

LA MEDICINA MEDIEVAL Y LA FILOSOFÍA TOMISTA DEL CUERPO

La positividad del cuerpo es atestiguada en numerosos pasajes de la obra del Aquinate. Como conocedor profundo y vasto del saber de su época, Santo Tomás estaba muy al tanto de los contenidos y avances de la medicina universitaria, que en el siglo XIII ostentaba un altísimo rango en el orden de las disciplinas científicas. El redescubrimiento de las obras de Aristóteles había provocado un verdadero despertar cultural no sólo en la filosofía y en la teología, sino también en la medicina, la que traspuso el horizonte del monasterio y se trasladó al ámbito urbano. Las Escuelas erigidas como bastiones de la conservación y transmisión de la sabiduría griega y oriental, fueron testigos de la transición experimentada por la medicina desde las preclaras intuiciones de Hildegarda de Bingen en su práctica monástica del *ars medica* a las rigurosas y eruditas observaciones y especulaciones desarrolladas en las aulas universitarias por medio de la célebre *disputatio*.

Como ejemplo contundente del prestigio que la medicina del siglo XIII otorgó a la Universidad, basta con mencionar el caso de la Escuela de Montpellier que, si bien fue fundada en el siglo X, alcanzó su apogeo en virtud de la fundación de una Facultad de medicina en 1220. Al mismo tiempo, la escuela médica de Salerno extendía su larga fama desde los siglos X y XI y sus éxitos eran celebrados aún en el tiempo de Santo Tomás.

Cimentada sobre la triple herencia de Hipócrates, Galeno y Aristóteles, la medicina medieval estaba fuertemente ligada a la filosofía y la teología, y un vínculo privilegiado entre tales disciplinas lo constituyó el breve opúsculo que Tomás escribió haciéndose eco de una *disputatio* vigente en la atmósfera intelectual de su tiempo, concerniente al movimiento del corazón. Se trata del *De motu cordis*, verdadero tratado de fisiología cardíaca en el cual defiende el carácter natural y no violento del movimiento del corazón, oponiéndose al médico Alvredus de Sareshel, más conocido como Alvredus Anglico, quien sostenía exactamente lo contrario en sus clases magistrales de las aulas de París en el siglo XIII. Esta obra resulta extraordinaria por varios motivos, pues, a la vez que revela el sorprendente conocimiento que Tomás tenía de la medicina galénica y de la física aristotélica, permite ver, por una parte, la estrecha relación entre medicina y filosofía, mientras que por otra, al tratarse de una obra de fisiología médica escrita por un

teólogo y filósofo, constituye un claro ejemplo de la integración de los saberes y de la riqueza cultural que imperaba en el siglo de Tomás.

El presente trabajo intenta presentar, en primer término, las raíces hipocráticas de la medicina galénica recepcionada por Santo Tomás, caracterizada por un fuerte acento antropológico. En segundo lugar se examinan los principales contenidos filosóficos del *De motu cordis* mostrando de qué manera el Aquinate explica el movimiento del corazón recurriendo al hilemorfismo y teoría aristotélica del movimiento, pero introduciendo a la vez la doctrina de la unidad sustancial en clave cristiana y aplicando esta noción al alma y a su función informadora del hombre. De esto resulta una sorprendente filosofía cristiana del cuerpo que supera en mucho a las tesis organicistas del Estagirita.

1. Raíces hipocráticas de la medicina medieval

Galeno fue sin duda el personaje más importante de la medicina medieval y uno de los más conspicuos en la historia de esta disciplina. De las preclaras nociones hipocráticas heredadas por el Pergamense, hay al menos dos de notable raigambre filosófica que marcaron muy especialmente toda la medicina medieval: la concepción de hombre como “microcosmos” y la enfermedad como proceso.

La primera es un legado directo de la filosofía jónica de la naturaleza a la medicina hipocrática, pues a partir del descubrimiento de la *physis* se dedujo la existencia de una naturaleza humana en perfecta armonía con la totalidad entitativa del universo. De ahí que la *physis toû anthrópou* es nada menos que la *physis toû pantós* reproducida en el organismo humano, es decir, el principio rector o *arjé* de la realidad toda, manifestada en clave antropológica. Este vínculo armonioso entre hombre y cosmos, naturaleza humana y realidad total, es cuidadosamente advertido en un tratado del *Corpus hippocraticum* titulado *Sobre los aires, aguas y lugares*. Según esta obra, el organismo humano posee la misma capacidad de autorregularse que posee la *physis* con sus mismas propiedades, equilibrio y armonía. Como ya lo anticipó Demócrito, el hombre puede ser considerado como el *mundo en pequeño*, un auténtico “microcosmos”. La armonía intrínseca de la *physis* es capaz de generar armonía, pudiendo restablecer el equilibrio eventualmente distorsionado por el “exceso” o “defecto” de alguno de sus principios activos o *dynameis*: lo seco, lo húmedo, lo caliente y lo frío. La *physis* tiene, además, un *logos*, una inteligibilidad accesible al *logos* humano, por lo cual es posible una *fisiología*. En consecuencia, es posible deducir que los principios activos de la *physis*

tienen su correlato en el organismo físico del hombre, surgiendo así la célebre *doctrina de los humores*. Esta teoría afirma que los principios activos del organismo llamados “humores”, poseen las cualidades de los elementos de la *physis*☞ Según el tratado *Sobre la medicina antigua*, hay un número ilimitado de humores, mientras que según la obra *Sobre la naturaleza del hombre*, – que Aristóteles atribuyó a Pólibo (siglo IV a. C)–, los humores son cuatro¹: *sangre, flema, bilis amarilla y bilis negra*.

Teniendo en cuenta que la medicina propiamente “fisiológica” que desarrolla Hipócrates se había iniciado con el pitagórico Alcmeón de Crotona, “joven cuando Pitágoras era viejo” — según Aristóteles— se podría pensar que la afirmación de una cuaternidad de humores, responde al prestigio del número cuatro entre los pitagóricos, platónicos que pitagorizan y gnósticos.²

El hombre así concebido, es objeto de la *téchne iatriké* o *ars medica*, una praxis que, para el médico medieval, lejos de estar escindida de la especulación teórica, se halla envuelta en un plexo de saber teológico y filosófico. Este enfoque totalizante del saber médico que conjunta teoría y praxis resulta muy meritorio, teniendo en cuenta que en el siglo III a. C. la escuela hipocrática se había escindido en una corriente dogmática y otra empírica. La primera se caracterizaba por la exacerbación de la tendencia especulativa de los clásicos, mientras que la segunda, surgida como reacción al carácter inflexible de la primera, ponía el acento en los aspectos prácticos derivados de la observación directa.

El segundo aspecto que pasó a la medicina galénica en particular y medieval en general, es el de la concepción de la enfermedad como proceso. En efecto, constituyó un gran mérito de Hipócrates comprender que la enfermedad no es algo que sobreviene al hombre desde fuera de su organismo, sino que se trata de un desequilibrio interior, una *diskrasía* o “mala mezcla” de

¹ En el libro *Sobre las enfermedades*, los humores también son cuatro, pero uno de ellos es el agua, lo que resulta curioso ya que rara vez se advierte que el agua escape del cuerpo. En el tratado *Sobre la naturaleza del hombre*, el agua es sustituida por la bilis negra.

² Así, por ejemplo, según testimonio de Sexto Empírico: “Y entre ellos se denomina ‘tétrada’ el número cuatro, resultado de la suma de los primeros cuatro números. En efecto, la suma de $1+2+3=4=10$. Y este es el número perfectísimo, porque llegado a él, comenzamos a numerar desde el principio... De manera que no es inverosímil que la cuaternidad sea llamada por los pitagóricos ‘fuente que tiene la raíz de la naturaleza que fluye’ (o eterna).”, *Adversus mathematicos* IV, 3 y 9. La tétrada como “fuente y raíz” de la *physis* que siempre fluye puede encontrarse también en Aecio: “Por quien ha transmitido a nuestra alma la *tetraktys* que es fuente y raíz de la naturaleza que siempre fluye.” *Placita* I, 3, 84; Jámblico: “Por quien ha descubierto la *tetraktys* de nuestra sabiduría, fuente que tiene en sí las raíces de la naturaleza.”, *Vita Pitagorae* XII; los gnósticos valentinianos de Hipólito: “... fuente de la naturaleza eterna que posee raíces.”, *Elenchos* VI, 34, 1 e Ireneo: “De la madre de todas las cosas, la tétrada primera.”, *Adversus haereses* I, 15, 2. Para un estudio más completo sobre este tema, puede consultarse GARCÍA BAZÁN, Francisco, *Plotino. Sobre la trascendencia divina: sentido y origen*, Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, 1992, p. 291.

humores, que se opone precisamente a la *eukrasía* o “buena mezcla”, noción fundamental en la definición de salud como equilibrio. Aparecieron así numerosas explicaciones de la génesis de la enfermedad. En el siglo I a. C., surgió la escuela atomista fundada sobre la filosofía de Demócrito que, a pesar de haber sostenido una concepción simplista de la enfermedad relegando la patogenia al estado de los poros del cuerpo determinados por los átomos, fue la escuela más extendida en Roma. Esta escuela apareció como alternativa a la dogmática y a la empírica. Pero la corriente que tendría más éxito entre los médicos medievales es la de los *neumáticos*, que apareció en el siglo I d. C. Sobre la base de la teoría humoral, otorgaban una importancia fundamental al aire (*pneûma*) en la gestación de la enfermedad. La fisiología que postulaban se puede resumir de la siguiente manera: el aire llega a los pulmones y se dirige al corazón, para distribuirse luego por las arterias. Su función consiste en actuar como refrigerante y principio nutricional y movilizador, alcanzando también al cerebro. Su dinámica puede apreciarse en el pulso. Ante un desequilibrio provocado por una mala mezcla de humores, podía aumentar o disminuir siendo, en ambos casos, causa de enfermedad.

En consecuencia, podemos advertir que cuando apareció Galeno, coexistían tres explicaciones distintas acerca de la causa de la enfermedad, vinculadas a los tres estados de la materia. Los atomistas centraban su atención en el aspecto sólido del cuerpo, los humoralistas en el líquido y los neumáticos en el gaseoso. Los médicos medievales posteriores continuarán casi sin cambios en el surco abierto por las ideas galénicas de “elementos primarios”, “cualidades” y “humores”.

2. Hacia una filosofía del cuerpo en el *De motu cordis*

Con este opúsculo redactado entre 1272 y 1273, Santo Tomás brinda una medulosa respuesta a la consulta sobre el origen y naturaleza del movimiento del corazón formulada por su amigo Felipe de Castrocielo, médico catedrático de las universidades de Bologna y de Nápoles con quien probablemente compartió sus últimos años de magisterio en esta ciudad.³

En la más pura tradición antropológica de la medicina hipocrática, Tomás se vale de la concepción de hombre como microcosmos, pero citando al respecto al célebre médico y filósofo judío Moisés Maimónides:

³ Sobre la identidad de Felipe de Castrocielo y otros detalles históricos de esta obra, puede consultarse la Nota Preliminar a *Del movimiento del corazón*, edición bilingüe latín-español con prólogo, nota preliminar y comentarios del Dr. Mario Caponnetto y traducción de Víctor Basterretche, Buenos Aires, Athanasius/Scholastica, 1993, pp. 17-25.

“Dice el Rabino Moisés, que el cielo es en el universo como el corazón en el animal, cuyo movimiento, si cesara por un momento, sería causa del fin de la vida del cuerpo.”⁴

Apelando a esta analogía entre el comportamiento del macro y del microcosmos, el Aquinate invierte en el opúsculo el orden de los analogados expresándose del siguiente modo:

“Ahora bien, la forma más noble en las realidades inferiores es el alma, la cual se acerca muchísimo a la semejanza del principio del movimiento del cielo; por lo que también el movimiento que se sigue de ella es muy semejante al movimiento del cielo: en efecto, *el movimiento del corazón en el animal es como el movimiento del cielo en el mundo.*”⁵

Tomás cambia de esta manera el punto de referencia de lo particular a lo universal, tomando como base de la analogía el cosmos, del cual la singularidad corporal del hombre es una reproducción en escala antropológica. Al mismo tiempo, Tomás afirma el carácter nobilísimo del alma entre las realidades inferiores; es como el motor inmóvil en el hombre, pues mueve al corazón y éste a su vez es el primer motor que mueve al cuerpo. Esta analogía es considerada por algunos estudiosos de Tomás, como por ejemplo el P. Lobato, el núcleo del opúsculo.⁶ Se reúnen en ella las nociones de hombre como microcosmos y del alma como motor, las cuales nos llevan directamente a la unidad sustancial de aquella con el cuerpo, siendo el corazón el órgano intermedio entre ambos.

Para comprender mejor estas nociones centrales de la filosofía del cuerpo sostenida por el Aquinate, conviene considerarlas dentro del contexto del presente tratado que se desarrolla según la concepción tomista del movimiento. En efecto, siguiendo a Aristóteles, Tomás afirma que el movimiento el primer acto que cae bajo la percepción de los sentidos⁷

En el pensamiento de Santo Tomás, la concepción del movimiento debe ser entendida conjuntamente con otras nociones analogadas de acto, tales como las de causa activa o agente, la de operación y la de forma. En efecto, según Tomás el movimiento procede de una acción, la cual puede ser *exterior*, en el caso en que la misma pase del agente a la materia exterior, o *inmanente*, cuando permanece en el agente, en cuyo caso se denomina *operación*. Como término o fin del

⁴ *In II Sententiae* 2, 2, 3.

⁵ *De motu cordis* 12, pp. 44-45 de la edición citada (las cursivas son nuestras).

⁶ Cfr. LOBATO, Abelardo, *El pensamiento de Santo Tomás de Aquino para el hombre de hoy I: El hombre en cuerpo y alma*, Valencia, EDICEP, 1994, p. 194.

⁷ “Entre todos los actos, el movimiento, que percibimos sensiblemente, es el más inmediatamente conocido por nosotros y el primero que se nos muestra. Por eso, el nombre de acto fue asignado en primer lugar al movimiento, y a partir de él, se aplica a otros actos.” (*In IX Metaphysica*, lect. 3, n. 1805).

movimiento, éste se dirige hacia una *forma* o perfección. A su vez, todas estas analogías culminan en el ser que es la máxima actualización o perfección de las cosas.⁸

A partir de esta perspectiva tan completa del movimiento que incluye el principio agente del mismo, su operación y su forma, Tomás emprende su tratado a la manera de una *quaestio disputata* en la que se propone dilucidar qué mueve al corazón y cuál es la naturaleza de tal movimiento, es decir, si se trata de un movimiento natural o violento (no natural). A los efectos de nuestro trabajo, nos interesa un aspecto del tratamiento de esta segunda cuestión, para la que Tomás expone dos opiniones que corrige con distintos argumentos. Una de esas opiniones se refiere a que el principio del movimiento cardíaco radica en el calor, el cual mueve al corazón por medio de los espíritus y emanaciones que produce. Santo Tomás califica a esta opinión como irracional, y opone a la misma tres razones, la segunda de las cuales descansa en el principio ya mencionado de la medicina hipocrática u galénica.

“Igualmente, el animal perfecto, que es el que se mueve a sí mismo, se acerca máximamente a la semejanza de todo el universo, por lo cual el hombre, que es el más perfecto de los animales, es llamado por algunos ‘microcosmos’.”⁹

Aquí, la noción de la medicina antigua y medieval del hombre como “microcosmos” viene en ayuda de Tomás para afirmar el carácter natural del movimiento del corazón.

En cuanto al segundo aspecto capital para una filosofía del cuerpo, como lo es el de la unidad sustancial, Tomás profundiza en la doctrina hylemórfica de Aristóteles para fundamentar su concepción del alma en general, y del alma humana en particular.

Siguiendo al Estagirita, sostiene que el alma es el acto primero de un cuerpo orgánico que tiene la vida en potencia. Por ella, el cuerpo viviente ejerce su operación primera, que es la de vivir. De ahí que el alma sea la portadora del *esse* que se le otorga al ser viviente, y por ello se afirma que es “forma del cuerpo”.¹⁰

Si bien Santo Tomás asume la doctrina aristotélica del hylemorfismo, según la cual la unión del alma con el cuerpo es a la manera de una forma con su materia, para él el alma humana trasciende el carácter meramente formal de las almas de los demás vivientes, puesto que se trata

⁸ Cfr. *Summa Theologica* I, q. 18, a. 3, ad. 1.

⁹ *De motu cordis* 6, p. 35.

¹⁰ “El alma es aquello por lo cual el cuerpo humano tiene el ser en acto. Pero esto es la forma. Es por tanto el alma humana la forma del cuerpo. Así pues, si el alma estuviera en el cuerpo como el piloto en la nave, no proporcionaría la especie al cuerpo ni a sus partes; lo contrario de esto aparece en el hecho de que al separarse el alma, cada una de las partes del cuerpo no retiene su antiguo nombre sino equívocamente. Pues el ojo de un muerto es llamado ojo equívocamente, como un ojo pintado o de piedra; lo mismo ocurre con las otras partes.” (*Quaestio disputata de anima*, a. 1, corpus)

de una sustancia completa en el orden del ser, si bien incompleta en el orden que la naturaleza exige, ya que para completar su especie, requiere de la unión con el cuerpo. Por ser la forma del cuerpo, el alma reúne dos características muy importantes: a) es principio de las operaciones del compuesto, pero principio remoto, no inmediato;¹¹ b) está presente en todas y cada una de las partes del cuerpo¹², pues no se trata de una forma accidental sino sustancial, y como tal, es acto y perfección no solamente del todo sino de cada una de sus partes. De ahí que el movimiento del corazón tenga su principio en el alma en cuanto esta es forma de un tal cuerpo y, en particular, del corazón.¹³

Aun cuando se admitiera la fisiología aristotélica según la cual el corazón es el órgano más importante del cuerpo, no sería posible deducir de esto que el mismo dependa de manera inmediata del alma o que tenga un alma propia —lo que implicaría una concesión a las tesis del pneumatismo galénico según las cuales las partes del cuerpo tendrían una especie de “espíritus” vitales— sino más bien que su movimiento depende de manera próxima de aquella potencia de la cual es órgano, y sólo de modo remoto del alma como su principio. Ante la objeción que plantea que si el alma estuviese toda en cada una de las partes del cuerpo, estas dependerían individualmente del alma y no una de la otra, con lo cual ninguna sería más importante, Tomás responde diciendo que unas partes del cuerpo se consideran más importantes que otras en función de las diversas potencias de las cuales son órganos. Así, la parte principal será aquella que es órgano de la potencia principal, o la que más eminentemente la sirva.¹⁴

¹¹ Si el alma fuera principio inmediato de todas las operaciones del compuesto, estas se ejercerían siempre. No obstante, resulta evidente que el hombre no siempre siente ni siempre entiende en acto (Cfr. *Summa Theologica* I, q. 77, a. 1, corpus). En consecuencia, es necesario admitir un principio inmediato de las operaciones: las facultades o potencias del alma, a las que Tomás agrupa en tres órdenes que se distinguen según su objeto y la diversidad de sus actos: las vegetativas, las sensitivas y las intelectivas. De ninguna de las tres parece proceder el movimiento del corazón. Cfr. *De motu cordis* 1, p. 29.

¹² Esta doctrina se encuentra ya en Gregorio de Nisa, claro defensor de la sustancialidad del alma y de su estrecha unión con el cuerpo: “Pero así como, mientras permanezca y perdure la unión de los elementos, al penetrar el alma en todas las partes que completan y constituyen el cuerpo, cada uno de ellos es animado y nadie dirá que es sólida y dura el alma, que está mezclada con lo terreno, o que es húmeda, o que está dotada de una cualidad opuesta a lo frío esa alma que está en todas las partes y elementos y que a todos infunde fuerza vital; del mismo modo, disuelta la agrupación y reducida nuevamente a las cosas propias y semejantes, no es inverosímil e improbable que aquella naturaleza simple y sin composición esté presente en cada una de las partes, después de la disolución, y que ella, que por una razón oculta e inefable permanece unida con la aglomeración de los elementos, permanezca perpetuamente con aquellos con los que está mezclada y se estime que de ninguna manera se aparte de aquella coalición y concreción una vez que tuvo lugar.” (*De anima et resurrectione*, en J. P. Migne (ed.), *Patrologiae cursus completus. Series graeca* (PG), Paris, 1857-1866, 46, col. 43 C-46 A.

¹³ “El ser forma del cuerpo es algo que conviene al alma según su esencia y no como algo sobreañadido. No obstante, hay que decir que al alma, en lo que toca al cuerpo, es forma, mientras que en tanto supera la condición corporal, es llamada espíritu o sustancia espiritual.” (SANTO TOMÁS de AQUINO, *De spiritualibus creaturis*, a. 2, ad. 4)

¹⁴ Cfr. *Summa Theologica* I, q. 76, a. 8, ad. 5.

En la solución al problema de la naturaleza del movimiento del corazón, el Aquinate recurre una vez más a Aristóteles para afirmar su carácter natural.¹⁵

El Aquinate expone así uno de los rasgos más característicos de su pensamiento, como es el de la unidad sustancial, para resolver una disputa que en su época estaba signada por una altísima importancia.

Consideraciones finales: de Anglico al Angélico

La obra que Alvredus Anglico había escrito hacia 1217 dedicada a su maestro Alejandro Neckham, se llamaba también *De motu cordis* y se oponía tenazmente a la opinión de las afamadas escuelas médicas de Montpellier y Salerno acerca del movimiento cardíaco. Influidos por la corriente neumática que imperaba en la medicina de su tiempo, Alvredus afirmaba que, si bien la causa *principal* (*hypatónica*) de este movimiento es el alma, esta simplemente rige y modera a la causa *propia* (*coniuncta*), que es el calor y el espíritu que dilatan el corazón. Aun cuando para el médico de París la causa propia es al mismo tiempo causa *natural*, sostiene no obstante que el movimiento del corazón es violento porque es producido por un principio extrínseco. Si bien es muy probable que Tomás conociera la obra de Anglico, no aparecen en su opúsculo ni el nombre del autor ni el título de la obra a la que pretende responder, movido tal vez por el elevado respeto que el Aquinate prodigó siempre a sus interlocutores, aun cuando se opusiera a ellos. El *De motu cordis* tomista se destaca por su claridad de método y una mayor extensión, ya que no trata el problema desde el movimiento en sí, como lo hace Anglico, sino que lo incluye en una perspectiva más abarcadora otorgándole el rango de una filosofía natural, en la cual se abordan profundas nociones metafísicas y antropológicas. La amplitud de horizontes que abarca este breve tratado, permite aclarar puntos de vista que permanecían ambiguos en los textos de Aristóteles y, al mismo tiempo, abrir la medicina medieval hacia una cosmovisión más humana. Ejemplo de esto, es la inclusión del tema de las pasiones en el tratamiento del problema

¹⁵ “Mas llamo movimiento natural del animal al movimiento del corazón, porque como dice Aristóteles en su libro *Sobre el movimiento de los animales* (X, 703a 29-b2), ‘debe pensarse que el animal está constituido como una ciudad gobernada por buenas leyes. Pues en una ciudad, cuando una vez se ha fijado el orden, para nada es necesario que su monarca, aislado, intervenga en cada una de las cosas que se realizan, sino que cada cual hace por sí mismo lo que le corresponde como está mandado, y se hace una cosa y luego la otra por la costumbre. En los animales esto mismo se realiza por naturaleza, y porque cada uno de sus constituyentes es naturalmente apto para realizar su propio acto, de modo que para nada es necesario que en cada uno de ellos haya un alma —en cuanto esta es principio de movimiento—, antes bien, existiendo el alma en cierto principio del cuerpo, los otros constituyentes viven por estar sólidamente adheridos a él y produce su propio acto por naturaleza’ De este modo, el movimiento del corazón es natural como que se sigue del alma en cuanto es forma del cuerpo y principalmente del corazón.” *De motu cordis* 11, pp. 41-43.

que nos ocupa, con lo cual la psicología aquiniana queda perfectamente incardinada a su morfología y fisiología.

Esta consideración tan completa de un problema fisiológico que mantenía en vilo a los estudiantes del siglo XIII constituye un mentís a cierta medicina contemporánea caracterizada por el reduccionismo biológico que se ha escindido trágicamente de la psicología y de otras disciplinas humanas.

Finalmente, al declarar el carácter natural del movimiento del corazón por el hecho de ser el alma unida sustancialmente al mismo su motor, se ilumina la altísima consideración que Tomás tenía del cuerpo, al comparar esta afirmación con otra que aparece en el tratado *De potentia*:

“El alma unida al cuerpo es más semejante a Dios que la separada del cuerpo, porque posee de modo más perfecto su propia naturaleza.”¹⁶

Juan Carlos Alby

¹⁶ SANTO TOMÁS de AQUINO, *De potentia*, q. 5, a. 10, ad. 5.