LA MEDICINA EN EL CRISTIANISMO PRIMITIVO

Por PEDRO LAIN ENTRALGO

El examen de lo que la enfermedad humana y su tratamiento fueron en el Cristianismo primitivo requiere una preliminar fracción del tema, según tres epígrafes: I. La «novedad antropológica» del Cristianismo. II. La enfermedad en los primeros textos cristianos. III. La realización histórica de la actitud cristiana ante la enfermedad.

I. LA «NOVEDAD ANTROPOLOGICA» DEL CRISTIANISMO

No se hizo hombre el Verbo para enseñarnos lo que el hombre es, sino para predicar el «Reino de Dios» y mostrarnos la vía hacia él. Pero la predicación de Jesús suponía un cambio muy profundo—radical a veces—en la visión humana del mundo y del hombre (1). Por lo que a la concepción del hombre atañe, he aquí las tres novedades más importantes, desde el punto de vista del pensamiento médico:

A. La afirmación explícita de la intimidad psicológica y moral del individuo humano: «Habéis oído que se dijo a vuestros mayores: No matarás... Pero yo os digo: Quienquiera que se enoje contra su hermano, merece ser castigado en el juicio... Habéis oído que se dijo: No cometerás adulterio. Y yo os digo que quien mirare a una mujer

(1) Acerca de la «novedad» del Cristianismo, véase el libro de K. PRÜMM, S. J.: *Christentum als Neuheitserlebnis*, Friburgo de Brisgovia, 1939.

con mal deseo, ya ha cometido adulterio en su corazón» (Mat. V, 21-28).

B. La afirmación terminante de la radical supramundanidad de todo hombre, en cuanto ser creado por Dios a imagen y semejanza suya, y capaz de hacerse «hijo de Dios». Si por «naturaleza» se entiende el cosmos de la creación, el hombre, criatura «natural» o «física», es, a la vez, un ente constitutivamente «trans-natural» o «trans-físico»; y a esta dimensión de su ser, que constituye su intimidad ontológica, es a la que se atribuyen en último término su intimidad psicológica, su responsabilidad moral y su libertad. Ella es, pues, la que hace que todo hombre sea «persona», además de ser «naturaleza».

C. La doctrina de que la perfección en las relaciones humanas consiste en el amor de caridad: «Mi precepto es: que os améis los unos a los otros como yo os he amado» (Jo. XV, 12). Es decir: con un amor (*agápê*) que, a diferencia del amor helénico (*éros*, amor de deseo o de aspiración), sea liberal donación de sí mismo, efusión del ser en plenitud hacia el ser en menester o en privación (2).

Por un estricto imperativo de su misma fundación, el mundo cristiano considerará siempre trans-natural o trans-físico el último supuesto y el real punto de referencia de cuanto en la vida del hombre —sana o morbosa—concierne a su libertad y a su responsabilidad.

II. LA ENFERMEDAD EN EL NUEVO TESTAMENTO

Las alusiones a la enfermedad humana y a la Medicina en los textos del Nuevo Testamento son extraordinariamente copiosas. Sólo su mención llenaría varias páginas. Mas para entender con alguna precisión tan frecuente referencia a la enfermedad y al médico es de necesidad, a mi juicio, distinguir en aquélla sus tres modos funda-

---

(2) Sobre el amor como *éros* y como *agápê*, lo hasta hoy más profundo y preciso es, a mi juicio, lo contenido en el trabajo de ZUBIRI, «El ser sobrenatural: Dios y la deificación en la teología paulina» (*Naturaleza, Historia, Dios*, págs. 479 y sigs.); de él procede una parte de las palabras que empleo para caracterizar la esencia del *agápê*. Puede verse también, a este respecto, el libro *Eros und Agape*, de A. NYGREN (Gibersloh, 1930). Algo hay, en fin, en *El resentimiento y la moral*, de MAX SCHELER.

mentales: uno, metafórico, consistente en presentar la fidelidad a Cristo como verdadero camino para la «salud» del hombre; otro es directo: la efectiva situación y la personal actitud de Jesús y los Apóstoles ante las enfermedades reales más diversas; otro, en fin, es normativo, atañedero a los deberes del cristiano respecto al prójimo enfermo.

A. El Evangelio y la «salud» del hombre.

Apenas comenzada la predicación pública de Jesús, los fariseos se escandalizan de su frecuente relación con publicanos y pecadores. Jesús responde: «No son los sanos, sino los enfermos, quienes necesitan del médico» (Mat. IV, 12; Marc. II, 17; Luc. V, 31). Cristo se presenta a sí mismo como médico y, metafórica o analógicamente, llama al pecado «enfermedad del alma». Dirá luego San Pedro: «El es Aquel por cuyas llagas fuísteis vosotros sanados» (I. Petr. II, 24); y la expresión «Cristo, nuestro médico», aparecerá con enorme frecuencia en los textos de los primitivos escritores cristianos (Ignacio de Antioquía, Tertuliano, Cipriano de Cartago, Clemente de Alejandría, Orígenes (3). El Evangelio viene a ser para los hombres mensaje de «salud» (*salus*), suave medicamento» (*êpia phármaca*, Clemente de Alejandría) que todos ellos necesitan. De ahí tres notables consecuencias de orden paramédico: la polémica entre los apologistas cristianos y los escritores de la paganidad, acerca de quién es el que en verdad sana a los hombres, si Cristo o Asclepio; la pintura pagana del Cristianismo como una religión «para enfermos»; y, en fin, la temprana consideración de la penitencia desde el punto de vista del tratamiento medicinal.

La prolija disputa de Orígenes contra Celso, un neoplatónico del siglo II, recio adversario intelectual del Cristianismo, ilustra muy bien acerca de los dos primeros puntos. Decía Celso: «Aquellos que convocan a las solemnidades de otros misterios, hácenlo con este mensaje: «Quien tenga las manos limpias y hable razonablemente, venga.» O: «Quien esté limpio de toda culpa, y no sienta pecado en su alma, y lleve una vida noble y justa, entre.» Y esto

(3) Véase, sobre todo, el estudio *Medizinisches aus der ältesten Kirchengeschichte*, de Ad. Harnack (Leipzig, 1892).

lo dicen hasta los que prometen purificación de los pecados. Oigamos, por contraste, lo que esas gentes (los cristianos) hablan: «Quien sea pecador, necio, simple o, en una palabra, infortunado, a él llegará el Reino de Dios...» «¡Quien quisiera reunir una banda de ladrones—concluye Celso—, podría llamar a tales gentes!» Contéstale Orígenes: «Si un cristiano invita a las mismas gentes que un capitán de bandidos, lo hace con otro propósito. Hácelo para curarles las heridas con su doctrina, para mitigar la fiebre de las pasiones de su alma, con los remedios curativos que ofrece la fe, y que equivalen al vino, y al aceite, y a los restantes remedios que aplica la Medicina para aliviar los dolores del cuerpo... Por lo demás, Celso desfigura los hechos cuando afirma que nosotros enseñamos que Dios ha sido enviado sólo para los pecadores...» (*contra Celsum*, III, 59-61).

B. Enfermedades «stricto sensu».

Más estrictamente médicas y mucho más delicadas son todas las cuestiones que suscita la presencia de la enfermedad física (enfermedad *stricto sensu*) en los escritos neotestamentarios. Es incontable el número de enfermos de la más diversa índole que Cristo cura milagrosamente. Pero no es el problema de la curación milagrosa lo que ahora importa, sino el de la actitud del Nuevo Testamento respecto a lo que la enfermedad es en sí misma.

El problema de la curación verdaderamente milagrosa no es «médico» en sentido estricto, sino teológico y metafísico. Como es sabido, la crítica racionalista, y también, cosa notable, una parte de la crítica protestante, ha tratado de explicar las curaciones milagrosas del Evangelio de un modo puramente «natural». Había afirmado Harnack que en el Evangelio son mencionadas muy diversas dolencias (lepra, hidropesía, parálisis, flujo de sangre, ceguera, sordera, etc.), aun cuando su descripción sea siempre precaria (*Medizinisches...*, pág. 57). Frente a tan razonable tesis, he aquí la que sostiene el pastor protestante Fr. Fenner: «... en el fondo, sólo hallamos en el Nuevo Testamento *una sola* enfermedad, pintada popularmente en sus múltiples formas: el *Proteo de las enfermedades*, la histeria; si es que no nos decidimos a hablar de *reacciones histéricas*, con el lenguaje de los actuales investigadores» (*Die Krankheit im Neuen Testament*, Leipzig, 1930). Es inconcebible que puedan decirse tales cosas en un trabajo que pretende ser «científico».

Lo cual nos obliga a deslindar dos cuestiones muy próximas entre sí, pero claramente distintas: la que atañe a la relación entre la enfermedad y el pecado, y la relativa a las dolencias físicas por posesión demoníaca.

1. *¿Qué es la enfermedad, según el Nuevo Testamento?*—Para responder a esta interrogación es preciso distinguir dos actitudes: la del pueblo israelita (fariseos, escribas, discípulos) y la del propio Cristo.

Recordemos el texto en que San Juan describe la curación del ciego de nacimiento: «Al pasar, vió Jesús un hombre ciego de nacimiento. Preguntáronle sus discípulos: «Maestro, ¿quién ha pecado para que este hombre haya nacido ciego, él o sus padres?» Respondió Jesús: «Ni él ni sus padres han pecado, sino que es para que las obras de Dios sean en él manifiestas» (Jo., IX, 1-3).» Siguiendo la opinión común en su pueblo, los discípulos atribuyen la dolencia física a un pecado del enfermo o de sus padres. Perdura en Israel, en su versión semítica (personalista, moral), la concepción arcaica de la enfermedad humana; ésta sería la sensible y aflictiva consecuencia de un pecado. Más aún: una consecuencia hereditariamente transmisible (4).

Tanto más sorprendente es la respuesta de Jesús. Como hace notar W. von Siebenthal, Jesús deslinda con su respuesta dos cuestiones: la *causa* de la enfermedad y su *sentido* (5); o, si se quiere, la «causa eficiente» y la «causa final» del estado morboso. Desde el punto de vista de su «causa eficiente», la actitud de Jesús es tajantemente negativa: esa enfermedad física *no es* la consecuencia de un pecado. Desde el punto de vista de su «causa final», esa enfermedad *es* para que en el enfermo se manifiesten las obras de Dios (6). El hombre puede enfermar

---

(4) Recuérdese, por lo que toca al mundo indoeuropeo y helénico, cómo Platón habla de «las enfermedades y terribles pruebas que, a consecuencia de antiguas ofensas, y sin que se sepa de dónde vienen, afligen a algunas familias» (*Fedro*, 244 d.).

(5) WOLF VON SIEBENTHAL: *Krankheit als Folge der Sünde*, Hannover, 1950. En su estudio *Krankheit und Heilung, nach dem Neuen Testament* (Stuttgart, 1948), intenta H. Greeve relacionar el relato de San Juan con el texto en que Jesús habla de los galileos cuya sangre fué mezclada por Pilatos con la de las víctimas del sacrificio (Luc. XIII, 1-3), y se esfuerza por explicar todo desde el punto de vista del pecado original. La interpretación de Greeve me parece enteramente errónea.

(6) La misma significación tienen las palabras de Jesús sobre la enfermedad de Lázaro: «Esta enfermedad no es mortal, sino para gloria de Dios, a fin de que el Hijo de Dios sea glorificado por ella» (Jo. XI, 4). Vista con

sin haber pecado. El pobre Lázaro, un justo, sufre de llagas que los perros vienen a lamer (Luc. XVI, 21); y no pocas de las enfermedades que Jesús cura (el hombre de la mano seca, la hemorroísa, el hijo del centurión, la suegra de Pedro y tantas más) son mencionadas sin que el texto permita colegir una relación causal entre el pecado y la dolencia. Si se une la fuerza suasoria de este *argumentum ex silentio* con la mayor eficacia demostrativa del mencionado fragmento de San Juan, una tesis mínima se impone: para Jesús, la enfermedad humana *puede no ser* consecuencia del pecado.

Pero ¿afirmó Cristo alguna vez que las enfermedades físicas sean debidas, en ocasiones, a los pecados personales del enfermo? Los críticos menos afectos a tal idea (7) se creen obligados a conceder que esto habría ocurrido en dos casos: el del paralítico de Cafarnaum y el de la piscina probática. La curación del primero es coincidentemente narrada por San Mateo (IX, 1-6), San Marcos (II, 1-12) y San Lucas (V,17-26). Como el gentío impedía el acceso hasta Jesús, los portadores del paralítico le introducen por la azotea de la casa. Viendo su fe, dice Jesús: «Hombre, tus pecados te son perdonados.» Escandalízanse los escribas y fariseos, porque nadie sino Dios puede perdonar el pecado, y Jesús les responde: «¿Qué pensamientos tenéis en vuestros corazones? ¿Qué es más fácil decir: Tus pecados te son perdonados, o decir: Levántate y anda? Pues bien: para que sepáis que el Hijo del hombre tiene potestad en la Tierra para perdonar los pecados: «Levántate—dijo al paralítico—, yo te lo mando: toma tu camilla y ve a tu casa.» Oído esto, el paralítico se levanta, toma su camilla y marcha a su casa, glorificando a Dios.

¿Demuestra el texto evangélico que en la realidad del enfermo y en la mente de Jesús existía una relación causal entre el pecado y la enfermedad? En modo alguno. El simple perdón de los pecados no cura al paralítico, sino una *segunda* y *nueva* intervención taumatúrgica de Jesús. Si los pecados del enfermo hubiesen sido la causa de su parálisis, la milagrosa absolución de aquéllos le habría sanado de un

---

ojos cristianos, toda enfermedad tiene, además, un segundo *sentido*: probar espiritualmente al enfermo y darle ocasión de merecimiento.

(7) W. VON SIEBENTHAL, H. GREEVE.

modo inmediato y *ya no* milagroso. No fué así. Para curar al lisiado, Cristo tuvo necesidad de un nuevo milagro.

Quiere demostrar Jesús que tiene potestad para perdonar los pecados, puesto que es capaz de algo más difícil; a saber, la súbita curación de una parálisis. Pero ¿por qué elige ese modo de manifestar su poder, y no otro? «El hecho de mostrar Cristo, en el caso del paralítico, que dos cosas tan heterogéneas como el perdón de los pecados y la curación de la enfermedad le son posibles—escribe W. von Siebenthal—, permite reconocer que existe una conexión entre enfermedad y pecado; de otro modo sería imposible hacer patentes dos cosas de una sola vez, en uno y el mismo objeto. Primero es suprimido el daño fundamental: el pecado. Luego su secuela: la enfermedad.» A lo cual debe decirse: que, como antes hice notar, la intervención milagrosa de Jesús es doble; y que, tratando Jesús de convencer a israelitas, y hallándose informada su inteligencia humana por la mentalidad de su propio pueblo, parece obvia la intención de demostrar su poder respecto al perdón de los pecados mostrándose capaz de suprimir la parálisis del enfermo, presunta consecuencia de la impureza moral en la mente de quienes le oían. Indudablemente, la curación del paralítico de Cafarnaum no enseña que la enfermedad sea, en ocasiones, una consecuencia del pecado. Frente a ese paralítico, Jesús hubiese podido decir lo mismo que ante el ciego de nacimiento de que nos habla San Juan.

No es más demostrativo el caso del tullido sanado junto a la piscina probática. Jesús cura—sin previo perdón de sus pecados, esta vez—y le dice luego: «No peques en adelante, no sea que te suceda algo peor» (Jo. V, 14). Con tales palabras, ¿ha enseñado Cristo que existía en ese caso una relación causal entre pecado y enfermedad? No me parece evidente.

A mi entender, la actitud de Cristo frente al problema de las causas reales de la enfermedad humana es *siempre* negativa; o, si se prefiere, de inhibición. Parece como si Jesús hubiese querido dejar abierta la respuesta a la experiencia, la reflexión y las disputas de los hombres (8). Por lo menos, en lo relativo a la virtualidad nosogénica

(8) También en esto es patente el contraste entre la abierta actitud de Jesús y el rígido dogmatismo «etiológico» de la ley antigua.

del pecado y a las relaciones entre la impureza moral y el trastorno físico.

2. Muy otras son las cosas en lo que atañe a *la existencia de enfermedades por posesión demoníaca.*—La mención de enfermos «endemoniados» es muy frecuente en las páginas del Nuevo Testamento; y no sólo entre los hombres de Israel—discípulos de Jesús o no—, mas también en las palabras del propio Jesucristo. «Id», ordena Jesús a los *daimones* que poseían a los dos endemoniados de Gerasa (Mat. VIII, 32); «Enmudece y sal de ese hombre», dice al «espíritu inmundo» del poseso de la sinagoga (Marc. I, 25 y Luc. IV, 35). No hay duda: con su actitud y con sus palabras, Jesús enseña que ciertas enfermedades son producidas por «demonios» (*daímones* o *daimónia*) o «espíritus inmundos» (*pneúmata akátharta*).

¿Qué debe pensar el historiador actual acerca de estas enfermedades por posesión? Ya se sabe que frente a tal problema hay dos actitudes contrapuestas: admitir creyentemente la posibilidad de la posesión demoníaca y la realidad de las descritas en el Nuevo Testamento; y esforzarse por demostrar que los términos «posesión» y «demonio» no son sino los nombres «arcaicos» de ciertos procesos morbosos—epilepsia, histeria, etc.—perfectamente naturales. No es éste el momento más adecuado para discutir a fondo el tema de la posesión demoníaca, y sus posibles relaciones con la enfermedad. Me limito a consignar las observaciones siguientes:

a) Los evangelistas distinguen expresamente entre las enfermedades «naturales» y los estados de posesión demoníaca. Así San Mateo, que en una ocasión (IV, 24) enumera como males distintos las «diversas enfermedades» (*poikílais nósois*), la «posesión demoníaca» (*daimonizoménous*), el «lunatismo» (*seleniazoménous*) y la «parálisis» (*paralytikoús*). No es posible una exégesis satisfactoria sin saber lo que entonces significaron todas esas palabras griegas.

b) Según la letra y el espíritu del Evangelio, la posesión demoníaca no es siempre el castigo de un pecado, ni siempre debe manifestarse como «enfermedad».

c) Toda interpretación acerca de los *daimones* o *daimónia* que el Evangelio menciona, debe tener en cuenta, necesariamente, el sentido de las distintas expresiones con que se les nombra: «espíritus inmun-

dos» o «impuros» (*pneúmata akátharta*), «espíritu maligno» (*pneûma ponerón*), «espíritus de la enfermedad) (*pneúmata tês asthéneias*).

d) La interpretación debe ser también metafísica, además de ser filológica, histórica y teológica. El exegeta, y más cuando es creyente, debe esforzarse por llegar a una suficiente noción metafísica de lo que por «posesión demoníaca» debe entenderse.

e) Para el médico actual—incluso para el médico creyente en la realidad de las «posesiones» que el Evangelio menciona—, el problema de la «posesión demoníaca» debe ser, ante todo, un problema de ciencia y experiencia. Como frente al milagro, sólo deberá tenerse por *posible* o *creíble* la «posesión», cuando la intelección del caso se halle por encima del saber y del poder humanamente conseguidos (9).

C. La conducta para con el prójimo enfermo.

Descrita ya la temprana visión del Cristianismo como *salud*, y comentada la presencia de la enfermedad en los textos evangélicos, debe ser sumariamente reseñada ahora la posición del Nuevo Testamento en orden a la conducta para con el prójimo enfermo.

La novedad que a este respecto trae a los hombres el Evangelio —condicionada por un cambio en la idea del amor: el amor como caridad o *agápê*—es, literalmente, radical. Léese en el escrito hipocrático *de arte*: «La Medicina es el arte de librar a los enfermos de sus dolencias, de aliviar los accesos graves de enfermedad y de abstenerse del tratamiento de aquellas personas que ya están dominadas por la enfermedad, puesto que en tal caso se sabe que el arte del médico ya no es capaz de nada» (L. VI, 14) (10). Regido por sus creen-

(9) Sobre la posesión como problema médico, véase el libro de T. K. Oesterreich, *Die Besessenheit*, 1921. Contiene bibliografía católica y protestante sobre el aspecto escriturístico del problema el ya citado librito de Fr. Fenner, *Die Krankheit im Neuen Testament*. Leipzig, 1930.

(10) Puede verse en el trabajo *Die ethischen Anschauungen im Corpus Hippocraticum*, de G. Weiss («Archiv für Gesch. der Medizin», IV, 1910, 236-262) una buena recopilación de textos hipocráticos de sentido semejante al transcrito.

cias acerca de la naturaleza, el hombre y el arte, el médico «fisiólogo» creía un deber abstenerse de tratar a los incurables y a los desahuciados; y las palabras de Sócrates en el *Carmides* sobre la insuficiencia de la medicina «fisiológica» griega no dejan de constituir un testimonio indirecto de tan helénica limitación (11). Todavía en el siglo III de nuestra era podía hablar Orígenes, polemizando contra Celso, de enfermos «tan corrompidos ya y con tan mal sesgo en su dolencia, que un médico entendido tendría escrúpulo en tratarlos» (*contra Celsum*, III, 25). Refiérese Orígenes, como es obvio, a los médicos griegos de Alejandría. Un famoso apotegma de los *Praecepta* hipocráticos—«Donde hay amor al hombre, hay amor al arte»—había puesto el límite de la *philotekhniê* allí donde está el de la *philanthrôpiê*; es decir, en el perfil de un ámbito definido por la concepción helénica del hombre y de la amistad. El médico pagano no podía pasar de ahí.

Las palabras de Jesús inician una actitud frente al enfermo radicalmente nueva. «Señor, ¿cuándo te vimos enfermo o encarcelado, y fuimos a visitarte?...» «En verdad os digo: siempre que lo hicísteis con alguno de mis pequeños hermanos, conmigo lo hicísteis» (Mat. XXV, 39-40). El enfermo debe ser primeramente atendido en tanto hombre desvalido y menesteroso, y no sólo en cuanto amigo o cliente susceptible de ayuda «técnica» eficaz. Este mandato de Jesús resuena pronto en los más diversos escritos cristianos: «Consolad a los pusilánimes, sostened a los débiles y enfermos (*asthenôn*)», dice San Pablo a los Tesalonicenses (I, V. 14). «Si alguno de vosotros cae enfermo, llame a los más ancianos de la comunidad», prescribe Santiago en su Epístola (V, 14). El médico cristiano será poco más tarde el primer titular de esta misión caritativa. Del enfermo pide el Cristianismo resignación y ofrecimiento; del médico, arte y caridad.

Mas no es sólo el amor efusivo y operante lo que el Cristianismo primitivo aporta a la relación terapéutica con el enfermo; ésta no sería completa sin la oración y la unción sacramental. «Si alguno de vosotros cae enfermo, llame a los más ancianos de la comunidad,

---

(11) Un «incurable» y un «desahuciado» nunca han podido ser para el médico otra cosa que un «presunto incurable» o un «presunto desahuciable».

y éstos oren por él, ungiéndole con óleo en el nombre del Señor», sigue diciendo la Epístola de Santiago, «y la oración de la fe salvará al enfermo, y el Señor le aliviará...; porque mucho vale la ferviente oración del justo» (V, 15-16) (12). La enfermedad tuvo para los primitivos cristianos—y debe tener para todos los cristianos, sean médicos o no—un profundo, esencial sentido religioso.

III. REALIZACION HISTORICA DE LA ACTITUD CRISTIANA FRENTE A LA ENFERMEDAD

Hemos estudiado sumariamente la «novedad antropológica» del Cristianismo y la presencia de la enfermedad en los escritos neotestamentarios. De acuerdo con el esquema antes trazado, consideremos ahora un suceso rigurosamente histórico: cómo esa actitud cristiana frente a la enfermedad se realiza socialmente en el mundo antiguo.

La situación histórica en que el Cristianismo adquiere existencia y figura social—desde la predicación de San Pablo hasta la muerte de San Agustín, el año 430—es, ya se sabe, el helenismo. Políticamente, el orbe es gobernado por los emperadores de Roma; pero en el orden intelectual y religioso—no contando la penetración de ciertos cultos orientales en Occidente, ni las peculiaridades con que Roma acepta la religión y el saber helénicos—es Grecia la que impone su cuño a las almas, entre Siria y Gades. No es del caso exponer la honda mudanza que ha ido sufriendo la cultura griega, desde la mocedad de Platón a la de Galeno. Por grande que fuese ese cambio, el pensar y el sentir de los griegos nunca supo traspasar los supuestos «naturalistas» de la religiosidad tradicional y de la *physiología* presocrática. Bastará aquí recordar que a mediados del siglo II es venerado Asclepio en Sidón, en Epidauro y junto al Tíber; y que Galeno, un griego del mismo siglo, es seguido con igual entusiasmo en Pérgamo, en Alejandría y por los paganos y los cristianos de Roma. *Graecia victorum victrix.*

(12) Sobre el sentido de la unción en el Cristianismo primitivo, y su radical diferencia de cualquier ceremonia mágica, véase el libro de K. PRÜMM antes mencionado (págs. 409-11).

A través de este mundo helenizado ganará su primera forma histórica el Cristianismo; en él se hará realidad social su actitud frente a la enfermedad humana. Perduran invariables las intenciones radicales del espíritu: no son Clemente de Alejandría ni Ambrosio de Milán menos cristianos que Pablo y Bernabé. Pero la expresión histórica y social de la intención cristiana no pudo ser ajena a los hábitos intelectuales y estéticos—para no citar otros—de la situación en que hubo de constituirse. He aquí, en lo que a la Medicina atañe, los principales momentos que integran esa expresión histórica del espíritu cristiano:

A. Visión medicinal del pecado y la penitencia.

Cristo se había presentado a sí mismo como médico y sanador de los pecados de los hombres. «Cristo, nuestro médico», suelen decir los primeros apologistas cristianos; la eucaristía es para San Ignacio de Antioquía, San Justino y San Ireneo el «medicamento (*phármakon*) de la inmortalidad». No puede extrañar que esta metáfora medicinal vaya ganando eficacia, y que a mediados del siglo III sean temáticamente tratados el pecador y el pecado *como si* fueran un enfermo y una enfermedad. Los textos son copiosos e impresionantes. Hállanse ya en Ignacio de Antioquía, y se hacen frecuentes en Clemente de Alejandría, en Orígenes, en Tertuliano. Culmina esta visión medicinal del pecado y la penitencia, sin embargo, en dos escritos del siglo III: la *Didascalia Apostolorum* y el *de lapsis*, de Cipriano de Cartago. El obispo debe ser para los pecadores, dice la *Didascalia*, «como un médico experto y compasivo» (II, 20, 10); y el áspero Cipriano escribe que «el sacerdote debe usar remedios curativos. Inhábil es el médico que trata con mano suave los bubones tumefactos, y deja, conservándolo, que prospere el veneno hondamente metido en las partes internas. La herida ha de ser abierta e incindida, y tras la separación de las partes pútridas debe emplearse una cura enérgica. Y aunque el enfermo clame, grite y se lamente,

porque no puede soportar el dolor, luego lo agradecerá, cuando se sienta sano» (*de lapsis*, 14) (13).

No quedan ahí las cosas. Un siglo más tarde, Gregorio de Nisa tratará de entender científicamente la realidad psicológica del pecado—o, si se quiere, el alma del pecador—según las enseñanzas de Platón y Galeno. De la metáfora medicinal se ha pasado a la teoría medicinal del pecado; y en esta empresa es la ciencia griega la que rige a la inteligencia del pensador cristiano. «En la curación de los cuerpos—escribe el obispo de Nisa—el único fin de la medicina es sanar al enfermo. Sin embargo, el género de la asistencia es diverso, porque, según la variedad de las enfermedades, así se ha conducido el método terapéutico a ellas correspondiente... De la misma manera, siendo grande también la variedad de las afecciones en la enfermedad del alma, habrá de ser necesariamente diverso el modo de los cuidados terapéuticos, para que la medicación obre conforme a la razón del padecimiento (*pròs logón toû páthous*)» (14). Es evidente, como hace notar Janini, el propósito de entender «científicamente» la «razón» del pecado. En la enfermedad del alma—el pecado—hay afecciones de especie diversa; cada una de ellas requiere su específico tratamiento; el cual sólo es «razonable» y sólo puede ser eficaz cuando el «terapeuta» actúa conforme a la índole de la afección tratada. Como la enfermedad, el pecado es una *diáthesis* o «disposición» del ser del enfermo; y así como el médico debe conocer de un modo científico la consistencia real de la *diáthesis* morbosa, así el penitenciario la *diáthesis* del pecador. La doctrina platónica acerca de la estructura del alma humana sirve a Gregorio de Nisa para establecer un esquema psicológico de los principales pe-

---

(13) Todavía es más expresivo un texto de las *Constituciones apostólicas*. El lector puede verlo, junto a otros, en el ya mencionado libro de HARNACK (*Medizinische aus der ältesten Kirchengeschichte*) y en el estudio *La penitencia medicinal desde la Didascalia Apostolorum a San Gregorio de Nisa*, de J. JANINI («Revista Española de Teología», VII, 1947, páginas 337-362).

(14) Aquí, y en todo lo concerniente a San Gregorio de Nisa, cito por el ya mencionado trabajo de JANINI y por su libro *La Antropología y la medicina pastoral de San Gregorio de Nisa*, Madrid, 1946.

cados; una «hamartematotaxia», si vale decirlo así, paralela, en cierto modo, a la «nosotaxia» galénica.

Distingue el Niseno en el pecado cuatro modos principales: los pecados de la parte racional (*logikón*) del alma, cuyo tipo es la apostasía; los de la parte concupiscible (*epithymêtikón*), encabezados por la fornicación; los de la parte irascible (*thymoeidés*), cuyo sumo ejemplo es el homicidio, y, por fin, los que afectan a las tres partes del alma, como la avaricia.

Obsérvese lo ocurrido. Galeno, patólogo griego y persona consecuente, había declarado de su incumbencia los pecados y errores del alma; el pecado es para él, como la enfermedad, una *diáthesis parà physin* del ser del hombre. Gregorio de Nisa, pensador cristiano, no puede aceptar íntegramente el punto de vista de Galeno: el pecado tiene una raíz (la libertad) y un término de imputación o referencia (el espíritu personal) de orden trans-físico, espiritual. Pero el pecado es también, una vez cometido, un estado del ser físico del hombre, susceptible de intelección científica según lo que la naturaleza del hombre es; y de ahí la expresa apelación de Gregorio a la enseñanza de Platón y Galeno, autores que él había estudiado en la escuela de Capadocia. Su condición de cristiano entero e ilustrado le impide ver en el pecado una «enfermedad física», como ha hecho Galeno; pero su situación de hombre helenizado le lleva a ver y a tratar al pecador *como si* fuese enfermo. Lo que en el Evangelio y en la época apostólica fué *metáfora* feliz y sugestiva, es ahora, helénicamente, una *analogía*, una relación de unidad *kat'analogían*, como había enseñado a decir Aristóteles. Todo ello con plena licitud, sin la menor infidelidad al primitivo espíritu del Cristianismo.

B. La elaboración de una «teología de la enfermedad».

La especulación teológica—cualquiera que sea su concreta forma intelectual—es una esencial actividad de la vida cristiana. No porque el cristiano necesite ser teólogo para salvarse, sino porque la idea cristiana del hombre exige que éste, en la medida de su inteligencia, «sepa» lo que «cree». No es ni debe ser ciega la fe del

cristiano, en contra de lo que suele decirse, sino lúcidamente abierta de ojos y mente a lo que no puede verse (*invisibilia Dei*) ni entenderse (*mysteria Dei*).

Fué San Pablo quien inició la especulación teológica cristiana; siguiéronle los Padres apostólicos y los Apologistas del siglo II; pero hasta los siglos III y IV no existe un saber teológico suficientemente articulado y completo: la inteligencia del hombre, informada por los hábitos del pensamiento griego, logra entonces dar primera expresión humana a las misteriosas verdades de la Revelación. Y no por azar son hombres helenizados los principales agonistas de la empresa.

También el hecho de la enfermedad es un problema teológico. La enfermedad trae al hombre aflicción sensible, física, y es un desorden su naturaleza: así han enseñado a decirlo los médicos griegos. ¿Cómo ha sido posible, y cómo ha llegado a ser real ese desorden, en tanto genérica disposición de la naturaleza humana? ¿Qué sentido tiene dentro de la economía de la creación? No se trata ahora, entiéndase, de «las» enfermedades (este tifus, esta parálisis), sino de «la» enfermedad como posible y real estado del hombre; no se busca un saber que en sentido estricto pueda ser llamado «médico», sino una doctrina «teológica» acerca de la vida humana, en su ineludible vicisitud morbosa.

Parecen haber sido los Padres alejandrinos o capadocios (San Atanasio y San Gregorio de Nisa, ante todos) los primeros en elaborar una doctrina teológica de la enfermedad. Punto de partida es la reflexión sobre las consecuencias del pecado original en el estado de la naturaleza humana. El hombre, creado por Dios a su imagen y semejanza, según el Génesis, es «imagen» (*eikôn*) de la Divinidad y tiene una «naturaleza» (*physis*); la suya, la humana. Si Dios es absolutamente impasible e inenfermable (*apathês*), ¿cómo el hombre, su imagen, puede padecer enfermedad? Este es el problema.

La respuesta de Atanasio y Gregorio de Nisa es la misma: la naturaleza del hombre fué susceptible de enfermedad por obra del primer pecado. El hombre habría sido criado en estado de *apátheia* y de asexualidad. «El primer objetivo de Dios—escribe San Atanasio—fué que los hombres no nacieran por el matrimonio y la co-

rrupción; mas la transgresión del mandato indujo a las nupcias, por la iniquidad de Adán» (*Expos. in Psalm. L, vers.* 7). Más explícito es el obispo de Nisa: «Esta división de sexos no concierne en modo alguno al divino arquetipo, sino, como bien se dice, hace al hombre próximo a la *physis* de los irracionales, y engendra su comunidad con ellos» (*de hom. op.* c. XVI). Comenzó siendo el hombre, en tanto imagen de Dios, un ser naturalmente asexuado e inenfermable; sin el primer pecado, su reproducción hubiera sido semejante a la de la «naturaleza» angélica. Pero en una segunda etapa, previendo Dios el pecado que con su libre albedrío había de cometer el hombre, «sobreañadió a la imagen» la distinción de sexos. Este cambio en la naturaleza humana la habría hecho sexuada, mortal, pasible, y enfermable, incluso antes de la comisión del pecado original. Por eso puede decir Gregorio de Nisa que el creador de la enfermedad y de la muerte fué, «en cierto modo, el mismo hombre».

Si el tema de mi exposición fuese el pensamiento cristiano acerca del estado de inocencia y del pecado original, tendría que mostrar cómo la tradición teológica se constituye relegando al olvido esta peregrina y artificiosa concepción—neo o seudoplatónica— de los Padres capadocios. Ningún teólogo ulterior se atreverá a sostener que fuesen naturalmente incompatibles el estado de inocencia y la procreación sexual (15). También es posible concebir de otro modo la relación entre dicho estado y la susceptibilidad humana para la afección morbosa. Pero yo no me proponía exponer cuál ha sido o cuál puede ser la solución óptima del problema, sino indicar cuál fué la primera.

Una doctrina teológica de la enfermedad no puede reducirse al problema de su primer origen; ha de responder, a la vez, al de su sentido en la economía de la creación. El cual sentido se halla en próxima conexión con el de otros dos accidentes de la existencia humana: el mal y el dolor. En sí misma, la enfermedad es aborrecible y hace sentir la vida como mal: «Lo más precioso de todo, la vida—escribe San Basilio de Cesarea, enfermo crónico, a su médico Eustacio—, es aborrecible y molesta si no se une a ella la salud» (*Epist.* 189.

---

(15) Santo Tomás, por ejemplo, resuelve de modo positivo la cuestión *utrum in statu innocentiae fuisset generatio per coitum.*

número 1); es también dolorosa, y mueve en ocasiones a pedir la anestesia del cuerpo y la analgesia del alma (*Epist.* 34). ¿Qué sentido puede tener para el ser del hombre que la padece? Dejemos ahora la posible relación entre el problema de la enfermedad y el insondable problema del mal, ese *mysterium iniquitatis* de que nos habla San Pablo (II Thes. II, 7); atengámonos sólo al que plantean el dolor y la aflicción del estado morboso. La respuesta es llana, desde la predicación del Evangelio: la enfermedad es prueba y ocasión de merecimiento. «A la enfermedad la reciben los justos—escribía San Basilio a Anfiloquio—como un certamen atlético, esperando grandes coronas por obra de la paciencia» (*Epist.* 236, número 7).

Lo mismo se lee en una carta a Hilario: «En cuanto a los padecimientos del cuerpo, te exhorto a que te comportes constante y dignamente ante Dios, que nos ha llamado; pues si nos viere recibir las cosas presentes con acción de gracias, o calmará los dolores y aflicciones, como en el caso de Job, o con las grandes coronas de la paciencia nos remunerará en el estado futuro, después de esta vida» (*Epist.* 212, núm. 2).

La teología de la enfermedad viene a coincidir, en cuanto al sentido del *páthos* morboso, con la teología del dolor humano.

C. La adopción de la patología galénica.

El Cristianismo antiguo adoptó como suya la patología de Galeno. No podía aceptar sus ideas helénicas sobre la originalidad de la materia y la naturaleza; y menos aún su concepción «fisiológica» del pecado y de la vida moral. Pero su doctrina patológica y terapéutica (enfermedad como *diáthesis parà physin,* fisiopatología humoral, etiología física, nosotaxia, etc.) vivió entre los antiguos cristianos como en casa propia. Recuérdese la extremada veneración por Galeno en la Roma del año 200.

Piensa Galeno, polemizando contra Moisés, que la voluntad de Dios no es omnipotente; tiene un límite, impuesto por la «necesidad» o la «imposibili-

dad» de la *physis*: «Moisés piensa—escribe Galeno—que todo le es posible a Dios, aunque se le ocurra hacer de la ceniza un buey o un caballo. Nosotros no opinamos así. Hay cosas que son imposibles a la Naturaleza. Por tanto, esas cosas no las intenta hacer Dios, sino más bien sucede que, entre las cosas que pueden ser hechas, escoge lo mejor» (*de usu partium*, XI, 14). Es curioso leer en Galeno que Moisés «fisiologaba»: el relato de la Creación es interpretado por el griego como una *physiologia*. Obsérvese aquí otra vez la tajante oposición entre el personalismo de la concepción semítica (el poder de la *voluntad* de Dios) y el naturalismo del pensamiento griego (la limitante *necesidad* de la *physis*). Mediante su doctrina de las «causas segundas», y con la distinción entre una *potentia absoluta* y una *potentia ordinata* de Dios, el Cristianismo logrará asumir ambas doctrinas.

Es cierto que algunos cristianos—los más antihelénicos, entre ellos, Taciano el Asirio y Tertuliano—llegaron a creer ilícito el uso de medicamentos, como si sólo pudiera esperarse la salud de la oración y el exorcismo. Taciano permitía el empleo de remedios medicamentosos a los paganos, mas no a los seguidores de Cristo. «La curación con remedios—escribió—procede, en todas sus formas, del engaño; pues si alguien es curado por la materia, confiando en ella, tanto más lo será abandonándose al poder de Dios... Quien se confía a las propiedades de la materia, ¿por qué no ha de confiar en Dios?» (*Orat. ad Graec.*, 20). Tratábase siempre de hombres muy laxamente ortodoxos: cristianos «más papistas que el Papa», como se dirá mucho después. El común sentir del Cristianismo antiguo fué, como he dicho, la plena aceptación de la medicina griega, en su forma galénica desde fines del siglo II. No faltaron los médicos de profesión entre los mártires (Alejandro el Frigio; Zenobio, médico y sacerdote de Sidón), y hubo algunos que alcanzaron dignidad episcopal: así, Teodoto de Laodicea, «eminente—dice Eusebio—en la curación del cuerpo humano y sin igual en la cura de almas, en el amor al prójimo, en la nobleza del ánimo y en la compasión por los demás» (16).

Pero no fué sólo «profesional» la presencia de la medicina griega entre los cristianos; fué también «intelectual». En su polémica contra Celso, discute Orígenes acerca de quién es el que en verdad cura las enfermedades, si Asclepio o Cristo, y escribe: «Pero si yo quisiera conceder que un demonio llamado Asclepio tiene el poder

(16) EUSEBIO, *Hist. Eccles.*, VII, 32, 23.

de curar las enfermedades corporales, a aquellos a quienes llenan de admiración estas curaciones o los presagios de Apolo, les podría hacer notar que esta fuerza de la curación de enfermedades no es en sí buena ni mala, y que es cosa concedida, no sólo a los justos, mas también a los impíos... Podrían citarse muchos ejemplos de hombres que sanaron, aun cuando no mereciesen vivir... En sí, la potestad de curar enfermos no manifiesta nada divino» (*contra Celsum*, III, 25). Una estimación de la Medicina como *tékhne iatrikê*, al modo griego, late bajo esas palabras del cristiano Orígenes. Y todavía es más expreso su hondo aprecio de la patología helénica en otro lugar del mismo escrito: «Así como sólo llega a ser hábil en Medicina quien ha estudiado las distintas escuelas y, tras cuidadoso examen, se adhiere a la mejor entre todas..., así, en mi opinión, sólo poseerá un fundamental conocimiento del Cristianismo aquel que haya cuidado de entender bien las varias sectas judías y cristianas» (*Ibídem*, III, 13). No menos patente es la presencia de Galeno en la obra de San Gregorio de Nisa (17). Desde el mismo siglo III, el triunfal destino del galenismo en el mundo cristiano estaba asegurado.

D. La realización social de la actitud cristiana ante el enfermo.

Recuérdese lo dicho acerca del «amor de efusión» (*agápê*) y su pronta influencia sobre la consideración del que sufre enfermedad. En éste ve el cristiano, ante todo, un prójimo menesteroso, y no sólo un «amigo» susceptible de ayuda técnicamente eficaz. El curar y asistir a los enfermos, escribirá Lactancio, «*summae humanitatis et magnae operationis est*» (*Div. inst.*, VI, 12). Pero este sentir no fué sólo una actitud espiritual del individuo cristiano; hízose, además, con gran presteza, una realidad social, en cuya estructura pueden ser distinguidos los momentos que siguen:

1.° *La asistencia al enfermo sin tener en cuenta su posición so-*

(17) Véase el libro *La Antropología y la Medicina pastoral de San Gregorio de Nisa*, de J. Janini, págs. 71-73.

cial.—En el *Pluto*, de Aristófanes, Cremilo busca en vano el médico que ha de tratar la ceguera del dios, y comenta su fracaso con estas significativas palabras: «Donde no hay recompensa, no hay arte.» Compárese con ellas este texto de Orígenes: «Con sus bellos discursos, Platón y los demás sabios griegos son semejantes a aquellos médicos que sólo atienden a las clases elevadas y menosprecian al hombre vulgar, mientras que los discípulos de Jesús se cuidan de que la masa reciba nutrimento sano» (*contra Celsum*, VIII, 60). En varios lugares del *Corpus Hippocraticum* se prescribe con instancia el desinterés del médico (18); mas no parece que los griegos fuesen muy fieles a ese mandamiento.

2.° *La institución de una asistencia médica regular, sin otro móvil que la caridad.*—Ya en la *Carta de San Policarpo* († 156) a los Filipenses se dice que los presbíteros de cada comunidad «deben recoger al descarriado, cuidar de todos los enfermos, no abandonar a las viudas, a los huérfanos y a los pobres» (6, 1); y eso mismo se lee en la *Apología* de San Justino († 165) y en el *Apologético* de Tertuliano. Los diáconos y las viudas (convertidas luego en diaconisas) atendían a esta función caritativa y social. «Mira cómo se aman entre sí», oyó decir Tertuliano a un pagano que la comentaba (*Apolog.*, 39).

La conducta de los cristianos fué especialmente heroica durante la gran peste del siglo III. Dionisio de Alejandría y Cipriano de Cartago nos han dejado dos conmovedoras descripciones de la epidemia y del alto ejemplo que en ella dieron la caridad y la abnegación del pueblo cristiano. He aquí el texto del primero: «Todo es ahora un puro lamento, todos se afligen, y en la ciudad entera resuena el llanto por la muchedumbre de los muertos y de los que diariamente mueren. Pues como fué escrito respecto a los primogénitos de los egipcios, también ahora se levanta un ingente grito de dolor; porque no hay casa en la que no se halle un cadáver... La enfermedad no nos perdonó a nosotros (los cristianos), si bien entre los paganos fué mayor el estrago... La mayor parte de nuestros hermanos, movidos por su exaltado amor al prójimo, no miraron a sus propias personas y permanecieron unidos. Visitaban sin temor a los enfermos, les atendían con amabilidad, los cuidaban por amor de Cristo y se despedían alegremente, con ellos, de la vida; pues se llenaban de la materia morbosa de los demás, pasaban la enfermedad de sus prójimos hacia sí mismos y aceptaban de buen grado sus dolores. Muchos murieron,

(18) *De victu*, L. VI, 406-404; *de præceptis*, L. IX, 256-258.

después de haber procurado a otros la salud, como trasplantando la muerte ajena a su propio cuerpo... De este modo perecieron los más nobles de nuestros hermanos, algunos presbíteros, diáconos y varones muy estimables en la comunidad. Pero este modo de morir, fruto de la piedad y de la robustez de la fe, no parece distar mucho de la muerte de los mártires. Tomaban los cadáveres de los santos en sus brazos y sobre su regazo, cerrábanles los ojos y la boca, los llevaban sobre sus hombros, los colocaban adecuadamente, los envolvían, lavaban y vestían, y no tardaban en sufrir la misma suerte, puesto que los supervivientes siempre seguían a sus predecesores. Entre los paganos, en cambio, ocurrió justamente lo contrario. Echaban de sí a los que comenzaban a enfermar, huían de los seres más queridos, arrojaban a las calles a los moribundos y dejaban sin entierro a los muertos. Así trataban de sustraerse al contagio y a la general mortandad. Pero no podían eludirla, a pesar de tal proceder» (19).

A tal actividad asistencial pertenece la fundación de hospitales. El primero, una verdadera ciudad hospitalaria, fué obra de San Basilio de Cesarea, hacia el año 370. «La enfermedad—cuenta San Gregorio Nacianceno—era allí pacientemente sobrellevada; considerábase dichosa la desgracia y se ponía a prueba la compasión ante el sufrimiento ajeno» (*in laudem Basilii*, 43). Lo cual nos hace percibir que la acción del Cristianismo sobre la práctica del tratamiento médico tuvo doble consecuencia: el médico asoció a su arte la caridad, y el enfermo fué educado en la resignación frente al dolor inevitable. La Medicina, que para el griego había sido pura *tékhnê iatrikê*, «ars medica», llegó a ser para el cristiano, si se me admite la expresión, una *tékhnê agapêtikê* «ars caritativa».

3.° *La espiritualización de la «philanthrôpia»*.—Vimos páginas atrás los límites de la *philanthrôpie* hipocrática. Pues bien: a mediados del siglo IV escribió Basilio de Cesarea a su médico Eustacio: «En ti la ciencia es ambidextra, y dilatas los términos de la *philanthrôpía*, no circunscribiendo a los cuerpos el beneficio del arte, sino atendiendo también a la curación de los espíritus» (*Epist.* 189, núm. 1). El tratamiento médico según la idea cristiana del amor al hombre—la *philía* en Cristo, la amistad «agapética»—tuvo, como se ve, una dimensión de profundidad o psicagógica, además de haber tenido extensa latitud social.

---

(19) EUSEBIO, *Historia ecclesiastica*, VII, 22.

E. El momento sobrenatural del tratamiento médico cristiano.

Nunca el cristiano ha creído completa su propia actividad, si no ha recurrido impetrativa y sacramentalmente a la omnipotencia de Dios. Así, desde la época apostólica, en el caso de la cura de enfermos. El texto de la Epístola de Santiago, que antes transcribí, indica que ese recurso sobrenatural tuvo dos formas regulares: la oración de los presbíteros y la unción sacramental. La realidad transfísica de la eficacia atribuída por el cristiano a la plegaria y a la unción ponía a estos dos ritos, no ya a inmensa distancia de cualquiera de las maniobras mágicas entonces en vigencia, sino en radical oposición con ellas. Así lo sintieron desde el primer momento los verdaderos cristianos, que nunca dejaron de actuar—natural o sobrenaturalmente—«en el nombre del Señor». En ocasiones, cuando se creía que la enfermedad era debida a posesión demoníaca, se usó también—y, como en seguida veremos, se abusó—del exorcismo, el cual fué siempre practicado *in nomine Christi*. «De otro modo—escribía San Justino—, la práctica del exorcismo se convierte en un arte muy especial, y echa mano de sahumerios y cintas mágicas» (*Dial.*, capítulo LXXXV).

F. El inframundo médico del Cristianismo primitivo: supersticiones y milagrerías.

Todo mundo tiene su peculiar inframundo, y toda urbe, su propio suburbio. Así el mundo cristiano de los primeros siglos. No todos los cristianos ortodoxos pudieron serlo de un modo esclarecido, ni todos fueron santos; únase a ello la pululante aparición de sectas heréticas, suceso punto menos que inexorable en aquella situación espiritual, tan confusa y abigarrada, de todo el Imperio Romano; añádase al cuadro la híbrida actitud de los semiconversos y los semiapóstatas, media alma en la fe de Cristo y otra media en la paganidad, en el judaísmo o en algún culto oriental, y se tendrá, en apre-

tado esquema, lo que fué el suburbio religioso de la *civitas christiana* durante sus cuatro primeros siglos.

Esta religiosidad suburbana tuvo, necesariamente, su expresión medicinal, bajo especie de supersticiones y milagrerías terapéuticas. El número de las formas era inmenso: exorcismo, reliquias verdaderas o falsas, amuletos, astrología, ceremonias mágicas seudocristianas, sueño en el templo. Tertuliano se siente obligado a censurar a algunas mujeres que en las comunidades heréticas «se atreven a enseñar, a disputar, a exorcizar, a prometer curaciones, y acaso hasta a bautizar» (*de praescr.*, 41). La literatura cristiana de los siglos II y III (San Justino, Taciano, Tertuliano) muestra con evidencia cómo y cuánto se abusó del exorcismo, y en qué medida se mezcló la medicina *in nomine Christi* con la demonología. También la astrología caldea, la creencia supersticiosa en la *sympátheia tôn hólôn* y los ritos mágicos de la gnosis penetraron en el mundo cristiano, y lograron vigencia terapéutica. Y en Bizancio, bajo la advocación de San Cosme y San Damián, fueron seudocristianamente calcados los ritos incubatorios de Epidauro.

Pero no es tanto la apariencia de esta inframedicina lo que ahora importa, como su sentido. ¿Cómo puede ser histórica y humanamente comprendida esa confusa, anhelante entrega del enfermo a la superstición y la milagrería terapéuticas? Trátase, otra vez, de una forma «creencial» de la actividad curativa, susceptible de ser colocada, desde el punto de vista de su estructura antropológica, junto a las prácticas «no fisiológicas» de la medicina griega y—*mutatis mutandis*—no lejos de lo que en el mundo secularizado y «científico» de los siglos XVIII y XX han sido el mesmerismo y Gallspach. En todos estos casos, la razón de ser del empeño terapéutico creencial se halla integrada por tres motivos:

1.° *El íntimo menester en que el hombre se ve*—con mayor o menor vehemencia, según su situación histórica y personal—*de ser ayudado* por algo o alguien cuyas posibilidades rebasen las de su propio ser. Apenas es preciso decir que tal menester es singularmente intenso en el caso de la enfermedad.

2.° *La inexorable presencia del error en los juicios y la conducta de los hombres.*—Ese error podrá ser mínimo o voluminoso,

afectar a un número de hombres más o menos grande y referirse a tal o cual problema de la existencia humana; pero en ninguna situación histórica ha faltado. El extravío consiste ahora en confiar, sin otro fundamento que la virtud de la propia confianza.

3.º *La insuficiencia de la «medicina ilustrada»*.—Tal insuficiencia puede concernir a su eficacia técnica o a su capacidad de consolación. La primera existirá mientras haya enfermedades y éstas sean aflictivas y mortales; es decir, siempre, porque la suficiencia de la Medicina no puede ser medida según lo que técnicamente puede hacer, sino por lo que el hombre, sano o enfermo, espera de ella. Depende la segunda, a su vez, de la índole de la medicina practicada y de la situación del enfermo. Hay modos de curar que desconocen el imperativo de la consolación: así el modo helénico. Hay condiciones y situaciones de la existencia humana, en las cuales la aflicción de la enfermedad y el ansia de curación no son o no pueden ser rectamente atendidas: así, probablemente, las de quienes buscan sosiego y salud mediante prácticas supersticiosas y milagreras.

La *tékhnê agapêtikê* o «ars caritativa» de la primitiva medicina cristiana—sin otra suficiencia técnica que la aprendida en Asclepiades, Sorano, Rufo o Galeno—era, ciertamente, muy capaz de traer consuelo al espíritu del enfermo. Antes transcribí unas significativas palabras del doliente Basilio de Cesarea. Gregorio de Nacianzo escribía, por su parte, a Filagrio: «Sufro dolor en mi enfermedad y me alegro, no por el dolor, sino porque enseño a otros a sobrellevar paciente y resignadamente el suyo» (*Epist.* 36). Sería fácil acumular textos de significación análoga. Pero la operación consoladora o letificante de un tratamiento médico cristiano—aparte su mayor o menor suficiencia técnica y, por supuesto, la remota posibilidad del milagro—exige que el enfermo crea rectamente y sepa conceder un sentido ultraterreno a su dolencia personal. ¿Podía esperarse esto de los enfermos que en los siglos III y IV habitaban en el suburbio religioso de la *civitas christiana?* No parece probable. Eran, sin embargo, hombres muy dispuestos a la creencia y menesterosos de curación. De ahí que con la mejor fe, y hasta creyendo ser cristianos excelentes, deformasen el Cristianismo a la medida de su humana necesidad, o lo mezclasen con ritos y creencias de otras religiones, hasta hacer de

él una doctrina informe, abigarrada, sin consistencia teológica y lindante con la magia y la impostura. Eso fueron y eso han sido siempre la superstición y la milagrería médicas en las zonas turbias del mundo cristiano.

Quiero recapitular el contenido de estas páginas. Con ellas he tratado de presentar sinópticamente las múltiples relaciones entre el Cristianismo primitivo y el problema de la enfermedad humana. ¿Para qué todo ello? ¿Qué significación puede tener, dentro de la historia de la Medicina, toda esta mínima, pero compleja y delicada sucesión de creencias, opiniones, actitudes y obras religiosas? Para contestar suficientemente a estas dos interrogaciones haría falta escribir un grueso volumen. Tan dilatada respuesta puede ser lícitamente reducida, sin embargo, a muy pocas palabras: las necesarias para decir que en esos tres primeros siglos del Cristianismo—desde la predicación de San Pablo hasta la muerte de Gregorio de Nisa, el año 394—se ha decidido todo el glorioso destino de la medicina de Occidente.