

# *De la índole común de la ética y la política de Aristóteles y la medicina*

Mercedes LÓPEZ SALVÁ

## Summary

Medical texts and Aristotle's ethics and Politics are examined trying to show the influence exerted by Greek medicine on the Aristotle's practical philosophy.

"La mayoría de los filósofos que estudian la naturaleza, terminan en la medicina", afirma Aristóteles<sup>1</sup>, lo que coincide con la reflexión de un médico hipocrático del s. V, quien pensaba que sólo a partir de la medicina es posible conocer algo cierto sobre la naturaleza<sup>2</sup>.

Estas dos afirmaciones revelan un cambio de paradigma, en el sentido de que si hasta el S. V el pensamiento filosófico había influido en la medicina, a partir de entonces los tratados médicos influirán en el pensamiento filosófico y determinarán, de algún modo, sus procedimientos metodológicos.

Es nuestro propósito ver cómo los tratados médicos de los siglos V y IV<sup>3</sup> van a encontrar un reflejo en la elaboración de los tratados aristotélicos

---

<sup>1</sup> *De sensu* 436 a14-b1: τῶν περὶ φύσεως οἱ πλεῖστοι ... τελευτῶσιν εἰς τὰ περὶ ἰατρικῆς.

<sup>2</sup> *De veteri medicina* 20, 1, p. 146 Jouanna: νομίζω δὲ περὶ φύσιος γῶναι τι σαφέες οὐδαμῶθεν ἄλλοθεν ἢ ἐξ ἰατρικῆς.

<sup>3</sup> El *Corpus Hippocraticum* está constituido por 58 tratados de diferente época y autor, que fueron escritos entre finales del s. VI a.C y el s. II d.C. A veces es difícil precisar la fecha de determinados tratados. Remitimos a la datación de J.H. Kühn y U. Fleischer, *Index Hippocraticus*, Göttingen 1989, pp. XV ss., que es en la actualidad la más generalmente aceptada. Aunque nos referiremos en nuestro trabajo por razones obvias especialmente a tratados prearistotélicos, no obstante mencionaremos también en algunas ocasiones algún tratado posterior a Aristóteles, por considerar que recoge el legado de una tradición médica

que versan sobre los asuntos humanos (περὶ τῶν ἀνθρώπινων πραγμάτων), con los que Aristóteles abre, dentro del saber filosófico, una nueva rama que no va a ser mera especulación teórica, sino filosofía de la acción, filosofía práctica.

Este tipo de "filosofía práctica", muy distinta a la especulación teórica de los filósofos jónicos y, por su enfoque, dirigido a la acción, también diferente a la de Sócrates y a la de Platón, va a requerir explicaciones y justificación. El proceder metodológico de la medicina<sup>4</sup>, ciencia de arraigo y de prestigio en el mundo griego, su carácter práctico y el hecho de que verse sobre casos particulares a los que necesariamente hay que adaptar ciertos saberes generales, la convertirán en modelo de esa ciencia de nuevo cuño que versa sobre los asuntos y comportamientos humanos.

Aristóteles establece un paralelo claro entre salud del cuerpo y salud del alma, paralelo que, por lo demás, ya había establecido Platón en el *Gorgias*, al hacerle declarar a Sócrates que hay dos tipos de arte, uno cuyo objeto es el alma, que se llama política y otro relativo al cuerpo, en el que se pueden distinguir dos partes, la gimnasia y la medicina (464b). Y así como la medicina y la gimnasia se ocupan del cuerpo, la justicia y la legislación se ocupan del alma. Igualmente para Aristóteles de los bienes del cuerpo se cuidan la medicina y la gimnasia, y de los del alma la ética y la política; en efecto, como en el cuerpo hay miembros paráliticos que cuando queremos moverlos hacia la derecha se van hacia la izquierda, también ocurre así en el alma, sólo que en el cuerpo vemos lo que se desvía y en el alma no (*EN* I 8, 1102 b). Afirma Aristóteles que, como para las cuestiones oscuras es preciso valerse de ejemplos claros, acude por ello a la medicina y a la gimnasia que proporcionan salud y belleza al cuerpo y a los medios que utilizan, para aclarar cuáles son los que proporcionan al alma virtud, inteligencia y placer (*MM* I 3, 1184b y 5, 1185b), pues es el conjunto de estos bienes el que produce la felicidad al hombre y le impulsa a obrar y conducirse correctamente.

---

que tuvo su máximo auge en el s. V. Para nuestras citas hemos manejado las ediciones de E. Littré, *Oeuvres complètes d'Hippocrate*, París 1864 (reed. Amsterdam 1962), de W.H. Jones, *Hippocrate*, (*Epid.* I y III), Londres 1923 (reimpr. 1972), de R. Joly, *Hippocrate, Du Régime*, París 1967, de P. Potter, *Hippocrate (Aff., Morb. I y II y Morb III, Int., Acut.)*, Londres 1988 y de J. Jouanna, *Hippocrate, Des vents, De l'art*, París 1988; id., *Hippocrate, De l'ancienne médecine*, París 1990.

<sup>4</sup> Cf. W. Jäger, "Aristotle's use of medicine as model of method in his ethics", *JHS* 77, 1, 1957, pp. 54-61 y A. Spagnolo, "La medicina come modello metodologico dell'Etica di Aristotele", *Aufidus* 16, 1992, pp. 32-39.

Como ya ha señalado W. Jäger<sup>5</sup>, estas concomitancias entre medicina y ética no son sólo, como a simple vista pudiera pensarse, simples analogías, sino que en ellas se produce la fusión entre la teoría médica del cuerpo y la teoría socrático-platónica del cuidado del alma. Para los hipocráticos y para Aristóteles cuerpo y alma durante la vida del hombre forman una unidad y deben, por tanto, recibir un trato unitario<sup>6</sup>. Esa concepción unitaria del hombre queda reflejada en el tratado hipocrático *De victu* I 35 (p. 32, Joly), que afirma que en los cuerpos con buena salud y que siguen un régimen de vida correcto, el alma es inteligente, percibe prontamente lo que le afecta y no sufre alteraciones; y, por su parte, el autor de *Epidemias* V (sección V) §5 (= V 317 L) recomienda el ejercicio físico para la salud de las articulaciones y las carnes, el sueño para las vísceras y recomienda, asimismo, la reflexión como paseo del alma; pues sabe que el cuerpo y el alma van juntos hasta la muerte y que la alteración del uno o la otra afectan a ese conjunto que es el hombre (§ 2 = V 315 L). En *De aere, aquis, locis*, se defiende cómo los factores meteorológicos influyen en la salud de los pueblos e incluso contribuyen a conformar su carácter. Con posterioridad, el autor de *De decenti habitu* (§ 1 IX 226 L) deja constancia de que el estar alerta y ejercitar la mente embellece las cosas de la vida. También Aristóteles en *EE* II 1 (1220a) equipara la buena disposición del cuerpo y su salud con la virtud del alma y en VII 2 (1235b) establece una analogía entre lo conveniente para el cuerpo sano y lo que conviene al alma virtuosa.

A Aristóteles le interesa, casi como a un etnólogo, la comunidad de ciudadanos que constituyen las *poleis* y los mecanismos de comportamiento individual y colectivo que integran a los habitantes en la comunidad, de manera que la sociedad que constituyan sea una sociedad sana y feliz. Le interesa también cómo formar y modificar los hábitos y las actitudes de los ciudadanos en orden a su integración social, pues sólo el ciudadano cabal puede contribuir a ofrecer al resto de sus conciudadanos una sociedad feliz. Tal es el objetivo de la *Ética* y *Política* aristotélica.

La política, en efecto, "pone el mayor cuidado en dotar a los hombres de ciertas cualidades y en hacerlos buenos y capaces de practicar acciones nobles" (*EN* 1099B 30). Ahora, bien, "en política no es posible ninguna cosa ... sin ser hombre cabal. Y ser cabal equivale a tener virtudes" ( $\tau\omicron\ \delta\grave{\epsilon}$

<sup>5</sup> *Paideia*, Méjico 1974, p. 808.

<sup>6</sup> Cf. J. Lasso de la Vega, "Los grandes filósofos griegos y la medicina" en P. Laín Entralgo (ed.), *Historia Universal de la Medicina*, Barcelona 1972, t. II, p. 129.

σπουδαῖον εἶναι ἐστὶ τὸ τὰς ἀρετὰς ἔχειν *MM* I 1, 1181a, Armstrong). Por ello las cuestiones éticas constituyen el punto de arranque de la política (*Id.* I 1, 1181b), si bien al conjunto de estos temas, dice Aristóteles que prefiere darles el nombre de política antes que el de ética (*Ibíd.*).

Así, pues, como parte primera de la política se propone Aristóteles indagar qué es la virtud en general y qué es cada virtud en particular. Pero advierte del error que supone estudiar la *areté* con el único objeto de saber qué es, pues es preciso estudiarla para saber cómo se adquiere y cómo puede producirse y practicarse.

El estagirita repasa lo que han dicho al respecto sus predecesores y señala sus errores, de los que también se debe aprender. El primero que, según Aristóteles, se propuso estudiar la virtud fue Pitágoras, "pero no logró su propósito porque queriendo referir las virtudes a los números, no creó con esto una teoría especial de las virtudes, pues la justicia, dígame lo que se diga, no es un número igualmente igual, un número cuadrado" (*Id.* I 1, 1182 a 12-15).

Tampoco Sócrates consiguió su objetivo, si bien es verdad que profundizó en el tema, pues su error fue "convertir las virtudes en conocimiento" (*Ibíd.* 17) y atribuir su formación a la parte racional del alma, ignorando así su parte irracional.

A nuestro autor le convence más Platón, al dividir el alma en dos partes, una racional y otra irracional, y atribuir a cada una de ellas determinadas virtudes. Hasta ahí está de acuerdo Aristóteles con su maestro. Discrepa, en cambio, cuando Platón mezcla el estudio de la virtud con el estudio del bien y la verdad en sentido absoluto, pues son temas que no tienen nada en común. Aristóteles rechaza el estudio de la Idea del Bien porque no es útil (οὐχ χρησίμων) y se propone tratar del bien desde el punto de vista político, es decir, del "bien común y real que se encuentra en todo lo que existe", o si se quiere "del bien más grande con relación a nosotros" (*Ibíd.* I 1, 1183 a).

En *EN* I 2, 1064B especifica que "aunque el bien de la ciudad y el bien del individuo sean el mismo, es evidente que será mucho más grande y más perfecto alcanzar y preservar el de la ciudad, porque si, ciertamente, es apetecible procurarse el bien para uno solo, es más hermoso y divino procurarlo para un pueblo y para las ciudades".

Para Aristóteles el bien del individuo como el bien de la ciudad está en la *eudaimonía* o felicidad. Recuérdese que para el estagirita ningún ciudadano se pertenece a sí mismo, sino todos a la ciudad (*Polít.* V 1, 1337a, 28-

29) y, por tanto, no concibe el bienestar individual que no se plantea el bienestar de la comunidad. De ahí su interés por las constituciones de las ciudades y sus regímenes políticos, pues considera que al igual que la gimnasia y dieta adecuada procuran la salud corporal, así el régimen político conveniente contribuirá a la salud social de la comunidad política (*Polit.* VI 1, 1288b).

En el libro I de la *EN* ya Aristóteles establece un paralelismo entre medicina y política<sup>7</sup>, al definir a ambas como τέχναι que persiguen como fin (τέλος) un tipo especial de bien. Así dice: "el fin de la medicina es la salud, el de la construcción naval el navegar, el de la estrategia la victoria y el de la economía la riqueza" (I 1, 1094a8). Todas estas artes, cada una con su propio objeto, están subordinadas a un bien mayor, al bien humano por excelencia, que es el objeto de la política. Política y medicina persiguen un bien como fin, pero mientras la medicina persigue un bien particular, la ética-política persigue un bien universal humano, es decir, la felicidad. He ahí su diferencia. La distinción que Aristóteles establece entre cada bien particular, objeto de las diferentes ciencias, por ej. de la medicina, de la economía, etc., y el bien universal, objeto de la política, es claro. La posesión de un bien particular sólo satisface parcialmente al que lo ha alcanzado, en tanto que el que alcanza el bien universal se siente absolutamente satisfecho y no desea nada más. El que ha conseguido salud o riqueza, por ejemplo, puede estar insatisfecho en otras parcelas de su vida; no así el que se siente plenamente feliz.

Aristóteles precisa, en clara referencia a la doctrina platónica, que, aunque hable del bien universal o del bien común, no se está refiriendo a la Idea del Bien en sí como algo separado, cuyo conocimiento nos hace reconocerlo en los objetos que de él participan. Añade que desde un punto de vista metodológico cuando se quiere explicar algo, hay que acudir a ejemplos muy claros y de cosas sensibles y tangibles, porque así lo capta mejor el entendimiento y el acudir a la Idea del Bien para aclarar los diferentes bienes de las cosas complica más que aclara las explicaciones, y afirma que se pueden estudiar muy bien los demás bienes sin referirse a la Idea del Bien (*MM* I 1, 1183 b, 6-8).

---

<sup>7</sup> Aristóteles era hijo de un médico célebre, Nicómaco, que fue médico y amigo del rey Amintas de Macedonia, padre de Filipo. Todo hace suponer que Nicómaco contaría con una "biblioteca" de escritos médicos y que Aristóteles heredó de su progenitor su afición a la observación de los animales, a la biología y a la medicina, como lo demuestran los títulos de algunas de sus obras, la importancia que siempre tuvo la medicina en el Liceo e incluso el hecho de que el Anónimo Londinense se atribuya a Menón, discípulo de Aristóteles.

En la *Ética a Eudemo* (I 8, 1218 a 1) dice: "sería ocioso querer atribuir a una sola ciencia el estudio del Bien en sí" y propugna en lugar del método deductivo puramente platónico, un método inductivo propio de las ciencias particulares, pues aún cuando existiera un Bien en sí, "no sería de utilidad para la política, porque ésta busca un bien especial como las demás ciencias buscan el suyo; por ej. la gimnasia busca la salud y la fuerza corporal" (*EE* I 8 1218 a, 33-36), y la Idea del Bien, de existir, "no sería de utilidad ni para la felicidad ni para las acciones virtuosas" (*EE* I 8, *Ibíd.*) y además de no ser útil, no es ni práctica ni practicable (*EE* I 8 1218 a, 37-40), y lo fundamenta con el ejemplo de la medicina, que no se ocupa del Bien en sí, sino de un bien práctico, restituir a los enfermos la salud (*EE* I 8, 1218 b 2-4). Este bien práctico es la causa final por la que se hace todo lo demás.

Tampoco los médicos se dedican a explicar que la salud es un bien, a no ser que sean sofistas pedantes, sino que de lo que se ocupan es de procurar los medios para la curación del enfermo. Asimismo no es propio del político explicar qué sea el bien universal, sino formar ciudadanos buenos y obedientes a las leyes (*EN* I 13, 1102 a, 9-10). Así se expresa también en la *Ética a Eudemo* (I 3, 1215a) cuando se habla del fin de las ciencias prácticas, que difiere del de las teóricas que es el conocimiento de la verdad. En las ciencias prácticas lo que importa sobre todo es saber cómo aplicar los medios que aseguren una existencia buena y bella que satisfaga las aspiraciones que se van abriendo a lo largo de la vida. En este sentido esta filosofía práctica puede considerarse una filosofía de los medios además de una filosofía de la acción. "La ponderación de los medios —afirma H.G. Gadamer<sup>8</sup>— es ella misma una ponderación moral y sólo a través de ella se concreta a su vez la corrección del fin al que se sirve".

La política es, pues, como la medicina, una τέχνη, un arte. Recordemos cómo el autor del escrito hipocrático *De Arte* explica que la medicina es una actividad técnica, capaz de producir determinados efectos y de dar cuenta de un proceso. Pero el saber moral afecta al vivir correctamente en general, en tanto que el saber técnico es siempre particular y sirve a fines particulares<sup>9</sup>.

Se diferencian política y medicina de la ἐπιστήμη, por cuanto que la ἐπιστήμη se refiere a las teorías, y la medicina y la política son ciencias

<sup>8</sup> *Verdad y método*, Salamanca 1984, p. 393.

<sup>9</sup> *Ibíd.*, p. 392.

prácticas. Así lo argumenta el autor de *Praecepta* (§ 1, IX 250 L), quien afirma que el médico debe prestar atención "a la práctica rutinaria acompañada de la razón" y afirma que los conocimientos teóricos son encomiables siempre y cuando "partan del dato objetivo y mantengan la referencia a las realidades visibles". Añade que es menester atenerse a los hechos y ocuparse de ellos si se quiere adquirir el hábito médico (ιατρικὴ ἔξις § 2, IX 254 L). El método inductivo de la medicina es el que también propugna Aristóteles para las ciencias humanas. El término "hábito" (ἔξις) será el que emplee Aristóteles para definir la *areté*.

Tanto la medicina como la política se apartan de la τύχη. Pues tanto en medicina como en política es menester servirse de la reflexión racional. Afirma Aristóteles que en política, como ocurre en medicina, nada es producto del azar, pues si la felicidad no dependiera del esfuerzo del hombre, sería absurdo que se ocupara de ella. Defiende, por el contrario, el estagirita que las obras del individuo son las que deciden su felicidad (*EE* I 3, 1215 a 12 ss.). De ahí que el objeto de la política sea arbitrar medios para que los ciudadanos de las *póleis* gocen de esa salud del alma que se consigue mediante la realización de las mejores cualidades de cada uno y que llama *eudaimonía*.

Según el autor de *De arte* (§ 6 = VI 10 L), en referencia a la actividad terapéutica de los médicos, "todo lo que acontece puede mostrarse que sucede por algo y en ese "por algo" se ve claro que lo espontáneo no tiene ninguna realidad". La observación del proceso morbífico desde su inicio y durante su evolución, y el conocimiento del médico de los medios para aliviar o hacer desaparecer el dolor del enfermo, no deja espacio al azar dentro de la ciencia médica griega. Y el autor de *VM* (§ 12, p. 133, Jouanna) afirma en un comentario sobre la medicina antigua que es digna de admiración por sus descubrimientos, "alcanzados mediante el razonamiento, por el camino correcto y no por azar". En el mismo sentido el autor de *De locis* (§ 46 = VI 342 L) afirma que el buen médico "no se apoya en el azar y que con fortuna y sin ella tendrá éxito". El autor de *VM* (§ 1, p. 119, Jouanna) critica a los que se dedican a temas celestes y subterráneos, por cuanto que no hay forma de comprobar si lo que dicen es verdadero o falso, pues no existen referencias necesarias para adquirir un conocimiento exacto.

La medicina, lo mismo que la ética y la política, va más allá de la mera experiencia práctica (ἐμπειρία) y de la pura rutina (τριβή) por cuanto que el buen médico, además de reconocer los síntomas que presenta el enfermo, sabe que éste forma parte de la naturaleza universal, y en la refle-

xión sobre el cuadro clínico que realiza, se pregunta por la causa de la enfermedad y contempla los diferentes factores que pudieron provocarla, tanto internos como externos. No obstante, la habilidad que produce la experiencia es valorada en el *CH* e incluso el autor de *Ley* (§ 4, IV 640 L) dice que la inexperiencia es "un mal tesoro". También en *Praecepta* (§ 1, IX 250 L), al definir la medicina como *τριβὴ μετὰ λόγου*, se la está elevando a una categoría superior al de la mera práctica rutinaria. En su reflexión sobre el proceso morbífico, el *CH* en múltiples ocasiones hace referencia a las causas de las enfermedades.

La acción política también dista de ser una acción rutinaria, por cuanto el que la realiza la acomete con conocimiento de causa, resolución y de acuerdo con la recta razón, como luego tendremos ocasión de ver con más detalle. La indagación de las causas que motivan la acción, no es en absoluto ajena al pensamiento aristotélico y, así, se afirma en *EE* (I 6, 1216b): "Ni aún en política debe mirarse como un estudio inútil el indagar no sólo el hecho sino también la causa, porque esta última indagación es esencialmente filosófica en todos los asuntos". Aunque añade a continuación en tono pragmático (*Ibid.*, 1217a 12-13): "no hay que fiarse sólo de la teoría y del razonamiento, pues muchas veces es preciso más bien tomar en cuenta los hechos".

Ética, política y medicina son, pues, ciencias prácticas, cuyo objeto no es la especulación teórica sino la acción. Así lo advierte Aristóteles cuando dice que el asunto de la política no es teórico sino referido a las acciones y cuando afirma que "la felicidad está en obrar y vivir bien" (*MM* I 3, 1184b 10) y que la felicidad es un fin y que "el verdadero fin de las cosas está en su uso y en la actividad no en la facultad" (*MM* I 4, 1184b, 32), y trae a colación el ejemplo del vencedor olímpico, que obtiene su premio no por sus facultades ni por su extraordinario aspecto físico sino por la actividad que despliega en la competición (*EN* I 1089 b 22- 1099 a 7).

A la medicina y a la política, como saberes prácticos, no les interesa tanto el conocimiento absoluto de su objeto como los *medios* para alcanzarlo. A la medicina no le interesa tanto conocer la idea de salud como conocer los medios para conseguirla; a la ética y a la política no les interesa la contemplación de la idea del Bien sino cómo realizar acciones bellas y buenas (*EE* I 8, 1218b).

La medicina y la política pueden, en efecto, ser definidas como ciencias de los medios, pues en ambas disciplinas su pensar filosófico se desplaza hacia cómo actuar correctamente. Aristóteles es el primer filósofo, cree-



mos, que se dio cuenta de que la reflexión sobre los medios es ya una reflexión sobre la vida correcta. Pues de alguna manera son los medios los que prefiguran el fin. Esto, en nuestra opinión, es lo que quiere decir Aristóteles cuando afirma que "las cosas hermosas y buenas que hay en la vida sólo las alcanzan los que actúan certeramente" (*EN* I 8, 1099a) o cuando muestra su acuerdo con los que dicen que el fin consiste en acción y actividades (*ὀρθῶς δὲ καὶ ὅτι πράξις τινὲς λέγονται καὶ ἐνέργειαι τὸ τέλος*, *Ibid.*, 1098b, 19-20). Vemos, pues, cómo en Aristóteles los fines se funden con los medios. Aristóteles para explicar su idea de manera que pueda comprenderse, se apoya en ejemplos de la medicina: "no se cura uno sólo con querer curarse", dice en *EE* VII 2 (1237b 22), sino que es necesario poner los medios y pasar por ciertas pruebas, y para todo ello se requiere, lo mismo que para hacer amigos, tiempo.

De acuerdo con lo dicho, el político, cuyo objetivo es el bien de la ciudad y sus ciudadanos, esto es, su felicidad, que, según Aristóteles, consiste en la actividad del alma, debe, en consecuencia, conocer los asuntos del alma (*EN* I 13, 1102a, 19). Por ello Aristóteles explica que el alma se compone de una parte racional y otra irracional, y, a su vez, en la parte irracional distingue entre la parte vegetativa o nutritiva y la cupitiva, que unas veces sigue los dictados de la razón y otras no. En esta última se asientan, según el filósofo, las virtudes morales, de acuerdo con las que los hombres realizan sus acciones. El político debe, pues, tener un buen conocimiento del alma humana en su conjunto, es decir, debe ser, en el sentido más etimológico de la palabra, un psicólogo completo, lo mismo que el médico, incluso el que sólo cura ojos, debe ocuparse también de todo el cuerpo (*Ibid.*). Esta idea efectivamente se repite constantemente en los escritos hipocráticos. Cuando un enfermo consulta al médico se debe, en primer lugar, atender el cuadro general del enfermo, para después pasar al tratamiento específico de la parte afectada (*Mul* I 17 = VIII 56 y *Mul* II 133 = VIII 284 L). Este modo de examinar los síntomas del enfermo, pensamos, pudo dar la pauta del seguimiento que el hombre de estado debe hacer de las actividades del alma humana. No olvidemos, por otra parte, lo arraigada que estaba en la mentalidad griega la idea de la *σμπάθεια πάντων*<sup>10</sup>.

Todavía Aristóteles hace otras precisiones metodológicas en torno al objeto de la ética y de la política que antes ya se habían hecho en la medi-

---

<sup>10</sup> Cf. L. Gil, *Therapeia. La medicina popular en el mundo clásico*, Madrid 1969, pp. 170 ss.

cina hipocrática: así la de la imprecisión que atañe a los asuntos humanos. Ante los intentos de querer formalizar las ciencias humanas mediante el número y las matemáticas, como quisieron hacer Platón y antes que él Pitágoras, reacciona Aristóteles diciendo que por la naturaleza de su objeto no se las debe exigir exactitud matemática. Ya en la *Metafísica* (A 992 a) ironiza sobre el deseo de algunos de querer aplicar las matemáticas a la filosofía, al decir: "las matemáticas se han convertido en filosofía para los de ahora" y frente a los que tienen el prurito de la exactitud afirma que "la exactitud matemática del lenguaje no debe ser exigida en todo" (τὴν δ' ἀκριβολογίαν τὴν μαθηματικὴν οὐκ ἐν ἅπασιν ἀπαυτετέον, *Met.* B 995 A).

Jäger<sup>11</sup> alaba la educación filosófica de Aristóteles por su lucidez para conocer las potencialidades metodológicas de las ciencias de las que trata y parafraseando la idea aristotélica afirma que no se puede pedir exactitud matemática donde la naturaleza de la materia la excluye y que las conclusiones nunca pueden ser más exactas que las premisas de las que derivan.

Aristóteles, en efecto, tiene muy claro que no se puede tratar la ética ni la política con exactitud matemática: "En lo relativo a las acciones y a la conveniencia no hay nada establecido como tampoco lo hay en lo que se refiere a la salud (τὰ δ' ἐν ταῖς πράξεσιν καὶ τὰ συμφέροντα οὐδὲν ἐστῆκος ἔχει, ὥσπερ οὐδὲ τὰ ὑγιαίνῃ, *EN* I 1, 1104 a). Y aún añade algo más, que considero fundamental desde el punto de vista ético, al menos tal como actualmente se concibe la ética. Pues dice que las acciones particulares que son objeto de esta disciplina "no caen bajo ningún arte ni precepto sino que los mismos que actúan deben considerar siempre lo que es oportuno, como ocurre también en el arte de la medicina" (I 2, 1104 a). Por tanto, todo lo que se diga de ellas debe decirse "en esbozo" (τύπω) y no "en detalle" (οὐκ ἀκριβῶς, *Ibid.*).

Insiste Aristóteles en que el contenido de la acción moral es particular y que sobre lo particular no se puede generalizar ni dar normas estrictas, pues "la conveniencia se gradúa según la situación" (*EE* III 6, 1233 b 8-9) y en que el fin de la filosofía práctica es la acción (*Metaf.* 993 b) y refiriéndose a las acciones morales dice: "aunque la mayoría no practican tales cosas ... y se comportan de un modo parecido a los enfermos que escuchan atentamente a los médicos pero no hacen nada de lo que les prescriben. Y así como éstos no sanarán del cuerpo, tampoco aquéllos sanarán del alma con tal filosofía" (*EN* II 2, 1105b, 14-16).

---

<sup>11</sup> "Aristotle's use of medicine...", *JHS* 77, 1957, p. 56.

Así, pues, creemos que debe resaltarse en lo que acabo de exponer las siguientes ideas: la acción moral versa sobre lo particular, respecto a ella no hay nada establecido, el agente moral es quien debe considerar en cada ocasión aquello que es más oportuno y que la conveniencia debe adecuarse a cada situación. Cada afirmación de Aristóteles, como hemos visto en los dos párrafos anteriores, va rubricada con una referencia a la medicina.

Estas ideas se encuentran efectivamente en los escritos hipocráticos. Así, el autor de *De morbis* (I 9 = VI 156 L) afirma: "no existe un principio demostrado del tratamiento médico que con razón sea principio de la disciplina en su conjunto". También el autor de *De sterilitate* (230 = VIII 444 L) afirma que "en medicina no existe medida exacta" y en *Mul* II 113 (= VIII 246 L), se dice que el médico debe actuar considerando lo que le parezca mejor y según se vea la ocasión. También en *De victu* III 67 (= VI 593 L) se afirma que en medicina "es imposible dar un tratamiento con exactitud", debido a lo diferentes que son las naturalezas de cada persona y sus reacciones ante el alimento o los fármacos, y, aunque el médico pueda prescribir un purgante o recomendar cierto tipo de vida "la exactitud no está al alcance de nadie" (*Ibid.* 594). En medicina se trabaja en casos particulares y es importante acertar con lo adecuado y conveniente para cada persona y hacerlo en el momento oportuno. Y "lo conveniente" y el momento oportuno, afirma el autor de *Dec* (§ 4, IX 230 L), "no puede ser enseñado sino que depende de la disposición natural del médico". El autor de *Epidemias* VI (sección 8) § 26 (= V 352 L) da fe de que incluso "para los buenos médicos es difícil razonar correctamente aunque conozcan los caminos" y para el autor de *De morbis* I 16 (= VI 170 L) se hace muy difícil "el saber con precisión" (τὸ ἀκριβῆς εἰδέναι) el desarrollo de la enfermedad.

Otro paralelismo puede establecerse entre la política y ética aristotélica y la medicina hipocrática: su carácter deliberativo. El médico y el político son muy conscientes de que no tienen una certeza absoluta de no equivocarse en su obrar. Por ello antes de actuar deben detenerse en la reflexión y deliberación. Los autores del *Corpus* continuamente repiten la importancia de la reflexión previa antes de emitir un diagnóstico y prescribir un tratamiento. Su deliberación no es, evidentemente, sobre el fin que se proponen, pues esto es claro y previamente establecido. Un médico no delibera nunca si debe curar o no a un enfermo, sino que delibera sobre cuáles son los mejores medios para la curación. Se delibera, en efecto, sobre lo que se puede hacer de una manera y también de otra, es decir, se delibera siempre sobre los medios más idóneos para alcanzar un fin determinado. "Ni el

médico delibera sobre si curará, dice Aristóteles, ni el orador sobre si persuadirá, ni el político sobre si legislará bien, ni ninguno de los demás sobre su fin, sino que, establecido el fin, consideran el modo y los medios de alcanzarlo" (*EN* III, 3, 1112b) y afirma que el objeto de deliberación no son los fines, sino aquello que conduce a los fines, es decir, los medios (*βουλευόμεθα δ' οὐ περὶ τῶν τελῶν ἀλλὰ περὶ πρὸς τὰ τέλη, Ibid.*) y "deliberamos, dice además, sobre lo que está a nuestro alcance y es realizable" (*βουλευόμεθα δὲ περὶ τῶν ἐφ' ἡμῖν καὶ πρακτῶν, EN* III 3 1112a), pues "no es fácil de establecer qué cosas deben preferirse a otras, porque se dan muchas diferencias en las cosas particulares" (*EN* III 1, 1110b) y, como sabemos, política y medicina versan sobre asuntos particulares. Son, en efecto, objeto de deliberación en ética y política, así como en medicina, ese tipo de acciones que se mueven dentro de una determinada ambigüedad y cuyos resultados son inciertos (*EN* III 3, 1112 b,9).

Sabe Aristóteles —y de ahí la importancia de la deliberación— que "se puede errar de muchas maneras, pero acertar sólo de una" (*EN* II 6, 1106b, 27-30), como también antes había reconocido el autor hipocrático del tratado de *VM* (§ 9, p. 124 Jouanna) que "resulta importante adquirir el dominio de una ciencia con tal precisión que no puedas equivocarte en esto o en lo otro. Yo, por mi parte, dice, aplaudiría calurosamente al médico, cuyos errores fueran los mínimos. Pero es muy difícil discernir donde está la certeza absoluta". También en *Pror.* II 3 (= IX 10 L) se afirma que los pronósticos médicos encierran dudas y el autor de *De Aff.* 3 (= VI 210 L) pone en aviso de que en medicina "hay mayor riesgo de equivocarse que de acertar".

La deliberación nunca es sobre acciones pasadas, pues éstas ya no pueden ser de otra manera, sino sobre el presente o sobre el futuro, y sobre aquello que le es posible al hombre realizarlo o no (*EN* VI 2, 1139b). Para Aristóteles, lo mismo que para los hipocráticos, el proceso de deliberación es un proceso lento, si bien la puesta en práctica de lo deliberado debe hacerse con resolución y rapidez (*EN* VI 9, 1142b). En este sentido se expresa el autor de *Aff.* 39 (= VI 249 L) cuando afirma que "no hay que andar indeciso ni encontrarse impotente con lo que tenemos a nuestro alcance, no sea que por buscar lo que no lo está, no seamos capaces de prestar ayuda al enfermo".

"La determinación previa (ὁ προορισμός) de lo que se va a administrar al enfermo es algo complejo (ποικίλος)" afirma el autor de *Præcepta* (§ 3, IX 254 L). Y este mismo autor recomienda al médico que se encuentre en la duda que consulte con otros médicos sobre la eficacia de uno u

otro tratamiento. Queda inaugurada con esta actitud la comunidad de diálogo deliberativo, que caracteriza las reuniones de expertos, o si se prefiere, y para decirlo con la terminología de la medicina, quedan inauguradas las "sesiones clínicas".

Aristóteles también dice que "en las cuestiones importantes buscamos consejeros porque desconfiamos de nosotros mismos y no nos creemos suficientes para decidir" (*EN* 1112b) y afirma que la deliberación no es una mera opinión, ni tampoco es ciencia, ni siquiera acierto casual, ... sino que la deliberación es indagación y cálculo. El que delibera ζητεῖ καὶ λογίζεται (*EN* 1142b 15). El autor de *Prognosticum* (§ 25 = II 190 L) emplea también el verbo λογίζομαι para la deliberación del médico. Afirma que hay que tener un conocimiento a fondo de todos los signos, sopesando (λογίζων) su valor mediante la confrontación.

Es una buena deliberación, dice Aristóteles, la que se hace de acuerdo con lo útil, el objeto, el cómo y el cuándo (ὀρθότης ἢ κατὰ τὸ ὠφέλιμον, καὶ οὐ δεῖ καὶ ὡς καὶ ὅτε). El cómo hacer el mejor diagnóstico, la importancia de la observación de todo tipo de síntomas y de las circunstancias del enfermo y la oportunidad del momento son, asimismo, *leitmotiv* de los escritos hipocráticos (Cf. *Epidemias* I 11 (I, p. 164 Jones). Para el autor de *De aere, aquis, locis*, el médico debe estudiar el entorno físico, biológico y social que condiciona a los enfermos y tenerlo en cuenta en su deliberación previa al diagnóstico. Cualquier dato, por insignificante que pudiera parecer, era importante para la deliberación del médico hipocrático. También en la deliberación aristotélica deben sopesarse con calma todas las circunstancias que atañen a aquello en torno a lo que se delibera.

A la deliberación debe seguir una "elección previa" (προαίρεσις) de los medios que hayan parecido mejor para conseguir el fin propuesto. Tal elección, evidentemente, lo mismo que la deliberación, se refiere a los medios, a diferencia del deseo que apunta a los fines. "Deseamos tener salud pero elegimos los medios para estar sanos", se dice en la *Ética a Nicómaco* (III 2, 111b).

Para Aristóteles la "elección previa" (προαίρεσις) o decisión es un deseo deliberado (ὄρεξις βουλευτική), en el sentido de que "la decisión es principio de la acción y el deseo es principio de la elección", pues "la reflexión misma no pone nada en movimiento, sino la que está orientada a un fin y es práctica" (διάνοια δ' αὐτῇ οὐθὲν κινεῖ, ἀλλ' ἢ ἔνεκα τοῦ καὶ πρακτικῆ, *EN* VI 2 1139 a-b). Además de esta crítica a la reflexión en sí misma, hay una interesante sugerencia en el libro X, no llega a formular-

se como afirmación, que une los placeres a la ἐνέργεια o actividad hasta el punto de que a veces resultan inseparables (1175 b); dice también que sin actividad no hay placer y que el placer perfecciona toda actividad (ὄνευ τε γὰρ ἐνέργειας οὐ γίνεται ἡδονή, πᾶσάν τε ἐνέργειαν τελειοῖ ἡ ἡδονή, *EN* X 4, 1174a). No es, pues, la reflexión en sí misma sino la reflexión unida al impulso lo que nos mueve a la acción<sup>12</sup>.

Ni para los médicos hipocráticos ni para Aristóteles tiene ningún sentido la deliberación si a continuación no se toma una decisión que lleve a la acción. La teoría, para estos autores, sólo adquiere sentido si va unida a la *praxis*. Para Aristóteles "al que posee una ciencia pero no la utiliza puede llamársele con razón ignorante" (*EE* II, 9, 1225b, 13-14). El autor de *De decenti habitu* (§4 = IX 230L), que aunque es un escrito tardío recoge el sentir de la escuela hipocrática, afirma que "tener una opinión sin llevarla a la práctica es señal de ignorancia y de falta de ciencia" y para el autor de *Praecepta* (1-2 = IX 252L) la teoría sólo es válida si se fundamenta en la experiencia.

Cada decisión que hacemos tras reposada deliberación, dice Aristóteles, conforma nuestro carácter (*EN* 1112 a 1-3). La decisión, que es el acto en que culmina la deliberación, implica, al menos, dos alternativas y desemboca en la acción. Toda decisión lo es siempre de cuestiones y situaciones particulares (*EN* VI 8, 1142 a 24-7), es un acto voluntario y está en estrecha relación con la virtud moral (*Ibid.* 1111 b 6-7). Tanto es así que Aristóteles define la "virtud moral" como hábito decisorio (ἡ ἠθικὴ ἀρετὴ ἐξὺς προαιρετικῆ, *EN* VI 2, 1139 a, 22). Aristóteles responde a la polémica de si la virtud es un bien natural o un bien aprendido, diciendo que no se produce ni por naturaleza ni contra naturaleza y que de nada sirve su conocimiento teórico si no se practica. Tampoco es una afeción o una pasión ni una facultad sino que la virtud es un hábito (ἐξὺς), que se produce por la repetición de los mismos actos (*EN* II 1, 1104b 21). Y estos actos deben ser queridos y decididos voluntariamente.

Señalemos también respecto al carácter moral (τὸ ἦθος) que el estagirita insiste en que su nombre viene del vocablo "costumbre" (ἀπὸ ἔθους) y que el hábito, que conforma el carácter, se hace operativo por la frecuente repetición de una práctica que no es ni natural ni innata (*EE* II 2, 1120b).

---

<sup>12</sup> Cf. la proposición octava y siguientes del libro IV de la *Ética* de Spinoza, en la que demuestra que son los afectos de la alegría o la tristeza los que llevan al conocimiento del bien y del mal que mueve a la acción.

Aristóteles (*EN* VII 10, 1152a) expresa su pensamiento con una cita de Eveno, que dice así: "Afirmo, amigo, que el hábito no es sino larga práctica y ésta acaba por ser naturaleza en los hombres". Esta idea se encuentra plásticamente expresada por el autor de *De Aere* (§ 14, II 58-60 L), cuando habla de los macrocéfalos, pueblo del que también habla Antifonte. cuyos habitantes, al parecer, tenían una cabeza desmedidamente alargada, y que se solía situar en torno al Mar Negro. Cuenta el autor, tal vez el propio Hipócrates, que en principio fue la costumbre la responsable de la longitud de sus cabezas, pues en la creencia de que los de cabeza grande eran más nobles, al nacer los niños, cuando sus cabecitas todavía estaban blandas, las modelaban con la mano, y las obligaban a crecer mediante vendajes y ciertos instrumentos, que rompían la redondez de la cabeza y la aumentaban en longitud. Transcurrido el tiempo, a fuerza de repetir esta acción, sucedió que dicha deformación adquirió carta de naturaleza y pasó a convertirse en un rasgo hereditario.

No sería nada sorprendente que Aristóteles, cuyo interés por la etnografía y la antropología era claro, hubiera conocido este texto, y que, unido a sus propias observaciones, le hubiera confirmado en la idea de que la costumbre crea hábitos que conforman el carácter hasta convertirse en una segunda naturaleza.

El objeto de la política, decía Aristóteles, es el bien humano, que es una actividad del alma conforme a la virtud (τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθὸν ψυχῆς ἐνέργεια γίνεται κατ' ἀρετήν, *EN* I 7, 1098a) y también leemos en *EN* (I 13, 1102a) que la felicidad sobre la que versa la preocupación del político es "una actividad del alma según la virtud perfecta" (ἐστὶν ἡ εὐδαιμονία ψυχῆς ἐνέργεια τις κατ' ἀρετὴν τελείαν).

Por tanto, si este bien humano, que puede identificarse con la felicidad, objeto de la ética y política aristotélica, es una actividad del alma conforme a la virtud, hora es ya de ver qué entiende Aristóteles por virtud. "La virtud, dice, es un hábito decisorio que consiste en un término medio relativo a nosotros, definido por la razón y por lo que determinaría el hombre prudente" (ἡ ἀρετὴ ἔξις προαιρετικῆ, ἐν μεσότητι οὖσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὠρισμένη λόγῳ καὶ ᾧ ἂν ὁ φρόνιμος ὀρίσειεν, *EN* II 6, 1107a).

Hemos visto ya que por hábito (ἔξις) entiéndese tanto en el *CH* como en Aristóteles la repetición de una acción hasta el punto de entrar a formar parte de la naturaleza del que la realiza (*natura superimposita*, que decían los escolásticos), y por decisorio (προαιρετικῆ) entienden los autores hipocráticos como Aristóteles el término de un proceso de deliberación.

En el acto decisorio, en que consiste la virtud, juega siempre un papel fundamental el agente moral, pues para que una acción sea considerada virtuosa, el agente, según Aristóteles, debe cumplir en su obrar ciertos requisitos, a saber, debe hacer lo que hace con pleno conocimiento, decidirlo por ello mismo y mantener en sus obras una actitud firme y estable (*EN* II, 4, 1104a).

La ética de Aristóteles no es una ética de leyes y de principios; es una ética, en la que importa más que mantener el formalismo de unas normas, el saber interpretarlas y adaptarlas a la situación particular de cada cual. Es el agente y no un código de normas la fuente primaria del conocimiento moral<sup>13</sup>. Como ha escrito V. Camps<sup>14</sup>, "un discurso básicamente deliberativo se compagina mal con la prescripción, el imperativo o el precepto".

Los médicos hipocráticos sostienen la convicción de que si el médico es agente de la curación, no lo es menos el enfermo, cuya colaboración es imprescindible para recuperar la salud. Es inútil que el médico intente curar si el enfermo no opone junto con él resistencia a la enfermedad (*Epid.* I 11, p. 164, Jones). El autor de *Aff.* 1 (= VI 208 L) afirma: "Es preciso que el hombre inteligente ... sepa por su propio juicio prestarse a sí mismo ayuda en las enfermedades y sepa también diagnosticar lo que los médicos dicen y administran sobre su cuerpo y sepa cada una de estas cosas en la medida en que es natural a un profano". También Aristóteles afirma que no se deben tratar las enfermedades de acuerdo con unas normas escritas sino que conviene acudir al médico para que aplique a cada caso particular lo que le sea más conveniente (*Polit.* III 16, 1287a, 34-35).

El agente juega, pues, un papel fundamental tanto en la acción moral como en la acción terapéutica, y sus decisiones son decisivas en cada uno de los casos particulares a los que ha de enfrentarse. En el *CH* el enfermo siempre tiene un papel activo para vencer su enfermedad, lo mismo que lo tiene un ciudadano en su *polis* para vivir en comunidad.

La definición de virtud decía también que es un "término medio (*μεσότης*) relativo a nosotros (*πρὸς ἡμᾶς*)". Respecto al término medio dice Aristóteles: "Llamo término medio de la cosa al que dista lo mismo de ambos extremos y éste es uno y el mismo para todos". Lo ejemplifica diciendo que el término medio entre dos y diez es seis. Y esto siempre es así.

---

<sup>13</sup> W. Prior, *Virtue and Knowledge. An Introduction to Ancient Greek Ethics*, Londres 1991, p. 157.

<sup>14</sup> *Ética, Retórica, Política*, Madrid 1988, p. 44.



Pero el término medio respecto a nosotros —dice— no ha de entenderse así (τὸ δὲ πρὸς ἡμῶς οὐχ οὕτω ληπτέον, *EN* II 6, 1106 a), pues "si para uno es mucho comer diez libras y poco comer dos, el entrenador no prescribirá seis libras, porque probablemente esa cantidad sea poco para un atleta como Milón y mucho para un principiante" (*Ibíd.* 1106 b). Aristóteles sabe que tanto el exceso como el defecto destruyen la perfección (*Ibíd.*), y afirma con ejemplos del ámbito de la salud que tanto "el exceso de ejercicio como la inactividad destruyen la fuerza física, y que la comida y la bebida si son excesivas o insuficientes arruinan la salud, mientras que usadas con medida la producen, la aumentan y la conservan" (*EN* II 2, 1104a).

También las cualidades morales pueden destruirse por exceso o por defecto en tanto que el término medio las preserva y desarrolla (cf. *EE* II 3, 1220b 35). Este término medio referente a nosotros, como se deduce de los ejemplos de la dieta y de la gimnasia citados por Aristóteles, no es siempre el mismo, sino que varía en cada situación particular como varía el alimento que debe tomar un atleta o una persona normal. Es evidente que Aristóteles conocía bien las ideas de dietética tan en boga en los siglos V y IV, a cuya difusión contribuyeron de manera decisiva los médicos hipocráticos.

El origen de la medicina se encuentra, según el autor de *VM* (§ 2-3, pp. 120 ss., Jouanna), en la observación de que no convenía la misma dieta y alimentación a las personas sanas que a las enfermas. En la complejidad que requiere el encontrar una dieta adecuada para cada cual, dictamina que el ayuno inoportuno causa tantos daños como el exceso en las comidas, y esto incluso en las personas sanas (§ 10). El autor de *De victu* (§ I 2,2 = p. 3, Joly) afirma que, para mantenerse verdaderamente sano, al ser humano no le basta con seguir una dieta adecuada sino que debe además practicar el ejercicio físico, "pues comidas y ejercicios se complementan con vistas a la salud", y, por eso, conviene discernir la relación conveniente de ejercicios y alimentos, teniendo en cuenta una serie de factores como son la naturaleza de cada individuo, su edad, la estación del año, los vientos, el lugar en que habita y, por supuesto, sus costumbres (cf. *VM* 10, p. 130, Jouanna, *Acut* (*Sp*) 42 = VI, p. 384 Potter y *Acut* 30 y 35 = II pp. 86 y 90 Jones). En el plano de lo ideal, afirma el autor de *De victu* que podría descubrirse de manera exacta la salud para los individuos, si se pudiera conseguir la proporción adecuada de alimentos con el número ajustado de ejercicios, de manera que no hubiera desequilibrio ni por exceso ni por defecto (*Victu* § I 2,3 = p. 3, Joly), pues "del equilibrio de unos y otros procede la salud" (§ III 69,2 = p. 78, Joly). Pero sabe que esto es imposible, porque ese justo

equilibrio no es objetivable, sino que difiere de persona a persona e incluso en una misma persona ya que la dieta y los ejercicios deben variar de acuerdo con la época del año, con el lugar en que se habite o según el tipo de vida que se lleve. En *Aforismos* I 4-5 (IV 460-2 L) se recuerda asimismo que las dietas estrictas y rígidas son peligrosas y que tanto la dieta como la gimnasia debe acomodarse a la naturaleza de cada individuo (I 3, IV 458-60 L) y en II 4 (IV 470 L) se recuerda que "ni la hartura ni el hambre es cosa buena". Aristóteles en su *Política* (V 4, 1338b, 40-43), en el capítulo que dedica a la educación de los niños, afirma que hasta la adolescencia "deben practicarse ejercicios gimnásticos ligeros, evitando dietas rigurosas y esfuerzos violentos, para que no se produzca ningún impedimento al desarrollo".

En otros tratados del *Corpus*, que conciben la enfermedad como un desajuste de los elementos de los que consideran se compone el cuerpo, puede observarse que la salud es concebida como un término medio entre un exceso y un defecto. Así, para el autor de *De Flatibus*, la salud residiría en el término medio entre la vaciedad, pues el hombre sin *pneuma* no puede vivir y la saturación del *pneuma* del cuerpo. Según este autor "la medicina consiste en dar y quitar: quitar lo que sobra y dar lo que falta" (*Flat* I = p. 105, Jouanna). Para el autor de *De morbis* I (§ 2), la salud reside en el justo medio entre el exceso de calor y el exceso de frío (VI 143 ss. L) y el autor de *De victu* (I 3 = pp. 4-5, Joly) explica que la enfermedad se produce cuando se da un exceso o un defecto de cualquiera de los elementos fundamentales que constituyen a los seres humanos.

La noción aristotélica de que el término medio debe ser en relación a nosotros (πρὸς ἡμᾶς) es una idea que está presente en los más antiguos escritos hipocráticos. Hemos visto ya su constante preocupación por la atención individual que se debe prestar a cada caso particular. El autor de *VM*, para quien la genuina medicina consiste en la observación de las reacciones del cuerpo a las comidas, bebidas y a todo tipo de comportamientos, formula explícitamente este principio: "Las cosas que un médico debe necesariamente saber sobre la naturaleza y esforzarse en aprender son qué es el hombre en relación con lo que come y bebe, qué es en relación con sus demás comportamientos y qué le puede pasar a cada individuo a partir de cada cosa concreta" (*VM* § 20,3, p. 148, Jouanna): ὁ τι τέ ἐστιν ἄνθρωπος πρὸς τὰ ἐσθιόμενά τε καὶ πινόμενα καὶ ὁ τι πρὸς τὰ ἄλλα ἐπιτηδεύματα καὶ ὁ τι ἀφ' ἐκάστου ἐκάστῳ συμβήσεται). Y pone el ejemplo del queso: No se puede decir de una manera general que el queso sea nocivo y que perjudique a todo el que se llene de él. Pues, si es

cierto que algunas personas lo eliminan con dificultad y por ello les resulta nocivo, también es verdad que a otras por más queso que tomen no les perjudica sino que les da fuerza y vigor.

La excelencia del médico está en recetar a cada uno en el momento oportuno lo que sea más acorde con su naturaleza. Se recuerda esta idea en el cap. 21,3 de *VM* (p. 148 Jouanna): "Hay que saber qué consecuencias puede tener un baño o un esfuerzo realizado en un momento inoportuno. Porque el daño que causan uno y otro es cada vez distinto, como también lo es el de un exceso o el de tal o cual alimento. De manera que el que no sepa la relación de cada cosa con el individuo, no podrá conocer los efectos que resultan ni utilizarlo correctamente" (ὅστις οὖν ταῦτα μὴ εἴσεται ὡς ἕκαστα ἔχει πρὸς τὸν ἄνθρωπον, οὔτε γινώσκειν τὰ γινόμενα ἀπ' αὐτῶν δυνήσεται οὔτε χρῆσθαι ὀρθῶς). La prescripción, ejercicios o dietas en relación con cada individuo particular es la única clave de un tratamiento correcto.

Esta concepción del "término medio relativo a nosotros" hace que ni la medicina hipocrática ni la ética aristotélica puedan reducirse nunca a una serie de recetas o a un conjunto de normas morales con validez universal. Recordemos que respecto a la justicia, cuyo fin es procurar lo conveniente a la ciudad, y producir y preservar la felicidad en la comunidad política (*EN* V 1, 1129b), dice Aristóteles que no es difícil comprender lo que las leyes dicen pero que "cuesta más trabajo saber cómo hay que obrar y cómo hay que distribuir para hacerlo con justicia que saber qué cosas son buenas para la salud" (*Ibid.* 9 1137a) y estableciendo un paralelo con la medicina afirma: "También aquí es fácil saber que lo son la miel, el vino, el eléboro, cauterizar y cortar, pero cómo se debe aplicar en orden a la salud, a quién y cuándo, es tan difícil como ser médico (*Ibid.*)". En ese cómo actuar que atañe a cada uno de una manera particular se encuentra la excelencia del carácter virtuoso, ya se trate del enfermo, del médico, del político o de cualquier ciudadano que participe en la comunidad política.

De estos ejemplos puede deducirse que las concomitancias entre los médicos hipocráticos y Aristóteles no son mera casualidad. El hecho de que Aristóteles ejemplifique su teoría sobre virtudes y vicios con los excesos o defectos de la alimentación o la gimnasia, es prueba de que conocía las teorías que reflejan los escritos hipocráticos y que se sirve de la medicina como modelo, para, a partir de las cosas visibles del cuerpo, poder explicar mejor las cuestiones invisibles del alma.

Aristóteles advierte de la dificultad de la μεσότης o término medio.

pues es más difícil conocer, encontrar y situarse en el punto equilibrado del justo medio que escorarse hacia cualquiera de los extremos. "En cada cosa —dice Aristóteles en *EN* (II 9, 1109a)— es trabajoso encontrar el término medio" y sólo la virtud "encuentra el término medio en las acciones y en las pasiones" (*Ibíd.* 6, 1107a). Este término medio no tiene nada que ver con el de una *aurea mediocritas*, pues el estagirita dejó bien claro, que si la virtud, de acuerdo con su esencia es μεσότης, desde el punto de vista del bien y de lo mejor es el *summum* (ἀκρότης *EN* II 6, 1107a). Es decir, justo en el término medio es donde se halla el *summum* de la excelencia. Lo fácil ante determinadas situaciones es o irritarse o quedarse impasible pero el alcanzar el término medio entre ambos extremos y actuar con enérgica moderación, constituye la culminación del bien.

Dada la dificultad de alcanzar el término medio (*cf.* p.e. *Victu* I 2,3, p. 3 Joly y *VM* 12,2, p. 132 Jouanna), Aristóteles (*EN* 1109b, 18 ss) afirma que no se debe reprochar al que se desvíe hacia un extremo u otro, pues esto es muy comprensible, sino al que ostensiblemente se aparte de ese justo término. Explicita, además, que ni en el defecto ni en el exceso existe término medio, ni en el término medio, esto es, en la virtud existe exceso ni defecto (*EN* II 1107a 25-27). En el capítulo III de la *Ética a Eudemo* ofrece un catálogo de vicios, por exceso unos y por defecto otros, entre los que se encuentra la virtud: así, por ejemplo, el valor es considerado como el término medio entre la temeridad y la cobardía, la liberalidad, el término medio entre la prodigalidad y la avaricia, la amabilidad es un término medio entre la irascibilidad y la impasibilidad, etc...

Debe, empero, decirse que esta noción del término medio<sup>15</sup> —tan cara, por lo demás, al pensamiento griego— no es original ni de los médicos hipocráticos ni de Aristóteles, pues ya los pitagóricos, cuyo maestro Pitágoras había practicado la medicina, según relatan las tres vidas que de él se conservan, apuntaron a la medida y moderación, y a la eliminación de todo tipo de excesos con vistas a la salud del cuerpo y del alma. En un fragmento de Aristóteles conservado por Diógenes Laercio (VIII 35) se atribuye a Pitágoras la siguiente definición de salud: ὑγίειαν τὴν τοῦ εἶδος διαμονήν, νόσον τὴν τούτου φθοράν. Cuando la armonía del *eidos* se destruye por los excesos de los hombres, sobreviene la enfermedad<sup>16</sup>.

---

<sup>15</sup> Cf. F. Wehrli, "Ethik und Medizin. Zur Vorgeschichte der aristotelischen Mesonlehre", *Museum Helveticum* 8, 1951, pp. 36-62.

<sup>16</sup> Cf. J. Schumacher, *Antike Medizin. Die naturphilosophischen Grundlagen der Medizin in der griechischen Antike*, Berlín 1963<sup>2</sup>, p. 56.

También en Demócrito se encuentra ya la idea de medida en relación con la salud. Así reza alguno de sus fragmentos: "Bella es en todo la proporción, ni el exceso ni la falta se le parecen" (B 102) o "defectos y excesos originan un cambio y grandes perturbaciones en el alma" (B 191). Demócrito atribuye, asimismo, una importancia considerable a la dieta en la vida del hombre, como lo demuestra el tratado *περὶ διαίτης* que escribió y que nos ha sido transmitido en el catálogo de Trasilo entre los libros técnicos.

Hechas estas precisiones, conviene volver a la definición de virtud, y a su concepto nuclear del "término medio relativo a nosotros". Este *πρὸς ἡμᾶς* ha llevado a algunos buenos intérpretes de Aristóteles, como es el caso de J. Burnet<sup>17</sup>, a calificar de relativismo moral la ética de Aristóteles. Sin embargo, Aristóteles en su definición deja bien claro que este término medio está definido por la razón o por lo que determinaría una persona prudente. Por tanto, es el *orthós logos* o el hombre prudente, el que en última instancia debe sancionar la actitud moral de acuerdo con la virtud que constituye la felicidad, pues esa actividad (*ἐνέργεια*) lleva en sí misma su propio *τέλος*.

Al principio del cap. I del libro VI de la *Ética a Nicómaco* Aristóteles se propone analizar qué es la recta razón. Afirma que existe un objetivo (*σκοπός*), al que al mirar el que está en posesión de la razón, relaja o tensa su actividad, y dice, asimismo, que hay un límite de los términos medios, que están de acuerdo con la recta razón, que decimos que es el punto medio entre el exceso y el defecto. Y ya no vuelve a hablar sobre la "recta razón" (*ὀρθὸς λόγος*) hasta el capítulo 13 de este mismo libro, en que dice que se llama "recta razón" a la que lo es de acuerdo con la prudencia (*ὀρθὸς δ' ὁ κατὰ τὴν φρόνησιν*, *EN VI, 13, 1144b, 24*) y aún especifica "la virtud no es sólo un hábito conforme a la recta razón sino que va acompañado de la recta razón, y la *φρόνησις* es la recta razón en torno a estas cosas" (*ἔστι γὰρ οὐ μόνον ἢ κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον, ἀλλ' ἢ μετὰ τοῦ ὀρθοῦ λόγου ἕξις ἀρετῆ ἐστίν. ὀρθὸς δὲ λόγος περὶ τῶν τοιούτων ἢ φρόνησις ἐστίν*, *VI 13, 1144b*). Y además afirma que ninguna elección puede ser correcta sin prudencia ni sin virtud, ya que la una determina el fin y la otra hace realizar aquellas actividades que conducen al fin. El hecho de que "la recta razón" se haya individualizado en la persona del *phrónimos*,

<sup>17</sup> *The Ethics of Aristotle*, Londres 1900, pp. 84-5.

ha señalado P. Aubenque<sup>18</sup>, parece dar a la prudencia un fundamento existencial, pues el ὀρθὸς λόγος no se encuentra en la prudencia sino en la persona prudente. No vamos a repetir aquí hasta qué punto la *phrónesis* es una de las cualidades que se exigía al médico hipocrático, pues hay un trabajo de F. Hüffmeier<sup>19</sup> sobre el tema, al que remitimos.

Pero veamos qué entiende por φρόνησις Aristóteles. Para ello hay que recordar que para el estagirita son dos las partes racionales del alma, una es aquella con la que contemplamos ese tipo de cosas que existen y cuyos principios no pueden ser de otra manera, y la otra es con la que contemplamos lo que tiene la posibilidad de ser de otra manera. A la primera la llama "cognoscitiva" (ἐπιστημοτικόν) y a la otra "reflexiva" (λογιστικόν) (EN VI 1, 1139 a). En ésta última se asienta la φρόνησις, cuya naturaleza puede comprenderse al considerar a qué tipo de hombres llamamos "prudentes". Y para Aristóteles "lo propio del hombre prudente es la capacidad de deliberar bien sobre lo que es bueno y conveniente para él mismo no en un sentido parcial ... sino para vivir bien en general" (*Ibid.* 5, 1104c, 24-27) y dice que el hombre reflexivo podría totalmente ser el hombre prudente (καὶ ὅλως ἂν εἴη φρόνιμος ὁ βουλευτικός). Y pone como ejemplo de hombre prudente a Pericles, pues tenía la capacidad de observar lo que era bueno para él y para los hombres en general. Y ésta es una cualidad, afirma Aristóteles, que deben poseer los políticos. Recuérdese que ese "vivir bien" es el objeto de la *Política*. También afirma que lo prudente varía a diferencia de lo sabio que siempre es lo mismo (EN VI 6, 1141a, 24-25) y que la prudencia tiene por objeto lo humano y aquello sobre lo que se puede deliberar (ἡ δὲ φρόνησις περὶ τὰ ἀνθρώπινα καὶ περὶ ὧν ἔστι βουλευσασθαι, 1141b 8-10). La prudencia, en palabras de Aristóteles, no versa sólo sobre lo universal sino que es necesario que conozca lo particular de cada uno, puesto que es práctica y la *praxis* tiene que ver con lo particular (1141 b, 14-16). Del hombre prudente es propio deliberar bien (*Ibid.* 1141b 9-10) y para Aristóteles buen deliberador en términos absolutos es el que apunta (στοχαστικός) al mayor bien práctico para el hombre (*Ibid.* 12-14). Sobre el concepto de στοχαστικός volveremos después.

Deben decirse aún unas palabras sobre el "hombre prudente" en tanto que canon junto con la "recta razón" de la actividad virtuosa. Se dijo, en efecto, en la definición de virtud que el término medio relativo a nosotros

<sup>18</sup> *La prudence chez Aristote*, París 1975, pp. 50-1.

<sup>19</sup> "Phrónesis in der Schriften des Corpus Hippocraticum", *Hermes* 89, 1961, pp. 51-84.

debe quedar sancionado por la razón o por lo que el hombre prudente (φρόνιμος) pudiera decidir. En el libro III, c. 4 (1113 a, 31-32) de la *EN* se dice que el hombre honrado (σπουδαῖος) es canon y medida de estas cosas (ὁ σπουδαῖος ... ὡπερ κανὼν καὶ μέτρον αὐτῶν ὄν), en cuanto que sabe ver lo que hay de verdadero en ellas. Ejemplifica Aristóteles lo que quiere decir con una analogía tomada del ámbito de la medicina: "Así como para el hombre bien constituido es sano lo que en verdad lo es, mientras que para los enfermos lo son otras cosas, así para el σπουδαῖος es bueno lo que en verdad lo es y para el malo cualquier cosa. El honrado, en efecto, juzga cada cosa correctamente" (ὁ σπουδαῖος γὰρ ἕκαστα κρίνει ὀρθῶς). Por su rectitud en el discernimiento y por su aplicación y esfuerzo en el obrar se le puede tomar como norma de la actividad virtuosa. También en el I. X 5 (1176 a 10) de la *EN* se afirma que "las mismas cosas agradan a unos y molestan a otros, siendo las mismas cosas para unos molestas y odiosas y para otros gratas y amables". Y acudiendo al ámbito de la medicina, dice Aristóteles: "Esto ocurre también con las cosas dulces, que no le parecen lo mismo al que tiene fiebre y al que está sano, así como lo caliente tampoco le parece lo mismo al enfermo que al que está bien. Y así con las demás cosas". Un poco más adelante se hace al adjetivo σπουδαῖος sinónimo de ἀγαθός, al aplicarlo al mismo tipo de persona y se afirma que "la virtud y el hombre bueno es medida de cada cosa" (καὶ ἔστι ἐκάστου μέτρον ἢ ἀρετὴ καὶ ὁ ἀγαθός).

Debe observarse que el relativismo del *homo mensura* de Protágoras queda sustituido por un sutil pragmatismo del φρόνιμος / σπουδαῖος / ἀγαθός *mensura*. El hecho de que el adjetivo σπουδαῖος implicara originalmente una cualidad física, en tanto que φρόνιμος designa una cualidad intelectual, es prueba, según Aubenque<sup>20</sup>, de que Aristóteles inaugura contra el empirismo de la tradición popular y contra la filosofía platónica de las esencias un intelectualismo existencial.

Recordemos, por otra parte, que también los autores hipocráticos siempre habían elogiado y exigido a los médicos de su escuela "la prudencia" en el obrar. El autor de *Lex* (§ 2, IV 640 L) afirma que el arte de la medicina, además de irse adquiriendo mediante la reflexión, debe añadir una constante aplicación al trabajo, a fin de que el aprendizaje, haciéndose naturaleza propia, produzca buenos y abundantes frutos. En el tratado *De medico* (§1, IX 204 L) se le aconseja "no sólo el ser callado sino, además, muy ordena-

<sup>20</sup> *O.c.*, p. 50.

do en su vivir ... y que su carácter sea el de una persona de bien, mostrándose serio y afectuoso con todos" (*Ibíd.* 206). Se le recomienda también que sea "justo en cualquier trato, ya que la justicia le será de gran ayuda, pues sus pacientes no son algo baladí". En *De decenti habitu* (IX 238 L) se citan entre los valores que deben adornar al médico, "el desprendimiento, la modestia, el pundonor, la dignidad, el buen criterio, la integridad y el conocimiento de lo que es útil y necesario para la vida". Este conocimiento de lo conveniente, según Aristóteles, es lo más específico de la φρόνησις, pues por él llamamos φρόνιμος a Pericles, mientras que, en opinión de Aristóteles, no se puede aplicar ese calificativo ni a Tales ni a Anaxágoras, pues aunque sabían muchas cosas admirables, muy difíciles, casi divinas, sus conocimientos no eran útiles para la vida cotidiana y no conocían lo más conveniente para ellos y los suyos en los problemas de cada día (*EN VI 7, 1141b, 3-5*).

En definitiva, en esa prudencia que preside las reflexiones y actuaciones tanto del médico hipocrático como del político aristotélico, que "invita al hombre a querer lo posible y sólo lo posible y a dejar el resto a los dioses"<sup>21</sup>, hay algo de esa vieja sabiduría gnómica, profundamente humana y consciente de los límites de todo lo humano.

Dije antes que volvería al concepto de στοχαστικός, pues es una idea que, al leer los textos hipocráticos y las éticas aristotélicas, me ha parecido fundamental por su relación con el conocimiento práctico y "no exacto" de los asuntos humanos. La mejor ilustración, a mi juicio, de lo que es un conocimiento "estocástico" la ofrece Platón en *Filebo* (56a), al hablar del arte de tocar la flauta. "Este arte, dice, no ajusta sus armonías por medida (μέτρῳ) sino por el 'ensayo de la ejercitación' (μελέτης στοχάσῳ) y toda modalidad de música que busque la medida de la cuerda pulsada en el tentarlo mediante ensayo (τῷ στοχάζεσθαι), tiene, en consecuencia, una importante mezcla de falta de certeza y escasa seguridad". Dice también Platón por boca de Sócrates que si dejamos a un lado las ciencias del número, medida y peso, lo que nos resta es "ejercitar las percepciones" (αἰσθήσεις καταμελετῶν), utilizando la capacidad de "tentativa", que adquiere su fuerza con la práctica del trabajo (ταῖς τῆς στοχαστικῆς προσχρωμένους δυνάμεσιν ... μελέτη καὶ πόνῳ τὴν ῥώμην ἀπειργασμένας, *Ibíd.* 55e).

Este texto subraya que lo que no está sometido al número es objeto del

---

<sup>21</sup> *Ibíd.*, p. 177.



στοχάζεσθαι ("apuntar y tratar de acertar"), por lo que se necesita para captarlo una cierta sensibilidad y que en oposición a la exactitud matemática, las disciplinas "estocásticas" o "tentativas" se caracterizan por moverse dentro de una cierta provisionalidad e incertidumbre, propia de lo que atañe a los asuntos humanos.

Veamos ahora cómo se emplean estos términos en los escritos del *Corpus* y en la ética aristotélica. Quisiera hacer notar que este verbo siempre aparece en voz media, lo que también es significativo. Y que los medios que se ponen para conseguir el objetivo al que se tiende tienen siempre un carácter conjetural, de prueba o tentativa. El autor de *De veteri medicina* (§ 9), al referirse a la función terapéutica de graduar las dietas de acuerdo con lo conveniente para cada cual, reconoce la complejidad del asunto y la precisión que requiere; por ello, dice, es preciso apuntar a una cierta medida (δεῖ γὰρ μέτρον τινὸς στοχάζεσθαι). Aristóteles, por su parte, en *EN* (II 6, 1106b 15), al referirse a la virtud ética, dice, casi con las mismas palabras que el médico hipocrático, que la virtud ... debería apuntar a cierto término medio (τοῦ μέσου ἂν εἴη στοχαστική).

También el autor de *De sterilitate* (230 = VIII 444 L) abunda en la idea de que cuando una mujer tiene problemas de esterilidad, no existe ninguna medida exacta para el tratamiento de estas cosas y que lo mejor es ir sacando conclusiones a partir de las pruebas que ellas por sí mismas ofrecen. Es decir, el médico debe actuar por conjeturas. En *Prorrh* II (§ 1, IX 8L) dice su autor "escribo los signos por medio de los cuales hay que conjeturar" (σημεῖα δὲ γράφω οἷσι χρῆ τεκμαίρεσθαι) y el autor del *De arte* (§ 12 = VI 22-24) afirma que en medicina hay zonas como el hígado, el riñón o el pulmón que escapan a la mirada del hombre, pero como la naturaleza es sabia, envía fuera ciertos olores, colores y secreciones, que "permiten conjeturar sobre aquellas partes que están en un lugar, cuya visión es imposible" (= VI 22-24 L). También el autor de *De Morbis* I (§ 1, p. 98 Potter) recomienda al médico que sepa distinguir entre las cosas que en medicina se dicen y se hacen con precisión y aquéllas otras en que se habla o se obra por conjetura.

Este tipo de conocimiento que no aspira al rigor matemático y que se mueve por la tentativa y por la conjetura es exactamente lo que encontramos en la ética aristotélica. Aristóteles (*EN* II 9, 21) dice, en efecto, que la virtud ética es término medio entre dos vicios a causa de ser στοχαστική τοῦ μέσου tanto de las afecciones como de las acciones, y se define al hombre virtuoso como aquél que apunta a un término medio (τὸν

στοχαζόμενον τοῦ μέσου). Para Aristóteles el que delibera bien de una manera total es el que apunta a la consecución del mayor bien práctico para el hombre de acuerdo con su cálculo (ὁ δ' ἄπλῶς εὐβουλος ὁ τοῦ ἀρίστου ἀνθρώπῳ τῶν πρακτῶν στοχαστικὸς κατὰ τὸν λογισμὸν, VI 7, 1141b, 13). Afirma que hay que tener destreza (δεινότης) para poder realizar las actividades que tienden al objetivo propuesto y alcanzarlo. Y la prudencia, dice, no existe sin la destreza (VI 12, 1144a, 23-25). Naturalmente la destreza de apuntar a un objetivo y poner los medios adecuados para alcanzarlo y realizarlo era el *desideratum* de cualquier médico hipocrático.

En la φρόνησις hay, además, inteligencia, lo que da a las actividades de los que la poseen un grado de calidad que las distingue (EN VI 13, 1144b, 10-15). Por eso la prudencia, virtud dianoética, debe acompañar a cualquier *areté*, para que pueda ser tal, esto es, una excelencia. Cuando las virtudes éticas no van acompañadas de la prudencia, dice Aristóteles, es como esas personas que tienen un cuerpo sano y robusto, pero que se mueven a ciegas y precisamente por su falta de vista van dando resbalones aquí y allá. No olvidemos, empero, que la φρόνησις, además de inteligencia implica disposición práctica, como ya se ha comentado (EN II 5, 1140a, 25) y sensibilidad, como comentaremos después. El proceder "estocástico", comenta H. Ingenkamp<sup>22</sup>, "es un proceder práctico en que se unen inteligencia y disposición", a lo que habría que añadir, pensamos, la sensibilidad y la habilidad de elegir los medios correctos que de manera efectiva conduzcan al fin, o para decirlo con la jerga médica es el "ojo clínico".

Debe observarse, además, que el término στοχάσασθαι, traducido como "apuntar" (con acierto), "ensayar", "tratar de acertar", se encuentra en Platón e Isócrates muy unido al concepto de lo retórico. Sócrates en el Gorgias dice con un cierto desprecio que la retórica es propia de ese tipo de alma "estocástica" (ψυχῆς στοχαστικῆς) dedicada a la adulación y a la lisonja (463a) que no tiene un conocimiento racional sino que procede por conjeturas (οὐ γνοῦσα, ἀλλὰ στοχασαμένη, 464c).

Isócrates (*Soph* XIII 16-17) sostiene, en cambio, en lo relativo al arte de la retórica que no es excesivamente difícil llegar a dominar la ciencia de los procedimientos con los que pronunciamos y componemos todos los discursos, si uno se confía ... a los que saben algo sobre ello; pero elegir los

---

<sup>22</sup> "Das στοχάσασθαι des Arztes (VM 9)", *Formes de pensée dans la Collection Hippocratique*, Ginebra 1983, p. 220.

procedimientos que convienen a cada asunto, combinarlos entre sí y ordenarlos convenientemente, y además no errar la oportunidad, sino plasmar con habilidad los pensamientos que van bien a todo el discurso y dar a las palabras una disposición rítmica y musical, requiere mucho cuidado y "es tarea de un alma varonil y atinada" (ψυχῆς ἀνδρικῆς καὶ στοχαστικῆς ἔργον εἶναι). El espíritu de este texto es realmente el mismo que hemos encontrado en las obras de los hipocráticos y en la ética aristotélica. Aristóteles afirma en la *Política* (VIII 2, 1317b) que "toda democracia —dicen— apunta o aspira (στοχάζεσθαι) a la participación política en libertad de los ciudadanos".

El hecho de considerar la retórica como una disciplina "estocástica", sea por parte de Platón peyorativamente, sea, como lo hace Isócrates, desde un punto de vista positivo, y el hecho de que Aristóteles proponga la metodología de la retórica como modelo de la ética y de la política, no es algo que deba pasarse por alto. Ya hemos comentado que Aristóteles rechaza que las demostraciones matemáticas puedan aplicarse a las ciencias humanas, como sería rechazable también, dice, que la demostración de las verdades matemáticas dependiera del arte de la persuasión (*EN* I 3, 1094b, 26-7). Aristóteles, como puede colegirse de este texto, distingue con nitidez dos modelos epistemológicos: el de las ciencias exactas, sometidas al número, al que se aplican demostraciones matemáticas, y el de las ciencias humanas, modelo "estocástico", en donde la retórica y la persuasión tienen un papel relevante.

La analogía existente desde el s. V entre retórica y medicina ha sido muy bien expresada recientemente por el Profesor J. Jouanna con las siguientes palabras: "Si la medicina era para el hombre un medio de escapar a las enfermedades y en los casos más críticos a la muerte, la retórica era un medio para el ciudadano de evitar diversos males en lo tocante a sus bienes o a su persona. Salvadas todas las distancias, había una analogía entre estas dos actividades"<sup>23</sup>.

De hecho tanto la medicina como la ética se desarrollan en el diálogo y mediante el lenguaje. Ya Platón en *Leyes* (720 D y 857 CD) habla de los médicos de hombres libres que dialogan con el paciente sobre las causas y el proceso de la enfermedad. Los médicos de la escuela de Hipócrates saben que deben procurarse la confianza del enfermo, ya que han comprobado que en repetidas ocasiones la confianza en el médico por parte del enfermo es

<sup>23</sup> *Hippocrate*, París 1992, p. 362.

suficiente para devolverle la salud (*Praec.* 6 = IX 258 L). También saben que si el enfermo colabora, es mucho más fácil obtener la curación (*Epid* I 11 = I 164). Una lectura, por ejemplo, de los libros de *Epidemias*, nos muestra cómo el médico hipocrático conoce el nombre del enfermo, su profesión o trabajo, los lazos de amistad o parentesco que le unen a otras personas, el lugar de la ciudad donde vive, etc...es decir, hay una relación personal médico-enfermo<sup>24</sup>. El médico hipocrático incluso debe estar al tanto de los engaños a los que le someten los enfermos, cuando no quieren tomar lo que se les ha prescrito por resultarles desagradable, y en esos casos se les debe reprender, unas veces de manera estricta y severa, y otras hay que hablarles con amabilidad y dulzura, según lo requiera la ocasión y el momento (*Dec.* § 14 y 16, IX 240-1 L). En cualquier caso, lo que me interesa subrayar es la importancia de la persuasión con la que el médico debe actuar sobre el enfermo para hacerle comprender que debe obrar correctamente.

También en la *Ética* de Aristóteles se afirma que la parte irracional del hombre, es decir, su parte desiderativa puede ser persuadida por el *logos* (πειθεταί πως ὑπὸ λόγου), como lo indican la advertencia, la repreensión y la exhortación (*EN* I 13 1102b 34) y habla de la mayor o menor dificultad de disuadir (μεταπειθεῖν) a los que no actúan correctamente (*EN* VII 2, 1146 a 32) y se dice que el razonamiento y la instrucción no tienen fuerza en todos los casos (X 9, 1179 b, 23-26); pues "el que vive según sus pasiones ... ¿cómo disuadirle (μεταπειῶσαι) para que cambie?". Para Aristóteles la solución está en la educación de los niños en las escuelas y en la promulgación de buenas leyes en la ciudad (*Ibid.* 1180 a 1ss).

Otro elemento de este modelo "estocástico" es la αἴσθησις o sensibilidad. Cuando el autor de *VM* 9,3 decía que la medicina debe apuntar a "una medida", añade a continuación que la única medida, a la que uno podría referirse para conocer qué es lo preciso, es la αἴσθησις del cuerpo<sup>25</sup>. ¿Cómo interpretar el término αἴσθησις? Aceptamos la lectura αἴσθησις

<sup>24</sup> Cf. P. Laín Entralgo, *La curación por la palabra en la Antigüedad clásica*, Madrid 1958, reimpr. 1987, *La relación médico-enfermo*, Madrid 1964, o en *La medicina hipocrática*, Madrid 1970, pp. 243 ss. y 270 ss. y L. Gil, "La curación por la palabra en la Antigüedad clásica", *Arbor* 143, 562-3, 1992, pp. 175-181.

<sup>25</sup> *VM* 9, 3 (p. 128, Jouanna): δεῖ γὰρ μέτρον τινὸς στοχάσασθαι. μέτρον δὲ οὐδὲ ἀριθμὸν οὔτε σταθμὸν ἄλλον πρὸς ὃ ἀναφέρων εἶση τὸ ἀκριβές, οὐκ ἂν εὔροις ἀλλ' ἢ τοῦ σώματος τὴν αἴσθησιν.

de la tradición manuscrita que recogen E. Littré<sup>26</sup>, W. Jones<sup>27</sup>, A. Festugière<sup>28</sup> y J. Jouanna<sup>29</sup>, en lugar de δῶθεις enmienda propuesta por K. Deichgräber<sup>30</sup>, que eliminaría la dificultad de este texto y que ya fue contestada por W. Müri<sup>31</sup>. Para Müri el término αἴσθησις debe comprenderse como "sensibilidad del cuerpo" (*Empfindlichkeit des Körpers*) referida al paciente. Según W. Jones<sup>32</sup>, esta αἴσθησις ο, para decirlo con sus propias palabras, este "feeling of the body", puede interpretarse de dos maneras, como la sensibilidad o reacción de los cuerpos a las *dynámeis* de los alimentos o como el sentimiento del cuerpo al contacto del médico. Festugière traduce como Müri "sensibilidad del cuerpo". En la dirección iniciada por Müri de sensación subjetiva han ido también las interpretaciones de autores como H. Diller<sup>33</sup>, que traduce αἴσθησις por *Empfindung* "sensación", y J. Kühn<sup>34</sup>, quien lo entiende como *Reaktion des Körpers*.

En nuestro país, un buen conocedor de la medicina hipocrática como lo es Don Pedro Laín Entralgo<sup>35</sup>, se plantea si el término αἴσθησις no se referirá más bien a la sensación del médico cuando tiene ante sí el cuerpo sufriente del enfermo. Aduce en defensa de la tesis que plantea, en primer lugar, la posibilidad semántica: αἴσθησις puede significar, en efecto, la sensación que produce una realidad exterior, en este caso, el cuerpo del enfermo al médico, y en segundo lugar aduce la confianza del médico en aquello que perciben sus sentidos en presencia de un enfermo. Aduce además una serie de ejemplos que muestran la importancia de las sensaciones en ese conocimiento que se mueve en el terreno de la conjetura. Cita también algunos pasajes del *Corpus* en que se recomienda a los médicos que utilicen todos sus sentidos (vista, tacto, oído, gusto, etc.) en la exploración del cuerpo del enfermo.

<sup>26</sup> *O.c.*, t. I, p. 590.

<sup>27</sup> *Philosophy and Medicine in Ancient Greece*, Baltimore 1946, p. 54.

<sup>28</sup> *Hippocrate. L'ancienne médecine*, París 1948, pp. 7 y 41.

<sup>29</sup> *Hippocrate. De l'ancienne médecine*, París 1990, p. 128.

<sup>30</sup> "Zu Hippokrates Περὶ ἀρχαίης ἰητρικῆς 9", *Hermes* 68, 1933, pp. 356-8.

<sup>31</sup> "ΠΕΡΙ ΑΡΧΑΙΗΣ ΙΗΤΡΙΚΗΣ. Kap. 9", *Hermes* 71, 1936, p. 47.

<sup>32</sup> *O.c.*, p. 73.

<sup>33</sup> "Hippokratische Medizin und attische Philosophie", *Hermes* 80, 1952, p. 400 e *Hippokrates Schriften*, Hamburgo 1962, p. 210.

<sup>34</sup> "System und Methodenprobleme im Corpus Hippocraticum", *Hermes. Einzelschriften*, 11, Wiesbaden 1956.

<sup>35</sup> "Quaestiones Hippocraticae Disputatae tres" en *La Collection hippocratique et son rôle dans l'histoire de la médecine*, Leiden 1975, p. 308.

A los argumentos que ofrece Laín puede, en mi opinión, añadirse otro que nos deparan los *Magna Moralia*. Para explicar cómo deben diagnosticarse las pasiones del alma, se pone el ejemplo del médico que receta una tisana a alguien que está con fiebre. Si se le pregunta ¿cómo me doy cuenta yo (αἰσθάνομαι) de quién tiene fiebre? y el médico contesta: "por su palidez" y se le pregunta a su vez ¿y cómo reconozco la palidez?, y el médico le responde "si no tienes la sensibilidad de estas cosas,... no hay posibilidad" (ἐν γὰρ μὴ ἔχεις παρὰ σαυτῶ, φησὶ, τῶν γε τοιούτων αἰσθησιν. *MM* II, 10, 1208a).

Parece evidente que en este contexto el vocablo αἰσθησις se refiere a la sensibilidad que debe tener la persona que va a tratar al enfermo, aunque también admitimos la posibilidad de que esta αἰσθησις se pueda atribuir al enfermo siempre y cuando éste actúe como médico de sí mismo. Pensamos que Jäger<sup>36</sup> también se refiere a la sensibilidad del médico cuando habla en referencia a este contexto de *Taktgefühl*. Más recientemente G. Bratescu<sup>37</sup> afirma que se adhiere al punto de vista de Laín Entralgo de que en el contexto que comentamos la αἰσθησις le pertenece al médico y el σῶμα al enfermo. J. Jouanna, en cambio, en su edición de 1990<sup>38</sup>, se inclina por la interpretación que diera Múri de "sensación del cuerpo" en referencia al enfermo.

Nos interesa destacar que Aristóteles establece también como criterio del exceso y del defecto en torno al actuar la αἰσθησις, en el sentido de "sensibilidad" o "tacto". Cuando se plantea hasta qué punto tiene que desviarse uno del término medio para ser censurable, dice que esto no es fácil expresarlo con palabras pues la decisión depende de las circunstancias particulares y de la sensibilidad del que actúa (ἐν γὰρ τοῖς καθ' ἕκαστα κόν τῇ αἰσθήσει ἢ κρίσει, *EN* IV 5, 1126b, 4-5). Aristóteles establece claramente como criterio del buen obrar la αἰσθησις o "sensibilidad", lo mismo que la había establecido el autor hipocrático de *De vetere medicina*, como se ha visto *supra*. Esta especie de "sexto sentido" que es la αἰσθησις y que es como si englobara en sí no sólo las percepciones físicas sino también las intelectuales, es la medida "relativa a nosotros" a la que apuntan las disciplinas "estocásticas", como la medicina, la ética o la política, cuyo objeto

<sup>36</sup> Diokles von Karystos, Berlín 1963<sup>2</sup>, p. 47.

<sup>37</sup> "Le problème de la mesure dans la *Collection Hippocratique*" en *Formes de Pensée dans la Collection hippocratique*, Ginebra 1983, p. 139.

<sup>38</sup> *O.c.*, p. 174.

son las actividades humanas encaminadas al perfeccionamiento práctico del comportamiento de los hombres tanto en su vertiente física como moral, en búsqueda de una comunidad política con una vida sana y feliz.

Podemos, en fin, afirmar con V. Camps<sup>39</sup> que la razón práctica que preside la medicina, la ética y la política, en el sentido aristotélico "no es sino esa razón *tentativa*, conjetural, popperiana, que entre dudas e incertidumbres quiere desvelar los valores y disvalores del comportamiento humano" y que "la ambigüedad e indeterminación, que flexibiliza la realización de los juicios de valor, tiene ... 'naciones confusas' que hacen posible el acuerdo básico de un diálogo", que es el sendero por el que se avanza en las disciplinas que atañen a los asuntos humanos.

Pueden detectarse también analogías conceptuales entre ciertas ideas de los tratados del *Corpus* y de la *Política* de Aristóteles. He aquí algunas. El autor de *De vetere medicina*, al investigar las virtualidades (δυνάμεις) de los alimentos y su influjo en las personas llegó a la conclusión de que cuando se mezclan y combinan pasan inadvertidas y no perjudican al hombre; pero en el momento que alguna se disgrega e individualiza, entonces se hace sentir y daña al hombre<sup>40</sup>.

El autor hipocrático de *De natura hominis* (§ 4) afirma también que cuando se segrega en más o en menos un humor, genera enfermedad y que la salud consiste en la adecuada proporción de humores. Dice así: "hay salud perfecta cuando estos principios activos están en una justa proporción (μετρίως) de mezcla, de cualidad y de cantidad, y cuando su mezcla es perfecta. Hay enfermedad cuando uno de estos principios está en defecto o en exceso o se aísla (χωρισθῆ) en el cuerpo en lugar de permanecer mezclado con todos los otros" (= IV 40 L). Obsérvese que en el pensamiento de los autores hipocráticos es en el equilibrio de cualidades o humores donde reside la salud, y que el dolor de la enfermedad sobreviene cuando alguno de estos elementos se separa o se disgrega del conjunto. El aislamiento de uno cualquiera de los humores o de las cualidades —depende de las concepciones de los autores— hace que todo el cuerpo se resienta y se produzca la enfermedad.

Esta misma concepción es la que proyecta Aristóteles en la organiza-

<sup>39</sup> *O.c.*, pp. 15 y 37.

<sup>40</sup> *VM* 14.4 (p. 136, Jouanna): ταῦτα μὲν μεμιγμένα καὶ κεκρημένα ἀλλήλοισιν οὔτε φανερόν ἐστιν οὔτε λυπεῖ τὸν ἀνθρώπον, ὅταν δὲ τι τούτων ἀποκριθῆ καὶ αὐτὸ ἐφ' ἑαυτοῦ γένηται, τότε καὶ φανερόν ἐστι καὶ λυπεῖ τὸν ἀνθρώπον.

ción social de la *polis* (*Polit.* I 1253a), cuando afirma que cada individuo por separado no se basta a sí mismo (μη αὐτάρκτης ἕκαστος χωρισθεῖς) y que el que no es capaz de vivir en comunidad (ὁ δὲ μη δυνάμενος κοινωνεῖν) ... no es miembro de la ciudad sino una fiera o un dios. En la concepción aristotélica es funesto para la ciudad que un hombre se aparte de la justicia y de la ley pues con ello se resiente toda la ciudad. Nos encontramos, pues, en medicina con una concepción combinatoria de la salud, en la que cuando una cualidad o un humor se separa y deja de formar parte del conjunto, la salud general de la persona se resiente. Esta misma concepción combinatoria aparece en la *Política* de Aristóteles, aplicada a la comunidad de la ciudad. Queda también reflejada en la *EN* V (11, 1138 a, 10-15) cuando Aristóteles afirma que debe castigarse con la pérdida de los derechos civiles al que intente destruirse a sí mismo, por considerarse que al dañarse él, daña también y delinque contra la ciudad.

El autor de *Victu* defiende que todos los seres vivos "están constituidos por dos elementos ... complementarios en su funcionamiento: fuego y agua". Estos elementos "a su vez, por turno, cada uno domina y es dominado ... Ninguno de los dos puede imponer su dominio de un modo absoluto"<sup>41</sup>.

También Aristóteles defiende que en una comunidad política de "iguales", lo mejor es que "por turno, unos gobiernen y otros sean gobernados" (*Pol.* II 2, 1261b 4: οἱ μὲν γὰρ ἄρχουσιν οἱ δ' ἄρχονται κατὰ μέρος). En el libro III (4, 1277a, 26-7) de la *Política* en el que Aristóteles reflexiona sobre la excelencia del ciudadano cabal vuelve a repetir la misma idea. Dice textualmente: "la virtud de un ciudadano digno parece consistir en el ser capaz de mandar y de obedecer bien" (καὶ πολίτου δοκίμου δοκεῖ ἡ ἀρετὴ εἶναι τὸ δύνασθαι καὶ ἄρχεσθαι καὶ ἄρχεσθαι καλῶς), y un poco más adelante se incide en la misma idea de que la virtud del ciudadano consiste en conocer el gobierno de los libres desde ambos puntos de vista, esto es, desde el del gobernante y desde el del gobernado (*Ibíd.*, 1277b 13-16). Una característica de la libertad, según Aristóteles, es la de gobernar y ser gobernado por turno (ἐλευθερίας δὲ ἔν μὲν τὸ ἐν μέρει ἄρχεσθαι καὶ ἄρχεσθαι, *Polit.* 1317b).

---

<sup>41</sup> *Victu* I § 3,1 (p. 4, Joly): Συνίσταται μὲν οὖν τὰ ζῷα τὰ τε ἄλλα πάντα καὶ ὁ ἄνθρωπος ἀπὸ δυοῖν, διαφόρων μὲν τὴν δύναμιν, συμφόρων δὲ τὴν χρῆσιν, πυρὸς καὶ ὕδατος. Ταῦτα δὲ συναμφότερα αὐτάρκεά ἐστι τοῖσι τε ἄλλοισι πᾶσι καὶ ἀλλήλοισι, ἐκάτερον δὲ χωρὶς οὔτε αὐτὸ ἑαυτῷ οὔτε ἄλλῳ οὐδενί ... ἐν μέρει δὲ ἐκάτερον κρατεῖ καὶ κρατεῖται ἐς τὸ μῆκιστον καὶ τὸ ἐλάχιστον ὡς ἀνυστόν. 2 (p. 5) Οὐδέτερον γὰρ κρατῆσαι παντελῶς δύναται διὰ τὸδε.



Sería interesante que nos fijáramos en otro aspecto de la cita hipocrática que ha dado lugar al paralelismo con Aristóteles que acabamos de comentar. Hemos visto que para el autor del *De victu* (I § 3), agua y fuego son los elementos fundamentales que constituyen a los seres vivos. El hecho de que estos elementos estén en constante tensión, sin que ninguno de los dos pueda dominar sobre el otro ni puedan aniquilarse porque de alguna manera se complementan, hace que prevalezca el equilibrio entre ambos tipos de elementos.

También se ha visto ya en el *De natura hominis* (§ 4, VI 41 L.) que para el autor de este tratado los humores cardinales del organismo deben estar combinados entre sí en una justa proporción sin aislarse del resto. Igualmente para el autor de *De veteri medicina*<sup>42</sup> (§ 19,7, p. 145, Jouanna) el estado mejor del hombre es aquél en que todos los elementos están cocidos sin que ninguna cualidad (δύναμις) se destaque. Ya Alcmeón de Crotona, un siglo antes de la redacción de estos escritos, pensaba, según ha transmitido Aecio (V 30,1), que "lo que conserva la salud es el equilibrio (ἰσονομία) de las cualidades (δυνάμεις)" ... y que "el predominio (μοναρχία) de alguna de ellas produce la enfermedad".

Evidentemente, el sentimiento de que el predominio de un elemento sobre los otros de su misma clase podía dañar al conjunto tiene un reflejo político en la institución del ostracismo. "Las ciudades democráticas por esta razón establecen el ostracismo" dice Aristóteles (διὸ καὶ τίθενται τὸν ὀστρακισμὸν αἱ δημοκρατούμεναι πόλεις, *Pol.* III 13, 1282a 17-8), pues "parecen —continúa el estagirita— perseguir la igualdad (ἰσότητα) de todos" (*Ibid.* 19). Y remontándose al mito, cuenta Aristóteles que los Argonautas dejaron a Heracles en tierra, porque la nave Argos no quería llevarlo con los demás porque superaba en mucho a los otros tripulantes (*Ibid.* 23-5).

G. Bratescu<sup>43</sup> ha señalado que "uno de los caracteres distintivos de la doctrina profesada en los más prestigiosos tratados hipocráticos es el reconocimiento del hecho de que ningún humor es más precioso ni más interesante que otro". El mismo autor sugiere que el sistema binario humoral de los griegos, hace que, al estar en oposición continua, mantengan el equili-

---

<sup>42</sup> VM § 19,7 (p. 145, Jouanna): πάντων δ' ἄριστα διάκειται ὄνθρωπος ὅταν πέσσειται καὶ ἐν ἡσυχίῃ ἢ μηδεμίαν δύναμιν ἰδίην ἀποδεικνύμενα.

<sup>43</sup> "Les éléments vitaux dans la pensée médico-biologique orientale et dans la Collection Hippocratique" en *Hippocratica*, Ginebra 1980, pp. 65-72.

brio orgánico amenazado por la intervención de factores internos o externos. Compara el sistema humoral de los griegos con el de la medicina china antigua, cuyos dos principios el *yang* y el *yin* se corresponden con la flema y con la bilis del esquema fisiológico de la medicina griega. Pero, a diferencia de los humores hipocráticos, en el *yin* y en el *yang* hay diferencias de importancia vital a favor del *yang* frente al *yin*. Esta no equivalencia se traduce en la supresión de la tensión de los dos elementos y en la separación en situación límite de uno de ellos.

En la medicina hipocrática, en cambio, la ausencia de jerarquización de los elementos, su igualdad cualitativa desde un punto de vista funcional y el sistema de equilibrio que generan sus mismas oposiciones, hace, en opinión de Bratescu, que los médicos hipocráticos acepten el mundo tal cual es, sin manifestar preocupación por trascender su conocimiento racional.

Este equilibrio, que supone la coexistencia de fuerzas contradictorias que conviven sin predominio ni aniquilación de ninguna de ellas, encuentra también su reflejo en el pensamiento político de Aristóteles. El estagirita afirma, en efecto, que sólo "la igualdad en la reciprocidad es lo que salvaguarda las ciudades" (*Pol* II 1, 1261a). Afirma también que el mayor bien de las ciudades es la cohesión de sus diferentes elementos mediante los vínculos de la amistad (II 4, 1262b). Se hace también eco nuestro filósofo de la opinión de quienes consideran que la mejor constitución política debe ser mezcla proporcionada de todas las constituciones (II 4 1265b 34).

Hay todavía otra analogía, que nos induce a pensar que Aristóteles, al elaborar la *Política*, tenía *in mente* algunas ideas sobre salud colectiva de los tratados hipocráticos. Así, por ejemplo, cuando se ocupa de la posición geográfica de las ciudades afirma que "las que están orientadas hacia la aurora y hacia los vientos que soplan de oriente son las más sanas" (*Polit.* V 11, 1330a, 39-40) y también afirma que en vistas a la salud de los habitantes deben tomarse en consideración no sólo la correcta radicación y orientación de la ciudad sino también la acción de las aguas y de los vientos, pues todo ello contribuye a la salud colectiva de la comunidad (*Ibíd.* 1130b, 8-18). Estas ideas son las que aparecen en el escrito hipocrático *De aere, aquis, locis*, en el que se insiste en la importancia de la posición de la ciudad con vistas a su salubridad, en la acción de los vientos y en las diferentes propiedades de las aguas de cada lugar (*Aer.* 1 = II 14 L). El autor del tratado defendía, al igual que hará Aristóteles, que las ciudades que miran al este son las mejor orientadas (*Aer.* 5 = II 22 L) y que las mejores aguas proceden de los manantiales que brotan en dirección a la salida del sol (*Aer.* 7 = II 30L).

Así, pues, podemos decir a modo de conclusión que:

Aristóteles, cuando se propone escribir sobre los asuntos humanos, se encuentra con el problema de cómo aplicar categorías universales y generales a hechos particulares. Capta la importancia de las acciones y decisiones individuales para el buen funcionamiento de la comunidad política, e inicia un tipo de reflexión que quiere justificar que, además de la teoría y el conocimiento teórico, existe también un conocimiento práctico que versa sobre lo particular y que por su misma naturaleza no debe ser objetivable matemáticamente. Un conocimiento práctico de esa índole lo encuentra, como se ha visto, en la medicina.

La formación del carácter y de las costumbres de los miembros que constituyen las *poleis* es lo más idóneo para la buena convivencia en la ciudad, y para ello se propone el conocimiento de los comportamientos humanos mediante el método inductivo de la medicina: conocer en primer lugar lo fenoménico, el  $\delta\tau\iota$ , apartándose de las especulaciones fundamentalistas en torno al  $\delta\iota\theta\tau\iota$ . Sólo la observación detenida de los hechos puede dar razón del proceso de los mismos.

Aristóteles reacciona frente al intelectualismo de Sócrates al considerar que la práctica de la excelencia humana no es cuestión de conocimiento sino de hábito y se opone a Platón por cuanto que considera la aspiración al conocimiento absoluto de las Ideas como algo perfectamente inútil desde un punto de vista práctico. Se aparta por completo del conocimiento de las "esencias" y frente a ese tipo de conocimiento "esencialista" opone el tipo de saber que practica la medicina, ciencia de merecido prestigio en la Grecia que le tocó vivir. A la medicina, en efecto, no le interesa saber qué es la salud, sino cuáles son los medios para conseguirla. Tampoco ni a la ética ni a la política les interesa tanto saber qué es el Bien o lo Bueno sino cómo adquirir buenos hábitos y cómo actuar correctamente. Medicina, ética y política no son, por tanto, saberes especulativos, sino saberes prácticos, que versan sobre acciones y sobre acciones particulares.

La ética y política aristotélica, en tanto que saberes de índole práctica, centran su interés, lo mismo que la medicina, en los medios que conducen al fin, en la convicción de que son los medios los que configuran y realizan el fin.

Para Aristóteles, como para Platón, así como la medicina y la gimnasia se ocupan de la salud del cuerpo, la ética y la política se ocupan de la del alma y en la idea de que a partir de lo que se ve, el cuerpo, puede comprenderse mejor lo que no se ve, esto es, el alma, vuelven sus ojos a la ciencia que se preocupa del cuerpo y mantiene su equilibrio y su salud.

Tanto la acción moral como la política se mueve en el ámbito de lo incierto y provisional, pero posible. Por ello en ética y política, lo mismo que en medicina, es necesaria meditada deliberación antes de decidir cada actuación particular. La reflexión que constituye la deliberación debe ir seguida, para adquirir sentido, de una decidida actuación.

En ética y política la decisión está en el agente moral, a quien educadores y legisladores pueden orientar en su obrar; en medicina es el médico, ayudado por el enfermo, quien debe tomar las decisiones, aunque también se aconseja al hombre inteligente que sepa percibir las reacciones de su cuerpo y hacerse su propio diagnóstico en un momento determinado.

La medida de la actuación virtuosa es para el estagirita la recta razón o el hombre prudente. Llama recta razón a la que lo es de acuerdo con la *φρόνησις* y la *φρόνησις* es inteligencia práctica y califica de *φρόνιμος* al que sabe conocer y hacer efectivo lo que es conveniente para él y también para los demás. El retrato robot del buen médico hipocrático coincidiría plenamente con el del *φρόνιμος* aristotélico. La imagen del médico hipocrático corresponde, en efecto, a la del *ἀρχιτεκτονικὸς ἰατρός*, que menciona Aristóteles en el l. III de su *Política* (11, 1282a 3-7).

Es clave en la ética y política aristotélica el concepto de *areté*, y le interesa al filósofo, sobre todo, cómo se adquiere y cómo se desarrolla. La noción de "término medio relativo a nosotros", con la que Aristóteles define la *areté*, estaba muy difundida en los tratados del *Corpus Hippocraticum*, especialmente en los relativos a dietética, y no dudamos en que el estagirita la tomó del ámbito de la medicina, pues sus analogías y referencias apuntan siempre a este campo. Hay quien ha calificado la ética de Aristóteles como una "dietética del alma"<sup>44</sup>. También los conceptos de "hábito" y "disposición" eran conceptos muy utilizados en medicina antes de que los empleara Aristóteles en su filosofía práctica.

Ética, política y medicina pertenecen a esa índole de *τέχναι*, que ni son ciencias exactas ni pretenden serlo, y que, utilizando el término griego, denominamos "estocásticas", esto es, "tentativas" o "conjeturales". Celso definía también la medicina como *ars conjeturalis*. No hay en estas ciencias principios sólidamente establecidos pues parten de que un individuo difiere de otro individuo e incluso la acción de un mismo individuo puede tener una valoración diferente según sus circunstancias.

---

<sup>44</sup> Cf. W. Müri, "Der Massgedanke bei griechischen Ärzten", *Gymnasium* 57, 1950, p. 185.

La ética y la política, al igual que la medicina, en tanto que disciplinas que versan sobre los asuntos humanos tienen cierto carácter persuasorio y por su naturaleza no están sometidas ni a peso ni a número ni a demostración matemática, pues para ellas el mero "conocimiento del bien y del mal, por ordenado que sea, carece de eficacia práctica, de fuerza estimulante"<sup>45</sup> y por ello deben "desarrollar un tipo de argumentación que persuada y mueva a la acción" (*Ibíd.*). Ni para los médicos hipocráticos ni para Aristóteles fue "el arte de la persuasión" menos noble que el de la demostración lógico-racional. De ahí la importancia que estos insignes autores dieron al *logos* vivo como también a su codificación y a su correcta interpretación.

Elemento constitutivo de las disciplinas "estocásticas" es la sensibilidad. El autor de *De vetere medicina* afirmaba que la medida a la que apunta la medicina es la τοῦ σώματος αἰσθησις. A este criterio de la αἰσθησις recurre también Aristóteles para juzgar a partir de qué punto el desvío del justo medio de una acción moral puede ser reprobable.

La concepción aristotélica del tejido social de la *polis*, también encuentra paralelismos con la concepción de la enfermedad de los respectivos autores hipocráticos de *De vetere medicina* y de *De natura hominis*. Así como para estos autores la disgregación o separación de cualquiera de las δυνάμεις o humores que constituyen el cuerpo del hombre le daña y le produce enfermedad, también para Aristóteles cualquier individuo que se separe del entramado social causa daño a la ciudad y le considera un animal o un dios pero no un hombre.

El ideal democrático de que en política lo mejor es que todos los ciudadanos por turno gobiernen y sean gobernados, es una idea que incluso con las mismas palabras, en contexto referido a la salud y enfermedad, aparece en el tratado *De victu: los elementos del cuerpo mantienen su equilibrio* porque por turno unas veces dominan y otras son dominados. Además el rechazo, en el área de la medicina, de los médicos hipocráticos y de algún ilustre predecesor a que cualquier elemento domine sobre los demás, porque se considera que esto genera enfermedad en el cuerpo, tiene su paralelismo en instituciones atenienses como la del ostracismo, relatada por Aristóteles en su *Política*, que consiste en la expulsión de la ciudad de cualquier ciudadano muy destacado con objeto de que no se imponga sobre los demás.

Coincide también Aristóteles con la medicina hipocrática en la impor-

---

<sup>45</sup> V. Camps, *o.c.*, p. 39.

tancia que da a la situación geográfica de las ciudades y al influjo de los vientos y las aguas en sus habitantes, considerando que las ciudades orientadas al este son desde el punto de vista de la salud las mejor orientadas.

Las analogías, símiles y paralelismos que ofrece Aristóteles en sus éticas y *Política* con la medicina, además de los que hemos podido comprobar contrastando sus escritos de filosofía práctica con conocidos tratados médicos, que proceden, en su mayoría, del s. V y IV a.C. nos deparan una serie de indicios que apuntan a que Aristóteles conocía bien esos escritos, agrupados con posterioridad bajo el título de *Corpus Hippocraticum*.

Corroboramos nuestra afirmación el hecho de que no sólo en sus escritos de filosofía práctica, sino también en sus tratados de ciencias naturales y de biología se ha comprobado la impronta de los autores hipocráticos, en donde los paralelismos de conceptos y léxico fueron estudiados de forma sistemática por primera vez por Franz Poschenrieder<sup>46</sup> a finales del siglo pasado y en época más reciente por Simon Byl<sup>47</sup>, quien, al establecer en torno a un centenar los préstamos que el estagirita ha tomado de sus predecesores hipocráticos y determinar el paralelismo conceptual y léxico en más de 40 citas, demuestra la enorme deuda de Aristóteles con los médicos del *Corpus*. También Janine Bertier<sup>48</sup> se ha ocupado parcialmente del tema al demostrar los paralelismos entre ciertas observaciones biológicas del tratado hipocrático *De articulis* (II 122,8, 14K) y la *Historia animalium* de Aristóteles (II 501 a 10 Ditt.).

Estos paralelismos, ya estudiados, entre los escritos biológicos de Aristóteles y las obras del *Corpus*, además del ambiente familiar en que vivió Aristóteles, así como la importancia que se concedió en el Liceo a los estudios de medicina, como lo muestran figuras de la talla de Diocles de Caristo o Erasístrato de Ceos, junto con el paralelismo alma/cuerpo nunca cuestionado por el estagirita, y la afirmación del propio Aristóteles (cf. *supra*) de que el filósofo que estudia la naturaleza termina en la medicina, nos induce a pensar que también los escritos de filosofía práctica de Aristóteles, y muy especialmente sus éticas, encuentran modelo y apoyo en la medicina y, muy

<sup>46</sup> *Die naturwissenschaftlichen Schriften des Aristoteles in ihrem Verhältnis zu den Büchern der hippokratischen Sammlung*, Bamberg 1887.

<sup>47</sup> *Recherches sur les grands traités biologiques d'Aristote: sources écrites et préjugés*, Lovaina 1975.

<sup>48</sup> "Un précédent à la corrélation aristotélicienne des caractères du pied et de la denture des herbivores dans le traité hippocratique des Articulations", en Grmek, M., (ed.), *Hippocratica*, París 1980, pp. 45-58.

en concreto, en los tratados médicos del denominado *Corpus Hippocraticum*.

Mercedes López Salvá

