafizica, văzută ca un soi de realism-ideal (Lossky, 1929), alături în același timp de teologie – care avea în vedere coerența, teleologia și proiectul providențial al lumii (Algra, 2003).

Când vine vorba totuși de lucruri non-corporale precum timpul, spațiul sau *lekta* (propozițiile logice), precum și lucrurile imaginare, acestea nu au existență per se, ci *subzistență*. În doctrinele stoice se trasează o distincție importantă între limbaj și logică, distincție care decurge din însăși matricea ontologică cu care se operează. Stoicii defineau limbajul ca fiind rostire, grăire, emiterie ca atare de sunet, deci existență sensibilă, materială, corporală (Colish, 1985, 53-54). Cuvintele așadar erau văzute drept semne naturale care desemnau obiecte naturale. Logica, cel de-al doilea *topos*, pe de altă parte, intra în categoria lucrurilor non-corporale – ele totuși subzistând și purtând cu sine sens. Propozițiile logice, *lekta*, erau înțelese drept intermediu non-corporal dintre semnificat și obiectul care poartă numele, adică ceea ce este semnificat. Semnificația și valoarea de adevăr rezidă, deci, în această subzistență logică structurată propozițional. Logica, totuși, datorită caracteristicii sale subzistențiale, trebuia să depindă de o anumită corporalitate pentru a avea efectivitate. Ea, deci, fie ținea de operativitatea sa cognitivă, fiind un factor structurant al gândirii umane în genere; fie, la un nivel mai mare, însă în același registru cognitiv, logica ținea de providență, această corporalitate rarefiată (și, deci, invizibilă) care ține laolaltă tot ceea ce este. Logica este, așadar (și în autorii romani ai stoicismului vedem asta mai puternic), o operare a rațiunii providențiale, sau a *pneumei* – logica cogniției umane fiind subordonată direct providenței.

Încoronarea celor doi topoi stoici cartografați anterior este etica – ținta și scopul cunoașterii veritabile a naturii. În etică erau puse în act atât demersul descriptiv al fizicii cât și cel corectiv al logicii. Altfel spus, ceea ce un agent trebuie să facă (Etica) emerge din cunoașterea pe care agentul o deține despre lucrările naturii (Fizica) și din capacitatea sa de a gândi corect acestea (Logica). În acest sens, progresul cognitiv produce, sau, mai exact, trebuie să producă și progres moral.

Maladiile sufletului

În aceste limite teoretice vom încerca să găsim locul bolilor și tulburărilor mintale. Este din capul locului

dificil să avem o citire a unor afecțiuni ale “minții” în contextualitatea gândirii greco-romane fără să săvârșim anacronisme ireparabile. Câmpul conceptual *psyche* – suflet – minte – inimă – creier nu se află într-o înlănțurire a istoriei intelectuale clare și, cred, nici a unei istorii posibile. Ne găsim astfel într-un impas care este prelucrat deja încă de Galen, în critica sa adusă stoicilor cu privire la poziționarea *psyche*-ului în corp. Pentru stoici, *psyche*-ul se afla în inimă, însă Galen, pe baze care rezistau speculațiilor cu privire la providență, mută deja atenția asupra creierului ca for principal (Gill, 2007, 88-120). Însă acest aspect nu deviază teza cercetării noastre care se referă mai degrabă la afecțiuni și la instrumentalitatea diagnosticării acestora, decât la identificarea realistă a maladiei ca ceva obiectiv identificabil. Provocarea rămâne aici detectarea suprapunerii dintre instituția medicală, sau a unei autorități medicale (care adresează afecțiunile fiziologice) și filosofie (văzută drept medicină a sufletului). Trebuie păstrat în rezervă, fără a forța un ocol detaliat, faptul că sufletul este teoretizat de către stoici într-un spectru insistent fizicist, însă la un diferit nivel al descriției² decât este văzut trupul. Acest nivel este unul în chip esențial *pneumatic*, înțelegând *pneuma* (suflarea) ca fiind o formă rarefiată de materie care poate fi identificată, în teologia stoică, cu providența, cu rațiunea eternă care susține (*synektikon aition*) universul într-o unitate organică. *Pneuma* se manifestă ca mișcare ce conferă entităților care sunt curpinse omogenitate, iar, în acest sens, având forță acțională, *pneuma* este un corp real⁴. În mișcarea care survine în ființele gânditoare, aceasta se concretizează ca factor structurant responsabil de gândire (*hegemonikon*). Așadar, dacă este să teoretizăm o “medicină a sufletului”, domeniul de operare al filosofului și a filosofiei ca discurs trebuie să fie tot lumea corporală, necesitând astfel instrumente adecvate. Marcus Aurelius, într-o perioadă târzie, de apus a stoicismului, reia acest principiu instrumental al filosofiei ca medicină a sufletului, înțelegând misiunea filosofului ca fiind analoagă cu cea a medicului. Diferența stă în tipul de corporalitate la care se referă filosofia.

„După cum medicii au întotdeauna la îndemână instrumentele și ustensilele din fier necesare pentru a oferi ajutor în cazuri neprevăzute, tot așa să ai și tu pregătite principiile pentru a cunoaște lucrurile divine și omenești pentru a îndeplini orice acțiune, chiar și pe cea mai neînsemnată, amintindu-ți de legătura reciprocă dintre aceste feluri de lucruri. Căci nu vei reuși nici în treburile omenești fără a le avea în vedere pe cele divine, nici invers”. (Aurelius, III.13)

Modul de suprapunere a obiectului de tratare al medicilor (trupul și afecțiunile lui) cu obiectul de acțiune al filosofiei (sufletul și afecțiunile lui) scoate la iveală faptul că, metodologic, orice formă de traducere și cunoaștere a naturii trebuie să aibă ca scop sănătatea mintală sau

restaurarea *psyche*-ului. Această formulă nu este una controversată, însă turnura asupra căreia vreau să atrag atenția este aceea a *instrumentalizării cunoașterii*: o turnură, *in extremis*, “proto-pragmatistă” cu privire la taxonomiile psihiatrice. Paralelismul dintre medici și filozofi nu este, în sensul stoic original, adică elenistic, unul metaforic, ci este unul care indică faptul că sufletul și maladiile sale se aliniază esențial domeniului fizic și, deci, solicită aceeași atenție și metodologie terapeutică precum afecțiunile trupului. La Marcus Aurelius, stoicismul imperial pierduse de mult statutul de școală (*hairesis*) la care cineva putea adera și deveni, pe deplin, un adept. Devotamentul total față de învățăturile stoice se disipase progresiv laolaltă cu marele proiect de *interpretatio romana*, prin care școlile elenistice aveau să fie dezrădăcinate și reintroduse în noul imperiu sub o formă slabă, predominant ca instanță etică⁵. Astfel, tot la Aurelius găsim mențiuni evidente anti-dogmatice precum: “nimic nu este mai nesuferit decât cel care dă pretutindeni târcoale și <<care cercetează măruntaiele pământului>> (...) și caută să afle, pe baza unei dovezi, ce se petrece în sufletele din apropierea lui”. (Aurelius, II.13) Reminescența stoicismului elenistic, cel care insistă programatic asupra omogenității celor trei *topoi* rămâne totuși o urmă semnificativă la Aurelius. Observăm, astfel, cum înțelegerea providenței și a rațiunii conducătoare este necesară cercetării sufletului, dar asta doar în măsura în care nu culminează cu înțelepciune ermetic-teoretică, ci cu o înțelepciune deschisă și practică – altfel spus, cu un mod de viață îmbunătățit: “trăiește cu zeii cel care le arată neîncetat că sufletul său este mulțumit de cele ce i-au fost hărăzite de soartă și că face tot ceea ce dorește daimon-ul său, pe care Zeul l-a dăruit fiecăruia ca protector și călăuză, parte desprinsă din el însuși. Și acest daimon este mintea și rațiunea fiecăruia” (Aurelius, V.27). În sensul acesta, înțelegem totuși că viața bună este gândită de Aurelius în termenii unei armonizări a propriei vieți în conformitate cu acest principiu sau geniu divin din interiorul fiecăruia, fapt care transformă cunoașterea sorții într-un tip de cunoaștere curativă, terapeutică, așadar, una practică sau instrumentală.

Principiile epistemologice ale stoicului sunt astfel chiar “arme folosite în lupta de o viață pentru fericire și sănătate mintală” (Robertson, 2010, 195), iar fericirea și sănătatea mintală sunt, esențial, emergențe ale organizării și ale disciplinării exersate a *psyche*-ului. Altfel spus, miza vieții stoice rămâne, în fond, regruparea întregului construct material constituent al sufletului în raport cu “soarta”, sau cu șablonul rațiunii providențiale, așa cum se manifestă în mișcarea sa din natură. Eliminarea viciilor, a tristeții, a agoniei, mâniei, maniei, urii, deznădejdiei etc. nu survine din suprimarea sau lupta directă cu acestea, ci prin reamintirea principiilor și a structurii naturale a lucrurilor. Asta înseamnă, de fapt, nu atât o redescoperire a naturii, cât o redescoperire curativă a sufletului în raport cu natura

și intermedierea daimonului (a rațiunii/minții). Poate fi această cură stoică tradusă în termenii psihoterapiei contemporane – ca restabilire asistată prin terapie cognitivă al unui echilibru bio-chimic? Găsim în aceste urme ale stoicismului (roman) anticipări ale terapiilor moderne?

Turnura practică a filosofiei ca medicină a sufletului – între constructivism și realism

În cele ce vor urma vom realiza o lectură a metodologiilor nosologice și diagnostice ale psihiatriei, evidențiind măsura în care acestea se încadrează într-o posibilă genealogie conceptuală în care s-ar afla și stoicismul. Problema de la care vom pleca, problemă care va divide interpretarea noastră cu privire la o posibilă înțelegere a bolilor mintale în discursul stoicilor, este cea pe care o ridică și psihiatrul Kendell R. E. în lucrarea sa intitulată *What are mental disorders*: „Cea mai fundamentală problemă și totodată cea mai discutabilă este dacă afecțiunea și boala sunt concepte normative bazate pe valori de judecată, sau sunt termeni științifici lipsiți de atribute de valoare; în alte cuvinte, dacă sunt termeni biomedicali sau sociopolitici”. (Kendell, 1986, 23)

Ne vom poziționa momentan între o poziție realistă și una constructivistă, păstrând ca intermediar între acestea ceea ce vom numi aici *turnura practică a filosofiei ca medicină a sufletului* pe care o găsim încă din stoicism.

Drept reper metodologic pentru citirea constructivistă a maladiilor sufletului sau minții (citire care în general este văzută ca fiind una anti-psihiatrică⁶), voi face apel la lucrarea lui Ian Hacking, *The Social Construction of What?*, fiind interesat cu precădere de anumite aspecte ale capitolului 4, *Madness: Biological or Constructed?* Ceea ce descrie Hacking aici este modul în care, pentru o poziție constructivistă, clasificările pe care le facem cu privire la încadrarea unor simptome reușesc să afecteze, prin exercitarea puterii instituționale, chiar indivizii care sunt la rândul lor clasificați. Aceasta se întâmplă din cauza faptului că atunci când sunt interpretate simptomele unui agent uman sau, cu alte cuvinte, atunci când simptomele devin efectiv „ale cuiva”, în raportul dintre schema patologică și pacient avem de a face cu genuri interactive (*interactive kinds*). Altfel spus, simptomatologia pe care o găsim în anumiți indivizi este mai degrabă rezultatul unei clasificări, clasificare care este ea însăși un construct social cu efectivitate reală, mai curând decât invers: clasificarea să fie rezultatul simptomatologiei unor indivizi. Pe scurt, simptomele bolilor mintale emerg întocmai din clasificările bolilor mintale. Această metonimie este una care insistă asupra dinamicii sociale și a puterilor instituționale în ceea ce înseamnă determinarea bolilor mintale. Hacking afirmă aici:

„Suntem interesați de clasificări care, atunci când sunt cunoscute de oameni sau de cei din jurul lor și sunt puse

în acțiune în instituții, schimbă modurile în care indivizii se experimentează pe ei înșiși și pot să ducă la evoluarea sentimentelor și comportamentelor oamenilor tocmai pentru că sunt clasificați” (Hacking, 1999, 104).

Găsim, în acest sens, o anumită afinitate între presiunea pe care stoicii o puneau asupra tulburărilor spiritului și persistența simptomelor. Într-un anumit sens, însăși rigoarea principiilor și dogmelor stoice, care reglau cu precizie rațiunea providențială și standardele normalității naturale, e cea care provoca sau trasa chiar posibilitatea emergenței anomaliilor *psyche*-ului. Când Seneca își spunea sieși la sfârșitul zilei : „Ce rele ai vindecat astăzi? Cu ce vicii te-ai luptat? În ce sens ești mai bun?” (Seneca, apud Hadot, 2002, 200) – oare nu cumva exact acest tip de interogare și sondare a propriei activități era germenul „relelor” și al „viciilor”? Fantezia stoică de a construi taxonomii ale maladiilor sufletului pare că este însăși sursa simptomelor acestor maladii – simptome care la rândul lor nu fac nimic altceva decât să stea drept țintă sigură, un fel de reprezentări ale unor „boli de paie” pe care stoicul să le înfrunte și, deci, reușind acest lucru, să găsească fericirea. Toate acele disfuncții ale sufletului, așa cum sunt expuse pe larg în *Manualul* lui Epictet, capătă, din această perspectivă, nu atât funcția intenționată a unui catalog diagnostic, cât pe aceea a unei instituții generatoare de disfuncțiune. Cu toate acestea, în constructivismul psihiatric poate fi găsit ceva mai subtil din filosofia terapiei stoice. Atunci când sunt puse în discuție emoțiile, ele sunt diferențiate, în mod rațional, în (1) fenomene care produc inflamații ale pneumei sufletești și (2) judecățile cu privire la aceste inflamații. În linia aceasta, emoția, în forma ei conștientă, este relația dintre (1) iritarea inițială, adică inflamarea sufletului, și (2) modul în care acea iritare este tradusă într-o judecată. Sfera libertății, singura care îl preocupă pe stoic, se rezumă la (2) fenomenul atribuirii unei judecăți acelei inflamații. Astfel este cu puțință un discurs prin care orice formă de nefericire ține eminent de confuzia celui nefericit între ceea ce poate face și ceea ce nu poate face, ceea ce este în sfera libertății și ceea ce este în sfera necesității. Înțelegem din aceasta întocmai faptul că tulburările sufletului sau maladiile acestuia pot fi vindecate doar prin remedierea judecăților (2). Finalmente, realitatea emoțiilor, pentru stoic, era una construită (și reconstructibilă) în virtutea judecăților atribuite acelor inflamații originare. În acest sens, un *Manual* ca cel al lui Epictet poate fi citit și într-o cheie negativă, ca un ghid de comparare și destituire a judecăților false, astfel încât enunțarea ulterioară a disfuncțiilor *psyche*-ului să aibă în mod precis un rol terapeutic. O astfel de citire devine efectivă doar în măsura în care ea devine, așa cum a devenit pentru Marcus Aurelius, o citire către sine și, deci, o cugetare către sine.

În ceea ce privește metodologia psihiatriei văzută ca știință realistă, unde tulburările și maladiile sufletului



sunt clasificări independente de activitățile umane, voi aduce în discuție articolul lui Kenneth S. Kendler, *The nature of psychiatric disorders* (2016). În această lucrare, Kendler descrie realismul ca fiind, în fond, o poziție a filosofiei științei care asumă conținutul afirmațiilor (sau, mai degrabă, al faptelor) științifice ca fiind independent de concepțiile și atitudinile umane. Altfel spus, știința psihiatrică ar identifica în natură clasificări, “descoperind” tulburările psihiatrice în același mod în care “specii de păsări neobservate în pădurile tropicale sunt găsite” (Kendler, 2016). Așadar, tulburările și bolile nu sunt create sau construite, ci sunt scoase la iveală din natură. Presupoziția care planează deasupra unei astfel de metodologii este aceea că însăși clasificările bolilor mintale sunt în natură, ca genuri naturale (la fel cum biologia face taxonomii), existența acestor genuri fiind independentă de activitățile umane. După cum arătam în paragrafele anterioare, stoicii insistau asupra faptului că maladiile sufletului țin de același domeniu de interpretare și diagnostic precum maladiile trupului: “școala filosofului”, spune Epictet, “este precum clinica doctorului” (Epictetus, III.23.30). Ba chiar, “este mult mai necesar ca sufletul să fie vindecat decât trupul, pentru că este mai bine să mori decât să trăiești prost” (Epictetus, III.23.32). Așadar, am putea spune că, modul în care stoicii decodificau maladiile din natură presupunea, într-un sens, tocmai o formă de realism. Tot așa și Marcus Aurelius înțelegea filozofia ca fiind aceea care scoate la iveală natura lucrurilor, prescriind astfel leacul pentru remedierea maladiilor și întoarcerea sufletului la ordinea naturală:

„Nu urî, nu refuza și nu te descuraja, dacă nu poți realiza fiecare acțiune după dreptele principii, ci, atunci când ești împiedicat, revino și bucură-te, dacă cele mai multe dintre acțiunile tale sunt conforme naturii umane. Și îndrăgește acea activitate la care revii și nu te întoarce la filozofie ca la un pedagog, ci, așa cum bolnavii de ochi se întorc către burete și ou, așa cum altul se întoarce către o cataplasma și către o compresă. (...) Amintește-ți că filozofia dorește numai acele lucruri pe care natura ta le dorește, în timp ce tu ți-ai dorit altele, care nu sunt potrivite cu natura” (Aurelius, V.9).

Interpretarea constructivistă nu trebuie citită, totuși, în poziție contrastantă sau antagonică interpretării realiste, chiar dacă am fi înclinați să credem acest lucru din însăși prezentarea făcută anterior. Decalajul dintre cele două repere interpretative rezidă în metafizica clasificărilor și a genurilor. Punctul de echilibru este, după cum am încercat să subliniem, situat între natură și activitățile (inter)umane. O posibilă ieșire din această dilemă metodologică ar fi o citire de factură pragmatistă atât la stoicism cât și a psihiatriei și clasificărilor acesteia: cu alte cuvinte, EPP (*Evidence-Based Pragmatic Psychiatry*). În linii mari, această soluție ar însemna

exersarea unei prudențe față de speculațiile metafizice (genurile naturale și clasificări). Reorientarea unei astfel de metodologii instrumentaliste e făcută cu scopul de a vedea conceptele științei ca fiind mai degrabă instrumente și unelte cu care putem înțelege lumea. Postulatul central este acela că nu există, în nicio ocazie istorică și nici în contemporaneitate ceva precum un “sfârșit al cercetării” sau un punct final al “obiectivității”. În acest sens, psihiatria (la fel ca și celelalte științe) trebuie văzută ca un fenomen procesual care judecă propriile sale categorii științifice pe baza funcționalității lor, nu pe baza realității lor. În acest aparent compromis pare că am putea reevalua mai corect filozofia stoică. Întreaga taxonomie a naturii, a anomaliiilor și maladiilor acesteia comportă în chip fundamental o miză etică, putând fi descrisă drept practică terapeutică cu sine(le). Istoric vorbind, trecerea la “faza romană” a stoicismului a făcut întocmai așa ceva. Acest tip de turnură practică a stoicilor (romani) în medicina sufletului păstrează mereu *in mente* finalitatea etică a cunoașterii naturii. La fel, în abordarea EPP, pe care o găsim deja funcțională în DSM IV (*Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders, 1952*), nicio schimbare în aceste clasificări nu survine decât în punctul confruntării acestora cu dovezi științifice copleșitoare (Frances, 2013) și cu rezultatele sănătății mintale publice (Paulus, 2017). Dovezile empirice, deci, sunt importante în taxonomiile bolilor mintale doar în măsura în care aceste sunt puse în slujba “fericirii”.

Concluzii

Am încercat, în această reinterogare a maladiilor sufletului între școala stoică elenistică și practica stoică romană, să identificăm o reformă nosologică, una care rezonează cu direcții contemporane precum EPP – reformă pe care am propus-o drept *turnura practică a filosofiei stoice ca medicină a sufletului*. DSM IV înglobase deja această dimensiune, permițând terapeutici care se revendică din stoicism precum CBT, menținând tacit întrebarea: Ce *facem* (totuși) pentru a fi sănătoși și fericiți? Cu toate acestea, DSM 5 (2013) promovează un alt tip de predilecție metafizică, una în care primează un soi de reduccionism biologic care ignoră flagrant atât latura practică a terapiei, cât și puterea efectivă a modificărilor de judecăți și comportament, privilegiind și precipitând intervenția farmaceutică (Frances, 2012).

Dacă este să extindem paralela între contemporaneitate și antichitate, viitorul imediat ridică probleme majore. Încă din Evul Mediu timpuriu, stoicismul și-a pierdut relevanța aproape total, nosologiile antice și abordările acestora asupra bolilor minții fiind înlocuite de paradigme mai curând demonologice. Aceste paradigme medievale, privite în paralel cu DSM 5, nu prezintă aproape nimic comun la nivel categorial. Cu atât mai mult, presupozițiile sunt diametral opuse. Dacă demonologia creștină avea

ca presupuziție forța coruptivă a păcatului asupra minții umane, psihiatria derivată din DSM 5 are mai curând ca presupuziție realitatea fiziologică a bolii mintale. Cu toate aceste divergențe vizibile, hamartiologia (studiul păcatului) medievalității se intersectează cu biologismul contemporan tocmai în ceea ce privește fundamentarea deterministă pe care o împărtășesc amândouă. Întocmai

aici, pe acest temei determinist, cura este deformată radical: dacă afectele demonice asupra minții erau eliminate doar printr-o ritualistică și o categorisire inchizitorială, cum s-ar cuveni să gândim abundența taxonomică a patologiilor mintale și insistențele farmacologice ale psihiatriei contemporane?

Note

1. Discipline sau domenii de discurs cărora le corespundeau trei zone de desfășurare: dorința (care, prin exersarea cumpătății, corespundea studiului fizicii), consimțirea/acceptarea (care, prin disciplinarea minții, corespundea logicii) și acțiunea (care, prin prisma virtuții dreptății, corespundea eticii).
2. Vezi R. Sorabji, *Matter, Space and Motion: Theories in Antiquity and their Sequel* (Londra: Duckworth, 1988).
3. Ceea ce conține cauza sau, mai particular, cauza și rațiunea divină care susține toate lucrurile într-o coerență organică, internă.
4. Vezi Dirk Baltzy. „Stoicism, Physical Theory,” *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, published on 15th of April, 1996 with substantial revisions made on 10th of April, 2018.
5. Vezi Gheorghe Vlăduțescu. *Filosofia în Roma Veche* (București: Editura Paideia, 2020).
6. Vezi Szasz, T.S. *The Myth of Mental Illness: Foundations of a Theory of Personal Conduct* (New York: Harper Perennial, 2010).
7. Vezi P. Zachar, „The Practical Kinds Model as a Pragmatist Theory of Classification”, *Philosophy, Psychology and Psychiatry* 9, nr. 3 (2002): 219-227.

Bibliography

- “DSM 5 Is Guide Not Bible – Ignore Its Ten Worst Changer.” *Psychology Today*, 2nd of December 2012. <https://www.psychologytoday.com/intl/blog/dsm5-in-distress/201212/dsm-5-is-guide-not-bible-ignore-its-ten-worst-changes>.
- Algra, Keimpe. “Stoic Theology.” In *The Cambridge Companion to the Stoics*, edited by Brad Inwood. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Aurelius, Marcus. *Gânduri către sine însuși* [Thoughts to Myself]. Translated by Cristian Bejan. Bucharest: Humanitas, 2013.
- Baltzy, Dirk. “Stoicism, Physical Theory.” *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/archives/win2022/entries/stoicism/>.
- Colish, Marcia L. *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages*, vol. I. *Stoicism in Classical Latin Literature*. Leiden: Brill, 1985.
- Epictetus. *Discourses*, vol. II. Translated by W. A. Oldfather. Cambridge: Harvard University Press, 1952.
- Frances, Allen J. M. D. “Pragmatism in Psychiatric Diagnosis.” *Psychology Today*, 11th of January 2013. <https://www.psychologytoday.com/intl/blog/dsm5-in-distress/201301/pragmatism-in-psychiatric-diagnosis>.
- Gill, Christopher. “Galen and the Stoics: Mortal Enemies or Blood Brothers?.” *Phronesis* 52, no. 1, Anniversary Papers: The Southern Association for Ancient Philosophy at 50 (2007): 88-120.
- Hacking, Ian. *The Social Construction of What?*. London: Harvard University Press, 1999.
- Hadot, Pierre. *What is Ancient Philosophy?*. Translated by de M. Chase. Cambridge: Harvard University Press, 2002.
- Kendell, R. E. “What are Mental Disorders?.” *Issues in Psychiatric Classification: Science, Practice and Social Policy*. New York: Human Sciences Press, 1986.
- Kendler, Kenneth S. “The Nature of Psychiatric Disorders.” *World Psychiatry* 15, no. 1 (2016): 5-12.
- Lossky, N. “The Metaphysics of the Stoics.” *Journal of Philosophical Studies* 4, no. 16 (1929): 481-489.
- Paulus, Martin P. M. D. “Evidence-Based Pragmatic Psychiatry-A Call to Action.” *Jama Psychiatry*, December 2017. <https://jamanetwork.com/journals/jamapsychiatry/article-abstract/2660055>.
- Platon. *Sofistul* [The Sophist]. In *Opere*, vol. VI. Translated by Constantin Noica. Bucharest: Editura Științifică și Enciclopedică, 1989.
- Robertson, Donald. *The Philosophy of Cognitive Behavioral Therapy (CBT). Stoic Philosophy as Rational and Cognitive Psychotherapy*. New York: Routledge, 2010.
- Sorabji, Richard. *Matter, Space and Motion: Theories in Antiquity and their Sequel*. London: Duckworth, 1988.
- Szasz, T. S. *The Myth of Mental Illness: Foundations of a Theory of Personal Conduct*. New York: Harper Perennial, 2010.
- Vlăduțescu, Gheorghe. *Filosofia în Roma Veche* [Philosophy in Ancient Rome]. Bucharest: Paideia, 2020.
- White, M. J. “Stoic natural philosophy.” In *The Cambridge Companion to the Stoics*, edited by Brad Inwood. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Zachar, P. “The Practical Kinds Model as a Pragmatist Theory of Classification.” *Philosophy, Psychology and Psychiatry* 9, no. 3 (2002): 219-227.