

Medei, Pedro

*Salud y salus. La ampliación del horizonte del
ars medica a la luz de las antropologías
patrísticas*

Tábano N° 9, 2013

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central "San Benito Abad". Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la Institución.

La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

Medei, Pedro. "Salud y *salus*. La ampliación del horizonte del *ars medica* a la luz de las antropologías patrísticas" [en línea]. Tábano, 9 (2013). Disponible en:
<http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/salud-salus-ampliacion-medei.pdf>
[Fecha de consulta:.....]

PEDRO MEDEI

UNIVERSIDAD CATÓLICA DE SANTA FE

SALUD Y *SALUS*

LA AMPLIACIÓN DEL HORIZONTE DEL *ARS MEDICA* A LA LUZ DE LAS ANTROPOLOGÍAS PATRÍSTICAS

pedroagmedei@gmail.com

Recepción: Agosto 2013

Aceptación: Octubre 2013

RESUMEN

La salud es un tema que ha ocupado a los autores tardo-antiguos y patrísticos. Tal ocupación, sin embargo, no es exclusiva de ellos, puesto que ya en la antigüedad autores como Aristóteles o el mismo Hipócrates se abocaron a la misma. No obstante, vemos en la noción patrística de “salud” una novedad respecto de la antigua, a saber, que no significa sólo curación del cuerpo sino, sobre todo, salvación del hombre. La cuestión que se trata en este trabajo es qué vínculo hay entre estas dos nociones y si la última es superadora de la primera o más bien complementaria.

PALABRAS CLAVE

Salud. Medicina. Patrística. Antropología.

RESUMO

A saúde é um assunto que tem ocupado aos autores tardo-antigos e patrísticos. Porém, essa ocupação, não é exclusiva deles, porquanto que na antiguidade autores como Aristóteles ou Hipócrates se dedicaram a ela. No entanto, vemos na noção patrística de “saúde” uma novidade respeito da antiga. Não significa sómente curação do corpo mas, principalmente, salvação do homem. A questão que se trata neste trabalho é o vínculo que existe entre essas duas noções e se a última supera e complementa a primeira.

PALABRAS-CHAVE

Saúde. Medicina. Patrística. Antropología.

La cuestión de la salud y su correspondiente ciencia, la medicina, es recurrente ya desde la antigüedad. De hecho, el padre de la *téchne iatriké*, Hipócrates, es un autor que data del siglo V a.C. Sin embargo la noción de qué cosa sea la salud y la enfermedad y, por tanto, qué cosa sea también su ciencia, es algo que ha variado a lo largo de la historia según cómo se comprendiese al hombre. La pretensión de este trabajo es tratar tal noción entre dos antiguos como lo fueron Hipócrates y Aristóteles, y su recepción y transformación en el Pensamiento Tardo-Antiguo y Patrístico.

Si se abordan los textos en que los antiguos trataron sobre la cuestión de la salud y se hace lo propio con los autores patrísticos, se presentan preguntas como las siguientes: ¿es la salud lo mismo para los antiguos que para los Padres? ¿Es una cosa totalmente diferente? ¿Aporta la experiencia de los Padres y sus nuevas consideraciones algo a la medicina desarrollada hasta ese momento? ¿Hay algo que los Padres y los antiguos puedan aportarle a la medicina contemporánea?

Siguiendo la dirección de estas preguntas, se estructura el trabajo en dos partes. La primera, busca explicar en rasgos generales la concepción hipocrático-aristotélica de la medicina como *téchne*, señalando los criterios que la misma tiene que cumplir para ser considerada como tal. En la segunda, tras un análisis del significado de *salus* (que, como se verá, ya lingüísticamente es diverso del significado que tenía para los antiguos), abordo tres antropologías tardo-antiguas: la de Clemente de Alejandría, con su énfasis en la salud del alma; la de Ireneo de Lyon, con su acento en la salud de la carne; y la de los gnósticos, que pregonan la salud del espíritu.

Como se verá, los abordajes de las antropologías no se realizan en amplia profundidad. Las razones son dos: en primer lugar, una profundización real de cada una de ellas podría exigiría un tratado más amplio; en segundo lugar, no es la finalidad de este trabajo. Me contentaré si, con lo expuesto de cada una de ellas, se alcanzó a vislumbrar la doble propuesta que, pretendo, encierra mi hipótesis, a saber: que puede pensarse el vínculo entre salud y *salus* analógicamente desde la medicina a la soteriología, y que la *salus* se inscribe dentro de la tradición médica que recibe de los antiguos. En cuanto a lo primero, se da en el presente trabajo un entrecruzamiento entre el plano filosófico y teológico, como se podrá observar en la significación superior del término *salus*. Para quien quisiera profundizar en alguna de las antropologías son muy recomendables las obras que cito.

1. LA *TÉCHNE IATRIKÉ*1.1. *La medicina y las téchnai*

“El mejor lugar para comenzar a buscar la concepción ordinaria de *téchne* es la antítesis *téchne-týche*...”¹ Es al interior de esta oposición que, según Nussbaum, puede la medicina incluirse dentro de las llamadas *téchnai*, técnicas o artes, entendida esta a grandes rasgos como actividad poética sobre la realidad que busca librar a la vida humana del poder de lo azaroso.² Siguiendo a la misma autora, puede decirse a modo general que la *téchne* es “una aplicación deliberada de la inteligencia humana a alguna parte del mundo para ganar cierto control sobre la *týche*; a ella conciernen el control de la necesidad, la predicción y el control de las contingencias futuras”.³

Así, la medicina es el arte que se aplica a aquella parte del mundo llamada “hombre” y que se enfrenta al temible hado de la enfermedad, no sólo para curarla una vez ocurrida, sino también para prevenirla y explicarla. Sin embargo, la medicina en cuanto arte, o en cuanto tipo de arte, se distingue de otros tipos de arte identificables. En efecto, no es lo mismo la zapatería o la edificación, que la medicina, o la música o el atletismo. El caso de la zapatería o la edificación es el caso de las *téchnai* manifiestamente productivas puesto que el juicio respecto de ellas, y por tanto respecto del artista o técnico y de su método, se hace pura y exclusivamente a partir del producto obtenido. Si el zapato es bueno, lo será también el zapatero. Este es el caso de las *téchnai* ejecutadas por quienes se llaman “artesanos” en el sentido en el que se lo entiende comúnmente hoy. Este es el caso, también, que el mismo Aristóteles ya reconoce en su *Ética Eudemia* cuando señala que “en ciertos casos, en efecto, la función es algo distinto del uso; por ejemplo la función de la arquitectura es una casa, no el acto de construir”.⁴

Sin embargo, prosigue Aristóteles diciendo que “en cambio, en los otros casos, el uso es la función (...) De ahí que, en los casos en los cuales el uso es la función, el uso sea necesariamente mejor que el modo de ser”.⁵ Dentro de este tipo de *téchne* entrarían la música y el atletismo, actividades en las cuales no se observa un producto externo, sino que el producto es la misma ejecución de la acción y por tanto uso y función se identifican.

La medicina, por su parte, se diferencia de estos dos tipos de *téchnai* porque si bien, en principio, parecería también ella eminentemente productiva, tiene la particularidad de que: 1) su producto o fin es a] esquivo, nunca es acabado como sí lo es el de la zapatería o la edificación; y b]

bivalente,⁶ porque su fin no es sólo la salud sino también saber en cada caso en qué consiste la misma; 2) el producto de la medicina no es, para Hipócrates y Aristóteles, un resultado directo del mérito del artesano, puesto que el médico es más bien quien asiste a la potencia curativa que ya está en la naturaleza (*physis*) del hombre mismo.⁷

1.2. Los criterios hipocrático-aristotélicos para una *téchne iatriké*

Se puede, sin embargo, ahondar aún en criterios más precisos que permitan definir qué cosa es una *téchne*, independientemente de posibles distinciones posteriores entre tipos de *téchnai*. Siguiendo a Nussbaum, señalaré a continuación cuatro criterios que, como la misma autora explica, se hallan en los textos hipocráticos del siglo V a.C.⁸ y, curiosamente, coinciden con los mismos criterios establecidos por el Estagirita:

- 1) *universalidad*: introduciendo a las *Epidemias* hipocráticas, W. H. S. Jones señala que

“De cuarenta y dos casos, veinticinco terminan en muerte, esto es, casi el sesenta por ciento. El objetivo del escrito no es cómo curar (rara vez menciona los tratamientos) sino descubrir las secuencias de los síntomas para dejar asentados los éxitos y fracasos de la Naturaleza en su intento por repeler la enfermedad”.⁹

Si bien el énfasis de Jones está puesto aquí en la potencialidad curativa de la naturaleza misma, la mención a la observación de múltiples fenómenos para detectar un patrón o ley común hace referencia a este primer rasgo. El mismo Aristóteles lo explicita de esta manera: “El arte, a su vez, se genera cuando a partir de múltiples percepciones de la experiencia resulta una única idea general acerca de los casos semejantes”.¹⁰

- 2) *enseñabilidad* (*teachability*): el arte es arte porque puede ser enseñado, y puede ser enseñado porque es universal, porque puede repetirse según ciertas leyes. Así, Aristóteles afirma: “En general, el ser capaz de enseñar es una señal distintiva del que sabe frente al que no sabe, por lo cual pensamos que el arte es más ciencia que la experiencia: ⟨los que poseen aquél⟩ son capaces, mientras que los otros no son capaces de enseñar”.¹¹ El texto hipocrático *Sobre la medicina antigua* también destaca esta característica del arte comparando al que sabe con el que no:

“Algunos practicantes son pobres, otros, muy excelentes. Pero esto no sucedería si no existiese el arte de la medicina, y si no fuese objeto de investigación y descubrimiento. Si así fuese, todos serían inexperimentados e ignorantes por igual, y el tratamiento de la enfermedad sería por completo azaroso”.¹²

3) *akríbeia*: significando “exactitud” o “precisión”,¹³ la *akríbeia*

“que en un principio se relacionó con la manufactura precisa de un objeto, ingresó al ámbito de la medicina para expresar la rigurosa fidelidad a los datos. La medida o criterio que debe utilizar el médico es el cuerpo del paciente, lo que hace a este arte mucho más dificultoso que el contar y pesar, ya que el cuerpo es una medida esquivia”.¹⁴

El mismo Aristóteles reconoce que este rasgo en una *téchne* varía según su objeto: “debemos también recordar lo que llevamos dicho y no buscar del mismo modo el rigor (*akríbeian*) en todas las cuestiones, sino, en cada una según la materia que subyazga a ellas y en un grado apropiado a la particular investigación”.¹⁵ Y en lo que concierne propiamente a la medicina, el citado texto hipocrático declara: “Y el médico que cometa sólo pequeños errores se habrá ganado toda mi estima. La verdad perfectamente exacta es rara de ver”.¹⁶

4) *compromiso explicativo*: la medicina en cuanto *téchne* no se conforma con ser meramente descriptiva o con cumplir su cometido (a saber, la salud), si se ignora el porqué de tal éxito. En efecto, si la cura fuese azarosa, de ningún modo podría ser universal o enseñable. Para Aristóteles,

“no es menos cierto que pensamos que el saber y el conocer se dan más bien en el arte que en la experiencia y tenemos por más sabios a los hombres de arte que a los de experiencia. (...) Y esto porque los unos saben la causa y los otros no. Efectivamente, los hombres de experiencia saben el hecho, pero no el porqué, mientras que los otros conocen el porqué, la causa”.¹⁷

Y para Hipócrates “un médico debe saber, y esforzarse por saber, ciencias naturales, si es que tiene pensado cumplir su deber: qué es un hombre en relación con las comidas y las bebidas y los hábitos en general, cuáles van a ser los efectos de cada uno de ellos en cada individuo”.¹⁸

2. *SALUS*: VOZ LATINA RESIGNIFICANTE DEL *ARS MEDICA*

Si se abordan los textos de los Padres de la Iglesia, o de los autores correspondientes al período que en filosofía suele llamarse Patrística o Tardo-Antiguo pueden hallarse numerosas referencias a la cuestión de la salud. Desde los escritos propiamente médicos de Galeno, pasando por los apócrifos de origen gnóstico, y hasta las homilias de los más reconocidos Padres, la preocupación por la salud del hombre y el combate de la enfermedad es un tema recurrente. El mismo Cristo es llamado por algunos *Médico*,¹⁹ y la divinidad pagana romana halla también su potencia terapéutica en Asclepio o Esculapio.

Podría pensarse antes de cualquier profundización que el sentido propio que tenía la salud en la consideración de Hipócrates y Aristóteles no puede ser el mismo que le otorgue aquel que llamase a Cristo “Médico”. En el primer caso la salud es el resultado esquivo de un arte que ejerce el terapeuta sirviéndose como primer asistente de la naturaleza misma del paciente y de la potencia restauradora que en ella habita.²⁰ Pero ¿qué es lo que se quiere decir cuando se dice que “Cristo sana”?

Esta misma bivalencia semántica se encuentra ya anclada en el mismo concepto de salud, que tiene su correlato latino en el vocablo *salus*. En la primera acepción de su sentido literal, Lewis y Short,²¹ entre otros significados, designan dos que son de principal importancia para la presente investigación. Por un lado, la *salus* es “salud” (*health*), salud tal y como Hipócrates la entendía; por el otro, *salus* es también “liberación” (*deliverance*), como cuando Cristo “desata” a la mujer inclinada de una enfermedad que la había aquejado durante dieciocho años.²² Además, estos sentidos de *salus* son ejemplificados por los autores con citas vinculadas a la dimensión religiosa, como cuando se hace mención explícita a la divinidad romana en la comedia *Andria* (3, 2, 2) de Terencio: *aegrorum salutem ab Aesculapio datam*. Resta, sin embargo, mencionar un significado más. En efecto, luego de una segunda acepción literal vinculada al saludo (*greeting*), una tercera y última sección se despliega en tan sólo dos líneas: *salvation, deliverance from sin and its penalties*. Es la salvación, la liberación del pecado y sus castigos la *salus* que se expresa cuando se dice “Cristo sana”. Tan es así que los mismos autores aclaran: (*eccl. Lat.*) y ejemplifican con tres citas del Nuevo Testamento donde se usa el término en tal sentido, a saber: Hch. 13, 26; Rom. 10, 1 y 13,11.

Así, la palabra *salus* reúne en el idioma latino lo que en el griego significaban dos voces diversas, a saber, la noción de *ygíeía*, que se corresponde con el inglés *health* y el español salud, y que no tenía una connotación divina, excepto cuando Hipócrates la usa en su juramento como nombre de la diosa;²³ y el vocablo *sotería*, que puede ser “liberación” o “preservación”, pero que también aparece en la versión de los LXX y el Nuevo Testamento con su sentido de *salvation*, salvación.²⁴ La voz latina *salvatio*, por su parte, es atribuida a un latín más tardío que el de la patristica, y los diccionarios citan como un primer ejemplo de su uso a Boecio y a la Vulgata de San Jerónimo.²⁵

Cabe preguntarse entonces si esta nueva significación de salud no implica, en todo caso, un abandono ilegítimo del camino demarcado por Hipócrates y Aristóteles. En efecto, si la pretensión hipocrático-aristotélica se atenía, como buena *téchne*, a lo que es posible para el hombre,²⁶ ¿implica la *salus* en su sentido salvífico una objeción a la práctica médica, o una superación de la misma? Lo que a continuación intentaré proponer es que, en primer lugar, los sentidos de salud y *salus* no son ni idénticos ni equívocos, sino más bien analógicos. Se trata de una analogía de la dimensión de la medicina a la dimensión de la soteriología; por otra parte, buscaré mostrar que la noción de *salus* amplía el horizonte de los antiguos pero no oponiéndose a ellos sino inscribiéndose dentro de las coordenadas médicas trazadas por los primeros artesanos de la *téchne iatriké*.

2.1. La *salus animae* en Clemente de Alejandría

En la concepción de hombre sostenida por Clemente, se puede “ver la influencia platónica, hebrea y cristiana, en el marco de la dialéctica entre *imagen* y *semejanza*”.²⁷ Dicho texto –que el autor del artículo cita– es el de Strómata VI, 16, 135, 1 – 2; donde Clemente expone en pocas líneas su década antropológica, según la cual el hombre posee sus cinco sentidos, la voz, el instinto sexual, lo anímico de la formación (la *plasis*); lo que el alejandrino llama “la facultad que tiene el imperio” o la hegemonía, que es el *nous*; y por último el espíritu, “carácter propio del Espíritu Santo que se alcanza por la fe”.

“En medio de la complejidad de este texto se pueden apreciar dos grandes planos, por un lado, el de la *imagen*, que corresponde a los primeros nueve niveles y, por otro, el de la *semejanza*, que refiere al nivel del Espíritu. En el primer escalonamiento destaca el noveno nivel”²⁸

que es el *nous*, y que destaca por ser *hegemónikon* sobre las otras ocho facultades asociadas al cuerpo.

Se expresa así en esta década la tríada paulina cuerpo-alma-espíritu, pero se expresa aun una cuestión más: siendo el *nous* la dimensión anímica (por diferencia al cuerpo y al espíritu) y puesto en él la *imago Dei* (esto es, el hecho de que el hombre es *capax Dei*: la tarea humana de, por la gracia y la libertad, recuperar el vínculo originario), es la salud de esa dimensión anímica, la *salus animae*, la que se muestra decisiva para el Padre de Alejandría. Esta dinámica entre alma y Espíritu, libertad y gracia, la señala muy bien Clemente en su *Quis dives salvetur?* cuando dice:

“...si el hombre por sí mismo se ejercita y esfuerza por lograr la impasibilidad o ausencia de pasiones [impasibilidad que en el mismo texto *supra* fue definida como la salud o salvación del alma (cf. p.e. QDS 12)], nada consigue; más si se ve que la desea ardientemente y pone todo su empeño en lograrla, añadido el poder de Dios, sale con la demanda. Y es así que las almas que decididamente quieren, Dios las empuja con su aliento; mas si desisten de su propósito, aún el espíritu (*pneuma*) que Dios les da queda contraído. Salvar (*sózēin*)²⁹ a los que no quieren es cosa de quien ejerce violencia”.³⁰

En el mismo texto del alejandrino, además, puede observarse en reiteradas ocasiones cómo utiliza de manera intercambiable las nociones de salud y salvación:

“Los ricos, consiguientemente, que difícilmente entrarán en el reino de los cielos, han de entenderse inteligentemente, no torpe y rústicamente, y tal como suena. Porque no fue así dicho ni está la salvación (*sotería*) en las cosas de afuera (...) [Es] en la virtud del alma, en la fe, esperanza y caridad, en el amor al prójimo, en la ciencia o conocimiento de Dios, en la mansedumbre, en la sencillez, en la verdad. Esas son las cosas que tienen por galardón la salud (*sotería*) eterna”.³¹

Si bien aquí el traductor traduce la misma palabra según dos acepciones distintas, y a pesar de que *sotería* tiene un sentido salvífico más exclusivo, es claro que Clemente utiliza la palabra con la misma intención en ambos casos, y que el mismo sentido atribuido a *sotería* aquí es el que se le atribuía al verbo *sózēin* más arriba, esto es, la salvación. Lo que pretendo mostrar con esto es que, si bien Clemente fue un autor de lengua griega, la bivalencia que presenta la noción de *salus* y que se refleja en el verbo *sózēin*, está presente semánticamente en sus textos en el continuo vínculo que

establece entre la salvación traída por Dios al hombre y la salud, la salud en su sentido más elevado, que para este tiene reservada.

2.2. *La salus carnis en Ireneo de Lyon*

En Ireneo de Lyon, así como en Clemente, también se comprende el rol que juega la noción de *salus* a través de su antropología. Especialistas como Orbe,³² de hecho, no dudan en hablar de la salvación como Salud.

Si la antropología clementina resultaba extraña por presentar una década (extrañeza atenuada porque finalmente puede resumirse en la constitución triádica cuerpo-alma-espíritu), la ireneana por su parte resulta aun más inusual al pensamiento por desafiar el paradigma clásico del hombre como *animal racional*. Ya que, según él, “convenía primeramente fuera el hombre plasmado, y recibiera el alma; y después así (sin dejar el alma) recibiera la comunión del Espíritu”.³³

En esa cita el Santo de Lyon propone un orden de prioridad en la creación que, y he aquí la cuestión, por estar escalonada no implica que desde su primera instancia no haya ya un hombre. En efecto, luego de la *plasis* (plasmación del cuerpo, en alusión a la forma que Dios plasma en el barro según el relato de Gén. 2,7) el Creador la anima y sucesivamente insufla al compuesto con el Espíritu. “...a) primero, el plasma; b) luego, su animación, que le constituye ‘hombre animal’; c) por fin, la comunión del Espíritu, que le hace ‘hombre espiritual’”.³⁴ El mismo Ireneo rectifica: “Porque una cosa es el soplo de vida que hace también animal al hombre, y otra el Espíritu vivificante que le hace también espiritual”.³⁵

Pero aún hay más. La cuestión no radica meramente en que el alma llega para animar a lo que ya es un hombre, sino que la plenitud de ese hombre, su *salus* o salvación, está ya inscrita en esa carne primera. En efecto, ¿para qué sería al hombre dado el Espíritu si el alma cumpliera ya toda la potencialidad de la carne? Mientras que la antropología clásica (antiguos), en su inmanencia estructural, declaraba al hombre un compuesto carnal y psíquico, la relectura de la misma a la luz de las Escrituras tiene como resultado en Ireneo un paso ulterior: el cuerpo, sin renegar del alma, tiene como horizonte último el Espíritu. “Porque sus elementos todos se hallan en función de una economía sobrehumana, divina”.³⁶ Se ve con claridad en este aspecto la nueva dimensión que adquiere la *salus* en los Padres. En efecto, el destino de la perfección en el Espíritu habla de una tensión a la trascendencia

que no sería posible si la concepción del hombre permaneciese en el compuesto cuerpo-alma:

“Quien concibe al hombre como simple animal racional, compuesto de alma (racional y libre) y cuerpo, corre peligro de presentarle como una especie más; perfectible en sus individuos, dentro del orden moral, pero sin salir nunca de las fronteras de lo humano. La especie como tal hará progresos hacia fuera en las ciencias, en el arte y en la técnica; hacia adentro, en la moral. Pero jamás se supera a sí”.³⁷

¿Y por qué el hombre tiene destino de perfección? Fundamentalmente porque aún no es perfecto. Esto, que parece una consideración ingenua, es de suma relevancia en el curso de la presente investigación. Que en el hombre esté inscripto un destino divino, puede decirse con otras palabras de la siguiente manera: el hombre es *capax Dei* o, también, es en la carne del hombre donde Dios coloca su imagen, signo de un camino de perfección al que ninguna otra creatura está llamada.

“El hombre plantea un problema ajeno a los demás entes creados. Estos se ordenan a aquél. El proceso entre su aparición y madurez se halla ciegamente imperado por la naturaleza. Nacen con la imperfección esencial a toda creatura. Pero en su especie y orden, perfectos; y por lo mismo sin historia ni destino hacia un ejemplar lejano, realizable en el futuro (...) No esconde el ángel, como el hombre, un destino sublime que le obligue a incrementar su semejanza con Dios”.³⁸

El hombre es el único *factus* llamado a ser *infectus*. Pero la potencia de la carne, para Ireneo, no radica tan sólo en su destino, sino también en su origen. En efecto, el hombre es creatura como todo lo demás, pero no creatura por obra del imperativo del Verbo divino, sino hechura de sus mismas manos. El Creador hunde sus manos en el barro para plasmar en él al hombre. Es ese anonadamiento primero y exclusivo por el hombre que hace al cuerpo una realidad eminentemente positiva y cargada de un destino que supera al de cualquier otro ser creado. La perfección del hombre es asemejarse a Dios. Es este su cumplimiento y su salud, su salvación. La perfección del hombre es el cumplimiento de la carne a través de un camino por la historia hacia el Espíritu. Es, en definitiva, la *salus carnis*:

“Él es quien, mediante su palabra, dio existencia al mundo entero. Y en este mundo hay también ángeles. Empero, al hombre, Él lo plasmó con sus propias manos, tomando de la tierra lo que hay de más puro y fino y mezclando con medida en la tierra su potencia. Y, en efecto, dibujó sobre la carne modelada su propia forma, de suerte que aun lo que es el aspecto suyo

visible llevara la forma de Dios. Porque el hombre creado ha sido puesto sobre la tierra como imagen de Dios”.³⁹

2.3. La salus spiritus gnóstica

Una tercera acepción de la *salus* puede observarse en el pensamiento gnóstico de los primeros siglos. Otra vez, será a través de la antropología que podremos acercarnos al pensamiento sobre la salvación: “El esquema de la antropología gnóstica, al igual que su cosmología, se levanta sobre la soteriología”.⁴⁰

“Según los gnósticos de Nag Hammadi, en el hombre se distinguen tres principios antropológicos: el espiritual, el psíquico y el material o terreno, los cuales darán lugar a tres clases de hombres: el *pneumático*, el *psíquico* y el *hýlico*, respectivamente”.⁴¹ En otros textos, como en “la *Pistis Sophia*, por ejemplo, hallamos la idea de que el alma humana se compone de tres partes: una parte superior, el espíritu; una parte inferior, material, y un espíritu «contra factor» puesto en el hombre durante el nacimiento y que es la causa del pecado”.⁴² Parece ser, como sea, que era idea general entre los gnósticos que existía en el hombre un principio más vinculado a la trascendencia que a la inmanencia, lo más propio suyo, el *pneuma* o *spiritus* que, a modo de una chispa, permanecía encerrado en el cuerpo y requería de una liberación, salvación o *salus*.

Esta *salus* es sólo posible a través de la *gnosis* (de allí su nombre) o conocimiento, que sólo es revelado a algunos, los *pneumáticos*, los únicos que accederán a la salud eterna: “la gnosis salvadora permite al alma entrever el fin de su sujeción a las tinieblas: podrá elevarse, de cielo en cielo, hasta la Luz de la que formaba parte en sus orígenes”.⁴³ Esta gnosis tiene que ver con el conocimiento de la verdad de sí mismo y del mundo, de los misterios más fundamentales que atraviesan la realidad toda.

Se observa en el pensamiento gnóstico el vínculo fundamental entre *salus* y *spiritus* y, de las tres posiciones vistas, esta sea tal vez la que más enfatiza la dimensión trascendente de la *salus* al colocarla en el principio más divino del hombre.

3. CONSIDERACIONES FINALES: ANALOGÍA Y CONTINUIDAD

Luego de haber expuesto los rasgos del arte médico para Hipócrates y Aristóteles, y de haber recorrido la nueva noción de *salus* en tres paradigmas antropológicos patrísticos o tardo-antiguos, resta volver sobre las

preguntas planteadas al inicio de la segunda sección, a saber: 1) ¿qué relación hay entre la noción de salud hipocrático-aristotélica y la *salus*? y 2) ¿implica la resignificación de la *salus* un abandono de la salud?

Respecto de la primera, como ya había adelantado, es claro que salud y *salus* no tienen sentidos idénticos, pero tampoco sus significados son equívocos. Creo, más bien, que es pertinente decir que su sentido es análogo, y esta es una analogía que va del ámbito de la medicina *stricto sensu* al ámbito de la soteriología, siendo el objeto de esta última, la *salus*, el cumplimiento del objeto de la primera, la salud misma. A esta analogía la apoya, según considero, la posibilidad de insertar a la segunda dentro de las coordenadas trazadas por Hipócrates y Aristóteles (sin olvidar nunca la relación analógica y la diferencia de planos en los que se está abordando la cuestión).

En efecto, si el primer rasgo de la *téchne iatriké* era la universalidad, ese criterio también se cumple en la propuesta salvífica de los Padres. Es muy claro por ejemplo en el *Quis dives salvetur?* del Clemente, donde el mensaje a transmitir es el siguiente: *hasta* los ricos, por mucho que les cueste, pueden salvarse. La *salus* puede alcanzar a todos. También en Ireneo puede leerse la misma universalidad al estar el destino de *salus* inscripto ya en la misma carne de todos los hombres. No así, pienso, sucede con los gnósticos donde el cumplimiento salvífico está reservado a los pneumáticos.

El segundo criterio era la posibilidad de ser enseñada. Otra vez el *QDS* es un testimonio expreso de ello, puesto que en él la tarea del alejandrino no es sólo advertir la posibilidad de alcanzar la salvación, sino también el modo de hacerlo: “desnudemos el alma misma de sus pasiones y arranquemos de raíz y arrojemos de nosotros lo que es ajeno al espíritu”.⁴⁴ El mismo criterio, en cuanto doctrina antropológica, puede aplicarse a Ireneo y los gnósticos. En el caso de estos últimos, de hecho, hay que decir que si bien la gnosis no es para todos, quien la recibe, la recibe de otro.

En tercer lugar, aparece la *akríbeia*, rasgo variante según el objeto de la *téchne*, pero que exige al menos una rigurosa fidelidad a los datos. Este es un criterio, a mi juicio, bien cumplido en las tres concepciones expuestas, si consideramos por ejemplo la fidelidad a la concepción de hombre que cada una de ellas tenía. Hay que mencionar con especial énfasis la *salus carnis* de Ireneo, noción que nace de una atenta y cuidadosa exégesis del libro del Génesis. Es esta fidelidad a los datos en los tres casos que cumple análogamente con la *akríbeia* de la medicina griega que, como se dijo, no

puede ser “precisión” por la variabilidad de su objeto, pero sí al menos un atenerse estrictamente a los datos que se presentan como objeto de la consideración.

Por último, la pretensión explicativa me parece que ha quedado mostrada en los escuetos desarrollos de las tres antropologías las cuales, cada una a su modo, no sólo afirma la dimensión de la *salus* sino que busca explicar en qué consiste, por qué y cómo se la alcanza.

Finalmente, y respecto de la segunda pregunta, cuidar la *salus* no implica en ninguno de los tres casos un abandono del mundo; sí, más bien, de lo mundano. Pero la *salus* en ninguno de los tres casos se obtiene por fuera de lo que ya está dado ahora. La gnosis misma es algo que se transmite dentro del tiempo del mundo (aunque venga desde fuera). Tampoco esta nueva dimensión de la *salus* reniega de lo heredado del mundo clásico. Afirma el cuidado de la vida en este mundo y recoge, al menos analógicamente como ya hemos visto, los parámetros establecidos por el padre del arte de la salud.

Resta solamente señalar un hecho de sumo interés: la resignificación de la *salus* tiene una dimensión absolutamente contemporánea, porque muestra una dimensión de la salud humana que, primeramente, entiende a la carne de un modo nuevo, puesto que teniendo la dignidad que de ella afirma Ireneo, la misma ya no puede ser tratada como un mero objeto de estudio. Además, afirma la dimensión anímica, que no es sólo el abordaje de los problemas que hoy pueda tratar la psicología, sino el inevitable estado del alma que vive la persona enferma y que debe también ser abordado como parte integral de la recuperación de la salud. Finalmente, la dimensión espiritual denuncia que el hombre es más de lo que parece. Esta dimensión puede ser ocasión de la resignificación del dolor mismo, porque si la enfermedad es incurable, la resignación frente a ello puede convertirse en esperanza de una *salus* más plena.

¹ NUSSBAUM, M., *The fragility of goodness. Luck and ethics in Greek Tragedy and Philosophy. Updated edition*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001, 94: “The best place to begin searching for the ordinary conception of *techne* is the *techne-tuche* antithesis...”.

² Cuando hablo aquí de azar, siguiendo a la misma Nussbaum, no pretendo referirme a ninguna teoría sobre el azar en particular sino solo a aquello que está fuera del control del hombre y que afecta su vida, por ejemplo, la enfermedad.

³ Ibid., 95: “is a deliberate application of human intelligence to some part of the world, yielding some control over *tyche*; it is concerned with the management of need and with prediction and control concerning future contingencies”.

⁴ ARISTÓTELES, *Ética eudemia*, traducción de CALVO MARTÍNEZ, T., Gredos, Madrid, 2007, 1219a 13 – 15.

⁵ Ibid., 219a 16 – 18.

⁶ Cf. ALBY, J.C., “La concepción antropológica de la medicina hipocrática”, *Enfoques. Revista de la Universidad Adventista del Plata*, vol. XVI, no. 1 (otoño 2004), 12.

⁷ Cf. Ibid., 14.

⁸ Para una profundización respecto del problema de los textos hipocráticos, véase: *ibid.*

⁹ HIPÓCRATES, “Ancient medicine”, en: JONES, W. H. S. (trad. y ed.), *Hippocrates*, vol. I, Harvard University Press, Londres, 1953. En adelante: *Vet. Med.*

¹⁰ ARISTÓTELES, *Metafísica*, traducción de CALVO MARTÍNEZ, T., Gredos, Madrid, 2007, I, 981a 5-7. En adelante: *Met.*

¹¹ *Met.* I, 981b 7-9.

¹² *Vet. Med.*, IX. En inglés: “Some practitioners are poor, others very excellent; this would not be the case if an art of medicine did not exist at all, and had not been the subject of any research and discovery, but all would be equally inexperienced and unlearned therein, and the treatment of the sick would be in all respects haphazard”. En el presente trabajo serán citadas muchas fuentes primarias cuya traducción es del idioma original al inglés. Para evitar salirme del español en el cuerpo del texto, citaré en esa misma lengua, pero agregando como nota al pie la traducción inglesa consciente de que mi traducción es ya de tercera mano respecto del original en griego o latín.

¹³ Liddell y Scott lo traducen como *exactness* o *precision*. Cf. LIDDELL, H.; SCOTT, R.; *A Greek-English Lexicon*, Oxford University Press, Oxford, 1996.

¹⁴ ALBY, “La concepción antropológica...”, 11.

¹⁵ ARISTÓTELES, *Ética nicomáquea*, traducción de PALLÍ BONET, J., Gredos, Madrid, 2007, 1098b 26-28.

¹⁶ *Vet. Med.*, IX: “And that physician who makes only small mistakes would win my hearty praise. Perfectly exact truth is but rarely to be seen”.

¹⁷ *Met.* 981a, 24-30.

¹⁸ *Vet. Med.*, XX. En inglés: “...a physician must know, and be at great pains to know, about natural science, if he is going to perform aught of his duty, what a man is in relation to foods and drinks, and to habits generally, and what will be the effects of each on each individual”.

¹⁹ Cf. NICOLAE, J., “«Christus Praedicator/Medicator». Homiletical, Patristic and Modern elements of Theologia Medicinalis”, *European Journal of Science and Theology*, vol. 8, suplemento 2 (septiembre 2012), 15-27.

²⁰ ALBY, “La concepción antropológica...”, 17-22.

²¹ LEWIS, C.; SHORT, C., *A Latin dictionary*, Oxford at the Clarendon Press, Gran Bretaña, 1879.

²² Cf. ALBY, J. C., “La *astheneia* en la antropología cristiana primitiva”, *Scripta Mediaevalia. Revista de pensamiento medieval*, vol. 4, no. 1, 2011, 14-15.

²³ Cf. LIDDELL; SCOTT, *A Greek-English Lexicon*.

²⁴ Cf. Ibid.

²⁵ LEWIS; SHORT, *A Latin dictionary*.

²⁶ Cf. ARISTÓTELES, *Ética nicomáquea*, VI, 4: “...no hay arte de cosas que son o llegan a ser por necesidad...”.

²⁷ ALBY, “La *asthénéia* en...”, 20.

²⁸ Ibid.

²⁹ Este verbo griego presenta la misma bivalencia que el sustantivo latino *salus*. En efecto, el mismo es utilizado ya desde Homero en el sentido de “salvarse de un peligro”, pero es también utilizado por Hipócrates en el sentido de salud y en el Nuevo Testamento aparece con el sentido de salvación (cf. LIDDELL; SCOTT, *A Greek-English Lexicon*). Por otro lado, es utilizado por muchos de los Padres de la Iglesia en su sentido también salvífico (cf. LAMPE, G.W.H.; *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford Clarendon Press, London, 1961).

³⁰ CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, “Sobre la salvación de los ricos”, en: SIERRA BRAVO, R., *El mensaje social de los Padres de la Iglesia*, Ciudad Nueva, Madrid, 1989, 21. De aquí en adelante: QDS.

³¹ QDS 18.

³² Cf. ORBE, A., *Antropología de San Ireneo*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1969.

³³ IRENEO DE LYON, “Adversus haereses”, en: ORBE, *Antropología de San Ireneo*, V, 12, 2

³⁴ ORBE, *Antropología de San Ireneo*, 17.

³⁵ IRENEO DE LYON, “Adversus haereses”, V 12, 2.

³⁶ ORBE, *Antropología de San Ireneo*, 18.

³⁷ Ibid., 19.

³⁸ ORBE, *Antropología de San Ireneo*, 18.

³⁹ IRENEO DE LYON, “Epideixis”, en: ORBE, *Antropología de San Ireneo*, 10 y ss.

⁴⁰ ALBY, J.C., *Tiempo y acontecimiento en la antropología de Ireneo de Lyon*, Universidad Católica de Santa Fe, Santa Fe, 2006, 32.

⁴¹ Ibid.

⁴² HUTIN, S., *Los gnósticos*, traducción de MORO SIMPSON, T., EUDEBA, Buenos Aires, 1963, 12.

⁴³ Ibid., 28

⁴⁴ QDS 12.