

configuración del modelo antropológico medieval y el carácter filosófico de su sentido

José Antonio PAREDES OSUNA
(Universidad Complutense de Madrid)

Resumen

La historiografía reciente ha traído un cambio de perspectivas acerca de la filosofía medieval y su compleja configuración. En el mismo horizonte donde sólo la teología regía como la única verdad y perspectiva acerca del hombre y el mundo, otras disciplinas claman por defender su relevancia en la construcción de la cosmología medieval. En este caso podremos estudiar cómo la medicina sostuvo una especial relación con la filosofía, en el proceso de su definición como reformulación “pagana” de la escatología medieval y como un nuevo modelo antropológico.

Palabras clave: Medicina Medieval, Filosofía Medieval.

Abstract

The recent historiography has carried a change of perspectives about the sense of the Medieval Philosophy and its complex configuration. In the same horizon where only the theology ruled like the unique true and view about the man and the world, other disciplines blame for defense their relevance in the building of the medieval cosmology. In present case we'll be able to search how the Medicine supported a special relationship with the philosophy in the process of its definition like the “pagan” reformulation for the Medieval eschatology and like a new anthropological model.

Keywords: Medieval Medicine, Medieval Philosophy.

SUMARIO 1. Introducción. 2. El Jardín de la Salud: hipocratización del mundo creado y teologización de la naturaleza físico-biológica. 3. Dualismo antropológico y monismo comprensivo: hipocratización de la divinidad humana y teologización de la naturaleza corporal. 4. Conclusiones.

1. Introducción.

El pensamiento medieval muestra una nueva faz a cada aproximación analítica que se le practica. Como cualquier otro objeto de investigación histórica e historiográfica, su sentido concreto se matiza y transforma según las direcciones tomadas por las perspectivas hermenéuticas del momento. Los postulados de la hermenéutica misma, desde Gadamer, sostienen que la comprensión del pasado se va perfilando según avanzan y cambian los intereses y ámbitos de curiosidad en el presente. Una cita clásica reza: “el pasado halla su respuesta en el futuro”.

El pensamiento medieval contiene en sí mismo una difícilísima veta de investigación que sólo recientemente (pero con un copioso corpus de estudios) ha sido puesta a la luz. Dicha veta no es otra que el punto de inflexión en el que, tras depender de cuestiones contextuales (herencia clásica, afloramiento de los principales movimientos religiosos de Occidente, las propias tensiones dialécticas en torno a la valoración de todo ello...) el pensamiento medieval tiene necesariamente que mostrar una identidad propia. Un *sentido* o mejor aún, una *entonación* del sentido sobre cuestiones filosóficas que la propia hermenéutica, en su continua reconstrucción del sentido, acusa de ser siempre tan antiguas como el ejercicio del pensamiento mismo.

La puesta en claro de esta veta se ha venido articulando en varias direcciones distintas que la poseen como fondo o presupuesto común. Así por ejemplo se ha reivindicado el valor del humanismo medieval en contra de una visión oscurantista y teologizante que de este período se vio popularizada por la modernidad¹; por su parte, los arabistas reconstruyen una imagen de los grandes pensadores islámicos que poco o nada tiene que ver ya con la imagen de meros transmisores que siempre han tenido; en San Agustín se encuentran ya valores y discursos que se antes pretendían la autoría única de

¹ Algunos estudiosos (Laín Entralgo, op. cit. pág. 210) conciben el nacimiento del humanismo médico con la obra de Nicolás Reggio († 1350) y localizan su primera crítica en los dardos envenenados de Petrarca. Como veremos, existen razones para defender la existencia de un humanismo médico anterior al de Reggio aunque, eso sí, más cargado del sentido teológico de la época.

figuras posteriores como Descartes; la ciencia moderna no es nada sin el nominalismo y empirismo medievales de la Inglaterra del siglo XIV; la historia del cristianismo atiende a las convulsiones místicas acontecidas por las importaciones orientales en sus tiempos más primitivos y genéticos (la gnosis, el monaquismo, las herejías, etc.) son objeto de renovado interés analítico. El catálogo de los posibles análisis es tan copioso como el conjunto de sus capaces realizadores.

De estas y otras muchas líneas de lectura surge, como un segundo paso este esclarecimiento, un trasfondo que toma particular importancia para nosotros: la de la “reivindicación” del protagonismo de ciertas disciplinas que, pese a haberse visto oscurecidas a la sombra de los grandes paradigmas pasados, quieren mostrar ahora que no dejaron de constituir parte del espíritu medieval o de la dinámica misma de su específica configuración. Sin un correcto acercamiento al contenido y valor de dichas disciplinas, el conocimiento mismo del contexto cultural del medievo amenaza con permanecer mudo ante nuestras preguntas, incompleto ante nuestra mirada. Si la Teología supuso el patrón de conocimiento e investigación en tiempos pasados, tiene ahora la misión de ser el trasfondo y contexto más o menos indicado en el estudio particular de las contribuciones de nuestras nuevas protagonistas. Así supone un contrapunto indicativo, un referente comparativo en la nueva eclosión de los estudios orientales y arábigos. La descentralización de una mentalidad nueva, fugitiva del eurocentrismo, es también la descentralización temática y de contexto. La Teología es ahora una de las teologías y su problemática (antes central y decisiva en la comprensión del período) es ahora elemento en igualdad de análisis comparativo y dialéctico.

De todo ello ha surgido un elenco de historiadores muy interesados en los contenidos doctrinales de esas mismas alternativas espirituales, enfocando ahora sus búsquedas desde el reconocimiento de la importancia y valor intrínseco de dichos contenidos. De este modo, todo lo que antes era herejía negada se vuelve ahora discurso vecino y cercano, contertulio feroz e importante en la constitución dialéctica del conjunto de la espiritualidad latinomedieval. Por estas y otras razones creemos que es preciso acercarnos de nuevo a la temática de la filosofía medieval y hacerlo desde este nuevo contexto analítico. Queda, tan sólo, determinar claramente nuestra parcela, el lugar propio de nuestra modesta contribución.

En nuestro caso intentaremos determinar el valor filosófico de las doctrinas médicas tal y como fueron heredadas y comprendidas por unos médicos filosófica y teológicamente mediatizados. Será el camino que nos permita vislumbrar qué fue lo que añadió la medicina a la filosofía en la pregunta de

ésta sobre la realidad del hombre y el mundo en un contexto cultural que ya no puede ser llamado meramente teológico.

Y lo haremos con la medicina porque creemos que el papel intermedio de la medicina (un papel que se hallaría entre la abstracción racional, fe, la filosofía y la abstracción simbólica de la fe) pulsa con fuerza gracias a un merecido protagonismo en la configuración del sentido del hombre en el período ya mencionado. Esto supone, además, un nuevo discurso analítico del que aquí sólo podremos esbozar las preguntas. Así resulta curioso ver cómo los historiadores de la filosofía y de la medicina han pugnado por mantener una extraña relación que no siempre se ha traducido en estrecha colaboración. En el espacio de la historia de la filosofía sólo se contempla a los médicos cuando “hacen aportaciones a la filosofía”, cuando son “médicos filósofos”². Esto presupone una división estanca entre la filosofía y el resto de las disciplinas humanas y termina por obviar, en ocasiones, gran parte de las aportaciones que el médico aporta a la filosofía misma entendida como disciplina abierta y compleja³.

² Los médicos, por su parte, han tendido a ver a los filósofos el punto de partida “soñador” y “precientífico” de cuestiones que ellos retomaron y “resolvieron” desde un punto de vista más cercano a la ciencia. Pero sólo aquellos aquejados de un exceso de positivismo. Por su parte, muchos médicos han adoptado bagaje filosófico en la crítica de la praxis médica: FROMM, ERICH: *Psicopatología de la normalidad, La crisis del psicoanálisis, Lo inconsciente social* todos ellos editados en Paidós. También JASPERS, KARL: *La práctica médica en la era tecnológica*. Gedisa. Barcelona, 1988. También son ya célebres los estudios de MICHELE FOUCAULT sobre el componente ideológico de la locura y del discurso clínico (*Historia de la locura en la época clásica*, F.C.E. (2 vols.) y *El nacimiento de la clínica* en Siglo XXI). En líneas generales, el respeto entre ambas disciplinas siempre ha sido mutuo, y en España resalta la importancia del número y sabiduría de algunos médicos que, sin abandonar el ejercicio de su vocación, han realizado importantes aportaciones a la filosofía y a las letras en general. Para alimentar la curiosidad del lector en este sentido recomendamos ABELLÁN, JOSÉ LUIS: *Historia del pensamiento español. De Séneca a Zubiri*. Espasa-Calpe. Madrid, 1996. Págs. 144. Aún se ejercitan las reflexiones sobre temas que unen la medicina con la filosofía, como puede verse en COBO MEDINA, CARLOS: *Los tópicos de la muerte. La gran negación*. Libertarias. Madrid, 2000. En lo que concierne a la aportación “intermedia” de la historiografía recomendamos fervientemente: LAÍN ENTRALGO, PEDRO: *Historia Universal de la Medicina* (7vols.) Barcelona, 1972-1975. Una versión más breve de estos estudios, su *Historia de la Medicina* (Masson. Barcelona, 1978) sirve sobradamente a nuestros propósitos aquí. Toda referencia (salvo que se especifique lo contrario) se dirige a este último texto. Una vez dicho todo esto, parece ser que son los historiadores de la filosofía los que se llevan la peor parte en comparación con sus colegas del entorno médico. Lamentamos que así sea cuando la única opción positiva sería falsear la realidad. Si la medicina como discurso no ha tenido un lugar en la historiografía de la reflexión filosófica no ha sido por falta de conexión entre las disciplinas, sino por otros motivos. El presente artículo sólo busca apuntalar una pequeña parcela de otras muchas que quedan por descubrir.

³ Esto no debe entenderse como un reproche, ya que el decurso mismo de la autocom-

Así, mientras conocemos las ideas de san Agustín o Boecio, sabemos poco del trasfondo natural del hombre que Galeno trae consigo desde su sistematización de las tradiciones médicas griegas. La tendenciosa clasificación de las escuelas médicas por parte, por ejemplo, de san Isidoro⁴ nos hace preguntarnos por las tesis eclécticas de Rufo de Éfeso. Y las preguntas se suceden: ¿se acomodaba el hilemorfismo espiritual de Buenaventura a alguna de las doctrinas de Gilles de Carbail o Mateo Planetario? ¿ las tesis de Pedro Juan de Olivi dialogaban con las de Tadeo Alderotti o Pedro Hispano⁵? ¿es el anatómico-funcionalismo de Averroes un olvidado antecedente del mecanicismo propuesto por Descartes? ¿Realmente entendió Paracelso a Avicena? ¿qué relaciones teóricas mantuvo el propio Paracelso con Regius, Wimpfeling o Rodolfo Agrícola? No tenemos noticia de que se haya realizado el estudio de esta relación o, al menos, no suele ser noticia común entre los estudiantes de filosofía ni en los historiadores de los que se alimentan en su formación académica. Y sin embargo, el mero silencio al respecto anuncia la existencia de una parcela inexplorada. En el presente escrito buscamos proponer el ambiente o sentido filosófico más general del universo en el que el médico medieval puede ya expresar sus aportaciones filosóficas. Habrá otras ocasiones en las que responder a las interrogantes que acabamos de concretar y que ahora deben bastar para ponernos sobre la pista de algo muy importante.

Por otra parte, la abstracción disciplinar conlleva la abstracción de contenido. Es difícil de creer que los pensadores medievales no sufrieran ciertas tendencias propiciadas por el contenido concreto de sus estudios, las perspectivas vitales forjadas desde su propia biografía real o una personalidad propia fuera de los clichés y tipologías manejados por los estudiosos de siglos posteriores⁶. La experiencia vital e intelectual de un personaje deviene en un

prensión de las distintas historiografías contempla el decurso mismo de sus relaciones extrínsecas. La concepción de la filosofía como un discurso complejo y abierto poco tiene que ver con las delimitaciones ilustradas del pasado. De esta nueva autocomprensión nace una nueva valoración de las relaciones que puede mantener con otras disciplinas, valoración que ya destaca en el ejercicio actual del filosofar mismo. Queda desentrañar parte de sus consecuencias, como las aplicaciones a la hermenéutica o a la historia de la filosofía. Resulta oportuno resaltar esto, dejando a los médicos que han lo que crean oportuno en su propia parcela.

⁴ *Etimologías*, B.A.C. Madrid, 2000. IV, 4.

⁵ Se sabe que este último (médico para más señas) compuso un *De anima* cuyo contenido tiene que ver muy poco con los comentarios al tratado aristotélico tan en boga durante toda la Edad Media y a los que, sin embargo, él mismo añadió su aportación particular. *Vid.* Gilson (1965), pág. 542.

⁶ Algunas de estas perspectivas, desigualmente afortunadas son, por ejemplo: LE GOFF, JACQUES (Ed.): *El hombre medieval*. Alianza Editorial. Madrid, 1990. Pese a ser una obra

amplísimo cúmulo de circunstancias a las que el personaje mismo ha de enfrentarse como un todo y no siempre con una perfecta capacidad de síntesis y auto-orientación. La vieja suposición de que los autores no piensan todo lo que escriben y que por ello mismo quizás su pensamiento no esté nunca del todo al descubierto, no debe detenernos sino animarnos a ser más hábiles preguntando. Los límites son claros y precisos, del mismo modo que el peligro de especulación está siempre al acecho para echar por tierra la verosimilitud de lo que consigamos “encontrar”. Pero allí donde el autor calla, el lector debe imaginar... sobre todo si hacerlo le ayuda comprender. Una mejor delimitación de las circunstancias nos darán las claves de la comprensión. Contamos, de nuevo, con otro argumento a favor de los nuevos estudios historiográficos y hermenéuticos.

Nuestro interés aquí es el de ejercitar estas premisas de un modo concreto, ponerlas a prueba en el campo de una temática delimitada. Para comprender el pensamiento o, mejor aún, la cosmovisión medieval, hemos de atender a la imagen que el hombre medieval tenía de sí mismo y de su lugar en el cosmos. Un lugar que, si comenzó siendo delimitado por la definición del mundo y del hombre como *criaturas*, amplió su sentido de un modo especial y a la vez concreto gracias a la contribución del pensamiento natural heredado de los griegos. *La medicina será la síntesis filosófica más completa, la que gozará de mayor protagonismo tanto descriptivo como práctico. Efectivamente, el sentido filosófico de la medicina medieval estriba en que busca, tanto en su vertiente teórica como práctica, la comprensión, definición y desarrollo natural de la divinidad humana.* La pregunta termina por definirse: ¿Qué imagen muestra la medicina medieval en tanto que discurso filosófico? Creemos que la respuesta se vertebra en los distintos modos en que el discurso médico añade algo a la mera praxis social. Creemos que la medicina medieval es, al menos:

Primero *comprensión*, pues el problema aparece en el encuentro entre el médico y el enfermo en un entorno natural pero teológicamente mediado y configurado, a su vez, desde conceptos tales como *culpa*, *pecado*, *caridad* o *redención*. El médico, como ser humano racional, existente en un mundo simbólicamente mediado, necesita comprender su entorno, dar sentido a su experiencia personal y profesional. Como veremos se da la consecuencia necesaria de que de dicha construcción se destilan modelos de comprensión nuevos, incluidos los antropológicos.

moderna y de índole divulgativo, cae en la caracterización por arquetipos de la que, todo hay que decirlo, se ve obviada la imagen del médico. Por su parte pueden encontrarse modestos e infructuosos intentos de escapada. LIBERA, ALAIN DE: *Pensar en la Edad Media*. Anthropos. Barcelona, 2000.

Es también *definición*, exposición ordenada de aquello que ve, oye y siente, esto es, lo determina. La construcción coherente y válida que le permita saber y actuar conforme a lo que se espera de él y a lo que él, en primera instancia, espera de sí mismo. Para ello habrá de conjugar el material simbólico con el que cuenta: naturalismo hipocrático, creacionismo teológico-metafísico, espiritualidad monoteísta y redentora, fe, razón, salud, enfermedad, pecado, esperanza, caridad... etc.. Todos ellos resultan ser conceptos que obtienen un enriquecimiento semántico desde las aportaciones prácticas y reflexivas del médico.

Será, por último, *desarrollo*. Porque la labor del médico no es una labor estática u ocasional (contemplativa), sino una actividad concreta y continua que afecta otras personas, a otros elementos (el más central, el hombre) del complejo misterio que busca desentrañar. Porque incluso el tiempo del que dispone para desarrollar su actividad tiene en sí mismo un sentido finalístico que determina que en el mundo cada uno juega un papel. Sólo así pueden comprenderse las actitudes profesionales y vocacionales de médicos tan importantes como Avicena, Maimónides o Paracelso. *Como veremos, el médico jugará el papel de quien salva al hombre salvando su cuerpo*. El desarrollo de la terapia es el desarrollo de las potencialidades del hombre (paciente y médico) desde unas exigencias teológicas y metafísicas con fines soteriológicamente definidos.

Se trata pues, de la propuesta y transformación del *imaginal*, del *mundus imaginalis*. Este imaginal es el modo especial en el que la conciencia antepone una imagen preconcebida del hombre y del mundo frente a su dinámica propia, aplicándose a su vez como herramienta de comprensión. Es la versión compleja y rica de matices de lo que normalmente se rechaza como “prejuicio”. El imaginal, como concepto, tienen un origen de profunda raigambre oriental y que fue estudiado y vertido a occidente por los estudios de Henri Corbin, quien se basa en la mística persa y en el sufismo iranio de Suhrawardi⁷. El imaginal presentado por Corbin, que engloba la originalidad del pensamiento iranio en su conexión con el neoplatonismo, comprende la idea de un mundo a la vez fáctico y metafísico, cuyo maravilloso transfondo (teológico en tanto que epifánico) es perceptible en la acción y percepción directa del mundo⁸. El imaginal iranio tiene mucho de espiritual y místico y

⁷ Son de gran interés: *El hombre de luz en el sufismo iranio*. Siruela. Madrid, 2000; *Cuerpo espiritual y tierra celeste*. Siruela. Madrid, 1996. También añade cierta continuidad de “escuela” entre Suhrawardi y Avicena en *Avicena y el relato visionario*. Paidós. Barcelona, 1995.

⁸ Corbin (2000), IV. Pág. 91 y ss.

alimenta las prácticas ascéticas. Pero la misma conciencia imaginal alimenta la visión del hombre medieval en el occidente aunque ejercitada de un modo peculiar. Estamos a punto de ver cómo. Y también vamos a ver los mecanismos por los cuales este imaginal metafísico y teológico, cargado a la vez de divinidad y facticidad natural, se somete a la racionalidad técnica y racional del médico en la búsqueda de la facticidad natural de Dios y de la salvación. Es lo que vamos a llamar, en lo que sigue, “hipocratización del imaginal” o “hipocratización de la naturaleza previamente divinizada”.

Necesitamos, pues, reproducir el fresco que refleja la relación del médico con el hombre y con el mundo, un fresco cuenta entre sus tintes con la hipocratización de cuestiones teológicas y la teologización de los elementos físicos y naturales propuestos en y para su praxis (¿profesional?). Es el fresco, inexistente aún⁹, que nos muestra el encuentro entre el médico y el pecador en una elipsis imaginal de descanso y esperanza que se vive en un jardín... el llamado muy significativamente por un historiador de la medicina, “El Jardín de la Salud”¹⁰.

2. *El Jardín de la Salud: hipocratización del mundo creado y teologización de la naturaleza físico-biológica*

La concepción teológica del mundo y del hombre pesará, de modo desigual pero constante a nivel semántico, en la cosmovisión medieval. No se trata sólo del discurso y discusiones acerca de la intervención directa de Dios en el mundo, desarrollados en temáticas que difieren desde la historia sagrada a la especulación sobre los milagros, sino también del modo en que ese discurso configura una cosmovisión y un imaginal que teologiza el mundo. En el caso concreto que nos interesa, la atención se centra más bien en el hecho de que ese mundo ha sido creado por Dios, que existe la definición de

⁹ En cierto modo la literatura va por delante del academicismo. Las novelas históricas referidas a personajes médicos bullen actualmente en las librerías como best-sellers, moviendo en el imaginario común actual cierta comprensión romántica del modelo de personaje. Cabría preguntarse si este romanticismo no intuye, de manera incompleta pero feaciente, cuestiones simbólicas que estarían presentes en el pensamiento médico medieval pero que aún no han recibido suficiente análisis. Esta literatura (que va desde Mika Waltari a Noah Gordon), ¿es causa o consecuencia del renovado interés por lo médico en el mundo medieval?. Por el momento lamentamos no poder ofrecer una respuesta definitiva a esta cuestión, pero la apuntamos para posteriores reflexiones.

¹⁰ SCHIPPERGES, HEINRICH: *El jardín de la salud*. Editorial Laia. Colección Grano del Paraíso. Barcelona, 1987.

un espacio para la esperanza en ese mundo y el valor del papel y lugar que ocupa el médico en dicho espacio. Se trata pues, de articular tres grandes cuestiones descriptivas del imaginal medieval en su formulación terapéutica: *la del mundo creado, la del espacio del “jardín de la salud” y la especial definición para la esperanza y el tránsito que en él se contienen*, dándole un nuevo sentido filosófico desde la medicina.

La irrupción de monoteísmo cristiano¹¹ en el paraje cultural es la irrupción del creacionismo cosmológico en un irregular, pero reconocible, discurso filosófico. En tanto que la realidad tiene un autor, dicha realidad debe cobrar un sentido. El problema, es bien sabido, radica en que esta cosmología choca con cosmologías previas (se suele atender a la grecorromana, pero poco a poco los estudios más recientes van ampliando el mosaico de culturas) y que ello conlleva un gran abanico de discusiones y adecuaciones conciliadoras y posteriores de discursos: neoplatonismo cosmológico y cristianización de la cultura helena, entre otras. Todo el complejo de luchas dialécticas entre el mundo teológico cristiano y el naturalismo metafísico de los griegos marca la pauta de la filosofía medieval desde los Padres Apologetas hasta la negación de la existencia de las Ideas de Guillermo de Ockham. La historiografía de la filosofía medieval está llena de explicaciones al respecto.

El que nos interesa es el espacio que se abre en el lugar donde se manifiesta el hombre como doliente y como castigado, el lugar donde el sufrimiento físico, acompañado siempre de un sentido metafísico y teológico, clama por desentrañar su sentido (primero propio y luego como elemento complementario de un modelo más amplio, el modelo antropológico). Se trata del espacio en el que se encuentran la enfermedad, el dolor, la curación y la salvación espiritual. El lugar donde el pecado y el mal *duelen de verdad* al hombre y le amenazan de un modo ineludible. Es, ya lo decíamos, lo que un estudioso ha llamado, genialmente, “El Jardín de la Salud”¹². Es en la

¹¹ No se nos escapa que nuestro discurso versará principalmente en diálogo con el material arrojado por el medioevo cristiano. Sin embargo esto se debe más a una concreción parcial del material disponible que a una valoración de tipo prejuicial. Aceptamos de entrada que en los mundos islámico y judaico (los otros dos grandes monoteísmos del medioevo) se conjugan dos universos bien establecidos: uno, aquel en el que la problemática aquí expuesta se ve desarrollada de modo semejante y otro, aquel en el que dicha problemática se ve determinada por elementos culturales internos a esas alternativas religiosas que le imprimen un sentido propio. Existe, pues, un gran campo que cubrir al respecto. Sin embargo preferimos, por el momento, detectar su presencia en un lugar de la historiografía donde el material abunda más que la visión diáfana y hacerlo así antes de pasar a tratar la misma temática en lugares donde la información más básica está aún por registrar convenientemente.

¹² *Víd.* cita 10.

definición de este espacio imaginal donde el médico hace su aportación a la configuración de la cosmología, carga de sentido soteriológico la enfermedad y la medicina como praxis (esto es, también, la figura del médico). En definitiva es donde la teoría y práctica médicas toman un sentido filosófico general¹³ dentro del universo simbólico que le ha tocado vivir.

El mundo, creado por Dios, es un mundo que vive en perpetuo castigo desde la expulsión del hombre del paraíso terrenal. La vivencia de la enfermedad es la experiencia natural y concreta del perpetuo estado de crisis metafísica en la que se halla el cosmos (guerras, hambrunas, epidemias...). A diferencia de su definición natural y técnica (helénica), la vivencia medieval del dolor se carga de tintes metafísicos, teológicos más bien de orden pesimista: se ha pasado de la alteración natural del equilibrio fisiológico (que proporciona al médico y técnico hipocráticos la posibilidad de la objetividad y la frialdad técnica ante lo ineludible de la muerte) a la vivencia de la sintomatología física del pecado¹⁴, en el que la muerte posee, además de los sentidos biológico y biográfico, un sentido moral. *El hombre enferma porque el propio mundo se halla enfermo y la enfermedad de ambos es tanto física como espiritual*. Así, la definición pagana de la salud como equilibrio fisiológico se ha mediatizado teológicamente: *el estado de salud es la manifestación física del estado de gracia. Estar sano es estar en paz con Dios*. La racionalidad analítica, técnica se halla ahora subyugada a la relación metafísica y moral del hombre con Dios, se teologiza por medio del imaginal.

Luego si la salud es el lugar de encuentro entre Dios y el hombre, entonces la vivencia fáctica (esto es, real) de la gracia, la idea de que existe también un lugar para el encuentro de Dios con la naturaleza y con el hombre. Ese lugar se define por ser natural en su fenomenología pero divino¹⁵ en su

¹³ El sentido filosófico general de la medicina no suele verse reflejado en los estudios filosóficos, y las observaciones al respecto carecen de la amplitud necesaria. Así, Laín nos menciona que toda la praxis médica del medioevo debe ser comprendida sin perder de vista todo el complejo entramado de teología y filosofías diversas. Sin embargo, parece dar más importancia a la continuación técnica de la tradición griega y la sistematización galénica de sus contenidos (pág. 213) lo que quizás no deje de ser un resto del positivismo propio de su formación científica. Todo ello es de gran ayuda, pues aporta un amplio y completo material historiográfico y textual, pero no agota el sentido filosófico de la medicina medieval. Es cierto que la obra del Dr. Laín Entralgo es un resumen historiográfico y no cabe pedirle más, aunque nuestro médico desarrollase interesantes incursiones en la filosofía y la literatura. Tan sólo nos permite fundamentar la necesidad de un estudio propiamente filosófico sobre el sentido de las prácticas médicas del medioevo.

¹⁴ *Ibidem*, Cap. IV, pág. 56.

¹⁵ Sobre qué deba entenderse por "divino" es algo que conviene aclarar aquí. Puede tratarse, efectivamente de cuestiones mágico-teúrgicas o técnicas según el período histórico. Las

esencia. Es, además, un lugar que debe ser buscado. Y será en esta búsqueda en la que encontraremos la hipocratización de la realidad divina del hombre y la divinización (teologización) del universo fisiológico, del mundo natural: la constitución hipocrática, médico-técnica de un imaginal manipulable. El “Jardín de la Salud” no está ante los ojos de todo el mundo. Toca, pues, descubrirlo, leer sus descripciones. Acercarse a una imagen de la realidad en que la redención fideítica y la felicidad eterna a ella asociada tienen su origen en el cuidado del cuerpo y del alma, en la salud. Se trata de algo muy tangible y lejos, en su cotidianidad, de las especulaciones lógicas o las exégesis textuales a las que se está acostumbrado en los estudios académicos (sobre todo en filosofía).

El Jardín de la Salud no “aparece”. Su configuración es, como todo en la Edad Media, constructa a modo de híbrido resultante de una concreción de la reconstrucción del sentido en el choque de las tradiciones grecolatinas y judeocristianas. Se trata de una realidad a la vez imaginal y tangible. Un recurso práctico, real y generador de sentido. En él se parte de la base natural (antropológica y cosmológica) sobre la que se construye todo un modelo teórico y práctico acorde con las demandas espirituales del medievo. La base natural se diviniza a la vez que la divinidad misma se hace tangible *via naturae*¹⁶. Y todo ello constituye una parcela esperanzadora para la llamada transitoriedad medieval, ya que:

Intelectual o místico, rudo o sutil, el hombre de la Edad Media veía siempre en el cosmos, fundidas entre sí, dos cosas: una grandiosa realidad envolvente, en la cual se manifiesta la grandeza infinita de su Creador, conforme a lo que indica el célebre *Caeli enarrant gloriam Dei* de la Escritura; un escenario del tránsito del hombre sobre la tierra, la casa de su esencial, pero transitoria condición de *homo viator*; un objeto de conocimiento científico y de explotación utilitaria.¹⁷

explicaciones son particularmente amplias en la historiografía de Laín Entralgo, en las que el médico y pensador expone, en la introducción a cada período las oportunas distinciones. Aquí vamos a centrarnos modestamente en la definición de lo divino en el hombre como puente de conexión con Dios que permite o abre la posibilidad de la salvación mediante una praxis redentora.

¹⁶ Esta tecnicidad derivada del racionalismo greco-latino, que constituye una construcción desde lo real, diferencia el imaginal médico que aquí tratamos con la contemplación mística de su equivalente iranio.

¹⁷ Laín Entralgo (op. cit.), pág. 210. El subrayado es nuestro, ya que da pie a lo que consideramos y llamamos posteriormente “hipocratización de la naturaleza divina”, la elaboración por parte del médico de un modelo racional y práctico desde el que realizar la labor médica dentro de la semántica de la redención. Veremos cómo afecta esto a la definición (esta vez, hipocratizada) de la transitoriedad humana en el medievo.

Efectivamente el discurso teológico del monoteísmo judeocristiano trasciende el sentido simbólico y abstracto de la *phýsis* griega. Las construcciones lógicas derivadas de conceptos tales como *arché*, *phýsis*, *lógos*... y su articulación en una necesidad natural deudora de la abstracción metafísica, alimentan el discurso médico hipocrático. La relación esencial (de momento “fisiológica”) entre el hombre y el cosmos determina el modo de comprender, explicar y proceder del médico helénico¹⁸. La conexión fisiológica es, en este sentido, natural y divina a la vez. Es radicalmente metafísica. El periodo de secularización del mito aún se ha constituido en el discurso sobre lo humano, esto es, sobre la justicia humana en el ámbito de la política¹⁹. La medicina como técnica no es, aún, una medicina tecnológica y, sin embargo, tiene que desenvolverse en un ámbito definido fisiológicamente. La vertebración del mundo natural griego se basa en un emergentismo dinámico y orgánico. La naturaleza, como fenómeno del principio original y eterno (los monismos o pluralismos presocráticos jamás negaron la necesidad de su existencia) apunta a dicho principio incluso en la dinámica más natural de su expresión fenoménica: si bien fue Aristóteles quien buscó desentrañar este enorme problema con sus investigaciones sobre el tema del cambio, el presupuesto principal permaneció inamovible. Sólo así puede explicarse la vigencia del *Timeo* de Platón en todo el pensamiento medieval previo al redescubrimiento del Estagirita en los siglos XII y XIII.

La cuestión, lejos de cerrarse, se complica con la irrupción del creacionismo judeocristiano. Es necesario conjugar el anterior emergentismo (cargado de potencialidad y maravilla abstracta) con el materialismo y antropologismo creacionistas del nuevo discurso. La respuesta filosófica y teológica ya la conocemos, se perfila y desarrolla por toda la historia del pensamiento medieval. Es la que dará, en principio, san Agustín: los objetos naturales indican a Dios, sujeto supremo de existencia y potencialidad que los griegos no supieron reconocer por faltarles la fe. Es más, en deuda continua con el neoplatonismo, estos objetos son en parte divinos por albergar cierta forma, reflejo de la Forma Perfecta²⁰. Es el principio de la divinización escatológica de la naturaleza desde el nuevo modelo. La anterior ordenación fisiológica, cósmica, abstracta (“divina” sólo en el sentido de “sublime”, esto es, en

¹⁸ Sobre este particular recomendamos la lectura de algunos de los tratados que constituyen el *Corpus Hipocraticum*, entre ellos: “Sobre el médico”, “Sobre el arte”, editadas por Gredos.

¹⁹ Quienes destacan el valor secularizador de la filosofía en sus orígenes tienen mucho que decir posteriormente en la teologización de lo antropológico en el mundo medieval.

²⁰ *Vid. De libre arbitrio*, 2, 17, 46.

su sentido más platónico), es ahora reflejo de la perfección y sabiduría de Dios²¹. Lo mismo ocurre con su sentido de la unidad²². Como sabemos, todo ello culminará en el desarrollo del paralelismo del mundo, la sociedad y el tiempo en *La ciudad de Dios*.

Pero la construcción formal o filosófica se basa en el duro terruño de la metafísica, y el discurso de Agustín, como el de gran parte de sus seguidores o retractores, se alimentará de cierto presupuesto que es más diáfano en Gregorio de Nisa o Escoto Erígena y que es, a la vez, el transfondo imaginal de toda la Edad Media: *aquella según la cual todas las cosas volverán a Dios en un sentido literal*. Esto lleva a una concepción de la naturaleza en la que se agrupa tanto lo natural como lo sobrenatural, una agrupación metafísica radical en la que se destaca la relación de todo lo fenoménico con Dios. Y el hombre es la mediación de todo ese proceso²³, mediación que, dicho sea de paso, se carga moralmente gracias al concepto de *Redención*.

La relación del médico (que es a la vez hombre-mediación metafísica y práctico-investigador de la naturaleza) con la naturaleza en general será la de buscar esa parte, ese transfondo especial (¿mágico?, ¿teúrgico? ¿milagroso? ¿divino?). Aún en pleno siglo XV tenemos quien nos lo recuerde:

En la tierra se han puesto todas las cosas en la mano del hombre. y le han sido puestas en las manos para que las trate del mismo modo que la tierra trata todo lo que produce, al llevarlo a su máximo desarrollo. Pero este máximo debería ser para los hombres un mínimo –un comienzo–: es una semilla desde la que ha de configurar algo mayor. ¡Fijaos en las plantas! Sus fuerzas son invisibles, y sin embargo se perciben en ellas. Fijaos en los animales, que no pueden hablar ni explicar, y sin embargo nada hay en ellos tan oculto que el hombre no sepa de ello. Así que no hay nada –en la tierra o en el mar, en el caos o en el firmamento– que no se ponga de manifiesto en su momento.

Dios quiere que a los hombres no se les oculte nada a la luz se na Naturaleza; porque todas las cosas que pertenecen a la Naturaleza están ahí en aras del hombre. Y como fueron creadas para él y él es el que la necesita, tendrá que investigar todo lo que se oculta en la Naturaleza. [...] Por eso el hombre debe crear incesantemente, para prender él mismo lo que Dios le ha dado... También nosotros debemos poner de manifiesto lo que Él ha puesto de manifiesto en nosotros, para que los incrédulos puedan ver lo que Dios hace a través de los hombres.²⁴

²¹ *Vid. De civitate Dei*, 11, 28.

²² De nuevo *De libre arbitrio*, 3, 23, 70.

²³ *Vid. De divisione naturae*, 3.1. La reconciliación con Dios mediante la gracia es la constitución antropológizada y moralizante del retorno de la pluralidad a la unidad y que sirve de base a la idea de redención. Como veremos, les tocará a los médicos darle una lectura más cercana y real.

²⁴ PARACELSO: *Textos esenciales*. Editorial Siruela. Madrid, 2001. III, pág. 153 y ss.

Las propiedades redentoras de la Naturaleza para la propia naturaleza son aptas para el conocimiento y redención del mundo a través del conocimiento y redención del hombre, su mediador. Lo que posteriormente se aplicará al hombre y al sentido moral y metafísico de su realidad mundana se aplica ahora a la naturaleza. La doble aplicación de este sentido misterioso, divino y redentor tanto al hombre como a la naturaleza, *la divinización técnica de la naturaleza y del hombre*, el llevar al hombre a su máximo desarrollo espiritual desde el trato técnico de su naturaleza corporal, ésa entre otras, será la aportación filosófica de la medicina medieval. Es lo que llamamos “hipocratización de la naturaleza divinizada”.

Lo visto hasta ahora nos permite ver que el “Jardín de la Salud” se constituye como la máxima representación de un potencial laboratorio para la administración *a la vez técnica y metafísica* de la salvación, en la que el médico ejercita su profesión *cumpliendo con un destino cósmico de sacralización, tratando intelectual y operativamente con un mundo que en sí mismo es “sacramentum”*²⁵. La praxis médica en el ámbito de la naturaleza divinizada es la de un monje redentor, la de la imitación humana (tecnificada y racional, esto es, también limitada) de la labor cristológica²⁶. No lo olvidemos: la salud física es la expresión del estado de gracia en el imaginal que aún no ha desterrado a la divinidad en la observación de la naturaleza circundante. Si Agustín ve en los objetos naturales la huella de Dios, el médico (también y ante todo, el enfermo) ve en la salud el amor y cuidado de Dios a un nivel que sintetiza lo íntimo y lo real. La promesa factible, palpable y reconocible y renovada de continuo por la labor del médico, de la salvación eterna y la felicidad futura.

Pero, ¿de dónde viene este jardín imaginal? ¿aparece como algo nuevo o consiste, al contrario, en la constante de una tradición espiritual mucho más profunda? La propia tradición judeocristiana contribuye con elementos sim-

²⁵ Laín (op. cit.) Pág. 217. Concepto éste central el paradigma alquimista del conocimiento y que será explotado –de modos más o menos conscientes de la relación– por la medicina.

²⁶ Esta forma de actuación del médico se halla más cercana a los primeros médicos, que eran monjes poco dados a especulaciones formales que a la realizada desde una medicina universitaria y escolástica. La comprensión de la medicina como redención tecnificada se vive con más fuerza en los siglos VIII-X que en los de la tecnificación conceptual y escolástica (s. XI-XV). Si bien es cierto que la tecnificación del primer período no cuenta con la fuerza científica de la segunda, existe como un presupuesto de la labor médico-evangélica y no como corolario de una racionalización derivada de su sistematización social. Es por eso que el primer período es más rico en el sentido que buscamos indagar y quizás también sea la razón por la que Paracelso se vuelva contra los estudios universitarios.

bólicos a una síntesis óptima de esta parcela del imaginal. La imagen del jardín como algo importante y divino no es nueva ni reductible a un único universo simbólico. Va más allá del “agorismo” socrático y su traducción en el peripatetismo aristotélico, del atrio de la casa romana y de los jardines epicúreos. Cualquiera de los monasterios regularizados en la Edad Media contaba con el claustro en cuyo centro solía encontrarse un pequeño jardín que (¿quién podría discriminar del todo un sentido u otro?) podría referirse miméticamente tanto a los mencionados modelos como al jardín del Edén, primer jardín maravilloso de la tradición mítico-religiosa de Occidente. Las cuestiones estéticas del jardín no se comprendían en la agricultura (al contrario que la farmacopea, por poner un interesante ejemplo). Tienen un profundo sentido imaginal²⁷. Que las tres religiones monoteístas tuvieran como principio un Paraíso (en persa, la palabra “paraíso” goza de cierta sinonimia con “jardín” y “cercado”) no es sino el reflejo del hecho de que el hombre ve, en la inmensidad del mundo que le rodea, el lugar en que la divinidad se manifiesta en su esplendor. Parece ser la manifestación sostenida de anhelos mucho más originarios. La acotación propia dentro de los límites de la racionalidad humana no termina de desprenderse del todo del carácter divino del imaginal. La mimesis de la belleza divina dentro de los parámetros de la burda naturaleza material es sólo el principio. No se confunde la agricultura con la jardinería, ya que: *en realidad, se trata de dos mundos. Cuando la campesina, al acabar una tarde de verano, abandona la siega para regar la albahaca y el rosal, se transfiere a otro universo. Los dos universos, el jardín y el campo de avena, fueron distintos desde los tiempos de la prehistoria en que fueron creados*²⁸. Todo nos lleva a un momento decisivo, ya que:

Gracias a esas intervenciones y naturalizaciones, lo que, en última instancia, se introduce y se infunde en el paisaje hecho jardín, es el hombre. [...] En realidad, es obvio que un jardín que tiende a convertirse en idea, participe del hombre idealista. Es así como entendemos que el conjunto de las acciones y reacciones a

²⁷ Para las reflexiones posteriores nos centramos en RUBIÓ Y TUDURÍ, NICOLÁS M^a: *Del Paraíso al jardín latino*. Tusquets. Barcelona, 2000. El tema del jardín es poco tratado en la historiografía de la estética más clásica, como bien puede verse en TATARKIEWICZ, WLADYSŁAW: *Historia de la Estética. Vol II. La estética medieval*. Akal. Madrid, 1982. Para las referencias al papel estético del jardín y sus valoraciones filosóficas en el mundo islámico recomendamos encarecidamente los comentarios y recopilaciones de: PUERTA VÍLCHEZ, JOSÉ MIGUEL: *Historia del pensamiento estético árabe. Al-Ándalus y la estética árabe clásica*. Akal. Madrid, 1997. Este último título goza, además, de un riquísimo apartado bibliográfico.

²⁸ Rubió y Tudurí, op. cit. pág. 79.

que nos hemos referido, puede ser contemplado como una “humanización” del paisaje vegetal paleolítico; en lo que nos atañe, como una introducción del “humanismo” en el Paraíso, muchos siglos antes de la invención de la *humanitas* de su filosofía clásica²⁹.

El jardín como lugar de encuentro entre la presencia de la divinidad y el humanismo del hombre por el hombre a través del hombre. Esta es la tradición en la que se basará la hipocratización de sus elementos en un nuevo universo simbólico que alberga la teologización de la praxis. Desde esta comprensión del jardín nace el concreto de nuestro tema: el “Jardín de la Salud”. Para el médico, para el modesto redentor del dolorido pecador, la naturaleza se ve divinizada y *utilizable* para fines divinos, teológicos. Si el milagro era considerado como la acción omnipotente de Dios, plausible pese a estar por encima de la razón y comprensión humanas, la máxima expresión de la riqueza y bondad de Dios, en un nivel intermedio entre el milagro y la dinámica natural más evidente, será la de derramar potencialidades milagrosas de un modo sutil por todo el mundo, en el seno mismo de toda la Naturaleza.

La parte tecnificada de esta divinización imaginal de la naturaleza se vertebrará del todo en los presupuestos alquímicos. Sólo a través de la organización alquimista del discurso puede completarse la tecnificación de una naturaleza con propiedades sobrenaturales que permita aplicar dichas propiedades desde los presupuestos teóricos y escatológicos del médico. Se trata de un segundo paso. Si en el primero es la divinización de la naturaleza la que determina el sentido soteriológico de los elementos naturales, ahora es el médico el que debe desenvolverse en ese sentido, ahora es el momento de definir el carácter soteriológico de la praxis médica en el momento en que esta se conduce en la investigación de las cualidades del mundo natural. Este movimiento, este segundo paso (en un sentido mucho más amplio que la fría tecnificación alquímica³⁰) es el de la hipocratización de la naturaleza divini-

²⁹ *Ibidem*, pág. 81. Si aceptamos el papel mediador del jardín imaginal en la conciencia occidental (y medieval), parece plausible que existe un humanismo (primero estético, luego teúrgico y finalmente técnico) que se constituye antes de los tiempos de Reggio.

³⁰ La alquimia, como todos los discursos antiguos sobre la naturaleza y el hombre, goza de cierta ambivalencia, de un dualismo entre lo exotérico y lo esotérico que baña todas sus apreciaciones. La medicina, en tanto que praxis terapéutica y farmacológica, hereda de la alquimia exotérica la confianza en las propiedades sobrenaturales de las plantas y las sustancias naturales. La herencia por parte del discurso esotérico se funda en la imagen humanista y mística de la transmutación del alma en la forja. Sin embargo, la gran diferencia entre la medicina y la alquimia es que autocomprensión esotérica y su praxis exotérica se halla fundada en una intersubjetividad, la del enfermo. Mientras que el alquimista busca transformar metales bajos en oro o mejorar las cualidades de su propia alma, el médico busca algo más complejo:

zada. Hipocratización y no naturalización o reificación, puesto que la hipocratización contiene elementos racionales, técnicos y referenciales bien definidos. *Esta hipocratización se define como una concreción de la divinidad dentro de los parámetros de facticidad y asequibilidad que le son necesarios para un trato directo, material y técnico de estos elementos en la búsqueda de la salud humana.* Sólo la hipocratización, entendida como racionalización técnica de la naturaleza previamente divinizada, permite su manipulación y uso con fines tanto naturales como soteriológicos. El médico acepta a Dios en la naturaleza con la condición (¿técnica? ¿teórica? ¿moral?) de que sea asequible a la preparación de tratamientos terapéuticos en un momento en que la curación del cuerpo es ya la curación del alma y en el que la salud es ya el estado de gracia, condiciones necesarias para la salvación. Es el sentido hipocratizado del concepto de redención. Dicho rápidamente: *el médico es el redentor natural del alma humana... incluida la suya.*

Para conseguirlo, el médico contará con un gran bagaje teórico, pues toda la tradición naturalista clásica muestra una ambigua riqueza que viene a socorrerlo. Así, todo el corpus se contiene en la *Materia Médica* de Dioscórides, en el que el concepto de *substancia medicinal* engloba gran parte de los mundos animal, vegetal y mineral³¹. Igualmente deudora de este concepto, la *Quintaesencia* de Paracelso, no es, del todo, el éter aristotélico, la *materia prima*, es algo más, algo curativo en tanto que divino y divino en tanto que curativo. Todos estos conceptos, tan llevados y traídos terminan por constituir el umbral de algo que no dejará, en ocasiones, de ser tildado de herético: la tangibilidad material de Dios en la naturaleza. La previsión de manipulación de unos objetos naturales cuya divinidad esencial es presupuesta a su vez lleva a una conclusión tranquilizadora: el médico, en su estudio de las cualidades naturales, está en trato *físico y técnico* con Dios³². La herejía está

transformar la patología del otro en salud física, volver de la caída a la gracia... sin olvidarse de sí mismo en todo el proceso. Por eso, el humanismo médico medieval cubre un espectro más amplio de posibilidades tanto explicativas como prácticas, alimentándose de otras disciplinas (astrología, alquimia, filosofía natural) pero sin abandonarse o reducirse a ninguna de ellas. En lo que concierne a la alquimia, su referencia directa a la manipulación real y artesanal de los elementos naturales constituye una nueva etapa de diferenciación del imaginal frente a la áscesis contemplativa. Para adentrarse en estas cuestiones resulta interesante HOLMYARD: *La prodigiosa historia de la alquimia*. Guadiana. Madrid, 1970; ELIADE, MIRCEA: *Herreros y alquimistas*. Alianza Editorial. Madrid, 1974. El aspecto esotérico ha sido objeto de investigación psicoanalítica por parte de Carl Gustav Jung en su *Psicología y alquimia*. Santiago Rueda. Buenos Aires, 1957. En ella se tratan, en el ámbito de la alquimia, algunas de las cuestiones que nosotros vemos en la medicina.

³¹ Holmyard, op. cit. Pág. 127 y ss.

³² Las aportaciones descriptivas de Lafin nos permiten matizar que es precisamente la tec-

en la interpretación extremista y nihilista de la dignidad de la praxis médica: “¡el médico dice manipular a Dios al jugar con sus hierbajos!”. Esta fue la lectura radical de la ambigua reformulación paganizante de la escatología religiosa.

Pero se trata de un error interesado. La constitución del “Jardín de la Salud” jamás llegó a negar a Dios ni su existencia omnipotente, pues jamás negó el carácter creado de la naturaleza. Se trata, eso sí, de una construcción simbólica y presupuestaria con vistas a una praxis muy especial. Una construcción que diviniza el sentido de la naturaleza y tecnifica la mediación metafísica del hombre junto al hombre en su retorno a Dios. Se trata de una apertura, de una teofanía continua aprovechable por el hombre sin excesivas complicaciones teológicas. Sólo surgirán la que los teólogos críticos quieran ver (así ocurrió, entre otros, con Servet). El mundo y el hombre se abren a la posibilidad de un lugar en que Dios manifiestas su amor y su gracia en las bases de la constitución de la salud corporal. Y el éxito de dicho discurso descansa, sin lugar a dudas, en que esta facticidad y cercanía de Dios es para el hombre medieval más verdadera y real que cualquier discurso doctrinal o teológico. El “Jardín de la Salud”, lejos de ser un lejano ideal inalcanzable, representa por sí mismo el lugar donde la esperanza se apoya en algo fáctico y real.

Veamos qué tipo de hombre vive en él.

3. Dualismo antropológico y monismo comprensivo: hipocratización de la divinidad humana y teologización de la naturaleza corporal

La cuestión sobre la aportación médica a la construcción del modelo antropológico medieval debe comenzar por el estudio de la expresión que ese mismo modelo ha tenido hasta ahora. ¿Cómo suele verse al hombre medieval? ¿qué imagen ha ofrecido a los medievalistas para su posterior y continuada reconstrucción? El tema es a la vez amplio e importante. No estará de más que lo retomemos brevemente a fin de establecer el espacio propio de la aportación que aquí presentamos: la que protagoniza la medicina en la constitución de la configuración del modelo humano.

nificación y racionalización griegas de la labor médica las que impiden que se caiga de nuevo en el chamanismo. Si bien es cierto que la praxis médica estaba cargada de un fuerte sentido teúrgico, no se reducía a él y no se abandonaba al discurso mítico de autocomprensión gracias a los escritos hipocráticos y las sistematizaciones de Galeno (por poco conocidas que fuesen en según qué momentos).

El compendio de esquemas principales de exposición de la figura humana del medievo parece encontrarse muy bien presentada en una antología de estudios dirigidos por Jacques Le Goff³³. En dicho compendio se perfila la imagen del hombre medieval desde la disección analítica y expositiva de diversos roles sociológicos que ya han sido objeto provechosa lectura, comentario y desarrollo posteriores³⁴. En su introducción, Le Goff busca resumir la definición del hombre medieval. Y es un buen principio:

¿Qué es, pues, el hombre para la antropología cristiana medieval? La criatura de Dios. [...] El hombre medieval tiene, pues, la vocación de ser señor de una naturaleza desconsagrada, de la tierra y de los animales. [...] Dos seres habitan ya en él, el que fue hecho “a imagen y semejanza” de Dios y el que, habiendo cometido el pecado original, fue expulsado del Paraíso Terrenal y condenado al sufrimiento —que se concreta en el trabajo manual para el hombre y en los dolores del parto de la mujer—: a la vergüenza, simbolizada por el tabú de la desnudez de los órganos sexuales, y a la muerte³⁵.

Es el hombre como criatura, como ser creado. En principio contamos con un dualismo al que se tendrá que enfrentar el pensamiento cristiano: la manipulación divina de un material natural y la configuración de dicho material a semejanza de la propia divinidad. El desarrollo de la teologización de la descripción hipocrática del hombre y la hipocratización previa del sentido de la divinidad tomarán también su protagonismo, pues hereda, al nivel de las limitadas potencialidades humanas que definen su papel mediador en el cosmos, la configuración de la realidad material por Dios en un sentido soteriológico. Tal es la aportación del discurso médico en este caso.

Pero el hombre es, también, viajero (*homo viator*), y en el seno mismo de la transición ente dos mundos, transita también entre las metáforas de su

³³ LE GOFF, JACQUES (Ed): *El hombre medieval*. Alianza Editorial. Madrid, 1990.

³⁴ Un primer y directo ejercicio de desarrollo del método de exposición y análisis lo protagoniza el propio Le Goff: *Los intelectuales en la Edad Media*. Gedisa. Barcelona, 1992. En lo que concierne al comentario crítico del conjunto merece la pena LIBERA, ALAIN DE: *Pensar la Edad Media*. Anthropos. Barcelona, 2000. Especialmente en las primeras páginas de la Introducción.

³⁵ Le Goff, (1990), pág. 14. Desconsagrada en el sentido de castigo, no de negación absoluta de la relación entre hombre y Dios. La desacralización es la negación del paraíso en la tierra pero no la eliminación de ninguna parcela redentora (iglesia, monasterio o “jardín de la salud”). De romperse totalmente la relación de Dios con el hombre, se perdería el sentido de redención a través de la muerte y el sufrimiento que es la base de toda la fe cristiana, con lo que todo el Nuevo Testamento perdería su interés. Es conveniente hacer este matiz dado el peso radical del concepto.

autocomprensión. El modelo teológico medieval oscilará entre dos metáforas: la de Job (que simboliza el hombre eternamente penitente bajo el castigo divino y la de Jesús (que simboliza la divinización del ámbito de lo humano, la conexión posible con Dios desde un sentido muy especial de la corporalidad)³⁶. El tránsito de una metáfora a otra es reflejo de un cambio en la comprensión y en la *estimación* de lo que es el hombre, un cambio importantísimo en el universo medieval de lo antropológico en el que las aportaciones de los modelos médicos tienen mucho que decir. Es más, no habrá antropología en la Edad Media antes de que la categoría de *criatura* esté abierta, en principio desde sí misma, a permitir nuevas lecturas. La periodización de la metáfora, del tránsito entre la figura de Job y la figura de Jesús es también el camino de un tránsito comprensivo en la teología, en la filosofía... en la medicina. Tras todo lo dicho huelga decir que el sentido de la metáfora del hombre es condición de su sentido de su relación con otra metáfora: la del mundo. Los acordes de su experiencia en la vida diaria le hacen autocomprenderse como un peregrino que busca purgar su falta, *sanar su alma*.

Así, el dualismo antropológico heredado del platonismo clásico y atribuido injustamente también a Aristóteles en su lectura neoplatónica precisa de una concreción en el seno de una realidad única y compleja, aquella que aparece ante el médico en el ejercicio de su labor cotidiana. Se trata de una unidad en grado presupuestario. El médico aplicará sus conocimientos según el modelaje hipocrático de la naturaleza y desde la presunción de una unidad ontológica en el hombre que ha ganado en complejidad. La figura del enfermo es la figura del *hombre como pecador doliente*. La antropología médica del medievo (¿cabe llamarla de otro modo?) se percibe como la configuración de una unidad que unifica la comprensión teológico-simbólica de la corporalidad y la facticidad y problemática naturales de su existencia conforme a las exigencias metafísicas y teológicas de la salvación. Desde la expulsión adánica del Paraíso, el dolor es castigo divino. Es lo que Le Goff significó antes con la metáfora antropológica de Job. El mensaje propiamente cristiano es el de la pasión de Jesucristo, esto es, la del dolor como redención, *tanto del profeta como de todos los hombres*³⁷.

³⁶ El tránsito es destacado por Le Goff (1990), págs. 15-16. La estimación del medievalista francés abandona rápidamente el sentido filosófico (acaso propiamente hermenéutico) de dichas metáforas y el tránsito psicológico y existencial que entre ellas ejercita en su vida el individuo medieval. Pasa rápidamente a manifestar que todo ello desemboca en la dinámica social y en lo oportuno del análisis de los distintos roles. *Vid.* pág. 19-20.

³⁷ Cabría preguntarse si en la tradición médico-filosófica del Islam contaríamos con algún elemento único y diferenciador con el que llevar a cabo un estudio comparativo. En el caso que nos ocupa nos interesa el paradigma simbólico del cristianismo, ya que en él el dolor cor-

Ahora estaríamos en condiciones de comprender cómo la definición de la enfermedad se constituye desde una pre-definición (tanto natural como simbólica) de la corporalidad humana. *La definición de una antropología médica en la Edad Media será aquella que busque y presuma el carácter simbólico del cuerpo y su realización real desde la facticidad práctica de la terapia sobre el cuerpo material, lo que no deja de ser una definición tanto imaginal como técnica.* Si Jesucristo se salvó y salvó a todos a través del dolor de su cuerpo se imponen, pues, dos imaginarios de imitación podrían considerarse como un desdoble de la simbología cristológica: la del enfermo doliente-pecador y la del médico como mediador-redentor. La primera compone la constitución de la antropología médica. La segunda la constitución de un modelo de autocomprensión para el médico, tanto la de su praxis como la de su propia figura. Veamos la primera.

Hablamos, pues, del cuerpo como entidad real y como signo. El conocimiento del hombre previo al nacimiento de la Anatomía Forense (lo que los especialistas fechan en 1316 desde la obra de Mondino Luzzi)³⁸ desde la teoría humoral y la concreción de los elementos hipocratizadores de la naturaleza divina que hemos descrito en el apartado anterior. La corporalidad descriptiva básica es de raigambre hipocrática y sistematización galénica, pero *la mirada, el modo de entender* esa composición natural no es ni la de Galeno ni la de La Mettrie. La funcionalidad de cuerpo y de sus partes se enriquece con la funcionalidad metafísica de una teleología soteriológica y obedecen al plan (más general e importante) de la salvación del alma desde (a través) del cuerpo. Así, el organicismo natural propio del naturalismo grecolatino mantiene la función natural, pero la inmersión de Dios en el mundo y en sus fenómenos la refuerza y hace de ella una funcionalidad sobrenatural. El cuerpo mismo, en su facticidad, contienen algún tipo de condición de posibilidad (potencial pero reconocible por medio del estudio) para la salvación total del hombre³⁹. *Si la salud es la señal de la gracia, la constitución corporal huma-*

poral es, en principio y como hemos mostrado, garantía universal de salvación de acuerdo a una correcta mediación terapéutica. Prueba de esta importancia es el fenómeno del martirio y sus componentes tanto imaginal como ideológico. Para esto último *vid.* ATIENZA, JUAN G.: *Monjes y monasterios en la Edad Media.* Temas de Hoy. Madrid, 1992. I, Cap. 1. Pág. 35 y ss. Por otra parte, el referente imaginal de Cristo como sanador permite una mediación autocomprensiva cuya ambivalencia es el escollo contra el que choca todo retractor de la hipocratización de la redención. Que Cristo fuera sanador y no un médico contemplativo, que decidiese el colofón de su mensaje con el sufrimiento de su humanidad corpórea tiene mucho que ver con el modo en que se percibe la relación redentora entre el hombre y Dios.

³⁸ Laín, op. cit. pág. 220.

³⁹ Esto no está exento de grandes discusiones teológicas. Incluso Sto. Tomás, siguiendo

na que le sirve de soporte ha de entenderse como fundamento o base natural para la redención a través del padecimiento de la enfermedad y su superación terapéutica.

La pregunta se impone rápidamente: “¿existe alguna descripción sostenible de dicho transfondo redentor?”, o bien, “¿qué tipo de entidad substancial es la que sirve de fundamento a una soteriología metafísica que el naturalismo conceptual heredado de los griegos no puede admitir?”. La respuesta a estas preguntas parece ser positiva y descansa, con afán de protagonismo, en la antropología médica, en el discurso filosófico que desde y sobre el hombre se prescribe como principio, a vez natural y humanista, de la medicina. Es más: creemos que se trata de la aportación filosófica de la medicina en este periodo. Pero esta descripción no va a limitarse pese a nacer de una facticidad y una praxis. Se trata de una descripción que, sin dejar de recogerlos, va más allá de la definición de roles sociales. Buscará definir dos desdobles de la criatura humana desde su referencia metafísica e imitativa del modelo cristológico. Una referencia en la que Dios mismo está presente.

Hablamos, efectivamente de una definición de la divinización de la corporalidad humana fuertemente relacionada con el *pneumatismo filosófico* y con los elementos de hipocratización de la naturaleza descritos más arriba. Si la *Quintaesentia* natural era uno de los presupuestos generales de la praxis médica, no puede negarse su presencia en uno de sus elementos concretos (y más importantes metafísicamente hablando): el hombre. Sabemos que por tradición griega y religiosa, lo más importante del hombre es su alma, que es lo que le hace diferente de los animales y susceptible de recibir la gracia de Dios. Un nuevo dualismo amenaza con definir la esencia humana, y nuevamente *tendrá el médico que resolverla en una suerte de monismo presupuestario* en lo que concierne al papel teológicamente mediador de la praxis terapéutica. Para Paracelso, síntesis de toda una diatriba sobre el particular, también podemos encontrar ese “algo especial” en el hombre:

Es correcto y está bien dicho cuando se llama al alma también espíritu, y al espíritu, ángel de Dios en el hombre. Porque ambos vinieron de la boca de Dios y salieron de Su mano. Así, el espíritu nace de Dios con todas sus fuerzas y el cuerpo es dotado por el mundo con tantas energías como el hombre precise. Y si estas energías –las naturales y celestiales– son usadas conforme a la voluntad de Dios, cada alma las encierra en sí misma, permanecen en ella por toda la eternidad⁴⁰.

su aristotelismo antropológico y la necesidad de la síntesis entre materia y forma para formación de la unidad concreta, tuvo que considerar la posibilidad de que el cuerpo fuese necesario para la vida eterna (*Summa Contra Gentiles*, Lib. IV, c. 79).

⁴⁰ PARACELSO, cit. obr., pág. 230.

Porque los hombres, por ser hijos de Dios también son dioses, ya sea en un sentido natural (y no sobrenatural) o en un sentido moral⁴¹.

La idea de una conexión real entre el hombre y la divinidad no es nueva en el pensamiento medieval, y ya tiene sus principios en la antigüedad tardía, con la articulación del concepto de *pneuma* y *plemora*. La teoría clásica⁴² del *pneuma* no se resuelve en la Edad Media, sino que se mantienen en tensa espera de reflexión y aplicación (la más cercana a la técnica será la de la alquimia). El neoplatonismo (que se resistirá a abandonar el modo de cosmovisión medieval pese a los intentos escolásticos) tendrá distintas valoraciones. El cosmos, entendido como *pleroma*, ofrece un fundamento cosmológico y contextual al *pneumatismo* filosófico y médico. En el entorno que nos interesa, el *pneumatismo* revitaliza una conexión no siempre presente o explícita entre Dios y sus criaturas. Que Dios no se desentiende del hombre es un presupuesto para toda la conciencia medieval, pero no siempre se tienen claros los términos reales y continuos de esa preocupación de Dios para con sus criaturas. La formulación será nuevamente simbólica (cristológica), pero atendiendo ahora más a la definición de ese elemento especial en el ámbito de la corporalidad y no de la relación metafísica configurada únicamente por medio de conceptos o dogmas.

Así, la relación hombre-Dios posee un elemento de realidad tangible. Dios crea al hombre, hace uso de la materia previamente creada y que, por proceder de Dios es (¡ha de ser!) ella misma divina (es lo que hemos llamado “hipocratización de la naturaleza previamente divinizada”). Falta ver cómo ocurre esto mismo en el hombre. Las pistas se pierden entre los médicos y los alquimistas. Resulta fascinante, por ejemplo, que un médico –Gilberto de la Porrée (1076-1154)– añadiese especulativamente cuatro “sustancias sinceras” a los cuatro humores hipocrático-galénicos, sustancias que no se mezclan con los humores físicos y, que según dice nuestro historiador, desaparece del panorama médico a partir del siglo XI⁴³. ¿Qué interés puede tener un médico

⁴¹ *Ibidem*. Después añade en un tono un tanto esotérico: “No hay nadie que no viva bajo el mandato de Dios: yo bajo el Señor, el Señor por debajo de mí, yo por debajo de Él fuera de mi mandato, Él por debajo de mí fuera de Su mandato. Así cada uno está por debajo del mandato del otro y sometido al otro en tal amor. Por su parte, la caracterización de ese enlace desde el concepto de “astro” neoplatónico no da, por su excesiva abstracción conceptual, suficiente juego en la realización de la hipocratización del imaginal, que precisa de algo igualmente especial en el hombre, pero más tangible.

⁴² Por ser clásica no se ve librada de la controversia. La teoría pneumática y su relación con cuestiones de relación metafísica y real con Dios fue muy explotada por los gnósticos cuyo elitismo fue arduamente criticado por Plotino (*Enéadas*, II, 9; III, 8; V, 5; V,8).

⁴³ Laín, op. cit., pág. 219. La apreciación que hace Laín sobre la desaparición de estos

en añadir una serie de presupuestos sustanciales, calificándolos de “sinceros”, cuando se supone que el modelo humoral debería ser suficiente para la técnica terapéutica? Por otra parte, “sincero” es un término que acaso sintetizaría la “nobleza” de su sustancialidad (antecedente alquímico) y la apreciación moral de unas sustancias que estarían por encima de lo meramente biológico sin separarse totalmente de ello (pues forman equipo con el cuerpo). Sólo un médico que ve en su ejercicio algo más que la aplicación técnica de una terapia ante una patología meramente natural aventuraría una teoría semejante.

El pneumatismo clásico (un pneumatismo naturalizado y reificado) se ve ahora divinizado desde unas categorías teológicas bien definidas. No se trata ya de una construcción abstracta (personal o cósmica) de relación lógica entre individuos y especies o de un sustrato inferido más por ejercicio de la razón que por vivencia de su realidad. Ahora se trata de un ente que además de ser real, físico y manejable por el médico, se ve enriquecido con unas cualidades espirituales de tinte moral desde un nuevo modelo de teleología: el modelo de la salvación. Del mismo modo que la alquimia ofreció el modo de componer la idea de una quintaesencia real en el transcurso de las plantas y los animales (por no mencionar los metales) ahora podrá proponer el modo en que dicha quintaesencia (la misma, pero actualizada de otro modo) inunda el interior del hombre. Sólo así puede explicarse el papel, tanto técnico como metafísico, de la terapia natural, de proponer remedios naturales para el cuerpo en un universo simbólico en el que esa misma práctica es garantía real y cercana de la salvación. Se repite pues, el paso: se hipocratiza la divinidad del hombre y se teologiza su corporalidad. Así:

La primera división con la que tenemos que empezar comienza en el hombre: recibe el nombre de Microcosmos, es decir, el Pequeño Mundo. Por él se ha creado el Macrocosmos —el Gran Mundo—, para que también en él haga la distinción. Pero la definitiva división del Microcosmos, del hombre, se produce con la muerte. Porque en la muerte se separan los dos cuerpos del hombre —el divino y el terreno, es decir el cuerpo “eterno” y el “elemental”— y el uno sube al cielo como el águila, mientras que el otro caen a la tierra como el plomo.

Pero nuestro cuerpo terrenal es infértil y sin valor. Es fructificado por Dios para ~~que de él~~ salga otro cuerpo: el cuerpo que resucitará... Pero de esta resurrección presupuestos en la medicina parece contradecirse con las reflexiones de Paracelso y con la herencia del esoterismo clásico en tiempos del Renacimiento. Sobre este último particular resulta de gran interés: CULIANU, IOAN P.: *Eros y magia en el Renacimiento*. Siruela. Madrid, 1999. En especial la segunda parte. Esta información, bastante más moderna, amplía los presupuestos de herencia de estudiosos tales como Paul. O. Kristeller, *El pensamiento renacentista y sus fuentes*, donde hace poco hincapié en tales cuestiones para aventurarse en ellas en *La Magie arabe traditionnelle*. Retz. París, 1977.

debemos saber que no ocurre en la carne en la que estamos ahora. Pues éste procede de la tierra y no del cielo. El cuerpo terrenal tampoco puede experimentar transfiguración alguna, pues arde y se consume en el fuego final. [...] Pues este otro cuerpo de hombre es un cuerpo eterno, a imagen de Dios, igual a él y por eso inmortal⁴⁴.

Obsérvese que el cuerpo “elemental” (esto es, humoral) no por sí mismo suficiente para explicar la naturaleza humana en el nuevo y complejo entramado simbólico de la medicina medieval. Los ejemplos citados de Gilberto de la Porrée y de Paracelso se revelan como dos puntos de un mismo cordón no siempre visible. Efectivamente la actividad humana terrenal (“bestial” en Paracelso) queda limitada a lo naturalmente necesario, pero no agota su sentido (Gilberto de la Porrée apuesta por un presupuesto sustancial añadido que por sí mismo sería suficiente para cerrar el nudo del nuevo sentido metafísico).

¿Cómo explicar, pues la relación de una técnica natural con la salvación teológica bajo presupuestos metafísicos? Sólo cabe aventurar la hipótesis de que la acción terapéutica sobre el cuerpo terrenal tiene consecuencias sobre el cuerpo espiritual a través de una comunicación de los bienes espirituales subsistentes en ambas naturalezas (humana y farmacológica) que se da, todo hay que decirlo, “detrás del telón” de la observación real. La técnica terapéutica se ve enriquecida con un ligero misterio metafísico que entona perfectamente con la cosmovisión hipocratizadora que hemos descrito en el apartado anterior. La salud del cuerpo, reconstituida por la superación de la sintomatología natural, corre paralela a la salud de alma a través de la reconstitución de la gracia. Es la terapéutica de lo divino que se vuelca sobre sí mismo a través de sus elementos reales (naturaleza, corporalidad) y de la mediación metafísica de lo humano (médico y enfermo). Se tecnifica parcialmente la salvación a través de una práctica que, desde sus limitaciones humanas y naturales, consigue incrementar las posibilidades escatológicas.

El cuerpo, en su dualismo de eterno y natural se relaciona con una también dualista naturaleza física y milagrosa. Pero lo hace de un modo unitario

⁴⁴ *Ibidem*. Pág 250 y ss. Lo importante del carácter corporal se puede observar también en cierta metafísica de la alimentación: “Porque una bestia come como una bestia, y también el hombre, en tanto que bestia, como com ésta de la tierra. pero no debe ser nunca como una bestia, sino que debe ser alimentado de lo que es Eterno, como alguien determinado por lo Eterno. [...] Y precisamente porque el hombre es señor sobre la bestia no debe esperar su salvación eterna sólo de ese reinar, sino que debe emplear a la bestia, que le está sometida, para alimentar su cuerpo corruptible mientras viva en la Tierra y habite en el cuerpo que es señor de la bestia. (Pág. 251).

en la práctica de la medicina. El cuerpo aparece como uno, el remedio medicinal como uno, el médico es uno (acompañado o no por su ayudante)... todo lo demás es presupuestario y, a la vez, cargado de un sentido claramente definitivo. El hombre, divino en su estatuto de criatura más perfecta para Dios, se hipocratiza para ser atendido naturalmente, pero con (y a través de) una naturaleza también divina. Ese dualismo está siempre presente, pero unificado en la facticidad inmediata del imaginal que tanto el médico como el enfermo manejan a la hora de enfrentarse a la enfermedad, a la salud y a la esperanza en un mundo enfermo.

4. Conclusiones.

Salta a la vista que todo lo precedente constituye tan sólo la propuesta de un marco para un sinfín de estudios posteriores que deberán centrarse en sus aspectos concretos. Buscamos, ante todo, promover esa reflexión y esas investigaciones. Falta saber lo que hemos sacado en claro.

Hablábamos de la medicina como comprensión, definición y desarrollo de una concepción filosófica basada en el imaginal y vertebrada en la articulación técnico-hipocrática de dicho imaginal en un universo de discurso en que destacan categorías de comprensión tales como “redención”, “cura”, “salud como estado de gracia”, y praxis médica como una suerte de sacerdocio.

En otras palabras podemos decir que la medicina, como discurso, supone una comprensión, definición y desarrollo de los modelos naturales y antropológicos que ella misma construye dentro un sentido teológicamente determinado.

Es comprensión en tanto que participa del imaginal, del *a priori* a la vez fáctico y simbólico que da sentido al mundo y al hombre en tanto que ofrece la posibilidad de dialogar, de encontrarse abiertamente a esos dos ámbitos. El médico cuenta en su sistema de relaciones simbólicas con un conocimiento de la patología (enfermedad) como ruptura de un orden natural (salud) y a la vez, teológico (gracia). Cuenta también con el hecho de que el universo simbólico en el que se mueve es el que es, y (cada caso particular es un magnífico desafío de análisis en este sentido) se permitirá cuestionarlo a niveles desiguales. La comprensión del médico es la comprensión de un artista que es a la vez agente de instancias más altas, puesto que todo el cosmos lo es.

Es definición porque, dentro de los márgenes ofrecidos por el imaginal y por el sistema de relaciones que configura su comprensión, el médico ofrece

la construcción de sus propias parcelas de discurso y actuación (el “Jardín de la Salud” y la comprensión del enfermo como pecador susceptible de ayuda terapéutica). Hipocratiza la naturaleza (la sustancia, la quintaesencia divina que existe tras lo fenoménico) del mundo y del hombre para así poder llevar a cabo una praxis que se define, en un movimiento que no se resume en el reflejo o reacción, desde el sentido metafísico de una redención teológica por medio de la praxis natural.

Es, finalmente, desarrollo, porque no supone una contemplación cerrada del hombre ni una especulación teórica e idealista del mundo, sino que se introduce en todo ello, amoldándose a los cambios de los elementos imaginables y, a la vez, amoldando éstos a sus propias categorías de definición y comprensión. Sin detenerse, sin eludir la propia dinámica del mundo y del sentido. Desde unos presupuestos que sintetizan lo imaginable con la técnica terapéutica, el médico arranca de la naturaleza lo que le es útil para su complejísima labor y hace denodados esfuerzos por conectar al hombre con el mundo, esto es, de conectarlo con el propio hombre y con Dios. La medicina medieval, en tanto que discurso, constituye una forma de humanismo poco conocido hasta ahora y que comparte las metas y presupuestos de los demás sin reducirse a ninguno de ellos, creando su propia verdad: la hipocratización de lo teológico. Y lo hace dinámicamente, tanto extrínsecamente como intrínsecamente. Sería una ilusión afirmar que, pese a las semejanzas, no existen diferencias de comprensión, definición y desarrollo del componente filosófico de la medicina entre personajes tales como Avicena, Gilberto de la Porrée, Averroes o Paracelso (hay quien lo alargaría hasta Servet pasando por Ibn al-Nafís). La dialéctica filosófica entre escuelas de medicina es un vasto mundo por recorrer⁴⁵.

En definitiva, la medicina es filosofía en tanto que construye una antropología, una cosmología y una ética desde el diálogo con la realidad compleja que le rodea y aportando sus contenidos propios que no desentonan en absoluto (o no necesariamente) con la autocomprensión del hombre medieval, que no abandona el imaginable. Creemos haberlo puesto de manifiesto con

⁴⁵ Incluso contamos con algunos ejemplos que, pese a olvidados, nos animan a continuar. El más relevante de ellos es el avispero dialéctico que despertó Werner Jaeger al valorar la medicina de Diocles de Caristos y su relación filosófica con Aristóteles (véase *Aristóteles*. F.C.E. México, 1946, Apéndice II, pág.516 y ss. Mejor aún si el lector pudiera consultar su obra *Diokles von Karistos. Die griechische Medizin und die Schule des Aristoteles*. W. de Gruyter & Co. Berlín, 1938). Los textos de Diocles pueden encontrarse en WELLMANN, MAX: *Die Fragmente der sikelischen Aerzte Akron, Philistion un des Diokles von Karistos*. Berlín, 1901.

suficiente claridad.

Por nuestra parte, aceptamos sin reserva toda crítica amparada en lo excesivamente abstracto y genérico de parte de lo expuesto. Una vez más no nos queda sino recordar a lector que ello conforma tan sólo un modesto acercamiento a una parcela de la filosofía que sólo nos muestra un vacío que es preciso llenar. Queda mucho que decir en este hueco recién hallado. Tan sólo esperamos haber estado a la altura de lo que viene en el modesto momento de llamar a otros a acompañarnos a saltar desde el borde.