LA ASISTENCIA MEDICA EN LA OBRA DE PLATON

Por el Prof. P. LAÍN ENTRALGO

Pocas veces ausentes de la pluma de los grandes filósofos, los temas médicos aparecen con singular frecuencia en los escritos de los pensadores griegos. Dos razones principales determinan, a mi juicio, este notable fenómeno: la relativa precocidad con que la *tékhnê iatrikê* se constituyó en el pensamiento y en la vida social de los griegos—la Medicina es, entre las diversas *tékhnai*, la primero en desgajarse del cuerpo de la vieja sabiduría «fisiológica»—y, por otra parte (W. Jaeger), la esencial pertenencia del saber médico a la *paideía* de la Grecia clásica. Como simple paradigma o como objeto de reflexión, el arte de curar y la doctrina fisiológica sobre que él se apoya o a que él conduce fueron temas sin cesar frecuentados por la filosofía griega, desde los presocráticos hasta las postrimerías del helenismo.

Dentro de esa general atención hacia la medicina, Platón es sin duda el pensador que lleva la palma. El *Timeo* es desde su raíz misma un diálogo fisiológico. La psicoterapia verbal—hace años lo demostré cumplidamente—tiene en Platón su verdadero inventor (1). Continuando

(1) Véase mi artículo «Die platonische Rationalisierung der Besprechung und die Erfindung der Psychotherapie durch das Wort», *Hermes*, 86, 298-323 (1958), artículo recogido luego en *La curación por la palabra en la Antigüedad clásica* (Madrid, 1958). A la bibliografía consignada en este libro debo añadir: F. Wehrli: «Ethik und Medizin. Zur Vorgeschichte der aristotelischen Mesonlehre», *Museum Helveticum*, 8, 36-62 (1951), y «Der Arztvergleich bei Platon», *Ibíd.*, 8, 177-184 (1951); M. SCHUHL: «Platon et l'idée d'exploration pharmacodynamique», *Journ. de psychol. norm. et pathol.*, XLIII, 279-281 (1950).

mi examen de este importante costado de la obra platónica, voy a estudiar ahora con algún detalle la precisa y sugestiva imagen que de la asistencia médica en la Atenas del siglo IV nos ofrece el filósofo ateniense.

A través de textos diseminados en diversos diálogos—*Cármides, Gorgias, República, Política, Timeo, Leyes*—, Platón diseña un cuadro muy completo de lo que en las ciudades griegas fué el ejercicio de la medicina. Fiel a la estructura social de la *polis* clásica—esto es, cumpliendo helénicamente una regla sociológica de carácter general—, ese ejercicio se diversificó según tres tipos cardinales, que convendrá contemplar discreta y sucesivamente: el tratamiento de los esclavos, la asistencia médica a los hombres libres y ricos, el cuidado terapéutico de los enfermos libres y pobres.

I. El tratamiento médico de los esclavos en la Atenas platónica es sucinta y magistralmente descrito en una página de las *Leyes*: «Hay, pienso, médicos y servidores de médicos (*hypêrétai tôn iatrôn*), a los que indudablemente también llamamos médicos... Pueden (los médicos) ser, pues, ya libres, ya esclavos, y en este caso adquieren su arte según las prescripciones de sus dueños, viéndoles y practicando empíricamente, pero no según la naturaleza, como los (médicos) libres por sí mismos lo aprenden y lo enseñan a sus discípulos... Y siendo los enfermos en las ciudades unos libres y otros esclavos, a los esclavos los tratan por lo general los esclavos, bien corriendo de un lado para otro, bien permaneciendo en sus consultorios (*en tois iatreíois*); y ninguno de tales médicos da ni admite la menor explicación sobre la enfermedad de cada uno de esos esclavos, sino que prescribe lo que la práctica rutinaria le sugiere, como si estuviese perfectamente al tanto de todo y con la arrogancia de un tirano, y pronto salta de allí en busca de otro esclavo enfermo, y así alivia a su dueño del cuidado de atender a tales pacientes» (720, a, c).

Enfrascado en la resolución de un problema intelectual muy ajeno, en apariencia, a la práctica de la medicina—el problema de conceder máxima eficacia social a la ley escrita—, Platón nos dice que el tratamiento médico de los esclavos griegos difería esencialmente del que en Atenas recibían los hombres libres, y describe en ese tratamiento tres notas principales: 1.ª A los esclavos no les atendían, por lo común, médicos propiamente dichos, asclepíadas técnicamente formados en las escuelas médicas de Cos, Cnido, Cirene o Sicilia, sino toscos empíricos que al lado de algún médico, casi siempre como esclavos suyos, habían aprendido la rutina externa del arte de curar. 2.ª La comunicación verbal entre el terapeuta y el paciente era mínima. De acuerdo con lo que acerca del ser del esclavo se pensó en la Grecia clásica, la medicina que con él se practicaba era una suerte de «veterinaria para hombres». 3.ª Era también mínima, por tanto, la individualizaión del tratamiento. El enfermo quedaba sometido sin discriminación al rasero igualitario de la norma general; y a la manera de un tirano, «como un hombres orgulloso e ignorante, que a nadie consiente hacer nada contra su propio dictamen, ni deja que nadie le pregunte»

(*Polít.*, 294, c), el terapeuta—llamémosle así, y no médico—trataba rudamente de gobernar con sus prescripciones el curso de la naturaleza.

No puede extrañar que en la clientela de los templos de Asclepio tuviese parte no pequeña el estamento servil de la sociedad ateniense. «Donde no hay recompensa, no hay arte», dice significativamente el aldeano Cremilo en el segundo *Pluto* de Aristófanes. Su pobreza le hace imposible contratar los servicios técnicos de un médico verdadero y le obliga a llevar a Pluto al templo de Asclepio para que éste sane de su ocasional y perturbadora ceguera al dios de las riquezas. Como hoy tantas veces acontece, la turbia fe supersticiosa ocupaba entonces el lugar de la lúcida confianza en la medicina científica.

II. Bien distinta era la conducta del terapeuta en el caso de los enfermos libres y ricos. También éstos recurrían a la incubación en el templo si, como no era infrecuente, seguía viva en sus almas la fe en la virtud sanadora de los dioses (2). Pero cuando no era así y buscaban genuina asistencia médica—con otras palabras: cuando su piedad religiosa era la *eusébeia* ilustrada y fisiológica que enseña el escrito *de morbo sacro*—, la individualización más exquisita del tratamiento se constituía en norma principal del asclepíada. Así, por lo menos, nos lo hace ver Platón.

¿Por qué el tema de la asistencia médica despierta tan vivamente el interés del filósofo? El problema de la ley justa y eficaz aparece con frecuencia en los diálogos de la madurez y la senectud de Platón. Sin considerar atentamente la índole peculiar de la realidad natural a que en cada caso han de aplicarse, ¿pueden las artes aspirar a la perfección? «Las desemejanzas entre los hombres y entre los actos, y el hecho de que nada entre las cosas humanas goza jamás, por así decirlo, de fijeza—enseña el Extranjero del *Político*—, no permiten que un arte, sea el que sea, imponga en cuestión alguna un principio valedero para todos los casos y para todo tiempo» (294, b). Ahora bien: esto es justamente lo que hace la ley cuando, como parece deseable, tienen sus preceptos validez general. He aquí la aporía. El saber hacer del hombre llega a ser «arte» (*tékhnê*) cuando procede según principios y normas de carácter general: el médico será verdadero *tekhnitês*, dirá más tarde Aristóteles, si sabe tratar a Calias o a Sócrates como «biliosos» o como «flemáticos» (*Metaf.*, 981, a, b). La «ley» (*nómos*), a su vez, sólo es de veras eficaz, suponiendo que sea justa, cuando el legislador es capaz de aplicarla general y coactivamente (*Polít.*, 296-297). ¿Cómo, entonces, podrán las artes adquirir auténtica perfección, si cada hombre y cada caso son distintos entre sí? ¿Cómo las leyes llegarán por su parte a ser individualmente eficaces y justas, sin mengua de la generalidad y la obligación que la ley por esencia requiere? Y en lo que a la medicina concierne, ¿cómo el *lógos* del médico alcanzará

(2) Acerca del aspecto social de los tratamientos médicos en los templos de Asclepio, véase *Asclepius. A Collection and Interpretation of the Testimonies*, de E. J. y L. EDELSTEIN (2 vols. Baltimore, 1945).

esa suprema dignidad de «ley justa» (*nómos dikaios*) que según el escrito hipocrático *de fracturis* (L. III, 442) debe siempre poseer? El problema de la relación entre *nómos* y *physis*, tan vivo entre los sofistas, cobra ahora figura nueva y se trueca en una cuestión doble: la relación mutua entre la ley y el arte, la posible perfección de sus operaciones respectivas.

En el caso del arte de curar se lograría la perfección, según Platón, individualizando razonablemente el diagnóstico y el tratamiento del enfermo, esto es, procediendo como en Atenas procedían los médicos libres —los verdaderos médicos, los *tekhnítai* de la medicina—cuando trataban a pacientes libres. Una lectura atenta de los textos platónicos nos permite descubrir que se procuraba alcanzar esa meta merced a tres recursos técnicos, que denominaré ilustración, persuasión y adecuación biográfica.

La *ilustración* del enfermo por el médico perseguía fines diagnósticos y terapéuticos. Cuando cuida a hombres libres, el médico libre, dice Platón en las *Leyes*, «conferenciando con el enfermo y con los amigos de éste, aprende por sí algo de los enfermos, y por otro lado instruye en la medida de su capacidad al enfermo mismo» (720, d). Aún es más explícito en otra página del mismo diálogo: «Si algún médico de los que practican el arte de curar empíricamente y sin razonamientos—esto es, uno de los esclavos empíricos antes mencionados—sorprendiese a otro médico de condición libre en conversación con un enfermo también libre, sirviéndose en ella de argumentos punto menos que filosóficos, tomando la enfermedad desde su principio y remontándose a considerar la entera naturaleza de los cuerpos (3), pronto se reiría a carcajadas y no diría otras palabras que las que siempre tienen a flor de labio la mayor parte de esos pretendidos médicos: Insensato, no estás curando al enfermo; lo que en fin de cuentas haces es instruirle, como si él quisiera ser médico y no ponerse bueno» (857, c, d). En sustancia: el médico libre trata al enfermo libre ilustrándole acerca de su enfermedad y utilizando tal empeño para la perfección de su diagnóstico.

¿No es precisamente esto mismo lo que como puro «técnico» aconseja a los médicos el autor del escrito hipocrático *de prisca medicina*? «Los discursos y las pesquisas de un médico—dice—no tienen otro objeto que las enfermedades de que cualquier hombre enferma y que cualquier hombre padece. Sin duda, los ignorantes en medicina no pueden saber en sus enfermedades propias, ni cómo éstas nacen y terminan, ni por qué causas crecen y disminuyen; pero si los que han descubierto estas cosas se las

(3) En el tan controvertido paso del *Fedro* (270, c), según el cual Hipócrates enseñaba que no es posible ser buen médico sin considerar «la *physis* del todo (*hólon*)», ¿a qué se refiere ese *hólon*: al «todo» de la Naturaleza universal o al «todo» de la naturaleza paciente? Esta línea de las *Leyes* y la famosa página del *Cármides* en que Sócrates contrapone al insatisfactorio proceder de los asclepíadas áticos, sólo preocupados por el *hólon* del cuerpo (156, c), el más completo de los médicos tracios, atentos también al alma del paciente, parece indicar que, para Platón, ese «todo» del *Fedro* alude de manera muy directa a la individual naturaleza del paciente.

explican, les será fácil instruirse en ellas; porque entonces no se tratará más que de recordar, escuchando al médico, lo que ellos mismos han experimentado. Si el médico no llega a hacerse comprender de los profanos y si no pone a sus oyentes en esta disposición de espíritu, no alcanzará (a conocer) lo que las cosas son» (L. I, 572-574) (4). La concordancia entre el saber del médico y la intelección que el enfermo hace de sí mismo cuando su mente ha sido ilustrada por la palabra de aquél, era para el asclepíada hipocrático—y sigue siendo para el clínico actual—firme criterio de verdad. Lo cual, indirectamente, plantea por vez primera en la historia el problema de la relación entre el diagnóstico del médico y el nivel intelectual del paciente. Si además de diagnosticar objetivamente la existencia de un infiltrado en el pulmón quiere el médico conocer lo que el hecho de padecer ese infiltrado pulmonar significa en la vida del enfermo, ¿podrá hacer caso omiso del nivel intelectual y de la singularidad sentimental de éste? (5).

Desde el punto de vista hipocrático, la ilustración del enfermo por el médico sirvió en la práctica hipocrática para acrecer la confianza de aquél en el hombre que había de tratarle (6). Pero el recurso supremo para suscitar tal confianza—y, por lo tanto, para individualizar terapéuticamente la relación entre el paciente y su médico—fué, según Platón, la *persuasión* verbal. El buen médico no prescribe nada al enfermo «mientras no le ha convencido (de la eficacia de su tratamiento); y sólo entonces, teniéndole ya ablandado por la persuasión, trata de llevar a término su obra restituyéndole a la salud» (*Leyes*, 720, d). Esto mismo había enseñado muchos años antes el ejemplar discípulo de Zamolxis, que en Potidea descubrió a Sócrates la eficacia terapéutica de los «bellos discursos»: el terapeuta—dijo a Sócrates ese médico tracio—no debe emplear sus fármacos si el enfermo no le ha presentado previamente el alma para que él la trate mediante *lógoi kaloí* (*Cármides*, 157, b); con otras palabras. mientras el paciente no haya sido convenientemente persuadido, mediante oportunos discursos, de que esos fármacos poseen eficacia terapéutica real.

Supuesto un bien calculado ajuste de la prescripción médica a las condiciones somáticas del paciente (edad, sexo, peso, etc.), la individualización del tratamiento alcanzará su ápice por obra de la persuasión verbal: ésta hace que el enfermo acepte la indicación del terapéuta con la certidumbre

---

(4) Sobre las palabras finales de este texto (*tou eóntos apoteúxetai*), véase A. J. FESTUGIÈRE: *Hippocrate. L'ancienne médecine* (París, 1948), pág. 37.

(5) Incluso desde el punto de vista del diagnóstico meramente «objetivo» tiene importancia la «ilustración» del enfermo. Un paciente rectamente «ilustrado» será capaz de descubrir en sí mismo mayor copia de signos indicativos de la lesión que padece.

(6) Sobre la visión hipocrática de la confianza del enfermo en el médico, véase mi discurso en la Real Academia Nacional de Medicina *La amistad entre el médico y el enfermo en la medicina hipocrática* (Imprenta Cosano. Madrid, 1961). Para lo relativo al valor médico de la *pistis*, tal como los griegos la entendieron, remito de nuevo a mi libro *La curación por la palabra en la Antigüedad clásica.*

objetiva y subjetiva de que esa indicación es realmente «para él», y lo que antes no pasaba de ser mero ajuste somático de la prescripción se convierte ahora en ajuste a la vez somático y psíquico. La palabra del médico hace cualitativa y según el alma una individualización del tratamiento que de otro modo no sería sino cuantitativa y según el cuerpo. Con lo cual, como Platón tan rotunda y extremadamente afirma (*Cármides*, 155, e), llega a ser máxima la eficacia sanadora de los remedios prescritos. Tal es, a mi juicio, y en lo tocante a la medicina, ese modo de proceder «más allá de Hipócrates» que el propio Platón sugiere en una sibilina página del *Fedro* (270, b, c).

Por obra de la persuasión verbal, la regla general de la *tékhnê iatrikê* se adapta a la realidad psicosomática del individuo. Mediantes un adecuado proemio—en definitiva, mediante un bien compuesto discurso suasorio—, la ley igual para todos es cumplida por cada uno de los ciudadanos con la convicción íntima de que se trata de una ley justa, y la justicia abstracta y objetiva del mandato se hace subjetiva y real en el alma y en la conducta de quienes convencidamente lo cumplen. «Aquella prescripción tiránica de que hablábamos y que comparábamos a las prescripciones de los médicos que llamamos serviles, no es, según esto, sino ley pura; y lo manifestado antes de ella, eso que éste (Megilo) ha llamado *lo suasorio*, siendo como es realmente persuativo, tiene el mismo carácter que un exordio en relación con un discurso» (*Leyes*, 722, e; 723, a). La oportuna persuasión mediante un «bello discurso» hace suaves la ejecución del tratamiento médico y la obediencia a la ley (720, a); aceptando como justo el texto legal, el ciudadano queda en sí y por sí mismo obligado a lo que la ley impone, y así procura demostrarlo Platón, por vía de ejemplo, presentando con preámbulo y sin él un proyecto de ley acerca de la edad en que debe ser contraído el matrimonio (721, a, d).

Conviene, sin embargo, no exagerar la importancia médica y jurídica de los exordios persuasivos. El político, sólo atento a la persuasión, educa, pero no legisla (*Leyes*, 857, e). Sin preámbulo, y aunque se oponga a las más venerables costumbres ancestrales, la ley justa sigue siendo la ley justa; sin un previo discurso suasorio e individualizador, la regla gimnástica y el tratamiento prescrito por un asclepíada que domine su arte siguen siendo eficaces. Muy claramente lo advierte Platón en el *Político*: «Si un médico, sin intentar persuadir a su paciente, pero realmente impuesto en su arte, obliga a un niño, a un hombre o a una mujer a que cumplan la norma mejor, ¿cuál será el nombre de esa imposición? ¿No será cualquier cosa antes que el llamado error pernicioso contrario al arte? Y quien sufra tal imposición, ¿no estará acaso en el derecho de afirmarlo todo, salvo que ha sufrido tratamientos perniciosos e inhábiles por parte de los médicos que se los impusieron?» (296, b, c). El *dura lex, sed lex* de los legisladores romanos y la práctica coactiva de la vacunación

que a veces los Estados actuales imponen, están latiendo en esas severas palabras de Platón (7).

La ilustración y la persuasión del enfermo ganan su máxima eficacia individualizadora merced a la *adecuación biográfica* del tratamiento. No sólo pueden ser beneficiosos para unos cuantos y perjudiciales para otros un mismo ejercicio y un mismo remedio (*Leyes*, 636, a, b); también acaece que una prescripción dietética o terapéutica, buena en determinada ocasión de la vida, no lo sea tanto en otra. «Propongámonos—dice Platón—el caso de un médico o de un maestro de gimnasia a punto de ausentarse y con idea de permanecer lejos de quienes reciben sus cuidados una temporada que esperan sea larga; y figurándose que los alumnos de gimnasia o los enfermos no podrán recordar sus prescripciones, su deseo será escribirles unas indicaciones a manera de recordatorio... ¿Qué sucedería si, contra sus planes, tuvieran que regresar después de una ausencia más corta? ¿Acaso no se atreverían a implantar, en vez de aquellas normas escritas, otras nuevas, si entonces concurrían condiciones distintas y más favorables para los enfermos, motivadas por vientos o por cualquier otro inesperado fenómeno celeste diferente de los habituales? ¿O bien se obstinaría (el médico) en no transgredir las antiguas normas, una vez dictadas, y en no prescribir él, ni consentir que el enfermo se atreviese a poner en práctica, normas contrarias a las ya escritas, convencido de que éstas serían medicinales y saludables, y las otras perjudiciales y ajenas al arte?» (*Polít.*, 295, c, d). Y lo que un simple cambio en las condiciones atmosféricas puede hacer necesario, con mayor razón lo exigirá una alteración no previsible en el curso de la enfermedad tratada. Aristóteles se encargará de recordarlo a los griegos: «Los médicos en Egipto—escribe en su *Política* (1286, a)—pueden apartarse de las prescripciones generales al cuarto día del tratamiento, y antes por su cuenta y riesgo. Es evidente, pues, que el régimen fundado en disposiciones escritas y leyes (válidas, por tanto, coactivamente y sin discriminación de personas y tiempos) no es el mejor.» Sin una exquisita adecuación del tratamiento a la individualidad y a la biografía del paciente, no podría lograr su perfección el arte de curar.

Pero una asistencia médica excesivamente individualizada, atenta a la más leve dolencia y a la más tenue peculiaridad de la constitución y la biografía del enfermo, ¿es realmente deseable? ¿No vendrá a ser, a la postre, indigna y perjudicial? Así lo cree Platón. «¿No te parece vergonzoso—dice Sócrates en la *República*—el necesitar de la medicina, no cuando nos obligue a ello una herida o el ataque de alguna

(7) Es patente el cambio de actitud de Platón, desde *Cármides* al *Político*, acerca de la real eficacia curativa de la persuasión verbal, en cuanto coadyuvante de la terapéutica farmacológica. «Sin el ensalmo—esto es, sin un «bello discurso» suasorio—, para nada sirve la planta», dice Sócrates, siguiendo la lección del médico tracio, en *Cármides*, 155, e. Más certero y «positivo», si vale tal expresión, el *Político* enseña que los discursos suasorios acrecen, sin duda, la eficacia sanadora del fármaco; pero, aun amenguada, ésta subsiste sin ellos.

enfermedad epidémica, sino por estar, a causa de la molicie o de un régimen de vida (tan vicioso) como el descrito, llenos, tal que pantanos, de humores o de flatos, obligando a los ingeniosos asclepíadas a poner a las enfermedades nombres como flatulencias (*physas*) y catarros (*katárrous*)?» (III, 405, c, d). Concebido como dolencia crónica y como secuela patológica de una vida excesivamente muelle, el «catarro» acaba de penetrar en la terminología médica.

Frente a la medicina que Platón juzga sana y tradicional, sólo atenida a las enfermedades que por azar surgen en la vida del paciente, el artificio y la molicie de los hombres han construído una terapéutica «pedagógica», cuya norma es seguir día a día el curso vital del paciente, a la manera como el pedagogo va siguiendo los pasos del niño de que cuida. Heródico de Selimbria habría sido su inventor: «Heródico de Selimbria, que era profesor de gimnasia y perdió la salud—escribe Platón—, compuso una mixtura de gimnástica y medicina, y comenzó a torturarse a sí mismo para seguir después torturando a los demás... Por no ser capaz de sanar su enfermedad, que era mortal (esto es, incurable), se dedicó a seguirla paso a paso y continuó durante toda su vida sin otra ocupación que la de cuidarse, sufriendo siempre ante la idea de salirse lo más mínimo de su régimen acostumbrado; y así consiguió llegar a viejo, muriendo continuamente en vida por culpa de su propia ciencia» (*Rep.* III, 406, a, b).

¿Será necesario decir que son las personas ricas las únicas que pueden permitirse el lujo de utilizar para su propio cuidado esta minuciosa y exigente «terapéutica pedagógica»? «Cada ser viviente—dice un significativo pasaje del *Timeo*—nace llevando consigo una duración asignada por el destino (*heimarménê*), no contando las enfermedades por necesidad (*ex anánkês pathêmata*)... Y lo mismo acaece en cuanto a la composición (*systasis*) de las enfermedades. Si mediante fármacos se pone fin a la enfermedad antes del término fijado por el destino, de ordinario nacen entonces de las enfermedades leves enfermedades graves, y de enfermedades en pequeño número gran copia de enfermedades. Por lo cual todas las cosas de este género deben ser gobernadas—*educadas*, dice el texto griego: *paidagôgein*—en la medida en que para ello haya holgura (*skholê*), y no conviene irritar, tratándolo con fármacos, un mal caprichoso (*dyskolon kakón*)» (*Tim.*, 89, b, c).

No contando la patente referencia a la tesis de una producción de enfermedades «por necesidad» (*ex anánkês*), tan medularmente propia del pensamiento griego (8), ese texto contiene tres importantes asertos. Nos dice, en efecto, que los tratamientos enérgicos e intempestivos pueden ser

(8) Sobre la significación médica de la *anánkê physeôs*, véanse mis trabajos «La enfermedad como experiencia» y «El cristianismo y la técnica médica», recogidos en mi libro *Ocio y trabajo* (Madrid, 1960).

perjudiciales (9); que la «terapéutica pedagógica»—suave unas veces, menos suave otras, cuidadosamente atenta siempre a la peculiaridad individual y al curso vital del paciente—es la procedente en las enfermedades crónicas; y, por último, que tal método terapéutico no es posible sin cierta *skholê* (ocio, holgura del enfermo), porque sólo abandonando sus quehaceres habituales podrá éste consagrarse a los que le imponga el tratamiento; lo cual, como es obvio, pide que dicha «holgura» sea ante todo económica. «Del rico—enseña la *República*—podemos decir que no tiene a su cargo una tarea cuyo abandono forzoso le haga intolerable la vida» (III, 407, a); y es a todas luces evidente que la «terapéutica pedagógica» requiere del paciente—aparte los honorarios del médico y el pago de los remedios que éste prescriba—muy amplia disponibilidad de tiempo libre: ocio, *skholê*. Sólo el rico puede comprar tiempo propio y tiempo ajeno. Toda la axiología social del mundo griego—alta estimación del ocio, subestimación de la faena servil o *banausía*, exigencia ética de emplear el ocio para la propia perfección individual y estética, y en última instancia al servicio de la *pólis*—late en los senos de esa breve frase de Platón.

Llama vivamente la atención el contraste entre la agresiva actitud de la *República* frente a la «terapéutica pedagógica» y la harto más templada del *Timeo*. Agresiva, duramente agresiva es, en efecto, la ironía de Platón ante el espectáculo de los ricos, sólo atentos a los placeres del cuerpo, «llenos, tal que pantanos, de humores y de flatos», y ante la artificiosa hazaña terapéutica de Heródico de Selimbria. En el *Timeo*, en cambio, el tratamiento «pedagógico» es un método correcto y adecuado —más aún: el único método verdaderamente correcto y adecuado—para la cura de las enfermedades crónicas. Pronto veremos a qué se debe esta aparente variación en el juicio.

III. Entre la indiscriminadora y «tiránica» asistencia médica a los esclavos y el tratamiento curativo y dietético de los hombres libres y ricos, tan exquisitamente individualizado, hallábase el cuidado «resolutivo» que en caso de enfermedad recibían—y aun requerían—los hombres libres y pobres. Por ejemplo, aquel animoso carpintero de que nos habla Sócrates en la *República*: «Cuando está enfermo un carpintero, pide al médico que le dé un medicamento que le haga vomitar la enfermedad, o que le libere de ella mediante una evacuación por abajo, un cauterio o una incisión. Y si le va con las prescripciones de un largo régimen, aconsejándole que se cubra la cabeza con un gorrito de lana y haga otras cosas por el estilo, pronto saldrá diciendo que ni tiene tiempo para estar malo, ni vale la pena vivir de ese modo, dedicado a la enfermedad y sin poder ocuparse del trabajo que le corresponde. Y muy luego mandará a paseo al médico y se pondrá a hacer su vida corriente; y entonces, una de dos:

(9) Platón es fiel al *primum non nocere* de los hipocráticos. Como se ve, el concepto de la «enfermedad iatrogénica», tan frecuentemente expresado hoy, dista mucho de ser actual.

o sanará y vivirá en lo sucesivo atendiendo a sus cosas, o, si su cuerpo no puede soportar el mal, morirá y quedará así libre de preocupaciones» (III, 406, d, e).

Tan expeditivo proceder terapéutico tiene para Platón una evidente justificación social: «He ahí—dice Glaucón comentando las palabras antes transcritas—el género de medicina que parece adecuado para un hombre de esa clase» (406, e). Cualquier heleno de los siglos V y IV hubiese dicho lo mismo. La estructura social de la *pólis* griega y el sentir general acerca de la «naturalidad» de las clases sociales—cada hombre ocuparía en la ciudad, a la postre, el puesto genérico que por naturaleza le corresponde—hicieron que entre los griegos fuese tópica esa opinión, pese al esfuerzo dialéctico de quienes en Atenas discutían la relación entre *nómos* y *physis* (10). Platón, sin embargo, llega a decir más. A su juicio, ese modo de tratar a los enfermos es el que conviene al bien de la *pólis*, y, por lo tanto, el objetivamente preferible. «En toda ciudad—dirá poco más tarde Aristóteles—hay tres elementos: los muy ricos, los muy pobres y, en tercer lugar, los intermedios entre unos y otros; y puesto que hemos convenido que lo moderado y lo intermedio es lo mejor, es evidente que también cuando se trata de la posesión de los bienes de fortuna es la (clase) intermedia la mejor de todas, porque es la que más fácilmente obedece a la razón» (*Pol.*, 1295, b). Adelantándose a la ponderada doctrina de su discípulo, el aristócrata Platón afirma—en lo tocante al tratamiento médico, al menos—la primacía ética y política del *mesótês*.

Creo no traicionar el pensamiento platónico acerca de la asistencia médica reduciéndolo a los siguientes puntos:

1.° Fuesen ricos o pobres, el tratamiento de las enfermedades agudas de los hombres libres—la asistencia médica a los esclavos sería de hecho y de derecho una cuestión aparte—era en la Atenas platónica aproximadamente igual en todos los casos. Con su personal destreza y eficacia, más o menos apoyado en el recurso subsidiario de la persuasión verbal, el médico empleaba sus armas terapéuticas, fármacos, dietas e incisiones, para acabar cuanto antes con el accidente morboso.

2.° Las enfermedades crónicas, en cuya génesis tanta parte tiene el habitual régimen de vida del paciente, exigen recurrir al método terapéutico individualizador y biográfico por excelencia: el que por las razones ya apuntadas llama Platón «pedagógico». De él cabe hacer un uso recto y un abuso. Usan rectamente de él los médicos que saben «gobernar»

(10) Véase, por ejemplo, G. Glotz: *La cité grecque* (trad. esp.: *La ciudad griega*. Barcelona, 1929) y, por supuesto, la ya considerable bibliografía sobre el problema *physis-nómos*. La estructura social-económica de la *pólis* griega ha sido recientemente estudiada en el libro colectivo *Sozialökonomische Verhältnisse im Alten Orient und im Klassischen Altertum*, herausg. von der Deutschen Historiker-Gesellschaft (Berlin, Akademie-Verlag, 1961).

o «educar» los estados de enfermedad según las sucintas reglas apuntadas en el *Timeo*. Abusan de la «terapéutica pedagógica», en cambio, los médicos y los enfermos a quienes de algún modo conviene la caricatura diseñada en la *República*.

3.° El empleo abusivo del método «pedagógico»—y, por lo tanto, la excesiva individualización somática y biográfica de los tratamientos—es perjudicial y debe ser proscrito en una *pólis* que aspire a la perfección, y más aún cuando se trate de educar a los futuros gobernantes (412, a).

Muy diversas serían las razones de tal nocividad. Conciernen algunas a la existencia individual del enfermo. Más que vivir, el paciente camina hacia su vejez «muriendo continuamente por causa de la ciencia»: *mori-viviendo*, si se me permite decirlo con este expresivo neologismo; porque, como tan abnegada y tajantemente sostiene Platón, la vida de quien no pudiera dedicarse a la ocupación que le es propia «no valdría la pena de ser vivida» (407, a) (11).

Todavía son más fuertes, dentro de la estimativa platónica, las razones pertinentes al bien de la *pólis*. El excesivo cuidado del cuerpo «constituye un impedimento para la administración de la casa, el servicio militar o el desempeño de cualquier cargo fijo en la ciudad (12). Y lo que es peor todavía, dificulta, toda clase de estudios, reflexiones y meditaciones, porque se teme constantemente sufrir jaquecas o vértigos, y se cree hallar la causa de ellos en la filosofía; de manera que es un obstáculo para cualquier ejercicio y manifestación de la virtud, pues obliga a uno a pensar que está siempre enfermo y a atormentarse incesantemente, preocupado por su cuerpo» (407, b, c). Consagrada en unos casos a la utilización filosófica o artística de la *skholê*, dedicada en otro al mejor servicio de la ciudad a través de una profesión cualquiera o de un empleo administrativo, la vida de cada ciudadano debe cumplir su destino «político» venciendo enérgica y abnegadamente la tentación que para los débiles constituyen el cuidado del propio cuerpo y la atención constante al propio derecho: quienes no se ocupan sino en pleitear y quienes viven pendientes del médico son

---

(11) El mismo sentir expresa Eurípides en las *Suplicantes*. Dice Ifis en esa tragedia: «¡Cómo te odio, vejez, implacable enemigo! ¡Cómo odio a quien intenta prolongar su vida, y mediante pociones, drogas y prácticas mágicas trata de desviar el curso de los destinos y de evitar la muerte! Los seres inútiles a la ciudad deberían más bien desaparecer, dejando el puesto a los jóvenes» (1108 y ss.).

(12) «En la medida en que un hombre vive atenido a los estados de su cuerpo—escribirá Max Scheler, muchos siglos después—, en esa medida queda cerrada para él la vida de sus semejantes, e incluso su propia vida psíquica. Y en la medida en que se eleve sobre tales estados, y tenga conciencia de su cuerpo como de un objeto, y sus vivencias psíquicas queden purificadas de las sensaciones orgánicas siempre dadas con ellas, en esa medida se extenderá ante su vista el orbe de las vivencias ajenas» (*Esencia y formas de las simpatía*, trad. esp., pág. 354. Buenos Aires, 1942). Las palabras de Scheler vienen a ser un correlato *psicológico* del juicio *político* de Platón acerca del excesivo cuidado del propio cuerpo.

igualmente nocivos para la *pólis* (40, a, d). «En toda ciudad bien regida —dice Platón—le está destinada a cada ciudadano una ocupación a la cual por fuerza ha de dedicarse, sin que nadie tenga tiempo para estar toda la vida enfermo y cuidándose» (406, c); y esto es tan cierto en el caso de los artesanos como en el de las personas ricas, porque la continua «dedicación a las enfermedades» impide la práctica de la virtud (407, a, b) tanto como pueda impedir el ejercicio de la carpintería.

Más aún cabe alegar en defensa de la *pólis*. Quienes exigen para sus propios cuerpos los cuidados de una terapéutica desmedidamente «pedagógica», contratan sólo para sí los servicios de un médico, que podría y debería atender a otros muchos enfermos—«¿Cómo podría darse jamás, dice el Extranjero en el *Político*, alguien capaz de permanecer toda su vida frente a uno solo, dictándole con precisión la norma que le conviene?» (295, b)—, y con su misma exigencia cotidiana están declarando poseer una naturaleza constitucionalmente enfermiza; y puesto que «el enfermo puede engendrar descendientes que, como es natural, heredarán su constitución», el médico verdaderamente atento a los intereses de la comunidad «considerará que quien no es capaz de vivir desempeñando las funciones que le son propias, no debe recibir cuidados, por ser una persona inútil tanto para sí mismo como para la *pólis*» (*Rep* III, 407, d, c). Todo lo cual induce a Platón a proponer para su ciudad perfecta dos instituciones complementarias: una judicatura compuesta por ancianos virtuosos y conocedores de la vida (409, b, c) y un cuerpo médico «que cuide de los ciudadanos de buena naturaleza anímica y corporal, pero que deje morir a aquellos cuya deficiencia radique en sus cuerpos y condene a muerte a quienes tengan un alma naturalmente mala e incorregible» (409, e; 410, a).

No pueden extrañar, pues, ni la conducta de Asclepio, tan buen médico como buen político cuando fundó el arte de curar, ni el proceder terapéutico de sus hijos Macaón y Podalirio en el ejército sitiador de Troya. Asclepio «dictó las reglas de la medicina para su aplicación a aquellos que, teniendo sus cuerpos sanos por naturaleza y por obra de su régimen de vida (*physei kai diaítê*), han contraído determinadas enfermedades; y quiso hacerlo únicamente para estos hombres y para los que gocen de tal constitución, a los cuales, para no perjudicar los intereses de la comunidad, deja seguir el régimen ordinario, limitándose a librarles de sus males por medio de fármacos e incisiones. En cambio, con respecto a las personas crónicamente minadas por males internos, no se consagró a prolongar y amargar su vida con un régimen de paulatinas evacuaciones e infusiones» (407, c, e). Más concisamente: Asclepio ideó y enseñó a sus hijos (408, a, c) el método terapéutico «resolutivo»; y si se abstuvo de practicar y de transmitir a sus descendientes el método que más tarde habría de inventar Heródico de Selimbria —la terapéutica «pedagógica»—, no fué por ignorancia o por inexperiencia, sino porque sabía dar al bien de la *polis* toda la importancia que éste

realmente tiene (406, c). El buen médico, decía brutal y expeditivamente un apotegma lacónico que recoge Plutarco, no es el que pudre lentamente a sus enfermos, sino el que los entierra cuanto antes. Individualizado y robustecido por la ilustración y la persuasión, el método «resolutivo» es para Platón la terapéutica ideal y la parte verdaderamente «divina» del arte de curar. El método «pedagógico», en cambio, sería pura invención de los hombres y consecuencia del desorden moral de la ciudad, lacra de una *pólis* en que los ricos, olvidados de la virtud antigua e incapaces de renovarla mediante el empleo de su razón—tal es en esencia la aspiración última de la *República* y las *Leyes*—, viven muelle y viciosamente atendidos a los placeres y las molestias de sus propios cuerpos.

IV. La tan evidente preocupación de Platón por las cuestiones que plantea la asistencia médica pone con cierta precisión ante nuestros ojos lo que realmente fué la práctica de la medicina en la Atenas de los siglos V y IV y permite, por otra parte, delinear el lado médico de la sociedad política que el gran filósofo consideró ideal. El tema, desde luego, no es central en la obra platónica, pero los tres planos en que esta obra constantemente se despliega—realidad empírica, realidad ideal, utopía—pueden ser perfectamente reconocidos en los párrafos dispersos que Platón le dedica.

Esta reducida parcela del pensamiento platónico, ¿nos servirá por añadidura para entender mejor las zonas brillantes y—sobre todo—las zonas sombrías de la medicina de nuestro tiempo? Sin caer en el ingenuo pragmatismo de la historiología clásica, cautamente instalados, por tanto, en una concepción nueva del *historia vitae magistra* ciceroniano, ¿nos será lícito utilizar, frente a los problemas médicos de la sociedad actual, el viejo dictamen de Platón? Muchas cosas han cambiado desde entonces. Tanto a uno como a otro lado del «telón de acero», la estructura de la sociedad occidental es radicalmente distinta de la que dió cuerpo a las *póleis* griegas anteriores a Queronea; y aunque los hombre del siglo XX hemos presenciado el brutal intento de liquidar *more platonico* el problema médico y social que plantean las enfermos constitucionalmente tarados (13), una estimación de la vida humana muy superior a la helénica y un caudal de técnicas terapéuticas que los griegos no pudieron soñar nos permiten ser mucho menos rigurosos que Platón en el juicio del «método pedagógico». El ideal de la actual medicina, ¿no es, por ventura, la razonable y justiciera extensión de ese método a las enfermedades reales y a las enfermedades posibles de *todos* los hombres?

Hechas estas necesarias salvedades, el contacto intelectual con los textos ahora transcritos suscitará en la mente de médicos y profanos multitud de

(13) Sobre el problema del «totalitarismo» de Platón, véase la amplia bibliografía que J. M. Pabón y M. Fernández Galiano citan en su edición de la *República* (Instituto de Estudios Políticos. Madrid, 1949), pág. CXXXXII, y de las *Leyes* (Instituto de Estudios Políticos. Madrid, 1960), pág. LXXX. Una sugestiva introducción al conocimiento del Platón político es *Un libro sobre Platón* (Col. Austral. Madrid, 1956), de Antonio Tovar.

resonancias y más de un proyecto de reforma. Los dicterios de Platón contra los que entonces empleaban su ocio y su dinero en cuidar excesivamente de su cuerpo podrán ser con facilidad aplicados a quienes hoy con tanta frecuencia llevan al psicoanalista y al dietólogo conflictos y dolencias que una vida menos holgada pronto haría desaparecer. La medicina muda e igualitaria que en la Atenas platónica se concedía a los esclavos nos recordará, acaso, ciertos modos de asistencia médica que la masificación de la sociedad ha traído consigo. Y a la hora de establecer los requisitos para la formación de un buen médico, no dejarán de hacernos pensar con algún fruto estas ingeniosas palabras del filósofo ateniense: «Los médicos más hábiles son aquellos que, además de tener bien aprendido su arte, hayan estado desde niños en contacto con cuerpos de la más depravada condición, y que no gozando ellos mismos de constitución muy robusta, hayan sufrido personalmente toda clase de enfermedades. Porque no es con el cuerpo, sin duda, con lo que se cuidan los cuerpos—pues en tal caso no sería admisible que los médicos estuviesen o cayesen jamás enfermos—, sino con el alma, que, si es o se hace mala, no se hallará en condiciones de cuidar bien de nada» (*Rep.* III, 408, d, e).

Dirección: José Ortega y Gasset, 11. Madrid (6).