PEDRO LAÍN ENTRALGO:

*Amor al hombre y amor al arte en la medicina hipocrática*

•

JOSÉ MARÍA CARANDELL:

*Peter Weiss. Vida y obras*

# *Amor al hombre y amor al arte en la medicina hipocrática*

La vinculación entre hombre y hombre que establece el acto terapéutico se halla constituida por dos movimientos complementarios: el que va del enfermo hacia el médico y el que va del médico hacia el enfermo. Ambos son cualitativamente distintos entre sí; pero el genio griego tuvo el penetrante acierto de designarlos con un mismo nombre: a uno y a otro les llamó genéricamente *philía*, «amistad». «El enfermo es amigo del médico a causa de su enfermedad», dice Platón en el *Lisis* (217 a). «Donde hay amor al hombre (*philanthrôpiê*; en último término, amistad), hay también amor al arte (*philotekhniê*)», proclama una famosa sentencia, helenística ya, de los *Praecepta* hipocráticos (L. IX, 258). Antes que ayuda técnica, antes que actividad diagnóstica y terapéutica, la relación entre el médico y el enfermo es amistad, *philía*. Afirmación que con su espléndida simplicidad plantea al lector actual tres delicados problemas hermenéuticos: qué fue la amistad para el hombre griego; qué figura adoptaba esa amistad en el alma del enfermo helénico, cuando éste veía al médico como amigo; cómo en el alma del asclepíada surgía la *philotekhniê* de la *philanthrôpiê*, el amor al arte del amor al hombre. Sin resolver con cierta precisión estos tres problemas, no será posible entender realmente lo que como acto humano fue la medicina hipocrática.

Una cuestión previa. Si, como parece, los *Praecepta*

hipocráticos fueron compuestos muy tardíamente, acaso en la época de la segunda sofística (U. Fleischer), ¿será lícito referir a los restantes escritos del *Corpus Hippocraticum*, casi todos procedentes de los siglos v y iv a. C. (Edelstein), lo que en aquél se dice acerca de la *philotekhnié* y la *philanthrôpié*? Este último término, producto de la mentalidad cosmopolita y humanística de los estoicos, ¿puede acaso ser hallado en el resto de las páginas del *Corpus*? Es verdad. Pero la estimación intelectual y ética de la «naturaleza del hombre» latente o expresa en los más antiguos escritos hipocráticos preludia o inicia esa *philía* del médico hacia el hombre en cuanto tal. A su manera médica y helénica, Hipócrates fue un «filántropo» *avant la lettre*, y ésta es la razón por la cual es hipocráticamente válido, si vale decirlo así, todo lo que acerca de la *philanthrôpié* voy a exponer.

I. Los tres máximos pensadores del mundo helénico, Sócrates, Platón y Aristóteles, vieron en la amistad un tema tan fecundo como sugestivo. Nada importó tanto a Sócrates como la amistad. Conversando un día con Lisis y Menéxeno en la palestra de Miecos, dice a sus interlocutores en un rapto confesional: «Cada hombre tiene su pasión: unos los caballos, otros los perros, otros el oro o los honores. A mí, todas esas cosas me dejan frío; en cambio deseo apasionadamente adquirir amigos, y un buen amigo me contentaría infinitamente más que la codorniz más linda del mundo, que el más hermoso de los gallos, e incluso —Zeus es testigo— que el mejor de los caballos o de los perros. Podéis creerme: preferiría un amigo a todos los tesoros de Darío. Tan

grande es mi pasión por la amistad» (Platón, *Lisis*, 211 e). Fiel en esto a su maestro, Platón medita atenta y reiteradamente acerca de la *philía*. Y Aristóteles, socrático y platónico en este tema, por debajo de su propia genialidad, no se conformará sino diciendo que la amistad «es lo más necesario para la vida» (*Eth. Nic.* VIII, 1155 a 4).

Platón distingue muy expresa y reiteradamente entre el amor (*érôs*) y la amistad (*philía*). Así lo atestiguan varios textos del *Banquete* (179 c) y del *Fedro* (231 e, 237 c, 255 e). Pero ello no es óbice para que entre uno y otro exista en la mente platónica una íntima conexión, a la vez genética y esencial.

El *érôs*, en efecto, es causa de *philía*. Así lo indica la reflexión de Agatón, en el *Banquete*, acerca de las discordias entre los dioses del Olimpo (195 c); y más claramente aún, la página de ese mismo diálogo en que se describe la psicología del educador por vocación: cuando el hombre animado por un intenso *érôs* pedagógico encuentra en su camino un alma bella, no tarda en sentir que la amistad nace en la suya (209 b c). El *érôs* —enseña, a su vez, el *Fedro*— se realiza anímica y socialmente como *philía* (255 a). Y así como el *érôs* es causa de *philía*, la *philía*, por su parte, debe ser llamada *érôs* cuando alcanza suficiente intensidad en el alma de quien la siente (*Leyes*, 837 b). No olvidemos, para entender rectamente estos textos, la ambitendencia sexual del *érôs* en Grecia y la plena vigencia social de la homo-sexualidad viril en la Atenas de Platón y en casi toda la obra platónica.

¿Qué es, según esto, la amistad? Éste había sido el tema de un diálogo juvenil del filósofo, el *Lisis*. La amistad tendría su raíz última en la secreta relación de parentesco o de familia (*tó oikeion*) que enlaza a los amigos entre sí. Parentesco que, a través de una sutil serie de reflexiones, Platón concibe como una realidad fundamental y última, «lo protoamable» o «lo protoamistoso», el *prôton philon*. «Naturaleza originaria», *arkhaía physis*, llama también Platón a ese *prôton philon* (*Banq.* 193 c).

¿Cuál es, más aún, cuál tiene que ser la relación del alma con el *prôton philon*? En el plano de lo sensible, tal relación consiste en un arrebato ascendente del no ser al ser, de la privación a la plenitud: no otra es la esencia del *érôs*. Pero en su realidad profunda, esa relación viene a ser un regreso benéfico, un retorno del alma a su «naturaleza originaria» (*Banq.* 193 c; *Fedro*, 249 d y sigs.). Lo cual nos hace ver el carácter congénere de la *philía* y del *érôs*: si aquélla es el fruto de éste, el *érôs*, con su radical impulso hacia la perfección y el bien, late y opera en la raíz misma de la *philía*.

En suma: en la mente de Platón, la amistad es radical familiaridad natural entre el amigo y el amigo, deseoso movimiento del alma hacia la perfección del amigo y de uno mismo, retorno del amigo y de uno mismo hacia la íntegra y perdida naturaleza originaria de ambos. Meta propia de la amistad es, pues, la *perfección de la naturaleza humana en las individuaciones de esa naturaleza que son los amigos*.

¿Discrepará Aristóteles de su maestro en cuanto la esencia de la amistad? Con su idea de la *prôtê philía*, tan próxima, hasta fonéticamente, al *próton phílon* de Platón, el Aristóteles juvenil de la *Ética a Eudemo* se mueve todavía muy dentro del pensamiento platónico. Todas las formas particulares de la amistad hacen referencia a una «primera amistad» o «protoamistad», y en ella descansan. La *prôtê philía* no sería sino la participación del alma humana en la Idea del bien.

Mucho menos platónico parece ser el tan conocido análisis de la amistad que contienen los libros VIII y IX de la *Ética a Nicómaco*. Aristóteles deja de nombrar la *prôtê philía* y estudia la amistad como pura relación ética y psicológica entre el amigo y el amigo. Pero acaso un análisis más detenido nos demuestre que, en relación con este problema, el Estagirita sigue hondamente fiel a su propia juventud y, en definitiva, a Platón.

Como Platón, Aristóteles parece distinguir netamente entre el amor y la amistad. El *érôs*, enseña, tiene su principio en el placer visual y la *philía* en la benevolencia (1167 a 4-5). Para los amantes, el sentido más precioso es la vista; para los amigos, en cambio, lo preferible a todo es la convivencia (1171 b-30). Sin embargo, una lectura más atenta nos obliga a rectificar esta primera impresión. El *érôs*, dice por dos veces Aristóteles, es un grado extremo, una exageración (*hyperbolê*) de la *philía* (1158 a 11-12, 1171 a 12). El *érôs* vendría a ser, en suma, una amistad especialmente intensa a la que se añade un componente homo o heterosexual.

¿Qué es, pues, la amistad? Es lo más necesario para la vida, porque sin amigo nadie querría vivir, aunque poseyera todos los demás bienes (1155 a 4); es algo hermoso y loable (1155 a 29); y en su forma perfecta (*teleía philía*, 1156 b 7), esto es, cuando no se limita a perseguir egoístamente lo útil o lo agradable, consiste en querer y procurar el bien del amigo por el amigo mismo (1156 b 10-12, 1168 b 1-3). Lo cual exige que los tres principales supuestos de la amistad sean la bondad en acto o benevolencia (en cuanto malo, el malo no es capaz de amistad), la igualdad (que debe ser ontológica, ética, psicológica y social) y la comunidad en el vivir, la *koinônia* de los que con su mutuo trato han de hacerse verdaderos amigos.

Todo lo cual nos concede fundamento suficiente para abordar el tema que aquí verdaderamente nos importa: la consistencia real de la amistad. ¿En qué consiste la vinculación amistosa? La respuesta de Aristóteles tiene ahora claras resonancias platónicas; otra vez surge en él la idea de una relación de «familiaridad», de un radical «parentesco» (*oikeíon*) entre los amigos (1155 a 21-22). Trátase, pues, de saber cuál es la índole de esa «familiaridad» que constituye la verdadera realidad de las diferentes amistades particulares.

En el caso de la amistad imperfecta son móviles la utilidad o el placer; el amigo busca lo que su amigo «tiene» (1164 a 10-11) o «hace». En el caso de la amistad perfecta, en cambio, el móvil es el bien del amigo, y el amigo vive atenido a lo que su amigo «es». ¿Y qué es el amigo, desde el punto de vista de

la relación amistosa? Puesto que la amistad es *héxis*, hábito del alma, lo que constituye al amigo en cuanto tal será aquello que en él es fuente y resultado de sus hábitos; esto es, su carácter o *éthos*, dice más de una vez Aristóteles (1164 a 11, 1165 b 8). El hábito de vivir en amistad va engendrando el carácter amistoso, y éste, a su vez, se actualiza en amistades habituales y en sucesivos actos de amistad.

Las amistades por utilidad o por placer buscan lo que el amigo tiene o hace; la amistad perfecta se funda sobre lo que el amigo es. Algo de común tienen, no obstante, las tres especies de la amistad: el hecho de que, para Aristóteles, tal relación depende siempre de un *lo que*. Yo no soy ahora amigo de mi amigo por ser él *quien* es o *el que* es, sino por ser él *lo que* es. En Aristóteles —como en Platón, como en todos los griegos—, la realidad propia del individuo humano es considerada desde una ontología del ser natural, no desde una ontología del ser personal. Naturaleza de una cosa es *lo que* la hace ser como es, y ésta es la razón por la cual Aristóteles afirma que el amigo «es deseable por naturaleza» (1170 a 11-12).

Así viene a demostrarlo también la idea aristotélica del buen amigo. Es buen amigo aquel que ve en su amigo un duplicado de su propia realidad individual, *állos autós* (1166 a 31-32), *héteros autós* (1169 b 6, 1170 b 6). El buen amigo es para su amigo como para sí mismo. Al amar al amigo se ama el bien propio (1157 b 32); y así el *philautos*, el hombre que rectamente se ama a sí mismo, demostrará serlo de

veras sacrificándose con alegría por sus amigos (1166 a 10, 1169 a 12).

«Ama al prójimo como a ti mismo», dice uno de los más centrales preceptos evangélicos. ¿Será esto lo que prescribe la *Ética a Nicómaco*? Sólo en apariencia. Lo que Aristóteles enseña es: «Si quieres ser buen amigo, a tu amigo has de amarle como a ti mismo». Aristóteles habla de los «amigos» (en definitiva, de algunos hombres), y el Evangelio del «prójimo» (en principio, de cualquier hombre). El principio de la comunidad amistosa es para Aristóteles la común y recíproca aspiración de los amigos al bien de su naturaleza, y por lo tanto al Bien de la Naturaleza; al paso que el Evangelio ve el principio de esa comunidad en la condición a la vez natural y personal de cualquier hombre, y por lo tanto del hombre respecto del cual, por obra del amor a las buenas obras, uno va a quedar constituido en «prójimo».[1]

En suma: *la amistad aristotélica consiste en querer y procurar el bien del amigo, entendido éste como una realización individual de la naturaleza humana*. La meta de la amistad es, pues, la perfección de la naturaleza.

El pensamiento helénico no pudo pasar de ahí. Es cierto que el estoicismo inventará el término *philanthrôpia* y afirmará con él que el hombre debe ser en principio amigo de cualquier hombre; pero la razón de tal amistad seguirá siendo la perfección de la natu-

[1] No puedo ser aquí más explícito. Aquel a quien interese el tema, vea mi libro *Teoría y realidad del otro*, vol. II, (Madrid, 1961).

raleza humana en cuanto tal. Para la mente griega, la *philanthrôpía* fue siempre *physiophilía*, amor a la Naturaleza universal, en cuanto que especificada como «naturaleza humana». El asclepíada hipocrático —el propio Hipócrates, tal vez— que compuso el libro I de las *Epidemias* dirán que la perfección de la naturaleza de cada cosa conspira a la perfección de la común naturaleza de todas las cosas (L. II, 670). A la voluntad habitual de participar en esa conspiración es justamente a lo que los griegos dieron el nombre de *philía*, amistad.

II. Sabemos ya lo que la *philía* y la *philanthrôpía* fueron en la mente helénica, y por lo tanto en la mente de los asclepíadas hipocráticos. ¿Qué pasa con la *philía* al iatrificarse, si vale decirlo así? ¿Cómo un asclepíada hipocrático entendió la conversión de la *philanthrôpía* en *philotekhnía*, y por lo tanto en amistad técnica, médica, con el enfermo?

Como «antropófilo», el asclepíada era amigo del enfermo por el hecho de ser éste *ánthrôpos*, hombre; y en último extremo, por ser él en cuanto médico, más aún, en cuanto griego, devoto amigo y servidor de la divina *Physis*, por ser «fisiófilo». La veneración de la *Physis* es la razón última de la *philanthrôpiê* hipocrática. La razonable y severa piedad «fisiológica» a que da expresión el escrito *de morbo sacro* y la visión presocrática de la *physis* como «lo divino» fueron siempre el verdadero fundamento de la *philanthrôpía* de los médicos griegos.

Pero lo propio del asclepíada hipocrático no fue su condición de «antropófilo». *Philanthrôpía*, amor al

hombre en cuanto tal, podía y debía sentirla cualquier griego. En orden a la *philía*, lo propio del asclepíada fue la conversión de la *philanthrópía* en *philotekhnía*, en «amor al arte»: al arte (*tékhné*) *in genere* y al arte de curar (*tékhné iatriké*) *in specie*. Ahora bien: ¿qué pudo ser, qué fue para un griego antiguo el «amor al arte»?

La respuesta a esta interrogación exige perentoriamente saber lo que para los griegos fue el «arte», la *tékhné*. Nadie lo ha dicho mejor que Aristóteles. Recurramos de nuevo a él.[1]

Lo que desde un punto de vista meramente *formal* fue en Grecia la *tékhné* lo van a declarar, como por fragmentos, la *Metafísica*, la *Física*, la *Poética* y la *Ética a Nicómaco*. Frente al simple «empírico» (*empeirós*), limitado a saber hacer una cosa a fuerza de repetirla rutinariamente, el «artista» o «técnico» (*tekhnítês*) hace lo que hace sabiendo el *por qué* de su acción; lo cual no le sería posible si no conociese el *qué* de tal acción y de la realidad o las realidades sobre que ésta recae (*Metaph.* 981 a b). En una primera aproximación diremos, pues, que la *tékhné* es un saber hacer sabiendo qué se hace y por qué se hace eso que se hace. Más concisamente, un saber hacer según el qué y el por qué.

La *Física* y la *Poética* nos permiten dar un paso más. Ese «saber hacer» de la *tékhné*, nos dicen una y otra,

[1] Después de escritas estas páginas ha llegado a mis manos el excelente estudio del padre Alfonso Ortega, «Aspectos del concepto de *tékhné* en Aristóteles», *Helmantica*, XVI, 49, 1965.

es *mímêsis*, imitación: «el arte imita a la naturaleza» (*Phys.* 194 a 21). Pero la imitación que realiza la *tékhnê* no es simple copia servil. El *tekhnítês* imita produciendo algo propio; como más tarde se dirá, «creando». Además de ser *mímêsis*, la *tékhnê* es *poíêsis*, producción[3]. La *tékhnê*, se nos dice en la *Ética a Nicómaco*, es «un hábito poético —esto es, productivo— acompañado de razón verdadera (*alêthés lógos*)»: la *recta ratio* de la tan conocida definición medieval del arte.

Desde un punto de vista meramente formal, la *tékhnê*, para Aristóteles, es un saber imitativo y poético —productivo— según el qué y el por qué. Pero el Estagirita no quedó ahí. Su reflexión acerca de la *tékhnê* le llevó a considerar lo que ésta es desde un punto de vista *material*, es decir, según la realidad a que el «saber hacer» del técnico se aplica, sea éste médico, arquitecto, poeta o navegante. ¿A qué común realidad se aplican las *tékhnai*, tan distintas entre sí, que llamamos medicina, arquitectura, poesía o arte de navegar? El rotundo texto de la *Física* antes consignado nos da la respuesta: esa realidad es siempre la naturaleza, la *physis*. Imitativa y productivamente, el *tekhnítês* sabe hacer «según arte» algo de lo que por sí misma hace la naturaleza. Lo cual no quiere decir que el modo de

---

[3] No puedo entrar aquí en una discusión detenida del sentido de la *poíêsis* griega. En cualquier caso, creo que ese término no debe ser traducido por «creación», sino por «producción». Véase, acerca de este tema, *El concepto de «poíêsis» en la filosofía griega*, de E. Lledó, (Madrid, 1961).

obrar el hombre *katà tékhnēn*, «según arte», sea idéntico al modo como la naturaleza actúa cuando lo hace por sí misma, *katà physin*. En la naturaleza, enseña Aristóteles, el principio de la actividad está en lo activo; en el arte, fuera de lo activo (*Metaph.* 1070 a 7). El principio por el cual la bellota llega a ser encina está en la bellota misma; el principio por el cual el mármol llega a ser estatua está en el escultor. *Physis* y *tékhnē*, naturaleza y arte, son cosas netamente distintas entre sí.

¿Qué sentido puede tener, según esto, que la *tékhnē* sea a la vez imitación y producción? «La *tékhnē* —responde otro breve texto de la *Física*—, o ejecuta lo que la naturaleza, o imita a la naturaleza» (199 a 15). Pero en el orden real, esta sentencia no es un dilema de términos excluyentes. No hay artes *puramente* innovadoras respecto de las posibilidades de la naturaleza y artes *puramente* imitadoras de ésta (199 a 10-15). En las obras del hombre colaboran siempre la naturaleza y el arte; por lo cual la sentencia precedente podría ser más precisamente formulada diciendo que en unas artes predomina la condición imitativa de la *poíēsis* y en otras la condición innovadora de ésta: artes *preponderantemente* miméticas y artes *preponderantemente* innovadoras. Entre aquéllas, la medicina, porque el médico imita con los recursos de su arte lo que la naturaleza hace para sanar al enfermo; entre estas otras, la arquitectura, porque la naturaleza no hace por sí misma casas y templos.

Tal vez nos hallemos ya en disposición de entender lo que para un griego fue la *tékhnē iatrikē* o *ars medica*.

Utilizando a manera de cañamazo la definición de la *tékhnê* en la *Ética a Nicómaco,* diremos que la medicina —la *tékhnê iatrikê*— es el hábito poético de imitar a la naturaleza en su tendencia hacia la curación, acompañado de razón verdadera; esto es, apoyado sobre un suficiente saber «fisiológico» acerca de la salud y la enfermedad. En cuanto hábito innovadoramente poético, la medicina ayuda a la naturaleza, y el médico puede lograr la curación de enfermos que abandonados a sí mismos nunca sanarían; en cuanto hábito imitativamente poético, la medicina es fiel a la naturaleza, y la curación «según arte» que el médico logra no difiere en nada de las curaciones puramente «naturales». El médico, enseña el libro I de las *Epidemias,* es «servidor del arte» (L. II, 636); y a través de éste, de la naturaleza. Pues bien: la doble condición imitativa e innovadora del médico constituyó en la Grecia antigua el verdadero sentido de esa devota y honrosa «servidumbre» suya a la naturaleza y al arte.

Y si esto fue la *tékhnê* del médico hipocrático, ¿qué pudo ser en él la *philotekhnía*, el «amor al arte»? Después de lo expuesto, la respuesta es inmediata: la *philotekhnía* del asclepíada fue un amor a sus saberes técnicos, en cuanto que éstos le permitían imitar y ayudar a la naturaleza del enfermo en su espontáneo movimiento hacia la salud; esto es, hacia la perfección de la naturaleza humana y de la naturaleza universal, del cosmos, en la concreta realidad del individuo tratado. En el médico «tecnófilo» hay a la vez *philía, lógos* y *érôs. Philía,* porque es amigo del enfermo y de su arte.

*Lógos*, porque, como dice una vez Aristóteles, «la medicina es el *lógos* —la *recta ratio*, dirán los medievales— de la salud» (*Metaph.* 1070 a 30). *Erôs*, en fin, porque en el seno mismo de la *philotekhnía* médica y de toda *philotekhnía* alienta un vigoroso impulso hacia la perfección de la naturaleza, y no otra es la razón por la cual pudo escribir Platón su hermosa definición de la medicina: «ciencia de las cosas concernientes al amor al cuerpo», *epistêmê tôn tou sômatos erôticôn* (*Banq.* 186 c).

Digamos, pues, con los *Praecepta* hipocráticos: hay *philotekhnía*, amor al arte, donde hay *philanthrôpía*, amor al hombre. La amistad del médico hipocrático con el enfermo, resultado de su *philanthrôpia*, y su *philotekhnía*, fue, en definitiva, un amor a la perfección de la naturaleza humana, en cuanto individualizada en el cuerpo viviente del paciente: amor gozosamente venerativo cuando tenía como objeto lo que en la naturaleza es bello (la salud, la armonía) o conduce a la belleza (la natural fuerza sanadora del organismo); amor resignadamente venerativo frente a las oscuras y terribles forzosidades (*anánkai*) con que la naturaleza impone que ciertos modos de enfermar sean mortales y otros sean incurables. Porque cuando la *physis* se opone a los esfuerzos del arte, dice otra sentencia hipocrática, todo es vano (*Lex*, L. IV, 638). Allá donde la naturaleza del enfermo no se muestra sanable —enfermedades mortales o incurables «por necesidad», *kat'anánkên*—, ya no cabe «amor al arte». Debe haber, sí, amor a la naturaleza, porque la validez de este

precepto es absoluta; pero la *physiophilía* ha de ser entonces expresada aceptando resignada y venerativamente, sin la menor intervención técnica, el duro e inexorable mandato que la naturaleza impone. Sin tener esto en cuenta no sería posible entender rectamente la moral médica del asclepíada hipocrático.

III. Hemos contemplado con alguna precisión lo que el médico griego pensaba y sentía en su alma al leer la célebre sentencia de los *Praecepta* hipocráticos. Mas para que esa sentencia llegue a ser realmente imperecedera, para que su validez sea genéricamente humana y no sólo exclusivamente griega, ¿no habrá que interpretarla desde puntos de vista a que los antiguos griegos no pudieron llegar?

En un comentadísimo pasaje del *Fedro* platónico, Sócrates, que ha procurado pensar «según Hipócrates», *pròs tou Hippokrátous*, postula la necesidad de hacerlo también «más allá de Hipócrates», *pròs tô Hippokrátei* (270 c). Refiérese de manera inmediata Platón a la necesidad de tener simultáneamente en cuenta lo que acerca de la naturaleza dicen Hipócrates y la razón verdadera (*alêthês lógos*); la cual, como atributo del hombre en cuanto tal, va «más allá» que la inteligencia de cualquier individuo humano, por genial que éste sea. ¿Y qué es lo que respecto de la naturaleza del hombre dice, más allá de Hipócrates, la razón verdadera? El concordante sentido de las palabras que en el *Fedro* subsiguen a la consigna antes citada y de las que en otro diálogo platónico, el *Cármides*, declaran la principal deficiencia teórica y práctica de los asclepíadas hipocrá-

ticos (156 d-157 a), permite afirmar que, para Platón, la medicina será verdaderamente razonable cuando sepa considerar los hábitos y las afecciones del cuerpo —la salud y la enfermedad— no sólo según el cuerpo, mas *también* según el alma; regla ésta muy deficientemente cumplida por Hipócrates y sus secuaces.

La antropología ulterior a Platón ha ampliado y radicalizado tal consejo platónico. En efecto: no sólo ha estudiado con atención inédita la parte del alma en las vicisitudes de la vida humana, la enfermedad entre ellas, sino que, bajo la influencia directa o indirecta de la idea cristiana del hombre, ha visto al individuo humano como «persona»; esto es, como una realidad que por su propia esencia trasciende todo lo que los griegos entendieron por «naturaleza».

Cristiana o secularizadamente concebida, la «persona» es un ente a cuya constitución pertenecen la intimidad, la libertad, la abertura y la capacidad de apropiación; en el caso del hombre, un ente corporal abierto al mundo y participante en la dinámica de éste, pero capaz de recluirse en una intimidad trascendente al mundo. En un sentido más etimológico que hegeliano, diremos, pues, que el hombre en cuanto persona es un ente corporal capaz de moverse en el dominio de «lo ab-soluto». (*Ab-solutum:* lo que está desatado o suelto; en este caso, desatado o suelto de todo lo que no es él mismo).

Para un ente así, ¿qué pueden y qué deben ser la *philanthrôpía* y la *philotekhnía?* ¿Qué puede y qué debe ser la amistad cuando en el bien del amigo es necesario

considerar, a la vez, lo que en él es «naturaleza» y lo que en él es «persona»? ¿Cómo pueden y deben ser entendidos el arte de curar y el amor a tal arte —en definitiva, la vocación médica— cuando el término de la ayuda técnica es, en el más estricto rigor de los términos, una «naturaleza personal»? ¿Cómo en tal caso se articulan entre sí el amor al hombre y el amor al arte? He aquí un sugestivo campo de meditación para el médico que quiera ser a la vez «hipocrático» y «actual». Esto es: para todo «neohipocrático» que en ese «neo» vea fundirse unitariamente una decisión de fidelidad y —cumpliendo transplatónica y transhelénicamente la anterior consigna de Platón— un propósito de superación y trascendencia.

PEDRO LAÍN ENTRALGO

*Universidad de Madrid.*