

UN MAESTRO DE LA MEDICINA ARABIGO-ESPAÑOLA: AVERROES

SEGÚN el aforismo atribuido a Hipócrates, «un médico que sólo sabe medicina, ni eso sabe». La Edad Media sabiamente observó la costumbre de exigir el título de Bachiller en Artes, o sea Filosofía, antes de emprender los estudios de Medicina. Pues si toda ciencia descansa sobre unos supuestos filosóficos, ese apoyo se hace más apremiante en la Medicina. Galeno comienza uno de sus más célebres opúsculos con el epígrafe: «Si quis optimus medicus est, eundem esse philosophum». (Si alguno es buen médico, es porque es también filósofo). Esta condición se cumple ampliamente en el filósofo y médico cordobés Ibn Rušd, hombre polifacético, con una inquietud de saber insaciable y no estéril, pues son numerosos los libros que se conservan de las diversas materias que cultivó: Teología, Metafísica, Astronomía, Gramática, Jurisprudencia y Medicina. Y no los cultivó al modo de un *dilettanti*, sino como un Maestro. La categoría magistral, como hoy el profesorado universitario, exige primero ser *docto* en una disciplina, o sea hombre eminente y conocedor de sus problemas más intrincados, y después ser *doctor* o capaz de enseñarle a otros. Ambas condiciones se cumplen en el cadí cordobés. Averroes es todo lo opuesto a un empirista, a un ejercitador de una práctica rutinaria. Es un científico en el sentido estricto del término. Ciencia es conocer una materia por sus causas. Es un conocimiento razonado, obtenido por deducción de unos principios o fundamentos. Y además con una trabazón o concatenación entre esos conocimientos, para constituir, a ser posible, un sistema. Averroes

concibe la medicina como una ciencia estricta. En la definición que de ella da en el *Kulliyāt* lo dice expresamente: «está fundada en principios verdaderos»¹. Con la mentalidad del siglo XII, él sigue primariamente el *método deductivo*: a partir de unos principios que le prestan las otras ciencias filosóficas, sobre todo la filosofía natural o Física, él investiga, hace medicina. Esta es, pues, una ciencia subalterna o subsidiaria de la filosofía natural, o Cosmología. Esta estudia al hombre sano o enfermo en cuanto ser, en cuanto es ente; la medicina se ocupa de él en cuanto es sano o enfermo. Pero su rigor científico va más allá. La medicina no es sólo ciencia; es también arte. ¿Cómo una ciencia se convierte en arte? Aristóteles, aprendiz de médico en su juventud e hijo del asclepiada Nicómaco, escribe en su *Metafísica*: «Nace el arte (*tekhne*) cuando de las muchas observaciones de la experiencia (*empeiria*) brota un juicio general. Pues si uno juzga y sabe que a Calias, que padecía tal o cual enfermedad, le ha servido tal o cual remedio, y a Sócrates, y a muchos individuos, cada uno aisladamente, esto es cosa de la experiencia; pero es, por el contrario, arte si uno sabe que un determinado remedio conviene a todos los dispuestos de tal o cual modo, y comprendidos bajo un mismo género, es decir a todos los que padecen tal o cual enfermedad: pituitosos, biliosos, febricitantes»². El médico, consciente de su saber y su dignidad profesional, sólo actúa científicamente fundado en juicios universales. Sólo será la medicina ciencia y arte cuando el médico haya elaborado su pensamiento (*episteme*) con conceptos universales, y los aplique (*tekhne*) sabiendo el porqué en cada caso particular. En la mente de Aristóteles la medicina es una *tekhne iatriké*, un arte de curar (*ars medendi*). Ya lo era de hecho en los hipocráticos. Recordemos que Hipócrates escribió sus *Epidemias* sólo unos decenios antes de que el Estagirita redactara su *Metafísica*; aunque, naturalmente, el gran maestro de Cos y sus discípulos no se habían formulado todavía plenamente las razones por las que su saber era un arte, una *tekhne*. Averroes, fiel heredero de toda la ciencia aristotélica, declara abiertamente su pensamiento en una definición de la medicina verdaderamente lapidaria: «La Medicina es un arte práctica, fun-

¹ *Kitāb al-Kulliyāt*, ms. granatense, L. I, fol. 4; cfr. *Colliget*, I, 1, 9.

² ARISTÓTELES, *Metaphys.* II, 1, 981, a.

dada en principios verdaderos, que pretende la conservación de la salud o la curación de la enfermedad»³. Definición mucho más complexiva y clara que la de Avicena: «La medicina es la ciencia por la que se conocen las disposiciones del cuerpo humano, en cuanto que tiene salud o se aparta de ella, para conservarla en el primer caso y recobrarla en el segundo»⁴.

Su método es, pues, primariamente deductivo, el método propio de las ciencias filosóficas y teológicas. Pero junto a la deducción está la inducción. Y la inducción es importantísima en las ciencias experimentales. Para saber medicina hay que haber visto muchos enfermos, y de la observación y estudio de múltiples casos particulares elevarse a lo que tienen de genérico, e inducir el principio general. Como decía el tratadista León Corral, el saber del médico es como una pirámide. Su base está constituida por los enfermos particulares: en el vértice se encuentra la enfermedad, *ut sic*, su concepto genérico y universal: La fiebre tifoidea o la neumonía. La base representa la experiencia del médico; el resto de la pirámide, todo el cuerpo representa la ciencia, que culmina en el vértice, donde aparecen las enfermedades caracterizadas como tipos nosológicos.

¿Qué extensión ocupa el plano de la experiencia en Averroes? Uno y muy importante para su tiempo. Constantemente, cuando escribe de Anatomía o de Patología, aduce la fuente de sus conocimientos: *bi-l-ḥass*, 'por la observación', «per viam sensus», como traduce la versión latina del Colliget. «Por la observación» se ve que las arterias nacen del corazón⁵. «Por la observación» se nota también que las venas son ramificaciones de la gran vena que sale de la convexidad del hígado (la vena cava)⁶; «a simple vista» se ven nacer de la médula treinta y un pares nerviosos⁷; «a la observación» no aparece en el hígado espíritu ninguno⁸. Averroes, como buen médico, era un gran observador, no sólo del cuerpo humano, sino de cualquier fenómeno de la naturaleza; así, por

³ *Kullīyyāt*, I, c.

⁴ AVICENA, *Canon*, I,º I, 1.

⁵ *Colliget*, I, 4.

⁶ O. c., I, 6.

⁷ O. c., I, 7.

⁸ O. c., I, 14.

ejemplo, sabía distinguir en el firmamento las estrellas Canopo⁹ y Vega¹⁰; le gustaba observar la dirección del viento y su relación con el calor y el frío¹¹; establecer relaciones entre los diversos climas y las complexiones de los habitantes¹²; fijarse en los terremotos que en su tiempo conmovieron a Córdoba¹³.

La observación, pues, o experiencia, es para Averroes fuente de conocimiento verdadero. Y tanto valor le concede que en algún caso se lanza a la experimentación. En una ocasión, por ejemplo, sembró unos granos de cebada para constatar cómo germinaban, en qué dirección crecían el tallo y las raíces, cómo se dividían, y luego poder enseñarlo a sus discípulos. Incluso ese aprecio por la experiencia llega al extremo, en algún caso, de colisión entre la propia observación y la afirmación ajena de dar más valor a lo que han visto sus propios ojos que a lo que refiere cualquier otro autor, como sucedió sobre la Vía Láctea (*al-Mayarra*): pospuso la referencia de Alejandro de Afrodisia a su propia observación¹⁴. En esa estima por el dato de la experiencia es tal vez el más avanzado de todos los médicos medievales.

Pero a pesar de todo, el saber médico de Averroes transcurre por la línea medieval aristotélico-galénica de la primacía de la deducción. Lo contrario habría sido sumamente revolucionario, y haber dado un salto gigantesco hacia la Edad Moderna. Y la historia no da saltos, aunque ofrezca a veces soluciones de continuidad.

Se nos ocurre una comparación con una rama práctica de la Teología, la Teología Ascética y Mística. Esta sigue un método a la par deductivo e inductivo, con diverso valor. Como verdadera ciencia teológica su método propio es el deductivo: parte de los datos de la Revelación para establecer los elementos del organismo sobrenatural. Pero como ciencia práctica se apoya también en la experiencia: los datos experimentales aportados por los diversos místicos le sirven para inducir las leyes del fenómeno místico. Sin este apoyo de la experiencia, la Teología mística sería

⁹ AVERROES, *De coelo et mundo*, *Comm. medio*, II, 110, 176.

¹⁰ AVERROES, *Meteor.*, I, 3, 16.

¹¹ AVERROES, *Meteor.*, II, 2, 36 y 39 r.

¹² AVERROES, *Meteor.*, II, 3-9, 37 r.; *Kullīyyāt*, II, 32 v.

¹³ AVERROES, *De part. animal.*, IV in fine, fol. 270 v.

¹⁴ AVERROES, *Meteor.*, I, 3, 13.

una ciencia apriorística, rígida y construída de espaldas a la realidad. Pero ese elemento inductivo es secundario; está subordinado al deductivo. Y esta subordinación es tal que el teólogo ha de rechazar toda experiencia individual (sujeta a ilusiones y engaños) que no concuerde y se armonice perfectamente con los datos ciertos que enseña el Dogma. Frente al dato revelado, el dato experimental sólo tiene un valor subsidiario, de constatación.

Idéntica mentalidad domina en el saber médico desde la época hipocrática hasta el Renacimiento. Tanto la medicina griega como la bizantina y la arábica se desarrollan según el cauce deductivo. Galeno, por ejemplo, el gran genio de la medicina helénica, hace girar toda su imponente obra dentro de la órbita peripatética y estoica en que se formó. A la experiencia sólo acude cuando trata de ejemplificar con alguna alusión leve y fugaz algún principio general. La casuística falta en la ingente Literatura galénica; y lo mismo ese instrumento hoy imprescindible para todo médico científico: la historia clínica. De los muchos enfermos que vio sólo se preocupó de extraer una doctrina general para explicar su personal método de curar, en la que furtivamente se desliza de tarde en tarde alguna referencia individual no muy precisa. Recuérdese el caso que cita del niño muerto por ingestión de vino añejo en cantidad: «Cierta gramática de Pérgamo iba algunos días a bañarse. Llevaba consigo uno de sus hijos y dejaba otro en su casa, cuidando de ella y disponiendo la comida. Como éste último sintiese una vez sed vehemente y no tuviese provisión de agua, bebió vino añejo en considerable cantidad. A continuación quedó insomne, fue atacado por la fiebre, deliró durante su insomnio y murió»¹⁵.

Este es un fenómeno general hasta bien entrada la Edad Media. La experiencia de los médicos que florecen en el ámbito de Bizancio y del Islam se nos transmite como nosografía genérica, no en forma de patografías individuales. La historia clínica, que nació y se desarrolló maravillosamente bajo la égida de Hipócrates, se hunde en el silencio durante las culturas bizantina e islámica, para reaparecer en la cristiandad occidental del medioevo con el título de «consilium», consejo¹⁶.

¹⁵ GALENO, *De locis affectis*, II, 9.

¹⁶ Cfr. LAIN ENTRALGO, P. *La historia clínica* (Madrid, 1950), 64.

Para entender la medicina ruśdiana importa, por tanto, conocer los supuestos filosóficos, que le sirven de apoyatura.

El primero es el problema de los universales. Ya había dicho Aristóteles que el arte brota de un juicio general; y Averroes que la medicina es un arte práctica, basada en principios generales. El segundo, lógica consecuencia del primero, es el del principio de individuación. Son las dos grandes cuestiones que apasionan a los pensadores medievales; los dos problemas filosóficos que interesan sobremanera al médico. Este «ve» individuos, este o aquel enfermo, pero «piensa» mediante conceptos universales: la enfermedad. Esto le sitúa ante la pregunta ¿qué es la enfermedad; la enfermedad, ¿qué realidad tiene?

Platón había afirmado la existencia real de las ideas universales, separadas, necesarias, eternas e inmateriales, fuera de los singulares y fuera de la divinidad; de las cuales participarían los singulares como de verdaderos principios.

Este realismo extremo es el antecedente de las doctrinas realistas exageradas de la Edad Media: Escoto Eriúgena, David de Dinant, Amalrico y, por fin, Guillermo de Champeaux sostienen que los universales existen «a parte rei», como naturalezas distintas de los individuos. Los caracteres individuales no serían sino accidentes de la sustancia genérica.

Averroes, en su *Metafísica*, refuta la existencia del universal fuera del entendimiento y en los individuos. Pues tal universal tendría que comunicarse a los individuos en una de estas dos formas (copio sus palabras): «O bien que exista en cada individuo una parte del universal, de modo que Zaid [p. ej.] no tenga más que una parte determinada del concepto de humanidad, y Amrú otra, no pudiendo, en consecuencia, la humanidad ser predicada esencialmente de ambos... cuya imposibilidad es evidente por sí misma; o bien, que el universal, en [toda] su universalidad, exista en cada uno de sus individuos, hipótesis que pugna consigo misma, pues de ella se sigue necesariamente, o que el universal se multiplique en sí mismo, de forma que el universal que da a conocer la esencia de Zaid sea distinto del que da a conocer la esencia de Amrú, no siendo, en consecuencia, uno solo el inteligible (la idea) de ambos, lo cual es imposible; o que en (toda) su universalidad exista, como una sola y misma cosa en seres múltiples... hasta el punto de que (el universal) sea... uno y múltiple,

bajo un mismo respecto, lo cual es imposible ; además de que tal hipótesis implica necesariamente, no sólo la existencia simultánea en el universal de cosas contrarias, sino también la existencia de los mismos (universales) en lugares contrarios»¹⁷.

Esta última es la misma objeción que puso Abelardo a Champeaux : ¿Cómo a una misma sustancia se pueden atribuir accidentes contradictorios? Por ejemplo, ¿que la sustancia del caballo tenga color blanco en el caballo blanco y negro en el caballo negro?

La consecuencia para Averroes es obvia : el universal sólo existe en el entendimiento ; sólo tiene una realidad intencional o conceptual. Y consiguientemente no es una sustancia, sino un accidente ; pero un accidente mental. Los individuos concretos sólo le ofrecen un fundamento para pensar el universal. Ahora bien, éste es distinto de las formas o esencias de las cosas. «Las cosas a las que están unidos los universales pertenecen a los inteligibles primarios ; mientras que los universales pertenecen a los inteligibles secundarios»¹⁸. La universalidad es para el contenido de los conceptos un accidente. Las cosas sensibles no poseen en sí, objetivamente, ese universal ; eso les «sobreviene en el entendimiento» ; luego «per accidens».

Con el problema de los universales está íntimamente relacionado el problema de la individuación. Para los que conceden cierta consistencia real al género universal, surge acuciante la cuestión : ¿Cuál es el principio de individuación de los singulares? ¿Qué es lo que hace que un individuo sea tal individuo? El problema se plantea en el terreno de los seres corpóreos, o sea de los seres constituídos por un cuerpo o sustancia individual completa, por ejemplo, un caballo, un álamo, un hombre.

Para Averroes el problema no reviste caracteres tan dramáticos como para los partidarios del realismo exagerado. Supuesto el concepto universal como ser mental, sólo queda el otro tipo de ser, «el que está fuera del entendimiento»¹⁹, el ser sensible. «Los seres sensibles», afirma Averroes, «es decir, los individuos de sus-

¹⁷ AVERROES, *Compendio de Metafísica*. Texto árabe, con traducción y notas de Carlos Quirós Rodríguez (Madrid, 1919); Lib. II, 41, p. 91.

¹⁸ Id. id. L. II, 53, p. 101.

¹⁹ Id. id. L. II, 48, p. 98.

tancia (la sustancia individual completa,) están compuestos de más de una cosa»²⁰, de modo que «aunque sean una sola cosa en acto, son, sin embargo, múltiples en potencia»²¹. Ya aparece aquí la doctrina aristotélica del hilemorfismo. Según la teoría hilemórfica todo individuo corpóreo se compone de materia y de forma. La forma le otorga al individuo el «ser algo»: un caballo. Es la que lo incluye en una especie, la especie equina. La forma es, pues, común e idéntica en todos los caballos. Pero la forma separada no existe, sino sólo fundada en la realidad concreta de cada caballo. Por tanto, lo que constituye al caballo como individuo, lo que le permite ser «este caballo» es la materia. La consecuencia se deduce lógicamente: la materia es el principio de individuación. Pero no la materia prima, que no es sino pura e indeterminada potencia; ni una materia en cierto modo actualizada, pues eso sería una petición de principio, sino la *materia sensible*²². Averroes no llega a precisar más. Serán los escolásticos posteriores del lado cristiano los que avancen más en el mismo sentido hasta llegar a la formulación lapidaria de la escuela albertino-tomista: el principio de individuación es la materia «signata quantitate», o sea la materia «sub certis dimensionibus considerata», la materia dispuesta según cierta determinación cuantitativa, «designada por la cantidad», para la configuración de tal individuo.

Tal principio, en auge durante siglos en la escolástica cristiana, fue considerado como cosa inútil por los nominalistas en los albores del Renacimiento. Para Durando y Ockam no existen sino «cosas singulares», y por tanto, toda sustancia material es por sí misma individual. Más tarde Suárez abundará en sentido semejante: «Cada entidad, cualquiera que sea, es por sí misma principio de individuación», escribe en las *Disputaciones Metafísicas*²³. Y para John Locke, un siglo después de Suárez, el principio de individuación «consiste en la existencia misma, la cual fija a cada ser, cualquiera que sea la índole de éste, a un tiempo particular y a un lugar incommunicable a otro ser de la misma especie»²⁴.

²⁰ Id. íd. L. I, 49, p. 98.

²¹ Id. íd. L. I, 50, p. 99.

²² Id. íd. L. I, 54, p. 102.

²³ SUÁREZ, F., *Disput. Metaphys.*, V, sect. 4, n. 1.

²⁴ LOCKE, J., *Essay*, II, 27, 3.

¿Qué tiene que ver todo esto con la medicina? Mucho; pues la enfermedad es un concepto universal. La pregunta que ahora nos asalta es: ¿Qué realidad tiene la noción genérica de enfermedad para los médicos medievales, sobre todo para Averroes?

En primer lugar la enfermedad no es una sustancia como cualquier individuo, por ejemplo, este caballo. Ni tampoco es una «propiedad» de la naturaleza humana, como el reír. Es simplemente un «accidente». ¿En qué sentido? Porque la palabra «accidente» para el sabio medieval tiene diversos sentidos. Al decir «Pablo está enfermo», afirmamos que la enfermedad existe «per accidens» en el ser sustancial de Pablo. Primer significado de «accidente». En el orden lógico, la enfermedad es un accidente que se puede predicar de un sujeto. La condición de enfermo no brota de la esencia de Pablo; pero se puede enunciar de él. En este sentido la enfermedad es un predicable accidental.

Pero durante su enfermedad, Pablo no sólo *está* enfermo, sino que *es* un enfermo. La enfermedad es un accidente real de la sustancia del enfermo. Ahora nos movemos en el orden ontológico: la enfermedad existe realmente en el enfermo. La palabra griega «synbebēkós», que emplean Aristóteles y Galeno, cubre los dos órdenes: el lógico y el ontológico. La enfermedad se predice de Pablo, porque realmente existe en su sustancia enferma. La designación lógica —accidente predicable— corresponde a su realidad ontológica —accidente predicamental—: un ser en otro, «esse in alio».

En la nosografía latina medieval, «accidente» se ha vertido por «dispositio». La enfermedad es una «disposición» perturbadora de la naturaleza del ser vivo, de su «crasis» humoral. Esa «disposición» nosológica puede ser permanente o transitoria. La primera se designa en griego «hexis», «habitus»; la segunda «diátesis». La concepción ontológica de la enfermedad como «diátesis» ya la admite de pasada Aristóteles en su libro de las Categorías, a título de ejemplo; la elaboración plena del concepto es obra de Galeno.

Averroes, en su Metafísica, al hablar de la categoría de la cualidad, emplea también doble término, como equivalente a «dispositio»: *isti'dād*, que designa la segunda especie de «cualidad», o sea la disposición para obrar o potencia, y *ḥāl*, que designa a

la «dispositio» propiamente dicha, o sea al «habitus» o cualidad permanente²⁵.

Averroes comienza su Libro de las Enfermedades deduciendo el concepto de enfermedad de su opuesto: la salud. Da una razón propia de un sabio: «Pues no hay medio de conocer perfectamente las enfermedades sino conociendo el estado opuesto de salud», según el aforismo «la Ciencia de los contrarios es la misma». ¿Cuál es la definición de salud? En ese libro, que es una verdadera introducción a la Patología general, escribe: «La salud es una *disposición* (*ḥāl*) en los miembros, con la que realizan sus operaciones naturales». La traducción latina del *Colliget* vierte así: «sanitas est una bona dispositio in membro, cum qua agit actionem, quam habet a natura sua agere, et similiter patitur passionem, quam habet pati per sui naturam»²⁶, o sea según su naturaleza, *katá physin*, en el sentido hipocrático de la frase. El mismo *Colliget* en otro pasaje²⁷ recoge la definición que de salud da Galeno en su libro «De bona habitudine», dándole mayor densidad filosófica: «Sanitas est *bona habitudo* in membro, per quam habet pati aut agere suam actionem aut passionem naturalem», donde en vez de «dispositio», afección transeúnte, emplea «habitus», estado permanente (en ar. *ḥālat*). En estas definiciones entran tres elementos fundamentales: «dispositio» o «habitud», con el calificativo de «bona», que actúa «según la naturaleza», o sea normalmente.

En consecuencia, la enfermedad, según Averroes, «es una disposición de los miembros, por la que obran o sufren anormalmente» fuera del curso natural como traduce *Colliget* «mala dispositio in membro, propter quam agit et patitur contra naturam», donde se encuentran los tres elementos: «dispositio», «mala» y «contra naturam». Una versión inteligente diría: una indisposición.

En todos estos casos se trata de una definición metafísica: la salud y la enfermedad, como una cualidad: «dispositio» o «habitud» buena o mala, en definitiva un accidente. Pero en otros pasajes encontramos la frase *mizāy al-'itdāl*, que el traductor latino vierte por «bona complexio» para designar la salud. Su tra-

²⁵ Cfr. HORTEN, M., *Die Metaphysik des Averroes* (Frankfurt a. M. 1960), 44, nota 1.

²⁶ *Colliget*, III, cap. 1, fol. 33 A.

²⁷ *Colliget*, IV, cap. 1, fol. 53 C.

ducción literal es «mezcla equilibrada, proporcional», equivalente a la *mixtión* o *crasis* de los helenos, con que designaban la proporción o equilibrio de los humores en el organismo, característico de la salud. El desequilibrio de esos humores, la discrasia, caracterizará la enfermedad. Con este concepto entramos en el terreno cosmológico. Por uno y otro cauce, el lógico y el cosmológico, el metafísico y el físico, correrá durante toda la Edad Media, cristiana y musulmana la noción de enfermedad.

Tras el breve preámbulo definitorio de la enfermedad, Averroes continúa en su Libro de las Enfermedades: «Hay, pues, que estudiar las especies de enfermedades... Y saber qué disposición es esa, y cuáles son sus especies, y las causas de todo ello, para después estudiar esas funciones anormales, o sea todo eso que entre los médicos se llaman accidentes (en ar. *ʿarād*).

Para comprender la clasificación nosológica que hace Averroes conviene profundizar un poco en la realidad accidental de la enfermedad.

Recordamos que tanto Averroes como Aristóteles refieren el accidente morboso al predicamento de cualidad. Pero lo mismo puede afectar a las restantes categorías de cantidad, relación, lugar, tiempo, posición, estado, acción y pasión. En efecto, hay enfermedades por desorden cuantitativo (*dismetría*) o por desorden local (*distopías*), etc. Si nos fijamos, vemos que no se trata del accidente inherente *inmediatamente* a la sustancia, el llamado accidente absoluto, sino que el individuo enfermo es afectado *mediatamente* por la enfermedad según las diversas categorías o predicamentos. La enfermedad se reduce ontológicamente a un accidente del accidente, a lo que suele llamarse un accidente modal. Este accidente modal genérico, la fiebre, por ejemplo, se individualizará según los predicamentos a que afecte (lugar, tiempo, posición, etc.) y según la cuantía de tal afección, esto es, según la fiebre sea mayor o menor, el pulso sea más o menos frecuente, el dolor sea más o menos intenso... Según el principio tomista de la «materia signata quantitate», y prescindiendo del influjo de las causas externas, la enfermedad genérica «morbus, aegritudo, passio» (porque en la concepción galénica la enfermedad es una afección pasiva) se particulariza en esta «mala dispositio» (indisposición) de este enfermo, «sub certis dimensionibus».

La enfermedad o «morbus» genérico, considerada como acci-

dente modal, mediatamente inherente al sujeto enfermo, es el camino seguido por la casuística y la patografía cristianas.

Pero también se puede considerar independientemente del sujeto enfermo, en lenguaje escolástico «formalmente», según su propia realidad. Y entonces aparece como una entidad universal: «morbus, aegritudo», que abarca diversos géneros y especies: «febris, tumor, asma...», a los que en el último término se refieren las diferencias individuales observadas por el médico. Estas diferencias son los síntomas con que se manifiesta la enfermedad, llamados por Galeno «symptomata» y «synbekota»; por los patólogos medievales latinos «accidentia» y *al-a'rād* por los árabes. Como vemos se llaman también accidentes. En efecto, son accidentes en tercer grado: «accidentia accidentis accidentium». Lo que para los modernos parece una selva enojosa e intrincada, para los autores medievales, árabes y cristianos, era un lugar común. Los tres constituyen el saber médico de los siglos XI al XIV: La Semiología o conjunto de signos externos o síntomas: fiebre, pulso, etcétera, que el médico recoge por la experiencia de cada enfermo singular; la Nosología o estudio de las «species morborum», que la razón ha abstraído de la experiencia; y la Patología o ciencia de esas entidades morbosas, en cuanto por un proceso inverso, de la razón a la observación, el médico comprueba en los individuos concretos. Las dos primeras corresponderían a la Patología General y la tercera a la Patología Médica de nuestros actuales estudios de medicina.

Para los árabes, más que la realidad metafísica de la enfermedad interesó su constitución cosmológica. Con ello seguían la tradición galénica, y sobre ella basa Averroes la clasificación que hace de las enfermedades.

Recordemos brevemente la constitución cosmológica de los miembros y en general del cuerpo humano. Se basa en la doctrina del cuerpo mixto. ¿A qué se llama mixto? Dos son las teorías que en la antigüedad intentaron explicar la constitución del cuerpo mixto: la peripatética y la atomística.

La teoría de Aristóteles se encuentra claramente formulada en su libro «De generatione et corruptione». Mixto es el cuerpo formado por otros. Bajo ese nombre se incluye, pues, tanto la mezcla como la combinación química. Lo esencial en el cuer-

po mixto es que es nuevo, dice Duhem²⁸, «distinto por sus propiedades de cada uno de los elementos que lo han producido, en el que sus componentes no tienen existencia actual, sino potencial, de modo que al ser destruído el mixto, reaparecen; y de estructura homogénea, de manera que esos caracteres se cumplen tanto en el cuerpo entero como en cada una de sus partes». Frente a la teoría aristotélica se levantaba la hipótesis de los atomistas, que consideraban la homogeneidad del cuerpo mixto como una simple apariencia; la realidad era que sus componentes se encontraban yuxtapuestos, y sólo por la debilidad de nuestros sentidos nos era imposible verlos, de manera que existían en el compuesto no sólo en potencia, como creían los peripatéticos, sino también «in actu». Es el pensamiento que Lucrecio²⁹ revistió de forma poética en los versos que explican la estructura íntima del agua del mar. Averroes sigue, naturalmente, la dirección aristotélica.

Aplicada a los miembros del cuerpo animal, la teoría aristotélica enseña que en todo cuerpo animal se da una triple composición: la primera es la que resulta de los cuatro elementos: tierra, aire, agua y fuego, que se manifiestan visiblemente por las cuatro cualidades o «dynaméis» (potencias): húmedo, seco frío y cálido. La segunda composición es la que ostentan los miembros simples o similares, así llamados por estar compuestos de partes similares u homogéneas. Tales son, los huesos, tendones, músculos, etc. Y la tercera es la de las partes disimilares o miembros compuestos. Al-Maÿusî, en el *Libro Real*, especifica esos miembros: «Miembros compuestos —dice— son los que están constituídos de partes similares, es decir, de partes simples; son, por ejemplo, la cabeza, el brazo, la pierna, el hígado, etc., en cada uno de los cuales se encuentran huesos, músculos, nervios, grasa, carne, piel, membranas, venas y arterias»³⁰. La estructura física de todo el cuerpo y de sus diversas partes o miembros es clara: El cuerpo entero se compone de partes disimilares o heterogéneas; estas partes disimilares o miembros compuestos (cabeza, mano, etc.) se componen a su vez de partes simples o

²⁸ DUHEM, P., *Le mixte et la combinaison chimique* (París, 1902), 2.

²⁹ LUCRECIO, *De rerum natura*, Lib. II, vv. 309-476.

³⁰ AL-ABBAS AL-MAYUSI, *Libro Real*, part. I, sec. 2, cap. 1.

similares; y las partes simples (huesos, músculos, nervios, etc.) están constituídas por los elementos. En la concepción hilemórfica dominante, cada uno de ellos representa respecto del inmediato superior el papel de materia: la materia de todo el cuerpo la constituyen los miembros compuestos; la materia de éstos, los miembros simples; y la de los miembros simples, los elementos. Así queda perfectamente estructurado todo el sistema dentro de la teoría hilemórfica³¹.

Galeno³² sostiene las mismas ideas de Aristóteles, sin descender a la constitución hilemórfica de los elementos, por ser cuestión más filosófica que médica. Pero en el libro «De Elementis»³³ describe con más exactitud su sistema, manifestando claramente sus discrepancias con el Estagirita. El hombre, viene a decir, se compone de miembros compuestos, los cuales a su vez constan de miembros simples. Los miembros simples derivan de los humores, los humores de los alimentos y los alimentos, por fin, de los elementos. La nota diferencial más importante la constituye la intervención de los humores, idea que no parece original de Galeno, sino de ascendencia hipocrática³⁴. Junto a los humores se encuentran las *cualidades* o *potencias*. El concepto de potencia, «dynamis» en griego, seguramente un neologismo técnico, «virtus» o «potentia» en latín, *quwat* en árabe, designa la propiedad sensorial que caracteriza a cada elemento. Es la peculiar fuerza o virtud innata con que manifiesta su ser. El primero en ordenar dichas fuerzas fue el pitagórico Alcmeón de Crotona (s. V a. C.), quien las clasificó en activas y pasivas, y formó con ellas tres pares de «enantiosis» o grupos contrapuestos: húmedo-seco, frío-caliente, amargo-dulce. De esta manera echó los fundamentos científicos de una fisiología de todos los seres vivientes o seres capaces de salud y de enfermedad. La salud es para él el resultado de la «isonomía o equivalencia de las fuerzas»³⁵. La enfermedad, por el contrario, se engendra por el predominio (monarquía) de una potencia sobre las otras³⁶.

³¹ ARISTÓTELES, *De generat. animal*, lib. I, cap. 1.

³² GALENO, *De sanitate tuenda*, lib. VI, cap. 9; *íd.*, *De Differ. Morb.*, cap. 3.

³³ GALENO, *De elementis*, lib. I, cap. 8 y 9.

³⁴ HIPÓCRATES, *De natura hum.*, lib. I.

³⁵ ALCMEON DE CROTONA, ed. Diels⁵, 124 B 4.

³⁶ Cfr. LAIN ENTRALGO, P., *El escrito "De Prisca Medicina" y su valor historiográfico*, en *Emerita*, 12 (1944), 1-28.

Pero esa potencia o propiedad necesita para su subsistencia de un substrato material. Alcmeón y el autor del tratado «De prisca medicina», y tras ellos los hipocráticos, asignan a los humores ese papel de soporte material. Para los peripatéticos los sustentadores de las potencias son los elementos o principios físicos. Y en la doctrina humoral, ya plenamente elaborada, de la época galénica, las «dynameis» son atribuidas a los humores. Así la sangre produce un modo de ser cálido y húmedo; la flegma o pituita, frío y húmedo; la bilis amarilla, cálido y seco; y la bilis negra, frío y seco.

La doctrina de Averroes, fruto de un esfuerzo sistematizador y término de una larga labor de simplificación, difiere, en algunos puntos, de esa rica construcción helénica. Su punto de partida lo constituyen los cuatro elementos. Las potencias o cualidades sensoriales primitivas son también cuatro: cálido, frío, húmedo y seco. Y los titulares de las mismas son los elementos y no los humores. La correspondencia que señalan otros autores, incluso árabes, como Avicena y al-Yurýani³⁷, entre los cuatro elementos y los cuatro humores, falta en Averroes. Para el cadí de Córdoba el único humor con valor genético es la sangre. Los tres humores restantes no tienen influencia ninguna en la generación de cualquier miembro simple, ni siquiera el esperma. La razón es que si cualquiera de los humores distintos de la sangre interviniese junto con ella en la generación de los miembros simples, se mezclarían con ella y sufrirían juntamente la cocción y la digestión. Además, la experiencia muestra que en el útero no se halla flegma ni ninguna de las dos bilis, sino sólo sangre. Y si se encuentra esperma masculino, éste tiene sólo el papel de forma, como explica detalladamente al tratar de la generación. Luego la sangre es el único humor capaz de engendrar los miembros simples. Descarta también la hipótesis de que la sangre proceda de cualquiera de los otros humores, y éstos jugasen entonces un papel en la generación, pues la sangre procede sólo de los alimentos y bebidas.

De esta manera podemos ya reconstruir con nitidez el sistema de Averroes. Los miembros compuestos constan de los miem-

³⁷ Cfr. ABBAS NAFICY, *La médecine en Perse des origines a nos jours. Ses fondements théoriques d'après l'encyclopédic médicale de Gorgani* (París, 1933).

bros simples. Y los miembros simples se forman de los elementos, o bien inmediatamente por composición primaria, o bien por composición secundaria, mediante la sangre, que deriva a su vez de los alimentos; éstos proceden, finalmente, de los elementos.

Si comparamos esta construcción con las de Aristóteles y de Galeno, notaremos en seguida su eclecticismo. Admite la del Estagirita cuando dice que los miembros simples se forman de los elementos por composición primaria. Pero admite también la de Galeno al sostener la producción de los mismos a partir de los elementos por composición secundaria, o sea, a través de los alimentos y de la sangre. La única diferencia a este respecto con Galeno es la de no admitir más humor generador que la sangre.

Como característica de su sistema sobresale el rasgo de Averroes de llevar hasta su última consecuencia la doctrina hilemórfica, determinando en cada caso la materia y la forma, hasta en los mismos elementos. La materia de los elementos es la tierra, el agua, el aire o el fuego, y la forma es la cualidad o potencia que sustentan dichos elementos, a saber: el calor, el frío, la humedad y la sequedad. Los miembros simples o similares tienen por materia a los elementos y por forma la mezcla o mixtión de sus respectivas cualidades. La forma del miembro está en relación, por tanto, con el grado de calor o de frío, de humedad o de sequedad de sus componentes.

Con esto entramos en otro elemento fundamental en la Fisiología y, por ende, en la Patología ruśdiana: la complejión o temperamento. La complejión viene a ser el estado con el que el miembro simple o compuesto o el organismo entero realiza sus operaciones normales. Está definida por las cualidades elementales (cálido, seco, etc.) del humor o humores predominantes. Así, si predomina la pituita, predominará lo frío y lo húmedo; si la bilis amarilla, lo caliente y seco. Y la complejión respectiva se llamará pituitosa o biliosa. La complejión, pues, está en íntima relación con la «crasis» humoral.

La complejión del miembro simple será la cualidad o cualidades que resultan del humor predominante. La complejión del miembro compuesto será el resultado de las complejiones de los miembros simples. Y la del cuerpo entero será el resultado de las de los miembros compuestos.

Pero en cualquiera de ellas hay un margen de variaciones.

Hay una complexión propia de cada especie. Así, la del caballo es distinta de la del hombre. Dentro de la misma especie, la complexión del varón es más cálida que la de la mujer; y en uno y otra hay una complexión normal y otra anormal; la primera será propia del estado de salud y la segunda de los estados patológicos. Pero aún hay más. Dentro del estado de salud, la complexión puede variar más o menos, sin llegar a lo patológico. En efecto, tanto la complexión del miembro simple, como la del compuesto o la del cuerpo, puede ser templada o destemplada por exceso o defecto. Todo depende de como estén mezclados los componentes del mixto, en cuanto a la calidad y a la cantidad.

De esa manera resulta que las complexiones son 9: una templada y ocho destempladas. Y dentro de la templada pueden darse variaciones, sin sobrepasar los límites de la normalidad y sin que reciba daño la función propia del miembro.

Los miembros, empero, lo mismo que el cuerpo, no sólo se componen de materia y forma. Necesitan además de un fin, hacia el cual tiende su actividad. El fin «telos» coincide, según Aristóteles³⁸, con la forma «eídos». Galeno por eso en el estudio de las partes anatómicas sigue un criterio a la vez morfológico y teleológico. La mano, por ejemplo, tiene su forma propia para abrirse, cerrarse, etc. La causa final está representada por la acción o pasión, o sea, por la operación o función del miembro. El estudio de las operaciones o funciones exige, por consiguiente, el conocimiento anticipado de las potencias. La clasificación tradicional, desde Galeno, divide las potencias en naturales, vitales y animales. Esa es la clasificación que siguen ordinariamente los médicos. Pero Averroes, más filósofo que médico, prefiere seguir la orientación de Aristóteles y admitir, en vez de potencias, almas. La inferior es el alma vegetativa, a la cual pertenecen las potencias naturales y vitales de Galeno³⁹. El alma sensitiva es la propia de los animales; y el alma del hombre es la intelectiva, que es principio de ese conjunto de potencias naturales y secundarias que distingue Ibn Rušd. Porque en su concepción cada una de esas almas actúa por una serie de potencias. Las potencias naturales son tres: nutritiva, del crecimiento y de la generación.

³⁸ ARISTÓTELES, *Phys.*, lib. 199 a 30.

³⁹ ARISTÓTELES, *De an.*, 516 b, 29-30, 1.

Y las potencias síquicas y animales son cuatro: sensitiva, del apetito, de la imaginación y del intelecto. A estas potencias principales se subordinan otras secundarias, de este modo: a la potencia sensitiva se subordinan estas cinco: atractiva, retentiva, alteradora, excretiva y expulsiva. A la de la imaginación, solamente dos: la memoria y la retentiva. A la del intelecto, tres: estimativa, memoria y retentiva.

Con todo este cuadro presente, acomete Averroes su clasificación y descripción patográfica, que dejamos para otro artículo.

Pongamos aquí punto final a estos supuestos cosmológicos de la medicina de Averroes. A través de ellos se perfila la personalidad del gran médico y filósofo. Históricamente, Ibn Rušd representa el esfuerzo más serio de restauración del peripatetismo dentro de la filosofía musulmana. La admiración que sentía por el Filósofo no reconoce límites. En Aristóteles, la especie humana —dice— ha alcanzado su mayor perfección, y por eso los antiguos le llamaron divino⁴⁰. Para Averroes merece el respeto de un fundador religioso⁴¹. Gracias a Dios, escribe, porque dio al mundo un ser tan acabado, que ha triunfado sin esfuerzos de las dificultades de la ciencia⁴². Alabemos a Dios, dice en otro pasaje, porque le ha concedido como propia la dignidad humana en su más alto grado, grado al que ningún hombre, en ninguna época, podrá llegar⁴³. Y gran parte de su vida la consagró al comentario y exposición del pensamiento del Estagirita, con tal tesón y fidelidad, que la posteridad le ha consagrado el epíteto de «Comentador», «che i gran commento feo», que dijo de él el Dante⁴⁴. El viejo comentario se renueva en sus manos; una gracia original transforma los textos extraños vertiéndolos en odres nuevos, dice Carra de Vaux⁴⁵, de modo difícilmente perceptible a nuestros hábitos espirituales y a nuestros mismos medios científicos.

Pero no es un seguidor servil del Estagirita. Cuando hay que apartarse de él, lo hace con valentía. En él era virtud sobresa-

⁴⁰ AVERROES, *Varia quaesita circa logicalia. Ult. quaest.*

⁴¹ Cfr. UEBERWEG, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, II, 316.

⁴² AVERROES, *Meteor.*, lib. III, sum. 2, cap. 2.

⁴³ AVERROES, *Paraphrasis in L. I De Generatione animalium*, cap. 20.

⁴⁴ DANTE, *Divina Comedia*, Canto IV.

⁴⁵ CARRA DE VAUX, *Encyclopédie de l'Islam*, II, 436.

liente su amor a la verdad y su independencia de criterio. Por ejemplo, en la cuestión de las cavidades cardíacas, Aristóteles sostiene que los ventrículos del corazón son tres, mientras que Galeno reduce su número a dos. Averroes se inclina por el parecer de Galeno, de modo tajante. «El corazón consta de dos ventrículos», sin hacer la menor mención de Aristóteles. «Por la observación acompañada de una larga inspección se llega a conocer cuál de las dos opiniones es la verdadera.» En esas palabras aparece el médico. Como tal, es sin disputa uno de los médicos más eminentes de su tiempo. Los médicos del Renacimiento lanzaron la especie contraria; pero la historia ha demostrado la verdad de su saber médico: en el orden profesional llegó a ser médico de Abū Yāqub Yūsuf, en sustitución de Ibn Ṭufayl; y en el orden docente, aparte de otros libros de medicina, queda ahí ese monumento que es la Suma Médica del *Kulliyāt*, jalón imprescindible para conocer la evolución de la medicina medieval.

Francisco J. Rodríguez Molero, S. J.