SALUD Y PERFECCIÓN DEL HOMBRE

Para Dámaso Alonso, que de sus dolamas saca poesía.

¿Qué es la salud? ¿Qué es estar sano? Nuestra primera respuesta tiene que ser, inevitablemente, la respuesta de San Agustín frente al problema teorético del tiempo: «Si nadie me lo pregunta, lo sé; si quiero explicárselo al que me lo pregunta, no lo sé». En uno y otro caso, el primer sentimiento del aspirante a teorizador es la perplejidad. Pues bien, pienso que esa inicial perplejidad tiene ahora dos razones principales, susceptibles de reducción a estos dos asertos: 1.° La idea de la salud posee una estructura compleja. 2.° La idea de la salud posee una estructura variable. Sin un estudio detenido de tal complejidad y tal variabilidad, no sería posible la construcción de la antropología médica que nuestro nivel histórico exige. Tratemos de diseñar las líneas fundamentales de una y otra.

I. La idea de la salud posee una estructura compleja. ¿Acaso no es así? Basta un punto de reflexión para advertir que en nuestro mundo —Occidente, segunda mitad del siglo XX— la salud es definida con arreglo a muy diversos criterios, todos ellos parcialmente válidos.

Aparece en primer término el criterio subjetivo o sentimental. Quien entonces decide acerca del estado de salud es el sujeto de ese estado, y lo hace mediante uno de estos dos juicios cardinales: «Me siento sano» o «Me siento enfermo». El «sentimiento» que el hombre tiene de su propia vida —el «autosentimiento»— es en tal caso la instancia decisiva; el hombre se reputa a sí mismo «sano» en cuanto *sujeto autosensible*. «¿Quién está enfermo? El que acude al médico», ha escrito von Weizsäcker. Bajo su aparente trivialidad, tal sentencia encierra una verdad profunda, mas no una verdad total. El hombre,

en efecto, puede estar sano o enfermo sin saberlo, y a veces sintiendo y creyendo lo contrario, errando acerca de su propio estado: grave cuestión, acerca de la cual serían necesarias diversas precisiones.

La ciencia de Occidente, enemiga de subjetividades, ha preferido desde su nacimiento atenerse a un criterio objetivo. El *metrón* del conocimiento médico es «la sensación del cuerpo», dice uno de los escritos más comentados del *Corpus Hippocraticum* (*de prisca medicina*. L. I, 588-590). De uno u otro modo concebido, ese atenimiento a la *sómatos aísthesis* ha sido el principio rector de la medicina occidental, y para muchos aún sigue siéndolo. Orientado por él, el médico «científico» reputa que un hombre está sano mirándolo como *objeto perceptible*.

Pero la «objetividad» de la salud puede ser establecida desde dos puntos de vista muy distintos entre sí: uno morfológico o estructural y otro operativo, dinámico o funcional.

Cuando se adopta el punto de vista que acabo de llamar morfológico o estructural tiénese por enfermo al hombre en cuyo cuerpo hay una deformación visible (una alteración de su forma macroscópica o microscópica) o una realidad material ajena a lo que ese cuerpo debe ser. La salud, según esto, es el estado «morfológico normal» del cuerpo viviente, y la «norma» es entendida como la ausencia de «lesiones» (pertenezcan éstas a la «lesión anatómica» de Morgagni, a la «lesión celular» de Virchow o a la «lesión bioquímica» de Peters) y de «cuerpos extraños» (un cálculo, un veneno o un germen patógeno). Los exámenes radiográficos en serie (reclutas, estudiantes, etc.), son tal vez el ejemplo más demostrativo de este modo de entender la enfermedad y la salud.

Cambian las cosas cuando la «objetividad» del criterio discriminador es de índole operativa o funcional. Sano es en tal caso el hombre cuyas funciones vitales ostentan un rendimiento que se juzga «normal». Ahora bien, ese rendimiento y la «norma» con arreglo a la cual se le juzga pueden referirse a tres órdenes de realidades: la particular función de los distintos órganos y aparatos que componen el cuerpo humano («pruebas funcionales» circulatorias, renales, neurológicas, etc.), la actividad global del individuo dentro de la sociedad a que pertenece (conducta, trabajo profesional, servicio militar) y la obra de la persona en el curso de su biografía (creaciones intelectuales, artísticas, políticas, etc.). En todos estos casos, el hombre aparece ante su considerador como realidad activa, productora o creadora.

Bien se ve ahora que la idea de salud posee una estructura compleja. A título de ejemplo y ejercicio examinemos un curioso texto de Kant: «A causa

de mi tórax aplastado y angosto, que deja poco espacio para el movimiento del corazón y los pulmones, tengo una disposición natural a la hipocondría, que en años anteriores llegó hasta el tedio de la vida. Pero la reflexión de que la causa de esta opresión cardíaca era acaso sólo mecánica y que, por tanto, no podía suprimirse, me llevó a no preocuparme de ella; y así, mientras sentía opresión en el pecho, en mi cabeza reinaban la serenidad y la alegría. En sociedad, en lugar de mostrar el humor tornadizo que caracteriza a los hipocondríacos, podía manifestarme libremente y con naturalidad. Y como en la vida nos sentimos más alegres por lo que hacemos usando libremente de ella que por lo que en ella gozamos, el trabajo espiritual puede oponer un estimulante sentimiento de vida a los impedimentos que sólo al cuerpo atañen. La opresión ha seguido porque su causa radica en mi constitución corporal; pero, en cambio, apartando mi atención de esos sentimientos, como si no fuesen conmigo, he llegado a impedir su influjo sobre mis pensamientos y mis acciones» [1].

Importante y sugestivo texto. Dejando ahora su comentario —de él podría salir todo un tratado de antropología médica—, limitémonos a preguntar: cuando Kant escribía estas líneas, ¿estaba sano o enfermo? La respuesta dependerá del punto de vista en que se coloque el considerador, porque en la individual realidad del hombre Immanuel Kant coincidían sentimientos de salud (alegría, libertad) con sentimientos de enfermedad (opresión en el tórax), y una evidente anomalía de su cuerpo (deformación del tórax, deficiencia en el rendimiento funcional de los aparatos respiratorio y circulatorio) con la excelencia, no menos evidente, de lo que bien podríamos llamar el «rendimiento biográfico» de su persona (obra y longevidad de Kant). Indudablemente, la realidad del estado vital que llamamos salud y la idea que de esa realidad nos formamos poseen una estructura harto compleja.

No sólo es compleja la idea de la salud; también es, como dije, históricamente variable. Lo que en una situación histórica se tiene por «enfermedad» puede en otra ser forma especial de «salud». Por añadidura, el modo de entender lo que la «salud» sea cambia con la mentalidad del hombre, y por tanto con los tiempos y los pueblos.

En ciertas sociedades primitivas de Siberia, el trance chamanístico pertenece a la «normalidad» de la vida del chamán; éste es para sus compatriotas un hombre excepcional, pero no un hombre enfermo. ¿Qué se pensaría de él en el seno de una sociedad civilizada de Europa o América? Un sujeto que seria-

---

[1] *Von der Macht des Gemüts durch den blossen Vorsatz seinen krankhaften Gefühle Meister zu sein*, en *Der Streit der Fakultäten*, III, 1.

mente, y no por impostura, afirmase haber viajado a tierras lejanas y dominar los espíritus y el fuego durante sus trances extáticos, ¿qué juicio merecería de quienes le tratasen?

Cambia históricamente, por otra parte, la interpretación de lo que la salud y la enfermedad sean. Para un asirio, la enfermedad humana, en cuanto parte del complejo semántico designado con la palabra *shertu,* comportaba la impureza moral y religiosa del enfermo. Para un griego arcaico, el estado morboso era en muchos casos una impureza a la vez religiosa y física (*lyma, míasma*). Estar «sano» equivalía en uno y en otro caso a estar «puro». ¿Cómo no recordar, frente a estas concepciones de la salud y la enfermedad, que la sensibilidad romántica —léase a Novalis— hizo sinónimos los términos «enfermedad» y «distinción»? Para un romántico, un enfermo capaz de sufrir «espiritualmente» su propia enfermedad sería hombre bastante más «puro» que el jayán de salud más robusta y firme.

En cuanto atinente a la vida humana y en cuanto concebida por la mente del hombre, la idea de salud es, por modo esencial e ineludible, idea histórica, «creación» cambiante a través de los tiempos y los pueblos. Pocas cosas más sugestivas que perseguir a través de las edades, desde el paleolítico hasta nuestros días, las distintas actitudes del espíritu humano frente al modo de vivir que llamamos «salud». No es ahora posible. En aras de la brevedad me contentaré con presentar sinópticamente las adoptadas por los hombres de Occidente, desde Alcmeón de Crotona hasta hoy.

Mi exposición tendrá carácter sistemático y no cronológico. Comenzaré distinguiendo dos modos cardinales de entender la salud del hombre, pertinente uno a la visión naturalista del ser humano y propio el otro de la antropología personalista. A continuación discerniré en cada uno de ellos dos concepciones de la salud, opuestas entre sí y correspondientes a otras dos actitudes básicas del espíritu: la actitud clásica y la actitud romántica o barroca, en el sentido que Eugenio d'Ors dió a esta última palabra. Aparecerán así ante nuestros ojos, referidos a ese doble sistema de coordenadas, los cuatro tipos principales de la idea occidental de la salud.

II. La filosofía medieval concibió la realidad del hombre como unidad de dos momentos constitutivos, metafísicamente distintos entre sí: la «naturaleza» y el «supuesto» o «persona»; la *natura ut quo,* aquello por lo que se es, el conjunto de las operaciones en que el ser del hombre se realiza físicamente, y el *suppositum ut quod,* aquello que se es, el centro o supuesto de los actos inteligentes y libres por los que el hombre es persona. Si yo digiero, siento y pienso,

es porque la capacidad y aun la necesidad de digerir, sentir y pensar pertenecen a mi «naturaleza»; que yo digiera, sienta y piense esto o lo otro, es cosa en alguna forma dependiente del «supuesto» o «centro personal» que libremente rige y orienta —sea uno u otro el alcance de mi libertad— los movimientos de esa naturaleza mía.

Aceptemos esta visión de la realidad humana a título de esquema heurístico y sin entrar en la discusión de los hondos problemas antropológicos que plantea. Así admitida, es evidente que en la historia de la antropología occidental deben ser deslindadas dos líneas u orientaciones principales: la de aquellos para quienes el hombre es *todo* y *sólo* naturaleza, y la de aquellos otros que ven al hombre como una realidad a la vez natural y personal; más concisamente, el puro naturalismo y el personalismo.

Para los secuaces del puro naturalismo antropológico, la realidad del hombre se agotaría en sus operaciones físicas o psicosomáticas. La mirada es entonces ciega para la «intimidad personal» del individuo humano, o a lo sumo la considera mero epifenómeno de la naturaleza de éste. La libertad, la responsabilidad y la moralidad son así vistas como simples propiedades y afecciones de la naturaleza humana; de lo cual se desprende que la libertad, la responsabilidad y la moralidad pertenecen constitutiva y aun exclusivamente, en su realidad metafísica y en su modulación psicológica, a los dos estados cardinales de la naturaleza humana, la salud y la enfermedad. El ejercicio avieso o maligno de la libertad sería una actividad vital fenoménicamente distinta de la fiebre o el vómito, pero metafísicamente equiparable a una y a otro. La «buena voluntad», a su vez, pertenecería a la «buena salud» tanto como los sentimientos de bienestar somático.

Pero esta idea naturalista de la salud humana se ha realizado históricamente con arreglo a los dos cánones de la perfección que antes mencioné, el clásico y el romántico. Conviene, pues, separar con cuidado las dos series de conceptos que resultan de esa realización.

La mentalidad «clásica» ha concebido a la salud como normalidad, equilibrio o armonía. La «isonomía de las potencias» de Alcmeón de Crotona, primera noción científico-natural de la salud del hombre, es tal vez el ejemplo más antiguo, puro y sencillo de una concepción a un tiempo naturalista y clásica de la higidez humana. Está sano, según Alcmeón, el hombre en cuya naturaleza se hallan armoniosamente equilibradas las diversas contraposiciones o «enantiosis» que forman lo caliente y lo frío, lo húmedo y lo seco, lo amargo y lo dulce, y las demás «potencias» de la naturaleza animal. Igual significación antropológica que la *isonomía* de Alcmeón tiene la *eukrasía* o «buena mezcla»

de los escritos hipocráticos, aunque en este caso el equilibrio sea referido, más que a las «potencias» o «propiedades» naturales (lo caliente, lo frío, etc.), a los «humores» que materialmente las soportan. Durante más de veinte siglos —hasta bien entrado el siglo XVIII— los médicos de Occidente seguirán concibiendo la salud como la recta y armónica complexión de los humores del individuo.

Platón pretende moverse «más allá» de Hipócrates (*Fedro*, 270 c) y, en efecto, lo hace, porque considera que sin el buen orden del alma —la *sophrosyne*— no es posible la salud del hombre; virtud, salud y *sophrosyne* constituyen un complejo unitario, viene a decirnos un bello texto del *Filebo* (63 e) [2]. Sin *emmetría* o «buen orden» entre los diversos componentes del alma (creencias, impulsos, sentimientos, saberes) no sería posible la salud del individuo humano. Pero moviéndose «más allá de Hipócrates», Platón —el Platón del *Filebo*— se limita a completar con el buen orden anímico la idea alcmeónica e hipocrática de la salud. Ésta es, en definitiva, equilibrio, armonía, recta y bien mesurada proporción. No sería difícil mostrar que también en Aristóteles hay una estrecha relación entre la idea de la salud y la doctrina ética del «justo medio» (*mesotes*), según la cual la virtud sería un hábito bien centrado y proporcionado entre los extremos viciosos del exceso y el defecto (*Et. Nic.* II, 9, 1109 a 20).

Bajo una u otra forma, esta concepción de la salud humana como armonioso equilibrio de las potencias o propiedades que constituyen la naturaleza del hombre no desaparecerá de la tradición médica de Occidente. Sería muy fácil tarea probarlo documentalmente. Pero ahora no me importa demostrar lo que para todos es evidente, sino apoyar con argumentos históricos concretos la tesis antropológica que antes apunté; a saber, la radical pertenencia de la libertad, la responsabilidad y la moralidad a la idea de la salud, cuando ésta es concebida de acuerdo con los supuestos de la antropología naturalista.

Un texto de Galeno lo hará bien patente, por lo que al naturalismo helénico se refiere: «Cuantos piensan que los hombres son capaces de virtud, como los que piensan que ningún hombre podría ser justo por propia elección..., no han visto sino la mitad de la naturaleza del hombre. Los hombres no nacen todos enemigos ni todos amigos de la justicia; unos y otros llegan a ser lo que son a causa de la complexión humoral de su cuerpo» [3]. La fiebre y la enemistad

[2] Textos semejantes a éste o complementarios de su sentido, en *Gorgias*, 526 d; *Fedón*, 89 d; *República*, III, 408 e; *Leyes*, XII, 960 d, y *Carta* X, 358 c.

[3] GALENO, *Quod animi mores corporis temperamenta sequantur*, c. II. Textos semejantes pueden leerse en los escritos *De propriorum animi cuiusdam affectuum*

contra la justicia no serían sino formas distintas de una misma perturbación genérica: el desorden morboso de la crasis humoral, la ruptura de la *eukrasía*. En cuanto experto en la corrección de los desórdenes de la naturaleza humana, es el médico quien en principio debe «tratar» técnicamente la injusticia y la pecaminosidad de los hombres.

¿Será necesario recordar que, bajo otra forma, ésta es también la doctrina ética del naturalismo moderno? El crimen es consecuencia de una anomalía somática más o menos visible, afirmará Lombroso en *L'uomo delinquente*. La política no es sino «medicina en grande», sostendrá Virchow. Desde el siglo XIX el médico piensa poder ser en plazo próximo fabricante de «hombres de buena voluntad». Las técnicas médicas del siglo XX —neurocirugía, endocrinología, psicofármacos, psicoterapia profunda, genética experimental— parecen abrir resueltamente el camino hacia el cumplimiento de ese espléndido, maravilloso programa[4].

Para la mentalidad naturalista, «salud» y «perfección» del hombre son conceptos coincidentes; la perfección humana es «físicamente» concebida, y la fisiología engloba a la moral. No pocos de los secuaces del puro naturalismo piensan, complementariamente, que la salud del hombre —y, por tanto, la total perfección de éste— consiste en equilibrio, armonía o norma, en buena proporción interna y externa de su naturaleza específica e individual. La capacidad de «centramiento» de un organismo —su capacidad para adoptar frente al medio interno y externo una postura vital sólidamente «centrada»— es el mejor índice para medir «la altura de su ser», escribía hace bien pocos años Kurt Goldstein [5].

Pero frente a esta versión «clásica» de la antropología naturalista hay otra que muy bien podríamos llamar «romántica» —«barroca», diría Eugenio

---

dignotione et curatione y *De cuiuslibet animi peccatorum dignotione et medela*. Para Galeno, los «pecados» *(hamartémata)* serían desórdenes de la naturaleza humana, y por tanto incumbencia del médico.

[4] Me contentaré copiando unas líneas del biólogo Jean Rostand: «prolongación de la existencia, elección del sexo del hijo, fecundación póstuma, generación sin padre, transformación del sexo, embarazo en retorta, modificación de los caracteres orgánicos antes o después del nacimiento, regulación química del humor y del carácter, genio o virtud por encargo...: todo esto aparece desde ahora como hazaña debida o posible de la ciencia de mañana» *(Inquiétudes d'un biologiste*, en «Les Nouvelles littéraires», 20, XI, 1958).

[5] *Der Aufbau des Organismus* (Haag, 1934), p. 314. Consecuentemente, para Goldstein —como para Lubarsch, Schilling, Aschoff, Grote y otros— la salud es seguridad y equilibrio, y la enfermedad desequilibrio y amenaza *(ibidem*, pp. 266-272).

d'Ors—, si nos decidiéramos a usar estos dos adjetivos como nombres de una actitud básica del espíritu humano, y no como denominaciones de eventos históricos particulares y transitorios. Dentro de la versión «romántica» o «barroca» del naturalismo, la perfección de la naturaleza humana —la perfección total del hombre— no consiste en equilibrio, sino en desequilibrio creador; no es proporción armónica, sino arrebato perfectivo; no debe, en suma, ser definida como norma, sino como «sobrenormalidad». Entendida como mero equilibrio, la «normalidad» sería vulgaridad o adocenamiento. El individuo humano conseguiría su máxima perfección exaltándose, haciéndose, en la medida de sus talentos, «genial».

Platón distingue netamente dos géneros de *manía:* la *manía* morbosa o locura exaltada (*Tim.* 86 b) y una *manía* creadora, diversificada en las cuatro especies que él llama profética, teléstica o ritual, poética y erótica (*Fedro* 244 a-265 b). Aquélla es enfermedad; esta otra otorga perfección a la naturaleza humana. Frente a la doctrina del *Cármides* y el *Filebo,* según la cual la perfección del hombre es equilibrio y armonía, esas páginas del *Fedro* enseñan claramente que el hombre no puede ser perfecto si no se desequilibra y arrebata. Lo mismo viene a decirnos Schelling, pese a la astronómica distancia entre su pensamiento y el de Platón. La operación suma de la mente humana, la desvelación de la identidad metafísica de la naturaleza y el espíritu, es la obra específica del genio: sólo siendo «genial» —sólo desequilibrándose en un acto de esforzada creación— lograría el hombre acercarse a la suma perfección de su naturaleza.

Para quien así entiende la perfección del hombre, ¿qué será la salud? Dos actitudes parecen posibles. Cabe pensar, en efecto, que la perfección de la naturaleza humana individual exige e incluye la salud, con lo cual ésta resultará concebida como capacidad de desequilibrio o de distensión: será llamado «sano» el hombre cuya naturaleza pueda distenderse o desequilibrarse sin alteración morbosa todo lo que requiera el esforzado arrebato creador en que la perfección consiste. Cuando en el *Fedón* dice Sócrates que su acuciosa investigación de la realidad le dejó agotado (*Fed.* 99 d), no parece entender de otro modo la salud de su individual naturaleza. Mas también cabe pensar que la perfección del hombre —el acto genial de espiritualizar la naturaleza, en el sistema de Schelling— no es posible sin que la naturaleza pierda el equilibrio que solemos llamar salud; con otras palabras, sin que enferme. La vivencia romántica de la enfermedad (el héroe romántico es siempre un hombre febril y enfermizo) y la teoría del genio que elaboró el naturalismo post-romántico (la tesis subyacente a la fórmula «genio y locura») son dos claros ejemplos de esa extremada y exigente idea de la perfección humana.

La mentalidad «romántica» o «barroca» —en el más amplio sentido de estos dos adjetivos— no concibe la perfección sin desequilibrio. Pero esa mentalidad, ¿vive sólo en los hombres arrebatados, idealistas y pasionales que las gentes suelen llamar «románticos»? Librémonos de pensarlo. Aristóteles, filósofo tan poco «romántico», sostiene que sin cierto exceso de melancolía —por tanto: sin cierto desequilibrio humoral, sin cierta *dyskrasía*— no es posible la excelencia humana (*Problem.* 954 a, b). Y el serenísimo Goethe, secuaz esta vez del Estagirita, dirá siglos más tarde:

> Conviene al genio de la poesía
> este elemento: la melancolía [6].

La perfección sin desequilibrio, ¿será, a la postre, una perfección rigurosamente sobrehumana?

III. Desde que el cristianismo se realizó históricamente, siempre el hombre ha visto en sí mismo algo más que pura «naturaleza»; siempre ha pensado que él, además de ser «naturaleza», es «persona», «supuesto racional» o «espíritu» [7]. El hombre «es» su propia naturaleza. Expresiones como «yo soy rubio», «yo soy dispéptico» o «yo soy apasionado» son gramatical y metafísicamente inobjetables. El hombre «es» su alma y su cuerpo. Pero, siendo esto cierto, parece que la expresión «yo soy» adquiere una hondura especial cuando su predicado está constituído por los actos más íntimos y propios de la persona que habla y no por las propiedades o las realidades materiales de su naturaleza: «yo soy mi pensamiento», «yo soy mi amor», «yo soy mi libertad». Rectificando un poco la conocida contraposición de G. Marcel entre *être* y *avoir* podría decirse que el hombre «es» su naturaleza «teniéndola» y que «es» su persona —su vida personal— «siéndola» [8]. El «yo», y por tanto el «yo soy», enseñó Scheler,

---

[6] Acerca de la función de la melancolía en la antropología aristotélica y en las ulteriores vicisitudes del problema psicológico del genio, véase: J. CROISSANT, *Aristote et les mystères* (Liège et Paris, 1932); H. FLASHAR, *Die medizinischen Grundlagen der Lehre von der Wirkung der Dichtung in der griechischen Poetik*, en «Hermes» 84 (1956), pp. 12-48, y el libro de E. ZILSEL, *Die Entstehung des Geniebegriffs* (Tübingen, 1926).

[7] Permítaseme que use estas tres palabras sin estudiar histórica y sistemáticamente el significado de cada una de ellas. Me limitaré a indicar que con la palabra «espíritu» me refiero ahora al «espíritu personal» de cada individuo humano, y no al *Geist* de la filosofía idealista.

[8] Por tanto: «haciéndola». El hombre «es» personalmente, en el rigor de los términos, lo que de sí mismo libremente «hace». ¿Hasta qué punto puede el hombre «hacer»

pueden tener muy distintos niveles en la realidad del hombre que pronuncia estas palabras. Dicho de otro modo: para la antropología personalista, la «naturaleza» del hombre —su cuerpo, sus diversas potencias psíquicas— se halla unitariamente regida desde un «centro íntimo» que la trasciende, centro en el cual la libertad y la responsabilidad tienen su origen, su sede y su término de imputación. La perfección moral y la excelencia del espíritu son alcanzadas por el hombre mediante las operaciones de su naturaleza individual, mas no pertenecen *última y formalmente a su naturaleza.*

El contraste con el pensamiento naturalista no puede ser más flagrante. Para el naturalismo, la libertad y la responsabilidad del hombre son expresiones de la naturaleza humana, y en consecuencia dependen esencialmente de la salud y la enfermedad. Para el personalismo, en cambio, la responsabilidad no es última y formalmente imputable a la naturaleza del hombre; y así, su indudable dependencia de la salud y la enfermedad nunca pasa de ser parcial y accidental. La «mala conciencia» no es en sí misma enfermedad, aunque pueda engendrarla, y los impulsos criminales son perfectamente compatibles con la mejor salud y con la más acabada belleza del cuerpo. Nada más «antilombrosiano» que la idea del hombre subyacente a la actual novela policíaca. Viceversa: *la perfección espiritual más sublime, así en el orden moral como en el* orden intelectual y artístico, puede coincidir con la más detestable salud de la naturaleza. Ahí están para demostrarlo Teresa de Jesús, Teresa de Lisieux, Novalís y Kant.

Pero, como en el caso del puro naturalismo, no entenderíamos acabadamente la idea personalista de la salud si no distinguiésemos en ella los dos modos de concebirla que he llamado «clásico» y «romántico».

Hay, en efecto, una concepción a la vez «personalista» y «clásica» de la salud y la perfección. Salud y perfección son en tal caso modos de la realidad humana esencialmente distintos uno de otro, pero no independientes entre sí. Juntas las dos, consistirían en la armoniosa composición de dos elementos: el equilibrio *psíquico y somático de la naturaleza humana, por una parte,* y la ordenada moderación en el ejercicio de la propia libertad, por otra. La perfección del hombre sería el resultado de sumarse entre sí la salud y la ecuanimidad, no entendida ésta como simple *emmetría* o recta ordenación del alma,

---

su propia naturaleza? Por lo pronto, haciéndola suya, aceptándola. Personalmente «yo *soy* delgado» en la medida en que hago «mía» —acepto— mi propia delgadez.

Sobre la noción de «persona» en la filosofía actual, véase la *Ética* de Scheler y el trabajo de X. ZUBIRI, *El problema del hombre*, «Índice», XII (1958), p. 3.

sino como sereno y bien medido ejercicio de la libertad personal. Dígalo un cantor del clasicismo cristiano tan alto como fray Luis de León:

> Despiértenme las aves
> con su cantar sabroso, no aprendido,
> no los cuidados graves
> de que es siempre seguido
> quien al ajeno arbitrio está atenido [9].

Quiere fray Luis ser cristianamente perfecto, y quiere serlo a través de la salud y la ecuanimidad. ¿Pensarán así los partidarios de una concepción «romántica» —arrebatada, apasionada— de la perfección personal? Éstos, ¿querrán que les despierte el trino de las aves? Sin hallarse atenidos al arbitrio ajeno, movidos a la acción personal desde el fondo de su propia alma, ¿no se hallarán más de una vez vigilantes antes de que la alondra comience su canto matutino? La perfección del hombre consiste ahora en utilizar las posibilidades que le otorgue su naturaleza —sus capacidades y talentos de toda índole— al servicio de una empresa noble y ardua, ideada y querida más allá de esa naturaleza suya, en el centro transfísico y personal donde radica y de donde mana su libertad.

Más también ahora son dos los modos de concebir la relación entre la perfección y la salud, y por tanto la salud misma. Para algunos, el arrebato creador y perfectivo en el ejercicio de la libertad personal, y el desequilibrio o descentramiento de la naturaleza que ese ejercicio necesariamente lleva consigo, no tienen por qué romper el estado de salud. Aun esforzado, el logro de la perfección es y debe ser compatible con un último respeto al orden de la naturaleza; más aún, lo exige. Tal es la actitud espiritual de los místicos y ascetas cristianos. «Con el cuerpo sano podréis hacer mucho, con él enfermo no sé qué podréis», escribió Ignacio de Loyola a una monja que le había pedido consejo acerca de su perfección espiritual. Es ahora perfecto —se aproxima a perfección— quien sin enfermedad consume su salud en el cumplimiento de una alta empresa, y está sano aquel cuya naturaleza es capaz de desequilibrarse y descentrarse sin afección morbosa todo lo que la esforzada entrega a tal empresa —santidad, heroísmo, obra intelectual o artística, acción política— vaya de él exigiendo. La perfección, en suma, es ahora el resultado de sumarse entre sí la salud y la magnanimidad, la obediente elasticidad de la naturaleza y la voluntaria ordenación de la vida hacia fines nobles y arduos.

---

[9] Fray Luis de León fué clásico y sereno en su poesía (y no siempre, como tan cumplidamente ha demostrado Dámaso Alonso); pero a la vez fué melancólico y bilioso en su vida.

Pero no todos han pensado así. Novalis, creyente en el espíritu personal y sumo romántico, tuvo por cierto que en este mundo no puede haber para el hombre perfección sin enfermedad. Para ser de veras eminente —para cumplir con éxito el esfuerzo anhelante que de su naturaleza exige la perfección espiritual de su persona—, el hombre ha de sentir quebrado el equilibrio natural en que la salud consiste. La vida humana sería una suerte de enfermedad de la relación entre el espíritu y la naturaleza; vivir con designio de perfección es saberse enfermo y saber «utilizar» la propia enfermedad. «Conocemos todavía muy poco el arte de utilizar las enfermedades —escribió Novalis—. Verosímilmente, ellas son el acicate y la materia más interesante de nuestra meditación y nuestra actividad.» No parece ilícito afirmar que, para Novalis y una considerable parte de los románticos, la enfermedad es la suma salud del hombre. Mas ya he dicho que el Romanticismo es más una actitud del espíritu que un suceso histórico concreto. Cuando Viktor von Weizsäcker, ya en pleno siglo XX, sostenga que la enfermedad humana es «un suspirar de la criatura» y «un desarrollo de la conciencia producido por un suceso corporal» —y a la vez «un suceso corporal producido por un desarrollo de la conciencia» [10]—, sus palabras concederán nueva vida y nueva vigencia al pensamiento romántico y personalista de Novalis.

Más «clásico» o más «romántico» en su orientación, el personalismo va ganando fuerza y actualidad en la antropología y en la medicina de nuestro siglo. Hace cincuenta años, todos pensaban sin sombra de duda —mejor sería decir: todos creían— que la medicina es pura «ciencia de la Naturaleza», de una «Naturaleza» sin adjetivos. Hoy son legión los que creen y piensan que la medicina, en lo que de ciencia tiene, es y debe ser «ciencia de la naturaleza humana»; por tanto, de una «naturaleza» especificada por su pertenencia al ser personal que llamamos «hombre».

Dentro del personalismo se inscribe la actual idea de la salud. A veces de una manera resueltamente religiosa, tal vez ingenuamente religiosa. En un congreso dedicado a la «Medicina de la persona» (Bossey, 1948), cuarenta médicos pertenecientes a nueve países y a cuatro confesiones religiosas suscribieron con unanimidad este concepto de la salud humana: «*Salud* significa algo más que un mero no-estar-enfermo; consiste en una versión del cuerpo, el alma y el espíritu hacia Dios. Por ello exige de nosotros una actitud de res-

[10] *Stücke einer medizinischen Anthropologie*, en *Arzt und Kranker* (Stuttgart, 1949), p. 147. *Nasci hic in corpore mortali, incipere aegrotare est*, había escrito SAN AGUSTÍN (*En. in Psalmos*, CII, 6).

ponsabilidad, honestidad, desprendimiento, libertad interna y amor; en una palabra, una instalación sin condiciones en el orden legislado por Dios.» Otras veces la referencia de la salud a la persona queda expresada más cauta y reflexivamente, de un modo que bien podríamos llamar pre-religioso o humanista. «No hay salud cumplida —ha escrito R. Siebeck— sin una respuesta satisfactoria a la pregunta: "Salud, ¿para qué?". No vivimos para estar sanos, sino que estamos y queremos estar sanos para vivir y obrar» [11]. A la salud humana pertenece constitutivamente un «para qué» que no está incluído en ella misma. En la estructura física y metafísica de la salud del hombre va inscrita de modo ineludible la aspiración a un fin que la trasciende, fin que día a día debe serle propuesto por la vocación y la libertad de la persona poseedora de esa salud. Pero es de tal manera íntima e individual la conexión entre la salud y el fin que sólo rectamente ordenada hacia éste adquiere aquélla valor y acabamiento, y tal es la razón por la cual pudo decir Platón que la salud y la *sophrosyne* siguen a la virtud (*areté*) como sigue a una diosa su cortejo (*Fil.* 63 e). La salud, concepto perteneciente al orden de la naturaleza —y, por consiguiente, a lo que en el hombre es naturaleza—, se especifica e individualiza realmente en cuanto el hombre es persona.

IV. En cuanto servidor y agente de la perfección del hombre, ¿cuál podrá ser la misión del médico, dentro de una antropología certeramente personalista? El naturalismo —así el antiguo como el moderno— atribuye al médico tres misiones principales: sanar al enfermo, evitar la enfermedad y —puesto que para él la moralidad pertenece a la naturaleza— fabricar «hombres de buena voluntad». Una sociedad de hombres sanos, justos y felices —hombres en los cuales, por obra del saber científico y la técnica, la naturaleza sea fiel a sí misma— constituye y constituirá siempre la utopía del médico crasamente naturalista.

Pero acontece que el hombre no es *pura* naturaleza; tanto, que algunos, como Ortega, llegan a decir ponderativamente que el hombre no tiene «naturaleza» porque lo que tiene es «historia» [12]. Para miseria y grandeza del hombre, la salud de su naturaleza —la higidez de su cuerpo y de sus facultades anímicas— puede coincidir con la «mala voluntad» de su intimidad personal, aunque en algunos casos —por ejemplo, los integrantes de la entidad morbosa

---

[11] *Medizin in Bewegung* (Stuttgart, 1949), p. 486.

[12] Trátase, como digo, de una expresión ponderativa, no de una tesis formal. En otros lugares de su obra, Ortega matiza esa afirmación.

que la psiquiatría anglosajona llama *moral insanity*— la «mala voluntad» tenga una fuerte determinación causal, y hasta una cuasi-necesidad, de carácter patológico. El hombre más sano puede ser injusto, y el hombre más justo puede vivir enfermo. Con dramatismo o sin él, la figura de Job está constantemente ante nosotros. En tal caso, ¿cuál deberá ser la tercera misión del médico? Además de curar la enfermedad y de evitarla, ¿qué podrá hacer al servicio de la perfección del ser humano?

El hombre es *a la vez* naturaleza y persona; desde un punto de vista es naturaleza personal, y desde otro, como X. Zubiri y G. Marcel suelen decir, espíritu encarnado. La empresa de conocer y tratar a un hombre en cuanto tal requiere considerar *a la vez* lo que en la realidad humana es naturaleza y lo que en ella es persona; tanto más cuanto que el hombre es naturaleza y persona de un modo unitario, solidario e indisoluble. Pero, siendo esto cierto, también lo es que el desorden moral de la realidad humana (el «pecado», entendido como discordancia entre la vida de un hombre y las creencias morales que él profese) y el desorden físico de esa realidad (la «enfermedad», concebida como alteración aflictiva y peligrosa de la naturaleza) no deben ser confundidos entre sí; y la misión del médico no consiste en borrar y evitar el pecado, sino en curar y evitar la enfermedad. El médico debe conocer y tratar al «hombre entero», pero siempre *desde* el costado físico y psicosomático de la realidad a la vez natural y personal —tal vez mejor: «fisiopersonal»— de ese «hombre entero». ¿Cómo? ¿Cuál debe ser la conducta del médico frente a la intimidad del enfermo? He aquí mi fórmula: los fines morales y las creencias últimas de la existencia humana no pueden y no deben ser ajenos a la *consideración,* la *estimación* y la *operación* del médico; no sólo porque la práctica médica debe hallarse deontológicamente ordenada por un conjunto de reglas morales, mas también porque la enfermedad misma es en ocasiones expresión o causa de un secreto desorden moral y creencial en la intimidad psicológica del paciente; pero, a la vez, y por esencial imperativo de lo que en sí misma es la actividad del médico, los fines morales y las creencias últimas de la existencia humana deben permanecer ajenos a la *decisión determinante* del terapeuta y el higienista. El médico puede y debe colaborar con el político y con el educador religioso-moral; pero, en cuanto médico, no debe —más aún: no puede— asumir las funciones de uno y otro. La intimidad personal del enfermo —su libertad, sus creencias últimas— debe ser para el médico objeto de inmenso respeto, aunque él diste de compartir estas creencias y aunque en su fuero interno piense que podrían ser sustituídas por otras objetivamente «mejores». La misión del médico consiste en lograr que el enfermo llegue a sanar

sin dejar de ser «él mismo». Y esto en los dos ámbitos en que se realiza su operación, el ámbito social y el privado.

Consideremos la vertiente social de la actividad médica. En cuanto actividad social, ¿deberá la medicina ser confundida con la política? Acaso la política sea «medicina en grande», según la frase de Virchow; pero, en tal caso, el técnico de esa «medicina» no debe ser el médico, sino el político, el inventor y ordenador de los fines colectivos del hombre. En cuanto médico, el médico no puede ser político. No digo que no *deba* ser, sino que no *puede* ser. Siendo político, convirtiéndose en inventor y ordenador de fines colectivos, pierde *ipso facto* su propio ser.

Con motivo de su fiesta jubilar, Kretschmer acaba de decirnos a los hombres de Occidente: «La salud pública no es ante todo un problema de bacterias, sino un problema de ética.» Cuando el espectro de las grandes epidemias ha sido casi totalmente extirpado del planeta, tal sentencia es una grande y oportuna verdad, y el psiquiatra Kretschmer ha cumplido proclamándola un estricto deber de médico. Pero, *como médico,* Kretschmer no puede ni debe pasar de ahí. Hacer que las gentes vivan *de hecho* éticamente —señalar a las gentes fines colectivos éticamente buenos y hacer que tales fines sean cumplidos— no es incumbencia del médico, sino misión del político y del pastor de almas. Ser consejero del político —decir a éste y decir al pueblo lo verdadero y lo conveniente— no es lo mismo que asumir la misión del político.

¿Cambiarán las cosas en el ámbito privado de la actividad médica? Dando un consejo prematrimonial, prescribiendo un tratamiento farmacológico o un plan de vida, reordenando psicoterapéuticamente la vida de un enfermo, el médico puede verse en el trance de inventar y proponer fines vitales nuevos a la persona que le consulta. Ahora no le bastan los datos de la exploración física, la auscultación, los análisis químicos, las imágenes radiográficas o endoscópicas, las curvas electrográficas; si ha de cumplir rectamente su misión, su mente debe penetrar en la intimidad psíquica y moral del paciente. La inteligencia y la voluntad del médico tienen forzosamente que moverse en la secreta zona del vivir, donde yacen las últimas creencias y se deciden y ordenan los fines más personales. ¿Para qué? ¿Para cambiar esas creencias por otras, a favor de la autoridad que él como médico tiene sobre la persona que ha buscado su ayuda? Si esas creencias fuesen morbosas en sí mismas, por supuesto; no siéndolo deberá respetarlas con infinita delicadeza y procurar la curación *contando con ellas.* Procediendo de otro modo dejaría de ser médico y se convertiría en vampiro moral, en proselitista o en seductor. Acaso estén ahí la máxima tentación y el máximo peligro de los médicos personal y técnicamente más efi-

caces [13]. Si la ineludible tarea de tratar al «hombre entero» es por una parte descomunal o inmensurable (*ungeheuerlich*), según la certera expresión de von Weizsäcker, también puede ser —como lúcidamente advertía L. von Krehl hace más de treinta años— impía, profanadora, atentatoria contra el sagrado recinto de la intimidad personal (*freventlich*). La grandeza moral del médico consiste en moverse con eficacia técnica y sin mácula moral en medio de estos riesgos.

Preguntaba yo antes: en cuanto servidor y agente de la perfección del hombre, ¿cuál podrá ser la misión del médico de mentalidad personalista? La respuesta es clara: ese médico no se propondrá la tarea de por sí mismo *hacer mejores* a los hombres; pero con los recursos de su ciencia y de su arte —terapéutica tradicional, sanidad pública, dietética, psicocirugía, psicofarmacología, psicoterapia profunda, psicoprofilaxis social— procurará dar a los hombres condiciones, recursos y posibilidades de orden somático y psíquico para que ellos, haciendo libre y creadoramente el mejor uso posible de su salud, *vivan mejor*. Gran misión la del médico esta de ayudar a los hombres al ejercicio recto y eficaz de su propia libertad. Pero quien de veras ejercita su libertad, quien se ve en el trance de dar respuesta acertada al «¿para qué?» de su salud, ¿podrá apartar de su alma el «dolorido sentir» que cantó Garcilaso y ha sabido actualizar «Azorín»? Más de una vez he copiado yo estas claras y hondas palabras del gran escritor: «¡Eternidad, insondable eternidad del dolor! Progresará maravillosamente la especie humana; se realizarán las más profundas transformaciones. Junto a un balcón, en una ciudad, en una casa, siempre habrá un hombre con la cabeza, meditadora y triste, reclinada sobre la mano. No le podrán quitar su dolorido sentir.»

Traslademos a nuestro tema esta breve meditación azoriniana y adivinemos la vida del hombre del futuro. Por obra conjunta del médico y de la sociedad a que pertenece, ese hombre está sano de cuerpo y de alma. Sus funciones somáticas y sus facultades psíquicas son todo lo perfectas que se quiera. Ese hombre, por añadidura, usa la capacidad de su organismo para la realización de una obra personal ambiciosa: su salud no consiste en vegetar lozanamente, sino en crear con humanidad y magnanimidad. Pero porque es libre y creador, no es y no puede ser un animal alegre. Conocerá sin duda la alegría; pero junto a un balcón, en una ciudad, en una casa, alguna vez reclinará sobre su mano la

[13] Sobre la relación entre la actividad del médico y la seducción, véase el trabajo de J. Rof Carballo, *El problema del seductor en Kierkegaard, Proust y Rilke*, «Cuadernos Hispanoamericanos», núms. 102 y 103, 1958.

cabeza meditadora y triste. No le podrán quitar su dolorido sentir. Que este «dolorido sentir» sea sólo íntimo y personal, que no se halle contaminado y agravado por dolencias del cuerpo y del alma, que cuando surja sea huésped de una naturaleza robusta y no lacra de una naturaleza enferma, ¿no es acaso y no será siempre la mejor contribución del médico a la perfección humana?

PEDRO LAÍN ENTRALGO