PEDRO LAIN ENTRALGO

OCIO Y TRABAJO

Revista de Occidente
Madrid

OCIO Y TRABAJO

Del mismo autor:

La Espera y La Esperanza. 2.ª edición.

La Curación por la Palabra en la Antigüedad Clásica.

PEDRO LAIN ENTRALGO

OCIO Y TRABAJO

REVISTA DE OCCIDENTE
Bárbara de Braganza. 12
MADRID

© by
REVISTA DE OCCIDENTE, S. A.
Madrid, 1960

Depósito legal: M. 9.815.-1960.-N.º Rgtro. 4.464.-60

Talleres Gráficos de Ed. Castilla, S. A. Maestro Alonso, 21. Madrid
PRINTED IN SPAIN

INDICE

Págs.

Nota preliminar 9
El ocio y la fiesta en el pensamiento actual 11
Enfermedad y vida humana 47

I. Salud y perfección del hombre 49
II. La enfermedad como experiencia 81
III. El cristianismo y la técnica médica 129

Españoles de pro 155

I. Velázquez 157

1. La rueca de "Las hilanderas" 157
2. La muerte de Velázquez 166

II. Gaspar Casal 177

III. Gregorio Marañón 209

1. "Homo humanus" 209
2. El escritor, el hombre 213
3. El médico 230

IV. Severo Ochoa 261

El intelectual y la sociedad en que vive 271
La vocación docente 303

NOTA PRELIMINAR

Reúne este volumen dos órdenes de escritos. Una parte de ellos —la que va encabezada por el epígrafe "Enfermedad y vida humana"— da expresión a varios de los temas que con más frecuencia han surgido y vuelto a surgir en mis últimos cursos universitarios. Téngalo en cuenta el lector a la hora de juzgar las repeticiones que en su texto descubra. Los restantes han sido compuestos en cumplimiento de solicitaciones muy diversas, más o menos marginales respecto de mi quehacer académico. Con lo cual todos vienen a ser, a la postre, una cambiante mixtura —no sé si sabrosa o insípida— de ocio y trabajo.

P. L. E.

Madrid, junio de 1960.

EL OCIO Y LA FIESTA EN EL PENSAMIENTO ACTUAL

Adivino la inmediata reacción de muchos ante el epígrafe precedente. Dirán: "¿Ocio y fiesta en el pensamiento actual? ¿Cómo es esto posible? ¿Acaso no vivimos todos dentro de una *religión del trabajo*? Y el tema de la angustia, ¿no es ahora uno de los que con más frecuencia mueven las almas y las plumas?"

Todo esto es verdad; grande, patente, indiscutible verdad. Pero precisamente porque todo esto es verdad incuestionable, el pensamiento europeo —máquina a la vez poderosa y sensible— ha sentido en los últimos años la íntima necesidad de investigar lo que el ocio y la fiesta representan en la existencia del hombre. No afirmaré yo, haciendo del pesimismo sistema antropológico, que sea el dolor la única fuente de la conciencia humana; pero sí diré que es una de las más importantes. "Quien no hubiera sufrido, poco o mucho, no tendría conciencia de sí", escribió Unamuno. Cuando todo en la vida va bien, se vive, como suele decir nuestro pueblo, "sin pensar". Cuando algo en la vida no va

bien, el dolor nos hace consciente el desorden, y con el desorden —esto es lo importante— la vida misma. Pues bien; a las gentes de Europa les duele la carencia de ocio y de fiesta. Como si se tratase de una carencia vitamínica, como si el ocio y la fiesta fuesen espirituales vitaminas de la existencia humana, esa grave deficiencia de uno y de otra es hoy sentida como un desorden profundo. Los griegos, que llamaban *heorté* a la fiesta y *heórtasis* a su celebración, decían *aneórtaston* a lo que carece de fiestas; y así, haciendo ahora un adarme de patología cultural, no será disparatado afirmar pedantescamente que la actual sociedad europea padece de *aneórtasis* o déficit en la celebración de fiestas, si por "fiesta" se entiende lo que en rigor debe entenderse. Y puesto que los pensadores sirven, entre otras cosas, para expresar los sentimientos del pueblo a que ellos pertenecen y de los hombres todos, he aquí que el pensamiento europeo se ha visto íntimamente obligado a decirnos su idea de lo que el ocio y la fiesta son. ¿Qué mutua e interna relación hay entre el trabajo y el ocio? Una vida sin fiesta, ¿no será acaso tan inauténtica como una vida sin angustia? Por tanto, ¿qué son el ocio y la fiesta para el hombre?

Me adelanto a reconocer que esa *aneórtasis*, ese déficit en la celebración de fiestas propiamente dichas, no es dolencia exclusivamente europea, sino enfermedad del Occidente entero.

Los hombres de todas las ciudades de Occidente son hoy esclavos de la *religión del trabajo* y, forzados por ella, han sustituído en sus vidas el ocio clásico por la simple diversión. Léase el fino y el sugestivo estudio que J. L. L. Aranguren ha consagrado en la *Revista de la Universidad de Madrid* al tema del ocio y la diversión en la ciudad actual, y se descubrirán la estructura y las formas principales de ese proceso. Los mismos españoles, ¿no hemos visto desvanecerse esa posibilidad de ocio que bajo forma de "tertulia" constituía una de las fracciones más valiosas de nuestro tesoro nacional?

Sí: todo el Occidente —y una buena parte del Oriente, a juzgar por lo que sucede en el Japón y en la China— padece de *aneórtasis* o carencia de fiestas. Pero acaso la intensidad de tal afección sea mayor en Europa; y este hecho, unido a la condición cavilosa del europeo —cavilar, en Europa, puede ser hasta un vicio—, ha determinado la publicación de una serie de estudios y reflexiones acerca del tema que ahora nos ocupa. Citaré los ensayos filosóficos de J. Pieper y O. Fr. Bollnow, las investigaciones etnológicas e histórico-religiosas de R. Thurnwald, L. Deubner, M. P. Nilsson y K. Kerényi, las agudas intuiciones literarias de P. Valéry y A. de Saint-Exupéry, la obra entera de Eugenio d'Ors, los sugestivos alegatos de Ortega en pro de un cultivo "jovial" de la

filosofía [1]. ¿Qué sentido posee la coincidencia de esta amplia serie de testimonios?

I. Comencemos nuestra pesquisa examinando la fina monografía de J. Pieper acerca del ocio. Pieper, profesor de filosofía en Münster, es un tomista muy sutil, que se ha propuesto la doble tarea de llevar la cultura de nuestro tiempo ante el tribunal del pensamiento medieval-helénico, y de demostrar, a la vez, que ese pensamiento puede ser remedio eficaz para los tártagos intelectuales y morales del hombre actual. Y puesto que la *religión del trabajo* es uno de los rasgos más definitorios y entrañables del mundo contemporáneo, nuestro filósofo ha empleado sus mejores armas para defender, frente a la *cultura del trabajo* en que vivimos, el prestigio antiguo de la *cultura del ocio*.

El ocio, en efecto, es uno de los fundamentos más profundos y venerables de la cultura occidental. "Vivimos negociosos [trabajamos] —escribió Aristóteles— para tener ocio". Mil veces se nos ha recordado que los griegos decían al ocio *skholé,* palabra de la cual se derivan la latina *schola* y todas las que de ella proceden. "Tener ocio" sería ejercitarse en la contemplación intelectual de la belleza, la verdad y el bien, y esto es lo que, en definitiva, se hace —o debe hacerse— en toda *schola* o "escuela" digna de tal nombre. "Ocio", en suma, es la actividad no trabajosa ni utilitaria en que el alma humana logra su más alta y específica no-

bleza. *Otia mea,* llamaba Ovidio a sus versos.

Pero nuestro mundo parece empeñado en decir, contra la sentencia de Aristóteles : "Vivimos para trabajar, y descansamos del trabajo para trabajar otra vez con fuerzas nuevas". Escribió Carlyle : "Trabajar es orar... En su raíz, todo auténtico trabajo es religión, y toda religión que no sea trabajo puede irse con los brahmines, los antinomistas, los derviches danzadores o donde quiera". Estas fuertes y sinceras palabras, ¿no son acaso la expresión de un sentir general todavía vigente entre nosotros, pese a la honda crisis que en nuestro tiempo ha sufrido la cultura del siglo XIX ?

Los filósofos de la Edad Media, dando forma latina al pensamiento griego acerca del ocio, clasificaron las *artes* en *liberales* y *serviles:* en estas últimas, la actividad de quien las ejercita es utilitaria ; en aquéllas, no, porque se hallan enderezadas al puro saber. Las *artes serviles* son el trabajo del asalariado ; las *artes liberales* dan pábulo a lo que el cardenal Newman llamó "el saber del *gentleman*". En aquel caso, la retribución de la actividad personal recibe el nombre de "salario" ; en este otro caso, al estipendio se le llama "honorario". Pues bien : nuestro tiempo parece obstinarse en negar la legitimidad de esa profunda distinción helénica y medieval. De un modo u otro, para el hombre actual toda actividad sería servil, esto es, utilitaria, y habría de regirse económi-

camente por la ley severa del salario, no por la costumbre liberal del honorario. La percepción de "honorarios" todavía en uso sería tan sólo una práctica trasnochada y en extinción.

Vivimos, dice Pieper, es un "mundo laboral" o *Arbeitswelt* que ya no entiende ni quiere entender el ocio antiguo ; y la última etapa en la constitución de este "mundo laboral" ha tenido su más llamativo signo en la vigencia creciente de dos expresiones verbales de la sociedad contemporánea : "trabajo intelectual" y "trabajador de la inteligencia". ¿De dónde procede la actitud mental —mejor : la actitud vital— que esas dos expresiones revelan ? Cabe señalar la existencia de tres hontanares confluentes :

1.° La idea kantiana de que el conocimiento humano es actividad y sólo actividad. Frente a la "intuición intelectual" de que hablaba el naciente Romanticismo (Jacobi, Schlosser, Stolberg), Kant afirmará que una filosofía "en que no se trabaja" y en la cual el filósofo llega a serlo "oyendo el oráculo dentro de sí mismo" es, desde su fundamento, una filosofía falsa. El conocimiento sería en su raíz misma "trabajo". La filosofía es *herkulische Arbeit*, dice Kant, y el esfuerzo constituye una condición básica para la humana posesión de la verdad. Pensar filosóficamente es, en suma, una dura exigencia impuesta al hombre, cuya letra reza así : "Para conocer hay que trabajar". Mas también es, a la vez, una exigencia impuesta

por el hombre, según la cual la verdadera dignidad consiste en no recibir nada de nadie. La inteligencia humana alcanzaría su más específica dignidad poseyendo lo que con su esfuerzo haya sido capaz de conquistar. La forma cimera y última del saber humano es la pregunta, sostendrá Heidegger, dando su versión postrera a esta idea del conocimiento filosófico.

Haciendo suyo el pensamiento medieval, Pieper nos dirá que Kant acierta, pero no en todo; más aún, que desconoce lo que en este problema es verdaderamente decisivo. En el conocimiento del hombre operan a la vez la *ratio* y el *intellectus*, el pensamiento discursivo y la intuición intelectual. Aquél —la ineludible operación de deducir, inducir, distinguir, abstraer, etc.— es por su naturaleza misma trabajoso, exige tiempo y constituye la parte "más humana" del acto humano de conocer; esta otra —la contemplación intelectual de la verdad conquistada— no es por sí misma trabajosa, acaece "sobre el tiempo" y representa lo que de algún modo es sobrehumano o angélico, espiritual, en el conocer del hombre. La actividad no trabajosa de la contemplación, escribe Santo Tomás, no es *proprie humana, sed suprahumana*. A ella debe llegar el hombre con el penoso esfuerzo de su *ratio*, y en modo alguno puede quedar exento de esta dura regla durante su vida terrena; pero en ella el alma humana no pone algo con esfuerzo, sino que reci-

be como un regalo la verdad de lo real. Ver entendiendo no es sólo un "acto de agresión", un *Angriffsakt,* como con alguna razón ha dicho Ernst Jünger ; es también abrirse al mundo y recibir el mundo. O con palabras de la Escritura, que Santo Tomás hace suyas, "jugar en torno al Universo" (*Prov.* VIII, 31).

2.° El segundo hontanar de la vigencia que ıe las expresiones "trabajo intelectual" y "trabajador de la inteligencia" han cobrado en nuestro tiempo tiene carácter moral. Lo bueno —piensa el hombre actual— sólo puede ser moralmente bueno cuando su realización resulta fatigosa. El esfuerzo no sería sólo garantía y camino de la verdad que se conoce, mas también del bien que se practica. No es un azar el prestigio de la figura de Hércules en el mundo moderno, a través de Erasmo, Kant y Carlyle. Ahora bien, Santo Tomás enseña, con mayor razón, que tampoco en cuanto al mérito moral es el esfuerzo personal lo que últimamente decide : la acción buena vale ante todo por sí misma, no por la fatiga que su ejecución haya producido. Lo cual, claro está, no impide que el esfuerzo sea causa accidental y sobreañadida de mérito moral.

3.° En la génesis de la expresión "trabajo o intelectual" hay que considerar, en fin, un momento social. La actividad más específicamente propia de la inteligencia humana —el cultivo de las *artes liberales*— ha sido puesta al servi-

cio exclusivo, no de un genérico y matizado *bonum commune,* sino al del *utile commune.* El oficio de la inteligencia ha venido a ser considerado desde el punto de vista de su pública "utilidad" ; ha entrado, por tanto, en el dominio de las *artes serviles.* En la sociedad actual, diría el cardenal Newman, ya no cabe —o sólo cabe residualmente —el *gentleman* del saber ; en ella el "intelectual" se ve casi siempre forzado a ser funcionario asalariado, hombre a sueldo.

Todo esto indica muy claramente que en nuestro "mundo laboral" todos hemos venido a ser más o menos "proletarios", desde el docente universitario al obrero manual. En un sentido a la vez amplio y riguroso, es proletario quien vive encadenado al trabajo de la producción "útil", sea el Estado o sea una empresa privada quien concede el empleo. Tres notas principales definen la vida del proletariado : la carencia de bienes propios, el sometimiento a la coerción del Estado —bien por modo directo, bien a través de una empresa— y el empobrecimiento interno del trabajador, obligado a partir su actividad entre la tarea especializada y la mera diversión. Sería estúpido negar que en la sociedad actual existen *beati possidentes* —el terrateniente, el industrial, el banquero— y trabajadores no proletarizados : el gran médico, el gran abogado, el gran escritor, el gran arquitecto. Pero no menos estúpido sería desconocer

que en ella se ha proletarizado la casi totalidad de los "intelectuales", y que este proceso de proletarización sigue su inexorable marea ascendente.

No hay duda : nuestra más unánime religión es la del trabajo. Para nosotros el ocio sólo cobra sentido cuando es descanso ; de otro modo, no nos parece ser sino pereza. Pero el pecado capital de la pereza, la *acedia* de la moral escolástica, ¿es simplemente el gusto de no hacer nada, la pasiva entrega al *dolce far niente*? Nada más lejos de la realidad. Para el pensamiento medieval hay una íntima conexión entre la *acedia* y la incapacidad del hombre para el ocio. *Acedia,* "pereza", es la viciosa falta de ánimo para realizar lo que uno debe ser ; la "desesperación de la debilidad", según la certera fórmula de Kierkegaard. Así se entiende que Santo Tomás vea en la pereza un pecado contra el mandamiento de santificar las fiestas ; es decir, una pecaminosa impotencia, no sólo para trabajar rectamente, mas también para rectamente gozar del ocio que la fiesta lleva consigo. No : en su sentido clásico —helénico y medieval—, ocio no es ociosidad o inactividad condenable ; el ocio clásico es ante todo un estado del alma. Y así entendido el ocio, el ocioso no es el perezoso o el vago, sino el contemplativo.

Volvamos a la consideración del "mundo laboral" en que existimos. La proletarización co-

mo destino, ¿quién la aceptará, como no sea a la fuerza? ¿Quién puede sentir gusto íntimo sabiéndose encadenado a un proceso objetivo de producción utilitaria y a un monótono e irremisible ritmo de trabajo y descanso? Pieper recoge este profundo malestar del hombre contemporáneo y propone un programa de desproletarización, integrado por tres consignas, directamente opuestas a las tres notas que definen la existencia proletaria: que el salario permita por sí mismo la posesión de bienes propios, que la coerción estatal no vaya más allá de lo que el *bonum commune* exija, que la formación intelectual y estética de las almas corrija su actual empobrecimiento y las saque de la estrechez y la aridez del especialismo. En una palabra, que los hombres dispongan otra vez de ocio y sepan llenarlo humana y dignamente. Se impone la tarea de meditar de nuevo acerca de esta exquisita sentencia de la *Política* de Aristóteles: "Puesto que el ocio es preferible al trabajo y constituye su fin, hemos de investigar cómo debemos emplear nuestro ocio" (*Pol.* VIII, 3, 1337 b). Sin esa investigación, ¿qué será la vida humana cuando la hoy incipiente automatización del trabajo comience a dar a los hombres amplia cosecha de tiempo libre?

Es el ocio la gozosa actividad de la no-actividad, la contemplación silenciosa, lúcida y aceptadora de la realidad y el misterio del mundo, la pausa en el trabajo que, levantándose so-

bre el mero descanso, levanta al funcionario a la plenitud de su condición de hombre. En cuanto la palabra es trabajo, el ocio —este *otium cum dignitate,* no la perezosa ociosidad— equivale al saciado silencio con que, tras el diálogo, se entregan y comprenden mutuamente las personas que se aman. Díganos un fragmento de Hölderlin— el titulado *Die Musse*— lo que el ocio puede y debe ser :

...estoy en campo de paz
igual que un olmo amante: y como pámpanos [y racimos,
se enroscan en torno a mí los dulces juegos de [la vida.

Lo cual, ¿no equivale a decir que el ocio —la contemplación silenciosa, lúcida y aceptadora de la realidad y el misterio del mundo— adquiere la plena integridad de su fuerza y su sentido en la fiesta? Y puesto que no hay fiesta sin dioses, como diría un griego, ¿no resultará, a la postre, que la raíz más honda y esencial del ocio está en el culto? Sin culto, escribe Pieper, "el ocio es ocioso". Nuestra meditación acerca del ocio nos ha conducido derechamente al problema de la fiesta. Traslademos a él nuestra ya engolosinada atención.

II. ¿Qué es, en rigor, una fiesta? ¿Podemos llamar "fiesta" en sentido estricto a la gritadora o silenciosa asistencia a un partido de

fútbol, a una corrida de toros o a uno de los locales que suelen llamar "salas de fiestas"? ¿Es "fiesta" auténtica el mero descanso del trabajo cotidiano? ¿Lo son las solemnidades con que nuestro mundo celebra los principios de su *religión del trabajo*? A la luz de la sociología, la etnología y la historia de las religiones, veamos lo que la fiesta es.

Convendrá para ello distinguir precisamente, con Bollnow, entre "fiesta" (*Fest*) y "solemnidad" (*Feier*). Con la *solemnidad* se celebra algo históricamente muy determinado, casi siempre una fecha de importancia nacional o internacional. En ella el ánimo es más bien grave : basta pensar en el nuestro, cuando oímos con alguna participación personal la música llamada "solemne". La solemnidad ha sido "instituída" por una decisión más o menos política. Pertenece, por tanto, a la existencia histórica del hombre. Bien distinto es el caso de la *fiesta* genuina, como las que en todos los pueblos y en todas las religiones han celebrado gozosamente la recolección, la vendimia o el paso de un año a otro. El ámbito temporal de la fiesta es mucho menos estricto que el de la solemnidad ; la fiesta propiamente dicha suele durar más de un día y por ello no es un azar que en castellano suela usarse el plural para nombrarla y se hable de "las fiestas". En contraste con el estado de ánimo de quienes celebran una solemnidad, el ánimo del hombre en fiesta es alegre, y de ello

es buen testimonio el sentido que en lenguaje familiar tienen los adjetivos "festivo" y "festival". No menos claro es el contraste en lo que atañe al origen de las fiestas genuinas. Más que "instituída", la fiesta parece naturalmente "dada": retorna periódica y regularmente, como las estaciones del año y los astros del firmamento; se diría que pertenece a un modo de la existencia humana distinto del histórico y previo a él, al tiempo que Schelling llamó "prehistórico" y la etnología actual suele llamar "mítico" o "cíclico". Pronto veremos lo que esto significa.

No será inoportuno advertir aquí que las fiestas o festividades más representativas de la visión cristiana del curso del tiempo (el domingo, la Navidad, los santos patronos de las aldeas, etcétera), asumen en sí el carácter "histórico" de la solemnidad y el carácter "prehistórico" o "mítico", en el sentido antes apuntado, de la fiesta propiamente dicha.

La breve descripción que antecede muestra con claridad que la solemnidad y la fiesta difieren entre sí tanto por su realidad objetiva como por el estado del hombre que en ella participa. Siguiendo otra vez a Bollnow y utilizando el término "talante", acuñado por Aranguren para traducir las palabras alemanas *Stimmung* y *Gestimmtheit*, contrapondremos ahora sistemáticamente el talante de la solemnidad y el de la fiesta.

Es muy propia del *talante solemne* la impresión de haber adquirido la vida una significación más alta y seria que la correspondiente a la existencia cotidiana. En los trances "solemnes" se acaba la espontaneidad y se extingue la risa. Acaso no sea exagerado decir que su expresión más idónea es el silencio : un silencio más bien "positivo", porque manifiesta la gravedad y la tensión con que el hombre se halla atenido al papel que su persona en aquel momento representa. Los movimientos son entonces mesurados, lentos, contenidos. Más que operaciones somáticas al servicio de un fin utilitario, son gestos y figuras de carácter simbólico. Ejecutándolos, el hombre se siente portador y vehículo de una función superior y excepcional. Como el magnánimo, según Santo Tomás, el solemne —quiero decir, el que participa en una solemnidad— tiene "movimiento tardo". Cuando el silencio de la solemnidad queda roto por la palabra hablada, ésta emplea un lenguaje en el cual no caben locuciones familiares ; y así —valga este ejemplo—, el solemne no dirá "caballo" sino "corcel". La música propia de la solemnidad es también grave, como si a través de sus sones hablase a los hombres algo que para ellos fuese históricamente decisivo. Los colores oscuros y llenos, la penumbra y la suntuosidad dan ahora a la existencia su ámbito y su aderezo más adecuados. A través de la solemnidad, la existencia huma-

na reposa firme y seguramente sobre sus creencias y ordenaciones históricas. Cuando el hombre se ve obligado a actuar y cuando su ánimo se halla alterado por alguna inseguridad, cualquiera que sea la índole de ésta, el talante solemne es por completo imposible. Un hombre inseguro de sí mismo puede fingir una solemnidad, mas no vivirla de manera auténtica.

Bien distinto es el *talante festival*. En él reina la espontaneidad y vuelve a los rostros la risa. Frente al envaramiento corporal y anímico de quien celebra alguna solemnidad, el ánimo y los movimientos del hombre en fiesta son ligeros, libres, sueltos. La fiesta no pide penumbra, sino claridad, y antes encuentra su indumento en el vestido gayo y sencillo que en las ropas suntuosas y severas. La vida festival no es pesadumbre y responsabilidad, sino agilidad y alegría. Celebrar una fiesta propiamente dicha equivale a dejar atrás todo lo que en la existencia humana es histórico y, por tanto, el cuidado de existir, la *Sorge* de la analítica heideggeriana : vivir es entonces un "puro vivir" en que el cuidado ha sido enteramente sustituído por el gozo. Al talante festival pertenecen también la radical inutilidad y la no menos radical comunitariedad de la fiesta : ni el día festivo es "útil", en el sentido que esta palabra ha llegado a tener en nuestra sociedad, ni hay fiestas para un hombre solo. El solitario puede conocer la embriaguez, la diversión o el trance

místico, pero no la fiesta. Esta es, en suma, para decirlo con una feliz expresión goethiana, *die gottgewählte Stunde,* "la hora elegida de los dioses."

Con ello alcanzamos la almendra misma de ese peculiar modo de existir humanamente a que nos referimos con la palabra "fiesta". ¿No es acaso la "presencia de lo divino" lo que otorga a la fiesta su condición real y efectivamente festival? Y si el hombre, según Aristóteles, sólo vive como verdadero hombre cuando pone en acto la chispa sobrehumana, divina, que hay en su naturaleza, ¿no habremos de concluir que la humanidad gozosa de la fiesta es más íntegramente humana que la esforzada humanidad del trabajo?

Existe una estrecha correspondencia entre la realidad espacial del templo y la realidad temporal de la fiesta. En su origen, el templo está constituído por una extensión de terreno reservada al culto divino (sacrificios, himnos de alabanza, plegarias) y no utilizable por los hombres con un propósito utilitario. El espacio que ocupa el templo pertenece a la divinidad, no a la comunidad humana que en él se congrega. Algo semejante debe decirse de la fiesta, lapso temporal consagrado a los dioses y exento, por tanto, de una dedicación a fines "meramente humanos". Ahora se ve claro que la fiesta no es simple descanso, sino ocio alegre, gozosa y

multiforme relación del hombre con la divinidad.

En la concreta realidad de la fiesta hay que distinguir la preparación y la celebración propiamente dicha. La fiesta, en efecto, exige cierta preparación por parte de los que van a celebrarla. Antes del día de fiesta debe quedar en orden perfecto el ámbito en que el hombre realiza su existencia negociosa. El taller artesano, valga este ejemplo, es objeto de aderezo especial; diríase que se pretende imprimirle una ordenación más cuidadosa y acabada que la subsiguiente a la cotidiana jornada de trabajo, un orden "para siempre". No menos especial y atenta es la compostura de la vivienda, cuando se aproxima una fiesta propiamente dicha. Un verso famoso de San Juan de la Cruz —*estando ya mi casa sosegada*— parece directamente inspirado en el minucioso arreglo de las viejas moradas campesinas la víspera de un día festivo. También es cuidadosamente preparado el indumento festival, el "traje de fiesta". Y hasta a los propios cuerpos llega la preparación, bajo forma de baño: un baño que de algún modo equivale a las lustraciones rituales con que los antiguos griegos y romanos —y, como ellos, tantos pueblos primitivos— se disponían al trato con los dioses.

A la preparación de la fiesta sigue su *celebración,* a la cual pertenecen, según los datos de la etnología y la historia de las religiones,

hasta cinco momentos esenciales : el banquete festival, el consumo de bebidas más o menos embriagadoras, la música y la danza, el coloquio no utilitario y el culto a los dioses.

No hay fiesta sin *banquete* o *ágape festival;* sin "festín", como tan concisa y expresivamente suele decir nuestro pueblo. Trátase siempre de una comida más abundante y cuidada que las cotidianas, durante la cual cesa toda enemistad entre los comensales y surge en las almas el sentimiento de una comunidad renovada. No es infrecuente entre los pueblos primitivos, escribe Thurnwald, que cada tribu celebre la matanza anual de ciertos animales domésticos y consuma sus primicias dentro del territorio ocupado por una tribu vecina, a cuyos miembros se invita para afianzar y sellar la paz de la mutua relación, porque en el banquete festivo no cabe la hostilidad.

Asociada o no al festín, viene en segundo lugar la *ingestión de bebidas embriagadoras.* Es el ingrediente dionisíaco de la fiesta. No es preciso llegar hasta la embriaguez para sentir en la propia conciencia la función que las bebidas espirituosas —a la cabeza de ellas, el vino— desempeñan en la celebración del día festivo. Me refiero a la exaltación de los sentimientos de comunidad con los otros hombres y con el mundo que el vino y las restantes confecciones dionisíacas producen. No es un azar que en el prólogo a la *Fenomenología del espíritu* afirme

Hegel que lo "verdadero" —la conexión unitaria de cada "algo" con el "todo"— es el torbellino de las bacantes.

La *música* y la *canción,* rituales unas veces, lúdicas otras, constituyen el tercer momento de la celebración de la fiesta ; y asociada a la música, la *danza,* que también puede ser religiosa o ritual y placentera. El problema antropológico de la danza, tan esencialmente ligado al de la fiesta, ha sido más de una vez abordado en los últimos decenios. Mencionaré aquí y glosaré rápidamente los agudos análisis filosófico-literarios de Otto Weininger (en *Ueber die letzten Dingen*) y Paul Valéry (en *L'âme et la danse*) y las consideraciones psicológicas de Erwin Strauss, en su estudio sobre las formas cardinales de la vivencia del espacio [2].

Tácitamente apoyado en el pensamiento kantiano, Weininger entiende la volición moral como un movimiento del alma infinita e irreversiblemente dirigido hacia el futuro. Todo acto moral —más genéricamente : todo acto humano—tiende hacia el sumo bien, afirma la filosofía cristiana más tradicional. Y si esto es así, ¿no habrá que atribuir un carácter radicalmente "anético", inmoral, a todo movimiento del hombre en que la realidad de éste vuelva sobre sí misma? Para Weininger, el baile es el arquetipo de todos los movimientos reversivos : y por modo sumo, el vals, "música absolutamente fatalista" y "movimiento de prostituta", se-

gún el dictamen de este genial y descarriado austríaco . La hostilidad de Weininger contra la sociedad vienesa de su tiempo —el tiempo seudofeliz de Francisco José— se expresa con singular fuerza en estos juicios acerca de la danza más representativa de su ciudad. No es difícil advertir en ellos la existencia de una abrupta contraposición metafísica entre dos trinomios, uno constituído por la moralidad, la libertad y la historia, y formado el otro por la inmoralidad, la fatalidad y la naturaleza. La danza pertenecería a este último. El hombre, en ella, tiene el sentimiento de regresar a una suerte de intemporalidad "prehistórica", en el sentido schellinguiano del adjetivo.

En el lindo diálogo de Valéry, afirma Erixímaco que la marcha circular de la danzarina Athikté es "lo supremo de su arte". ¿Qué es la vida desnuda del hombre, cuando se la mira claramente? Es —enseña el Sócrates de *L'âme et la danse*— puro *ennui de vivre,* radical "tedio de vivir". Lo que Heidegger llamará *Sorge,* "cuidado", unos años más tarde, recibe de la poética intuición de Valéry el nombre de "tedio". Un remedio habría para salir de ese hondo estado de ánimo y alcanzar la felicidad : la danza. En ella el hombre se hace llama, cosa viva y divina. El alma goza de libertad y ubicuidad y el cuerpo "quiere alcanzar la posesión entera de sí mismo y un punto de gloria sobrenatural" ; sobre todo cuando la danza, "acto puro de

las metamorfosis", adopta forma de giro. "¡ Asilo, asilo, oh mi asilo, oh Torbellino! Yo estaba en ti, oh movimiento, por fuera de todas las cosas...", dice Athikté al fin del diálogo, cuando vuelve de su fugaz desmayo. Tan alejado de Weininger en sus estimaciones, también Valéry ve en el círculo y en la intemporalidad —si se quiere, en la supratemporalidad— la esencia de la danza.

No es muy distinto el término a que llegan las consideraciones de Strauss en torno a la vivencia del espacio. Strauss contrapone temáticamente los movimientos corporales dotados de finalidad y el movimiento de la danza, que tiene su fin en sí mismo. Cinco notas principales definirían este último movimiento: 1.ª Carece de resultado, en cuanto que no se propone conseguir algo que sea exterior a él. 2.ª Es repetible *ad infinitum* y tiene su símbolo en el círculo. 3.ª Su espacio es a la vez acotado e ilimitado, tiene confín y no tiene límite. Recuérdese la significación del "ladrillo" en la castiza y ponderativa descripción que los madrileños han hecho del más popular de sus bailes. 4.ª Borra la oposición psicológica entre el sujeto y el mundo objetivo. Bastará mencionar en lo que atañe a ese punto, el estado anímico a que conducen las danzas orgiásticas de las bacantes, los derviches, los coribantes, los cuáqueros y tantos otros danzadores por rito. 5.ª El espacio de la danza es, por tanto, "pre-

sencial", y no "histórico" o "sucesivo", como en el caso de los movimientos que tienden al logro de un fin exterior a ellos.

Pese a la diferencia, nada leve, entre las intuiciones y los análisis de Weininger, Valéry y Strauss, los tres coinciden en atribuir a la danza unas cuantas notas esenciales. Desde el punto de vista de su espacialidad, la forma básica del movimiento de danza es el *círculo*. Ello da figura objetiva de ritmo a la temporalidad propia de ese movimiento. Y en el orden psicológico o subjetivo, la danza determina la sustitución de la temporeidad proyectiva y cuidadosa de la vida "hacia adelante" del trabajo por una *temporeidad cíclica,* exenta a la vez de futuro y de cuidado. Pronto descubriremos la importancia de esta común doctrina para una cabal intelección antropológica de la fiesta.

Volvamos de nuevo a la celebración de la fiesta y a los diversos momentos que la integran. Entre éstos se halla el *coloquio no utilitario*. El habla del día de trabajo —conversasión negociosa o lección académica— aspira a la consecución de fines útiles ; y tras la palabra utilitaria, el silencio no puede ser sino descanso del trabajo de hablar o callada preparación de nuevos decires. Bien distinto es el coloquio festival. Sea lúdico o contemplativo su carácter, quien a él se entrega no persigue otro fin que el puro gozo de envolver con palabras la realidad en que él vive, y a veces —así acontece

cuando el que habla es más o menos filósofo o poeta—, el todo de la realidad, el mundo entero. Aún es más radical y patente ese "inútil" atenimiento del alma al puro gozo en el silencio festivo. Durante el día de fiesta, la palabra humana envuelve al mundo ; pero el silencio confiado y creyente hace entonces algo más. Callando festivalmente, el alma del hombre toma posesión del mundo, porque lo contempla desde un punto de vista rigurosamente transmundano, divino. Cuando la fiesta lo es de veras, todo silencio viene de algún modo a ser el *sanctum silentium* de la religiosidad antigua. La desazón del mundo actual, ¿no dependerá, a la postre, de haber olvidado los hombres este profundo modo de callar?

Surge así ante nosotros el más hondo y decisivo de todos los ingredientes de la fiesta ; a saber, el *culto*. Toda fiesta genuina —el domingo, las fiestas anuales, la celebración festival de una boda o un bautizo— se halla ordenada en torno a un acto estrictamente cultual. Sin la creyente comunicación ritual entre el hombre y la divinidad, no hay fiesta propiamente dicha; y así, para el verdadero ateo, la fiesta no existe; más aún, no puede existir. Sólo cuando se da el nombre de ateísmo a lo que en rigor es panteísmo —tal es el caso de las comunidades marxistas—, sólo entonces es posible la celebración de lo que impropiamente suelen llamar una "fiesta atea" [3].

Descritos ya los diversos componentes que integran la celebración de una fiesta genuina —el banquete festival, la moderada ingestión de bebidas embriagadoras, la música y la canción, la danza, el coloquio y el silencio no utilitarios, el culto—, examinemos sin más rodeos la *esencia de la vida festival*. Constitúyenla, de dentro a fuera, un estado de ánimo, un modo peculiar de la temporeidad de la existencia y una singular vivencia del espacio. Todo lo cual permite inferir en el fondo mismo de la existencia festival, a manera de radical supuesto metafísico, una determinada estructura de la realidad que solemos llamar "vida humana".

Otorga su consistencia propia al *estado de ánimo* del hombre en fiesta un sentimiento en cuyo cuerpo se funden la alegría, la confianza, la plenitud y —en último término— la felicidad. *Heorté*, nombre griego de la fiesta, significa etimológicamente, según los lingüistas, "confianza alegre". Esa "luz de domingo" que da tan bello título a un cuento de Pérez de Ayala, ¿qué es, sino el resultado de proyectar hacia el ámbito exterior el radiante gozo íntimo que señorea el alma de quienes con autenticidad celebran un día de fiesta? La suma aspiración de Hugo de Hofmannsthal y de todos cuantos saben o entrevén lo que es para el hombre la verdadera felicidad —"ser feliz sin esperanza"—, halla en el talante festival módico y reiterado cumplimiento. La fiesta pasa, porque no deja

de ser tiempo; pero, mientras dura, la fiesta plenifica; y cuando no es así, queda en ser pobre y triste seudofiesta.

Hay en la vida individual y en la vida colectiva del hombre un tiempo rectilíneo, progrediente y fatigoso, sobre todo cuando sus diversos segmentos dibujan una trayectoria zigzagueante: el tiempo del proyecto y de la trabajosa actividad en que el proyecto se realiza, el tiempo del constante envejecer. Pero sin mengua de la necesidad inexorable con que los mortales nos hallamos sujetos a esa temporeidad proyectiva, la existencia humana recibe de cuando en cuando —como fugaz y tenue anticipo del fin a que constantemente aspira— la brisa refrescante de la *temporeidad festival*. En ella, el curso del tiempo no es rectilíneo, sino cíclico y retornante; y en lugar de progresar, regresa de algún modo a su origen; y no es fatigoso, sino aliviador y placentero. Desde el punto de vista de la sucesión de la existencia humana, la fiesta es la hora del ocio gozoso y del periódico rejuvenecer. El ritmo de las fiestas expresa la parcial razón de ser de la idea helénico-nietzscheana del "eterno retorno": cada día de fiesta es, en efecto, un corte transversal y cíclico del tiempo del proyecto y el trabajo, y a la vez, en la medida en que esto es humanamente posible, un retorno al origen y un rejuvenecimiento. Quien de veras celebra una fiesta no siente y no puede sentir en sí mis-

mo la vejez. Tal es el sentido antropológico del "regusto estelar de eternidad" que Ortega ha visto en el fondo de toda actividad felicitaria.

Igualmente característica es la *vivencia festival del espacio*. Puesto que los proyectos del hombre han de abrirse paso a través de todas las realidades que los contornean y amenazan, el espacio es vivido como angostura durante la actividad negociosa. No es un azar que los latinos dieran el nombre de *angustia*—etimológicamente, "estrechez"— al estado de ánimo del hombre forzado a existir entre los aprietos y las dificultades del mundo. Bien distinta es la vivencia del espacio en el caso del hombre en fiesta. Frente a la angostura espacial del hombre sometido al trabajo y la angustia, en la fiesta prevalece un claro sentimiento de amplitud. Diríase que el espacio se hace entonces blando y elástico, condescendiente, a la manera de lo que en el entusiasmo amoroso acontece, según las intuiciones poéticas de Rilke y los análisis fenomenológicos de L. Binswanger. Como el amor, según Rilke, la fiesta brinda al hombre *Weite, Jagd und Heimat,* "anchura, caza y patria". Anchura, porque el espacio festival parece no ofrecer resistencia ; caza, porque la realidad de los otros y del mundo es entonces gozosamente conquistada y poseída ; patria, en fin, porque el mundo regala apoyo y cobijo a quien con ojos festejantes le mira. Mientras dura la fiesta, la pesada carne del hombre y la

espacialidad material en torno a él son vividas como si en aquélla hubiese ya una chispa de la "agilidad" que los teólogos suelen atribuir a los cuerpos gloriosos.

Sintiendo así su propia realidad, viviendo de este modo el tiempo y el espacio, ¿puede ser lícitamente reducida la existencia humana a lo que de ella nos dicen los análisis de Heidegger y Sartre? La fiesta —día de la divinidad, "hora elegida de los dioses", según el decir de Goethe, poro por el cual lo divino penetra en el tiempo— ¿no nos hace visible y sensible, siquiera sea por modo incoativo, nuestra humana posibilidad de vivir sin engaño, con toda lucidez, allende la aparente necesidad existencial del proyecto y el cuidado? La existencia terrenal y tempórea de un hombre a la vez trabajador y festejante, ¿no será —antes que puro "estar a la muerte" y más que mera "pasión inútil" —articulación unitaria y sucesiva de una pretensión y un anticipo de eterna felicidad? El talante festival, ¿qué es en su raíz, sino el estado de ánimo de quien a través de sus creencias y sus ideas vive en comunión con el mundo y con Dios, fundamento del mundo? La fiesta, dice Bollnow, es "un lapso temporal en que el hombre se cerciora de su personal referencia al fundamento metafísico del mundo". Gracias a la fiesta, escribe Kerényi, "es capaz la humanidad de hacerse contemplativa en lapsos temporales rítmicamente repetidos y de en-

contrar inmediatamente las realidades de orden superior sobre que descansa su existencia entera". La celebración cultual y gozosa de una fiesta "afirma el sentido del mundo", piensa Pieper. A través de sus creencias, en comunidad renovada y alegre con quienes le rodean, el hombre en fiesta abarca con su espíritu y su vida la totalidad de lo real, "juega en torno al mundo", para decirlo con la gran frase de la Escritura.

III. El pensamiento actual ha descubierto y explorado el sentido profundo de la fiesta. ¿Qué significa tan curiosa novedad? A mi juicio, tal significación tiene a la vez carácter social y carácter intelectual. Socialmente, el descubrimiento del tema de la fiesta indica que el mundo occidental comienza a adquirir conciencia lúcida de la enfermedad carencial que antes llamé *aneórtasis* o "déficit de fiestas". Trabajar para descansar y descansar para trabajar de nuevo es un ritmo vital desesperante, aunque el descanso se trueque a veces en diversión o en orgía, y así comienzan a pensarlo y sentirlo los hombres de Occidente. Pero ese descubrimiento posee también una clara significación intelectual, filosófica. Manifiesta, en efecto, que la existencia humana no es sólo angustia, sucesión y finitud; que también es —siquiera bajo forma de pretensión auténtica y experimentalmente fundada— gozo, eternidad y plenitud infinita. Vivir humanamente es a la vez angustia go-

zosa y gozo angustiado: "un fuego escondido, una agradable llaga, un sabroso veneno, una dulce amargura, una deleitable dolencia, un alegre tormento, una dulce y fiera herida", según lo que del amor enseña *La Celestina*. La filosofía, por tanto, no es sólo menester dramático, mas también, como Ortega certeramente sostiene, oficio jovial, "imitación de Jove", alciónica jovialidad. "La vida es quehacer, y la verdad de la vida, es decir, la vida auténtica de cada cual consistirá en hacer lo que hay que hacer", ha escrito Ortega más de una vez. La vida es quehacer : gran verdad. Pero, como suele decir Zubiri, no menos cierta es la sentencia de nuestro pueblo cuando complementariamente afirma que "el mucho quehacer no deja vivir". Este "vivir" posterior al quehacer y superior al trabajo es el vivir del ocio y de la fiesta, y a él precisamente se refiere el propio Ortega cuando proclama la consigna de filosofar jovial y deportivamente, y no con el talante angustioso y dramático que a tantos parece hoy inexcusable. Filosofar, según esto, es la tarea de ir reduciendo a ideas y conceptos la amenazada pretensión de felicidad que opera en el fondo mismo del alma humana [4].

Pero éste es justamente nuestro actual problema. La celebración de fiestas, en el sentido más verdadero y profundo de estas dos nobles palabras, ¿es posible hoy? Para los hombres en quienes late una creencia viva acerca del senti-

do último de la realidad —sea religiosa o seudorreligiosa la índole de esa creencia—, la respuesta tiene que ser afirmativa, aunque la vida festival sea parcialmente cohibida o corrompida por la presión psicológica y social de esa *religión del trabajo* que hoy empapa, hasta en España, todo el mundo occidental. Para los hombres en crisis, para todos aquellos en quienes no existen creencias últimas, o en cuyas almas tales creencias están gravemente heridas, para éstos, en cambio, no parece posible la celebración auténtica de una fiesta propiamente dicha. "Odio los domingos...", dice con significativa insistencia el estribillo de una canción francesa muy en boga estos últimos años. Pero la humanidad, pese a sus propios gritos, necesita las fiestas. ¿Llegarán a salir los hombres de la grave *aneórtasis* que hoy padecen? Los pensadores y los poetas de nuestro tiempo parecen ventear de nuevo, a la vuelta de tantas "angustias kierkegordales", como tan graciosamente decía nuestro lúdico y jovial Eugenio d'Ors, el tema nunca viejo de la vida festival. Saint Exupéry describe en *Citadelle* un tiempo personal compuesto —mejor: edificado— de trabajo y fiestas; un tiempo, por tanto, no continuo e informe, sino dotado de figura y rostro por obra de las periódicas "incisiones" que los días festivos van grabando en su curso. ¿Será éste el tiempo nuevo, la rosada aurora que dará término a nuestra noche trabajosa y angustiada? El ocio

que regale al hombre la hoy incipiente automatización de su trabajo, ¿llegará a ser para él de cuando en cuando fiesta genuina? Déjeseme responder con una expresión que entre cristianos es a la vez cotidiana y festival: amén. Es decir, "así sea".

NOTAS

[1] J. Pieper, *Musse und Kult* (München, 1948); O. Fr. Bollnow, *Zur Anthropologie des Festes*, en *Neue Geborgenheit* (Stuttgart, 1955); R. Thurnwald, art. *Fest* en el *Reallexikon der Vorgeschichte*, de Max Ebers; L. Deubner, *Attische Feste* (Berlín, 1932); M. P. Nilsson, *Griechische Feste von religiöser Bedeutung mit Ausschluss der attischen* (1906); K. Kerényi, *Das Wesen des Festes* en *Die antike Religion* (Düsseldorf-Köln, 1952); P. Valéry, *L'âme et la danse;* A. de Saint-Exupéry, *Citadelle;* E. d'Ors, obra completa desde *La filosofía del hombre que trabaja y que juega;* J. Ortega y Gasset, obra completa, especialmente *El origen deportivo del Estado* y *La idea de principio en Leibniz.*

[2] E. Strauss: *Die Formen des Räumlichen, ihre Bedeutung für die Motorik und die Wahrnemung*, en *Der Nervenarzt* III (1930), págs. 633 y sigs.

[3] Pero un verdadero "ateísta" ¿es acaso un ateo *stricto sensu*? Si su espíritu es profundo y consecuente, ¿no llegará a ser, inexorablemente, un "antiteísta"? Un ateísmo "puro" no es posible más que en el caso de existencias penúltimas. Véase el capítulo consagrado a Sartre en mi libro *La espera y la esperanza.*

[4] ¿Cabe un "filosofar" previo a la especulación intelectual y distinto de ella? Según D. Westermann, los Glidyi-ewe de Togo dicen de un hombre que pertenece a otra tribu o familia: "Ese baila con otro tambor". Y comenta Ortega: "El tambor es el instrumento que simboliza el sistema de creencias y normas para muchísimos

pueblos primitivos. Y ello, porque la acción religiosa e 'intelectual' por excelencia —esto es, de relación con la trascendencia que es el mundo— es la danza ritual colectiva. La cosa es estupenda, y ella me obliga a insinuar a mi amigo Heidegger que para los negros de Africa filosofar es bailar y no preguntarse por el Ser". (*La idea de principio en Leibniz,* Buenos Aires, 1958, pág. 351). Póngase en relación esta aguda ocurrencia con lo que acerca de la danza ha sido dicho. Según todo esto, Ortega y Zubiri no son pensadores "dramáticos", como lo fue el desgarrado Unamuno, sino filósofos "joviales" o "festivales". Y como ellos, E. d'Ors, cuya obra tantos motivos ofrece para una cabal teoría de la fiesta.

ENFERMEDAD Y VIDA HUMANA

I

SALUD Y PERFECCION DEL HOMBRE

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

I. La idea de la salud posee una estructura compleja. ¿Acaso no es así? Basta un punto de

reflexión para advertir que en nuestro mundo —Occidente, segunda mitad del siglo XX—la salud es definida con arreglo a muy diversos criterios, todos ellos parcialmente válidos.

Aparece en primer término el criterio subjetivo o sentimental. Quien entonces decide acerca del estado de salud es el sujeto de ese estado, y lo hace mediante uno de estos dos juicios cardinales: "Me siento sano" o "Me siento enfermo". El "sentimiento" que el hombre tiene de su propia vida —el "autosentimiento"— es en tal caso la instancia decisiva; el hombre se reputa a sí mismo "sano" en cuanto *sujeto autosensible*. "¿Quién está enfermo? El que acude al médico", ha escrito von Weizsäcker. Bajo su aparente trivialidad, tal sentencia encierra una verdad profunda, mas no una verdad total. El hombre, en efecto, puede estar sano o enfermo sin saberlo, y a veces sintiendo y creyendo lo contrario, errando acerca de su propio estado: grave cuestión, acerca de la cual serían necesarias diversas precisiones.

La ciencia de Occidente, enemiga de subjetividades, ha preferido desde su nacimiento atenerse a un criterio objetivo. El *métron* del conocimiento médico es "la sensación del cuerpo", dice uno de los escritos más comentados del *Corpus Hippocraticum* (*de prisca medicina*. L. I, 588-590). De uno u otro modo concebido, ese atenimiento a la *sómatos aísthesis* ha sido el principio rector de la medicina occidental, y

para muchos aún sigue siéndolo. Orientado por él, el médico "científico" reputa que un hombre está sano mirándolo como *objeto perceptible*.

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

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

Cambian las cosas cuando la "objetividad" del criterio discriminador es de índole operativa o funcional. Sano es en tal caso el hombre cuyas funciones vitales ostentan un rendimiento que se juzga "normal". Ahora bien, ese rendimiento y la "norma" con arreglo a la cual se le juzga pueden referirse a tres órdenes de reali-

dades : la particular función de los distintos órganos y aparatos que componen el cuerpo humano ("pruebas funcionales" circulatorias, renales, neurológicas, etc.), la actividad global del individuo dentro de la sociedad a que pertenece (conducta, trabajo profesional, servicio militar) y la obra de la persona en el curso de su biografía (creaciones intelectuales, artísticas, políticas, etc.). En todos estos casos, el hombre aparece ante su considerador como *realidad activa, productora o creadora.*

Bien se ve ahora que la idea de salud posee una estructura compleja. A título de ejemplo y ejercicio, examinemos un curioso texto de Kant : "A causa de mi tórax aplastado y angosto, que deja poco espacio para el movimiento del corazón y los pulmones, tengo una disposición natural a la hipocondria, que en años anteriores llegó hasta el tedio de la vida. Pero la reflexión de que la causa de esta opresión cardíaca era acaso sólo mecánica y que, por tanto, no podía suprimirse, me llevó a no preocuparme de ella ; y así, mientras sentía opresión en el pecho, en mi cabeza reinaban la serenidad y la alegría. En sociedad, en lugar de mostrar el humor tornadizo que caracteriza a los hipocondríacos, podía manifestarme libremente y con naturalidad. Y como en la vida nos sentimos más alegres por lo que hacemos usando libremente de ella que por lo que en ella gozamos, el trabajo espiritual puede oponer un es-

timulante sentimiento de vida a los impedimentos que sólo al cuerpo atañen. La opresión ha seguido, porque su causa radica en mi constitución corporal; pero, en cambio, apartando mi atención de esos sentimientos, como si no fuesen conmigo, he llegado a impedir su influjo sobre mis pensamientos y mis acciones" [1].

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

No sólo es compleja la idea de la salud; también es, como dije, históricamente variable. Lo que en una situación histórica se tiene por "enfermedad" puede en otra ser forma especial de

"salud". Por añadidura, el modo de entender lo que la "salud" sea cambia con la mentalidad del hombre, y por tanto con los tiempos y los pueblos.

En ciertas sociedades primitivas de Siberia, el trance chamanístico pertenece a la "normalidad" de la vida del chamán; éste es para sus compatriotas un hombre excepcional, pero no un hombre enfermo. ¿Qué se pensaría de él en el seno de una sociedad civilizada de Europa o América? Un sujeto que seriamente, y no por impostura, afirmase haber viajado a tierras lejanas y dominar los espíritus y el fuego durante sus trances extáticos, ¿qué juicio merecería de quienes le tratasen?

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

más "puro" que el jayán de salud más robusta y firme.

En cuanto atinente a la vida humana y en cuanto concebida por la mente del hombre, la idea de salud es, por modo esencial e ineludible, idea "histórica", "creación" cambiante a través de los tiempos y los pueblos. Pocas cosas más sugestivas que perseguir a través de las edades, desde el paleolítico hasta nuestros días, las distintas actitudes del espíritu humano frente al modo de vivir que llamamos "salud" [2]. No es ahora posible. En aras de la brevedad, me contentaré con presentar sinópticamente las adoptadas por los hombres de Occidente, desde Alcmeon de Crotona hasta hoy.

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

II. La filosofía medieval concibió la realidad del hombre como unidad de dos momentos

constitutivos, metafísicamente distintos entre sí : la "naturaleza" y el "supuesto" o "persona" ; la *natura ut quo,* aquello por lo que se es, el conjunto de las operaciones en que el ser del hombre se realiza físicamente, y el *suppositum ut quod,* aquello que se es, el centro o supuesto de los actos inteligentes y libres por los que el hombre es persona. Si yo digiero, siento y pienso, es porque la capacidad y aun la necesidad de digerir, sentir y pensar pertenecen a mi "naturaleza" ; que yo digiera, sienta y piense esto o lo otro, es cosa en alguna forma dependiente del "supuesto" o "centro personal" que libremente rige y orienta —sea uno u otro el alcance de mi libertad— los movimientos de esa naturaleza mía.

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

Para los secuaces del puro naturalismo antropológico, la realidad del hombre se agotaría en sus operaciones físicas o psicosomáticas. La mirada es entonces ciega para la "intimidad

personal" del individuo humano, o a lo sumo la considera mero epifenómeno de la naturaleza de éste. La libertad, la responsabilidad y la moralidad son así vistas como simples propiedades y afecciones de la naturaleza humana ; de lo cual se desprende que la libertad, la responsabilidad y la moralidad pertenecen constitutiva y aun exclusivamente, en su realidad metafísica y en su modulación psicológica, a los dos estados cardinales de la naturaleza humana, la salud y la enfermedad. El ejercicio avieso o maligno de la libertad sería una actividad fenoménicamente distinta de la fiebre o el vómito, pero metafísicamente equiparable a una y a otro. La "buena voluntad", a su vez, pertenecería a la "buena salud" tanto como los sentimientos de bienestar somático.

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

La mentalidad "clásica" ha concebido a la salud como normalidad, equilibrio o armonía. La "isonomía de las potencias" de Alcmeón de Crotona, primera noción científico-natural de la salud del hombre, es tal vez el ejemplo más antiguo, puro y sencillo de una concepción a un tiempo naturalista y clásica de la higidez humana. Está sano, según Alcmeón, el hombre

en cuya naturaleza se hallan armoniosamente equilibradas las diversas contraposiciones o "enantiosis" que forman lo caliente y lo frío lo húmedo y lo seco, lo amargo y lo dulce, y las demás "potencias" de la naturaleza animal. Igual significación antropológica que la *isonomía* de Alcmeón tiene la *eukrasía* o "buena mezcla" de los escritos hipocráticos ; aunque en este caso el equilibrio sea referido, más que a las "potencias" o "propiedades" naturales (lo caliente, lo frío, etc.), a los "humores" que materialmente las soportan. Durante más de veinte siglos —hasta bien entrado el siglo XVIII— los médicos de Occidente seguirán concibiendo la salud como la recta y armónica complexión de los humores del individuo.

Platón pretende moverse "más allá" de Hipócrates (*Fedro,* 270 c) y, en efecto, lo hace, porque considera que sin el buen orden del alma —la *sophrosyne*— no es posible la salud del hombre ; virtud, salud y *sophrosyne* constituyen un complejo unitario, viene a decirnos un bello texto del *Filebo* (63 e) [3]. Sin *emmetría* o "buen orden" entre los diversos componentes del alma (creencias, impulsos, sentimientos, saberes), no sería posible la salud del individuo humano. Pero moviéndose "más allá de Hipócrates", Platón —el Platón del *Filebo*— se limita a completar con el buen orden anímico la idea alcmeónica e hipocrática de la salud. Esta es, en definitiva, equilibrio, armonía, recta y

bien mesurada proporción. No sería difícil mostrar que también en Aristóteles hay una estrecha relación entre la idea de la salud y la doctrina ética del "justo medio" (*mesotes*), según la cual la virtud sería un hábito bien centrado y proporcionado entre los extremos viciosos del exceso y el defecto (*Et. Nic.* II, 9, 1109 a 20).

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

Un texto de Galeno lo hará bien patente, por lo que al naturalismo helénico se refiere: "Cuantos piensan que los hombres son capaces de virtud, como los que piensan que ningún hombre podría ser justo por propia elección..., no han visto sino la mitad de la naturaleza del hombre. Los hombres no nacen todos enemigos, ni todos amigos de la justicia; unos y otros llegan a ser lo que son a causa de la complexión humoral de su cuerpo"[4]. La fiebre y la enemis-

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

¿Será necesario recordar que, bajo otra forma, ésta es también la doctrina ética del naturalismo moderno? El crimen es consecuencia de una anomalía somática más o menos visible, afirmará Lombroso en *L'uomo delinquente*. La política no es sino "medicina en grande", sostendrá Virchow. Desde el siglo XIX, el médico piensa poder ser en plazo próximo fabricante de "hombres de buena voluntad". Las técnicas médicas del siglo XX —neurocirugía, endocrinología, psicofármacos, psicoterapia profunda, genética experimental— parecen abrir resueltamente el camino hacia el cumplimiento de ese espléndido, maravilloso programa [5].

Para la mentalidad naturalista, "salud" y "perfección" del hombre son conceptos coincidentes ; la perfección humana es "físicamente" concebida, y la fisiología engloba a la moral. No pocos de los secuaces del puro naturalismo piensan, complementariamente, que la salud del hombre —y, por tanto, la total perfección de éste— consiste en equilibrio, armonía o norma, en buena proporción interna y externa de su

naturaleza específica e individual. La capacidad de "centramiento" de un organismo —su capacidad para adoptar frente al medio interno y externo una postura vital sólidamente "centrada"— es el mejor índice para medir "la altura de su ser", escribía hace bien pocos años Kurt Goldstein [6].

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

Platón distingue netamente dos géneros de *manía* : la *manía* morbosa o locura exaltada (*Tim.* 86 b) y una *manía* creadora, diversificada en las cuatro especies que él llama profética, teléstica o ritual, poética y erótica (*Fedro* 244 a-

265 b). Aquélla es enfermedad ; esta otra otorga perfección a la naturaleza humana. Frente a la doctrina del *Cármides* y el *Filebo,* según la cual la perfección del hombre es equilibrio y armonía, esas páginas del *Fedro* enseñan claramente que el hombre no puede ser perfecto si no se desequilibra y arrebata. Lo mismo viene a decirnos Schelling, pese a la astronómica distancia entre su pensamiento y el de Platón. La operación suma de la mente humana, la desvelación de la identidad metafísica de la naturaleza y el espíritu, es la obra específica del genio : sólo siendo "genial" —sólo desequilibrándose en un acto de esforzada creación— lograría el hombre acercarse a la suma perfección de su naturaleza.

Para quien así entiende la perfección del hombre, ¿qué será la salud? Dos actitudes parecen posibles. Cabe pensar, en efecto, que la perfección de la naturaleza humana individual exige e incluye la salud, con lo cual ésta resultará concebida como capacidad de desequilibrio o de distensión : será llamado "sano" el hombre cuya naturaleza pueda distenderse o desequilibrarse sin alteración morbosa todo lo que requiera el esforzado arrebato creador en que la perfección consiste. Cuando en el *Fedón* dice Sócrates que su acuciosa investigación de la realidad le dejó agotado (*Fed.* 99 d), no parece entender de otro modo la salud de su individual naturaleza. Mas también cabe pensar que la perfección del hombre —el acto genial de espiritualizar la natura-

leza, en el sistema de Schelling —no es posible sin que la naturaleza pierda el equilibrio que solemos llamar salud ; con otras palabras, sin que enferme. La vivencia romántica de la enfermedad (el héroe romántico es siempre un hombre febril y enfermizo) y la teoría del genio que elaboró el naturalismo post-romántico (la tesis subyacente a la fórmula "genio y locura") son dos claros ejemplos de esa extremada y exigente idea de la perfección humana.

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

> *Conviene al genio de la poesía*
> *este elemento : la melancolía* [7].

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

II. Desde que el cristianismo se realizó his-

tóricamente, siempre el hombre ha visto en sí mismo algo más que pura "naturaleza"; siempre ha pensado que él, además de ser "naturaleza", es "persona", "supuesto racional" o "espíritu" [8]. El hombre "es" su propia naturaleza. Expresiones como "yo soy rubio", "yo soy dispéptico" o "yo soy apasionado" son gramatical y metafísicamente inobjetables. El hombre "es" su alma y su cuerpo. Pero, siendo esto cierto, parece que la expresión "yo soy" adquiere una hondura especial cuando su predicado está constituído por los actos más íntimos y propios de la persona que habla, y no por las propiedades o las realidades materiales de su naturaleza: "yo soy mi pensamiento", "yo soy mi amor", "yo soy mi libertad". Rectificando un poco la conocida contraposición de G. Marcel entre *être* y *avoir*, podría decirse que el hombre "es" su naturaleza "teniéndola" y que "es" su persona —su vida personal— "siéndola" [9]. El "yo", y por tanto el "yo soy", enseñó Scheler, pueden tener muy distintos niveles en la realidad del hombre que pronuncia estas palabras. Dicho de otro modo: para la antropología personalista, la "naturaleza" del hombre —su cuerpo, sus diversas potencias psíquicas— se halla unitariamente regida desde un "centro íntimo" que la trasciende, centro en el cual la libertad y la responsabilidad tienen su origen, su sede y su término de imputación. La perfección moral y la excelencia del espíritu son alcanzadas

por el hombre mediante las operaciones de su naturaleza individual, mas no pertenecen última y formalmente a su naturaleza.

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

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

Hay, en efecto, una concepción a la vez "personalista" y "clásica" de la salud y la perfección. Salud y perfección son en tal caso modos de la realidad humana esencialmente distintos uno de otro, pero no independientes entre sí. Juntas las dos, consistirían en la armoniosa composición de dos elementos : el equilibrío psíquico y somático de la naturaleza humana, por una parte, y la ordenada moderación en el ejercicio de la propia libertad, por otra. La perfección del hombre sería el resultado de sumarse entre sí la salud y la ecuanimidad, no entendida ésta como simple *emmetría* o recta ordenación del alma, sino como sereno y bien medido ejercicio de la libertad personal. Dígalo un cantor del clasicismo cristiano tal alto como fray Luis de León :

Despiértenme las aves
con su cantar sabroso, no aprendido,
no los cuidados graves
de que es siempre seguido
quien al ajeno arbitrio está atenido [10].

Quiere fray Luis ser cristianamente perfecto, y quiere serlo a través de la salud y la ecuanimidad. ¿Pensarán así los partidarios de una concepción "romántica" —arrebatada, apasionada— de la perfección personal? Estos, ¿querrán que les despierte el trino de las aves? Sin hallarse atenidos al arbitrio ajeno, movidos a la

acción personal desde el fondo de su propia alma, ¿no se hallarán más de una vez vigilantes antes de que la alondra comience su canto matutino? La perfección del hombre consiste ahora en utilizar las posibilidades que le otorgue su naturaleza —sus capacidades y talentos de toda índole— al servicio de una empresa noble y ardua, ideada y querida más allá de esa naturaleza suya, en el centro transfísico y personal donde radica y de donde mana su libertad.

Mas también ahora son dos los modos de concebir la relación entre la perfección y la salud, y por tanto la salud misma. Para algunos, el arrebato creador y perfectivo en el ejercicio de la libertad personal, y el desequilibrio o descentramiento de la naturaleza que ese ejercicio necesariamente lleva consigo, no tienen por qué romper el estado de salud. Aun esforzado, el logro de la perfección es y debe ser compatible con un último respeto al orden de la naturaleza; más aún, lo exige. Tal es la actitud espiritual de los místicos y ascetas cristianos. "Con el cuerpo sano podréis hacer mucho, con él enfermo no sé qué podréis", escribió Ignacio de Loyola a una monja que le había pedido consejo acerca de su perfección espiritual. Es ahora perfecto —se aproxima a perfección— quien sin enfermedad consume su salud en el cumplimiento de una alta empresa, y está sano aquél cuya naturaleza es capaz de desequilibrarse y descentrarse sin afección morbosa todo lo que la es-

forzada entrega a tal empresa —santidad, heroísmo, obra intelectual o artística, acción política— vaya de él exigiendo. La perfección, en suma, es ahora el resultado de sumarse entre sí la salud y la magnanimidad, la obediente elasticidad de la naturaleza y la voluntaria ordenación de la vida hacia fines nobles y arduos.

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

dad humana es "un suspirar de la criatura" y "un desarrollo de la conciencia producido por un suceso corporal" —y a la vez "un suceso corporal producido por un desarrollo de la conciencia" [11]—, sus palabras concederán nueva vida y nueva vigencia al pensamiento romántico y personalista de Novalis.

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

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

de nosotros una actitud de responsabilidad, honestidad, desprendimiento, libertad interna y amor ; en una palabra, una instalación sin condiciones en el orden legislado por Dios". Otras veces, la referencia de la salud a la persona queda expresada más cauta y reflexivamente, de un modo que bien podríamos llamar pre-religioso o humanista. "No hay salud cumplida —ha escrito R. Siebeck —sin una respuesta satisfactoria a la pregunta : "Salud ¿para qué?". No vivimos para estar sanos, sino que estamos y queremos estar sanos para vivir y obrar" [12]. A la salud humana pertenece constitutivamente un "para qué" que no está incluído en ella misma. En la estructura física y metafísica de la salud del hombre va inscrita de modo ineludible la aspiración a un fin que la trasciende ; fin que día a día debe serle propuesto por la vocación y la libertad de la persona poseedora de esa salud. Pero es de tal manera íntima e individual la conexión entre la salud y el fin, que sólo rectamente ordenada hacia éste adquiere aquélla valor y acabamiento, y tal es la razón por la cual pudo decir Platón que la salud y la *sophrosyne* siguen a la virtud (*areté*) como sigue a una diosa su cortejo (*Fil.* 63 e). La salud, concepto perteneciente al orden de la naturaleza —y, por consiguiente, a lo que en el hombre es naturaleza—, se especifica e individualiza realmente en cuanto el hombre es persona.

IV. En cuanto servidor y agente de la per-

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

Pero acontece que el hombre no es *pura* naturaleza; tanto, que algunos, como Ortega, llegan a decir ponderativamente que el hombre no tiene "naturaleza" porque lo que tiene es "historia" [13]. Para miseria y grandeza del hombre, la salud de su naturaleza —la higidez de su cuerpo y de sus facultades anímicas— puede coincidir con la "mala voluntad" de su intimidad personal; aunque en algunos casos— por ejemplo, los integrantes de la entidad morbosa que la psiquiatría anglosajona llama *moral insanity*— la "mala voluntad" tenga una fuerte determinación causal, y hasta una cuasi-necesidad, de carácter patológico. El hombre más sano puede ser injusto, y el hombre más justo puede vivir enfermo. Con dramatismo o sin él, la figura de Job está constantemente ante nosotros. En tal caso, ¿cuál deberá ser la tercera misión del mé-

dico? Además de curar la enfermedad y de evitarla, ¿qué podrá hacer al servicio de la perfección del ser humano?

El hombre es *a la vez* naturaleza y persona; desde un punto de vista, es naturaleza personal, y desde otro, como X. Zubiri y G. Marcel suelen decir, espíritu encarnado. La empresa de conocer y tratar a un hombre en cuanto tal, requiere considerar *a la vez* lo que en la realidad humana es naturaleza y lo que en ella es persona; tanto más, cuanto que el hombre es naturaleza y persona de un modo unitario, solidario e indisoluble. Pero, siendo esto cierto, también lo es que el desorden moral de la realidad humana (el "pecado", entendido como discordancia entre la vida de un hombre y las creencias morales que él profese) y el desorden físico de esa realidad (la "enfermedad", concebida como alteración aflictiva y peligrosa de la naturaleza) no deben ser confundidos entre sí; y la misión del médico no consiste en borrar y evitar el pecado, sino en curar y evitar la enfermedad. El médico debe conocer y tratar al "hombre entero", pero siempre *desde* el costado físico y psicosomático de la realidad a la vez natural y personal —tal vez mejor: "fisiopersonal"— de ese "hombre entero". ¿Cómo? ¿Cuál debe ser la conducta del médico frente a la intimidad del enfermo? He aquí mi fórmula: los fines morales y las creencias últimas de la existencia humana no pueden y no deben ser ajenos a la *consideración,* la *es-*

timación y la *operación* del médico ; no sólo porque la práctica médica debe hallarse deontológicamente ordenada por un conjunto de reglas morales, mas también porque la enfermedad misma es en ocasiones expresión o causa de un secreto desorden moral y creencial en la intimidad psicológica del paciente ; pero, a la vez, y por esencial imperativo de lo que en sí misma es la actividad del médico, los fines morales y las creencias últimas de la existencia humana deben permanecer ajenos a la *decisión determinante del terapeuta* y el higienista. El médico puede y debe colaborar con el político y con el educador religioso-moral ; pero, en cuanto médico, no debe —más aún : no puede— asumir las funciones de uno y otro. La intimidad personal del enfermo —su libertad, sus creencias últimas— debe ser para el médico objeto de inmenso respeto, aunque él diste de compartir estas creencias y aunque en su fuero interno piense que podrían ser sustituídas por otras objetivamente "mejores". La misión del médico consiste en lograr que el enfermo llegue a sanar sin dejar de ser "él mismo". Y esto en los dos ámbitos en que se realiza su operación, el ámbito social y el privado.

Consideremos la vertiente social de la actividad médica. En cuanto actividad social, ¿deberá la medicina ser confundida con la política? Acaso la política sea "medicina en grande", según la frase de Virchow ; pero, en tal caso, el

técnico de esa "medicina" no debe ser el médico, sino el político, el inventor y ordenador de los fines colectivos del hombre. En cuanto médico, el médico no puede ser político. No digo que no *deba* ser, sino que no *puede* ser. Siendo político, convirtiéndose en inventor y ordenador de fines colectivos, pierde *ipso facto* su propio ser.

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

¿Cambiarán las cosas en el ámbito privado de la actividad médica? Dando un consejo prematrimonial, prescribiendo un tratamiento farmacológico o un plan de vida, reordenando psicoterapéuticamente la vida de un enfermo, el médico puede verse en el trance de inventar y

proponer fines vitales nuevos a la persona que le consulta. Ahora no le bastan los datos de la exploración física, la auscultación, los análisis químicos, las imágenes radiográficas o endoscópicas, las curvas electrográficas; si ha de cumplir rectamente su misión, su mente debe penetrar en la intimidad psíquica y moral del paciente. La inteligencia y la voluntad del médico tienen forzosamente que moverse en la secreta zona del vivir donde yacen las últimas creencias y se deciden y ordenan los fines más personales. ¿Para qué? ¿Para cambiar esas creencias por otras, a favor de la autoridad que él como médico tiene sobre la persona que ha buscado su ayuda? Si esas creencias fuesen morbosas en sí mismas, por supuesto; no siéndolo, deberá respetarlas con infinita delicadeza y procurar la curación *contando con ellas*. Procediendo de otro modo, dejaría de ser médico y se convertiría en vampiro moral, en proselitista o en seductor. Acaso estén ahí la máxima tentación y el máximo peligro de los médicos personal y técnicamente más eficaces [14]. Si la ineludible tarea de tratar al "hombre entero" es por una parte descomunal o inmensurable (*ungeheuerlich*), según la certera expresión de von Weizsäcker, también puede ser —como lúcidamente advertía L. von Krehl hace más de treinta años —impía, profanadora, atentatoria contra el sagrado recinto de la intimidad personal (*freventlich*). La verdadera grandeza del médico

consiste en moverse con eficacia técnica y sin mácula moral en medio de estos riesgos.

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

bre la mano. No le podrán quitar su dolorido sentir."

Traslademos a nuestro tema esta breve meditación azoriniana, y adivinemos la vida del hombre del futuro. Por obra conjunta del médico y de la sociedad a que pertenece, ese hombre está sano de cuerpo y de alma. Sus funciones somáticas y sus facultades psíquicas son todo lo perfectas que se quiera. Ese hombre, por añadidura, usa la capacidad de su organismo para la realización de una obra personal ambiciosa : su salud no consiste en vegetar lozanamente, sino en crear con humanidad y magnanimidad. Pero porque es libre y creador, no es y no puede ser un animal alegre. Conocerá sin duda la alegría ; pero junto a un balcón, en una ciudad, en una casa, alguna vez reclinará sobre su mano la cabeza meditadora y triste. No le podrán quitar su dolorido sentir. Que este "dolorido sentir" sea sólo íntimo y personal, que no se halle contaminado y agravado por dolencias del cuerpo y del alma, que cuando surja sea huésped de una naturaleza robusta y no lacra de una naturaleza enferma, ¿no es acaso y no será siempre la mejor contribución del médico a la perfección humana?

NOTAS

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

[2] Acerca de la variabilidad histórica de la idea de enfermedad, véase el estudio "Aspectos culturales de las enfermedades mentales" de H. F. Ellenberger, en *Actas Luso-Españolas de Neurología y Psiquiatría,* XVII (1958), 306-315.

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

[4] Galeno, *Quod animi mores corporis temperamenta sequantur,* c. 11. Textos semejantes pueden leerse en los escritos *De propriorum animi cuiusdam affectuum dignotione et curatione* y *De cuiuslibet animi peccatorum dignotione et medela.* Para Galeno, los "pecados" (*hamartemata*) serían desórdenes de la naturaleza humana, y por tanto incumbencia del médico.

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

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

[7] Acerca de la función de la melancolía en la antropología aristotélica y en las ulteriores vicisitudes del problema psicológico del genio, véase: J. Croisant, *Aristote et les mystères* (Liège et Paris, 1932); H. Flashar, "Die

medizinischen Grundlagen der Lehre von der Wirkung der Dichtung in der griechischen Poetik", en *Hermes* 84 (1956), págs. 12-48, y el libro de E. Zilsel *Die Entstehung des Geniebegriffs* (Tübingen, 1926).

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

[9] Por tanto: "haciéndola". El hombre "es" personalmente, en el rigor de los términos, lo que de sí mismo libremente "hace". ¿Hasta qué punto puede el hombre "hacer su propia naturaleza? Por lo pronto, haciéndola suya, aceptándola. Personalmente "yo *soy* delgado" en la medida en que hago "mía" —acepto— mi propia delgadez. Tanto más lo seré, si mi delgadez ha sido personalmente "hecha" por mí.

Sobre la noción de "persona" en la filosofía actual, véase la *Etica* de Scheler y el trabajo de X. Zubiri "El problema del hombre", *Indice*, XII (1958), pág. 3.

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

[11] "Stücke einer medizinischen Anthropologie", en *Arzt und Kranker* (Stuttgart, 1949), pág. 147. "*Nasci hic in corpore mortali, incipere aegrotare est*", había escrito San Agustín (*En. in Psalmos*, CII, 6).

[12] *Medizin in Bewegung* (Stuttgart, 1949), pág. 486.

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

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

II

LA ENFERMEDAD COMO EXPERIENCIA

Sea cual sea la importancia real que en la constitución de nuestro vivir presente tenga la experiencia de nuestra vida pretérita, y sea cualquiera el alcance que subjetiva y ocasionalmente atribuyamos a esa importancia, es indudable que en la experiencia de la vida ocupa un puesto muy central y muy considerable volumen el evento que llamamos "enfermedad". ¿En qué consiste la experiencia de la enfermedad? ¿Cómo esta particular experiencia se ordena dentro de la general experiencia de la vida? ¿Qué función desempeña en ella? Tratemos de verlo.

I. Que el enfermo posee una experiencia a inmediata de su propia enfermedad, parece cuestión ociosa, de puro evidente. La fiebre, el dolor, la ansiedad, la incapacidad y el aislamiento en el lecho se sienten realmente, se "experimentan". Esos sentimientos de la propia

vida no son *aegri somnia,* sino vivencias muy reales y —por lo general— muy objetivamente fundadas. Pero tal experiencia, ¿subsiste cuando la enfermedad pasa? ¿Es algo más que el recuerdo superficial de una vicisitud personal cuya sola reliquia es el recuerdo mismo? ¿Llega acaso a ser una modificación habitual de la realidad psicosomática del hombre que enfermó, un cambio duradero en su modo de ser y en su modo de obrar? Como diría un escolástico: la experiencia inmediata de la enfermedad ¿es *species* o es *habitus*?

En el caso de las enfermedades agudas, la opinión del observador superficial se inclinaría hacia el primer término de ese postrer dilema. He aquí un hombre afecto de gripe o de fiebre tifoidea. Después de los días de fiebre y lecho, ese hombre reanuda su vida normal "como si no hubiera pasado nada"; en él la enfermedad parece no ser más que el recuerdo de haberla sufrido. Dentro de la general experiencia de la vida, la experiencia de haber enfermado sería algo así como una anécdota susceptible de remembranza y relato a la hora de echar la vista sobre el pasado propio. O, a lo sumo, un punto de referencia en el curso de la biografía del enfermo. Recordemos una expresión tópica: "Eso me ocurrió poco antes de pasar la tifoidea". La enfermedad, en suma, constituiría un "quiste biográfico", un fragmento anómalo de la vida personal puesto entre el paréntesis inicial del

enfermar —ese momento en que, como suele decirse, se "cae enfermo"— y el paréntesis terminal de la curación y el "alta".

Pero mirado el hombre en su integridad, ¿es esto lo que realmente acontece? La patología de nuestro siglo nos enseña algo muy distinto. El suceso biológico de la enfermedad aguda suele dejar tras de sí una experiencia somática más o menos duradera, consistente en un cambio en la capacidad de reacción del organismo frente al agente causal de la enfermedad sufrida, y aun frente a otros próximos a él. Ese cambio es casi siempre un aumento de la resistencia del organismo a la acción patógena del agente causal, y a esto suele llamarse "inmunidad"; mas también puede expresarse el cambio bajo la forma de una sensibilidad exaltada y anómala a la acción biológica del agente nocivo, y en esto consiste, muy a grandes rasgos, el fenómeno a que médicos y profanos damos el nombre de "alergia". Un famoso título del fisiólogo Cannon nos ha enseñado a hablar de la "sabiduría del cuerpo". Pues bien: recta y convenientemente en unos casos, desordenada y peligrosamente en otros, la inconsciente sabiduría de su cuerpo concede al hombre cierta "experiencia" de la enfermedad; el hecho de haberla experimentado crea en él "hábitos" nuevos, modos inéditos de obrar y de ser que a veces perduran hasta su muerte. "Habitudes" biológicas, los llamaría Zubiri.

Creo que las habitudes biológicas de la inmunidad y la alergia son "experiencia", en el más amplio sentido de esta palabra. Como consecuencia de haber llegado a poseerlas, cambia de modo el comportamiento del organismo que las posee. Constituyen, pues, una "mutación funcional" o *Funktionswandel* del organismo afecto [1]. Pero esa experiencia de la vida orgánica, ¿puede ser llamada "personal"? Si la significación de este adjetivo se extiende a todo lo que acaece en la existencia individual de un hombre determinado, tenga él o no tenga conciencia de lo acaecido, la inmunidad y la alergia son —no hay duda —una parte de la experiencia personal de ese hombre. Pero si, a la manera cartesiana, restringimos el empleo del adjetivo "personal" sólo a lo que en nuestra vida es libre y consciente, entonces nos veremos forzados a admitir en la experiencia de la vida humana dos órdenes o niveles cualitativamente distintos entre sí: uno consciente o personal, aquel a que pertenecen las vicisitudes de cuyo curso nos "dimos cuenta", y otro inconsciente o impersonal, al cual pertenecería, entre otras experiencias biológicas semejantes, la que bajo forma de inmunidad o de alergia traen al organismo las enfermedades infecciosas. Ni el inmune ni el alérgico tienen conciencia de serlo. Aquél no llegará a saber que lo es, si no se lo dicen; y cuando lo sepa, esa "conciencia adquirida" o "indirecta" de su inmunidad acaso le

dé mayor tranquilidad y osadía frente al riesgo de contraer la enfermedad de que se trate. El alérgico, a su vez, ignora por lo general su anómala disposición reactiva, mientras ésta no llega a manifestarse efectivamente; y si la conoce, bien por autoobservación (tal es el caso de quienes por sí mismos saben que los mariscos "les sientan mal"), bien por indicación del médico, utilizará consciente y deliberadamente ese saber para evitar las ocasiones capaces de suscitar su accidente alérgico. Así se haría consciente y personal la "experiencia biológica" de la enfermedad.

Todo lo anterior es indudable. Pienso, sin embargo, que también es insuficiente. En la vida del hombre, ¿hay acaso un límite tajante y escueto entre lo consciente y lo inconsciente, y entre la libertad personal y la necesidad mecánica? Desde Freud, todos sabemos que no. La experiencia biológica de la inmunidad y la alergia *hácese* personal cuando nos dan noticia de ella, mas también *es* personal por modo subconsciente. No sé si los médicos y los inmunólogos han investigado de modo suficiente la relación que seguramente existe entre la situación del organismo tras la infección y los distintos modos de la conciencia psicológica [2]. Creo que no, y pienso que esa relación es doble, porque el estado post-infeccioso —llamémosle así, muy genéricamente— es a la vez causa y efecto. Tengo por seguro que, actuando ese estado como

causa, de él depende alguna parte de las tendencias y estimaciones que integran la vida consciente del hombre. La peculiaridad personal de nuestros apetitos y desganas, de nuestras complacencias y displicencias, de nuestras inclinaciones y aversiones, depende, como es obvio, de muchas cosas : el temperamento individual, la educación, los avatares de toda índole, nuestra libertad. No es infrecuente que acabe gustándonos o disgustándonos lo que tenazmente hemos querido que nos guste o nos disguste. Y en esa compleja constelación, ¿pueden no tener puesto importante los sucesivos troquelados biológicos que nos van imprimiendo todas nuestras enfermedades, y más aún nuestras enfermedades infecciosas? A través de mecanismos subconscientes todavía no bien explorados, los estados post-infecciosos informan de algún modo nuestra experiencia de la vida.

Mas también en cuanto efecto tiene el estado post-infeccioso estrecha relación con la vida personal. El hecho mismo de contraer una enfermedad infecciosa no es siempre puro azar incomprensible. Algo influye la disposición consciente y subconsciente de un individuo humano frente a su propia biografía, para que ese individuo, sometido a la acción de tal o cual germen patógeno, llegue o no llegue a padecer la infección correspondiente. Son ya clásicos los hallazgos de von Weizsäcker en la agina tonsilar —según ellos la aparición de la angina se halla en

frecuente conexión con trances comprometedores y enojosos en la biografía del paciente—, y es ya viejo conocimiento que los soldados victoriosos son más resistentes a las infecciones que los soldados derrotados. Más aún : la peculiaridad del estado post-infeccioso —inmunidad o alergia— depende en cierta medida de la actitud consciente y subconsciente del enfermo frente a su enfermedad. Es seguro, por ejemplo, que una voluntad a la vez consciente y subconsciente de sanar —no es infrecuente la discordancia entre uno y otro modo de querer la salud— determinará una inmunización más acusada que el deseo consciente o subconsciente de seguir enfermo. Esperemos los resultados de la investigación inmunológica, cuando ésta llegue a ser plenamente psicosomática, antropológica o personal. O más breve y sencillamente, humana.

Además de *hacerse* personal, la experiencia biológica de la enfermedad *es* personal ; las reflexiones precedentes lo demuestran con evidencia. Tanto más lo demostrarán, si el lector sabe deshacer el artificioso esquema de causas y efectos a que metódicamente, y en aras de la claridad dialéctica, he querido yo recurrir. En cuanto experiencia personal, el estado post-infeccioso es *a la vez* causa y efecto de una parte de la vida consciente y subconsciente de su titular. Aquello que va a ser efecto suyo, ha sido ya su causa [3]. Dilthey enseñó que la dinámica de la vida humana tiene por esencia una estructura

en círculo, y —en la medida en que son estrictamente *humanas*— las enfermedades del hombre confirman esa regla.

Es tradicional llamar *restitutio ad integrum* a la curación completa, como si el enfermo, una vez pasada la convalecencia, volviese a instalarse sin cambio alguno —*ad integrum*— en la vida que el enfermar cortó. Lo expuesto muestra muy claramente la inexactitud de tal expresión. Cuando el enfermo vuelve a la salud, algo ha cambiado en él: "La nueva salud —escribe Goldstein, frente a la tesis contraria de Grothe— no es la misma que la antigua... Recobrar la salud a pesar de la existencia de una secuela funcional, no es cosa que acaezca sin una merma de esencia del organismo y sin la simultánea aparición de un orden, al que corresponde una *nueva norma individual*... En la curación encontramos eventualmente (a pesar de la existencia de una secuela funcional) modificaciones diversas en relación con el estado anterior, pero las propiedades biológicas son de nuevo constantes" [4]. De acuerdo con sus puntos de vista, Goldstein interpreta organísmicamente esa "novedad" de la salud subsiguiente a la curación. Mas ya hemos visto que tal "novedad" no es sólo "orgánica"; que también es —por vía a la vez consciente y subconsciente —"personal", en la más genuina acepción de esta palabra. En cuanto afecta a la constitución del organismo que la padece —en otros términos: en cuanto

modifica o crea en él habitudes biológicas—, la enfermedad es parte importante en la génesis de la experiencia de la vida [5].

II. No sólo a la constitución biológica del organismo afecta el padecimiento de una enfermedad ; también, y por modo ineludible, al sentimiento que el hombre tiene de su propia vida. El hombre siente e interpreta su vivir ; y hace esto de tal modo, que no siempre es fácil discernir lo que en la vivencia de la propia vida es sentimiento primario y lo que en ella es interpretación. Parece, con todo, que en principio no resulta ilícito distinguir metódicamente la primaria e inmediata operación pasiva de "sentir" nuestra vida y la subsiguiente operación activa de interpretarla [6]. Y puesto que la enfermedad es, ante todo, un modo de vivir, acaso entendamos mejor lo que la enfermedad sea para el hombre distinguiendo lo que en ella es sentimiento inmediato y primario y lo que es en ella interpretación.

He aquí un hombre enfermo. ¿Cómo siente su enfermedad? En cuanto al particular y ocasional contenido de su sentimiento, de mil modos diferentes : el enfermo puede sentir, en efecto, dolor, fiebre, tensión interior, embotamiento, ansiedad, sed, invalidez, euforia, vértigo, ceguera y tantas cosas más. Pienso que los médicos —atentos, sobre todo, a la exploración "objetiva"— no se han aplicado lo suficiente a la tarea de describir, entender y ordenar los múl-

tiples modos de sentir subjetivamente la enfermedad. Confiemos en que la investigación psicosomatológica del futuro no olvide ni menosprecie la fenomenología [7]. Pero todos esos mil modos distintos de vivir inmediata y psicológicamente lo que en la enfermedad es *páthos* o *passio,* afección pasiva, pueden ser reducidos, a mi juicio, a cuatro sentimientos cardinales, que llamaré de aflicción, de amenaza, de soledad y de recurso.

Entiendo ahora por *aflicción* todo lo que en el complejo sentimiento de la enfermedad es inmediatamente penoso. La vivencia primaria de la salud es el "bienestar" ; la vivencia primaria de la enfermedad es, por tanto, el "malestar", un malestar incomprensiblemente sobrevenido en nuestra vida y del cual, a su comienzo, no sabemos decir nada muy preciso, ni en orden a su cualidad sentimental (ansiedad, depresión, dolorimiento, desgana, desvalimiento, desesperanza, etc.), ni respecto de su localización somática [8]. La aflicción producida por la enfermedad es, en principio, malestar. Ahora bien : un análisis medianamente atento de la aflicción morbosa permite distinguir en ella dos momentos constitutivos, la "molestia" y el "impedimento". La enfermedad aflige molestando, causando molestias positivas, como el dolor, la ansiedad y el vértigo, y a la vez impidiendo el ejercicio de alguna de las actividades propias de la vida en salud : obliga a guardar cama, im-

pide mover un miembro, priva de la visión o del habla, etc. Así entendida, la aflicción es el ingrediente más notorio del sentimiento general e inmediato de la enfermedad.

Junto a ella o fundida con ella está la *amenaza*. Sentirse enfermo es sentirse amenazado, vivir expresamente, con intensidad mayor o menor, el riesgo de morir. Desde Virchow, los patólogos suelen poner el "peligro" entre las notas esenciales del concepto de enfermedad [9]. Pero yo no me refiero ahora al "peligro" anatomopatológica o fisiopatológicamente objetivable (alteraciones celulares irreversibles, afección de "centros" de importancia vital, etc.), sino a la vivencia propia de la situación peligrosa ; y esta vivencia no es otra que la "amenaza". El enfermo siente radicalmente amenazada la posibilidad de los proyectos de vida anteriores a su enfermedad ("muerte biográfica") o, si la dolencia se hace grave, la posibilidad física de su existencia misma ("muerte biológica"). Un hipertenso, por ejemplo, siente a la vez el peligro próximo de que una hemorragia cerebral le obligue a cambiar de vida, y, por tanto a morir biográficamente respecto de lo que él venía haciendo y pensaba hacer, y el peligro último de que esa hemorragia acabe con sus días, matándole biológicamente. Tengamos muy en cuenta este segundo y radical ingrediente del sentimiento de estar enfermo.

La enfermedad se hace también sentir como

penosa *soledad* : quien está enfermo se siente penosamente solo, y esto acrece su aflicción y su desvalimiento. Scheler y Ortega han subrayado con acierto y energía la total incomunicabilidad de los sentimientos vitales relativos a nuestro cuerpo. El sentimiento gustoso de saciar la sed y el sentimiento desplaciente del dolor de muelas son de quien los experimenta y de nadie más, a diferencia de las alegrías y las penas de carácter espiritual, que pueden ser real y efectivamente convividas o con-sentidas. La enfermedad aisla, y no sólo porque impide al paciente de un modo más o menos absoluto el trato normal con los otros hombres, sino porque fija su atención sobre sentimientos que él y sólo él puede padecer. De ahí la habitual disposición ambivalente de los enfermos frente a la compañía : aunque la necesitan y piden, aunque la agradezcan muy sinceramente, nunca llega a contentarles, y en ocasiones hasta les produce una chispa de irritación. Los *kubu* de Sumatra dejan ritualmente solo al enfermo ; los antiguos asirios veían en el hombre afecto de enfermedad un hombre indigno de participar en el culto público, un ser a quien había que apartar de la comunidad religiosa, un "excomulgado". Una y otra práctica parecen expresar social y objetivamente aquella esencial operación "aisladora" del enfermar. Diríase que la enfermedad prepara al enfermo para dar por sí solo cuenta de su vida.

Pero la enfermedad es con frecuencia —si se afina la mirada, siempre— algo más que aflicción, amenaza y soledad ; es también *recurso,* y como tal es soterrañamente sentida. El enfermo, en efecto, siente que su dolencia, además de afligirle, amenazarle y aislarle, le sirve para algo. Puesto que la salud no es sólo bienestar, mas también quehacer, y aun quehacer penoso, el enfermar nos sirve a veces para evadirnos de los quehaceres que la salud impone o para descansar de ellos, y entonces es vivido como "refugio" ; refugio subconscientemente buscado en las enfermedades histéricas (háblase en ellas de una "huída a la enfermedad"), y subconsciente o conscientemente descubierto y utilizado en las dolencias que sobrevienen por azar dentro de la existencia de quien las padece. En cuanto refugio, la enfermedad permite la evasión. Pero no sólo para huir de los quehaceres de la salud sirve la enfermedad. Hay ocasiones en que ésta llega a ser "instrumento" para la creación de una vida nueva. *Ex valetudine, vita nova.* Novalis propugnaba el cultivo del "arte de utilizar las enfermedades", y no creo que con esa expresión aludiese por modo exclusivo al provecho espiritual de sufrirlas con resignación y ofrecimiento. También en orden a la existencia terrena puede servir de "instrumento" la enfermedad. ¿Cuántos son —valga este único ejemplo— los intelectuales y los artistas a quienes una inmovilidad forzosa de origen patológico ha

permitido ampliar y perfeccionar su obra? En tales casos, como en aquellos en que la enfermedad es refugio, es seguro que hubo frente a ella un primario y elemental "sentimiento de recurso", semejante al que sentimos a la vera del mar o del lago cuando el calor y el sudor nos impelen al baño.

El hombre, decía yo antes, siente su vida y la interpreta. La enfermedad, modo anómalo de vivir, es sentida como aflicción, como amenaza, como soledad y como refugio. Con predominio mayor de uno u otro de esos cuatro principales momentos constitutivos, el complejo sentimiento de la enfermedad los engloba siempre, y así lo descubrirá en cada paciente un análisis psicológico suficientemente fino y minucioso. Pero el sentimiento de la propia vida se hace experiencia —en el caso de la enfermedad y en todos los imaginables— cristalizando en alguna interpretación. ¿Cómo el evento de la enfermedad, así sentido, ha sido interpretado por los hombres? ¿Cómo los hombres han expresado su experiencia de la enfermedad? Frente al hecho de enfermar, ¿hay en el curso de la historia interpretaciones típicas, en las cuales se hayan precipitado compendiosamente los distintos modos colectivos de pensar y sentir? Yo creo que sí, y pienso que el número de ellas puede ser reducido a estas cuatro: el castigo, el azar, el reto y la prueba [10].

Según las fuentes de nuestro actual saber his-

tórico, la interpretación de la enfermedad como *castigo* es cronológicamente una de las primeras en el curso de la historia universal. Un enfermo sería un hombre que por haber transgredido la ley moral, ha sido castigado por los dioses al padecimiento que su enfermedad comporta. Los antiguos asirios empleaban la palabra *shêrtu* para designar un complejo semántico en cuya unitaria estructura entraban el pecado, la impureza moral, la cólera de los dioses, el castigo y la enfermedad. El canto I de la *Ilíada* interpreta la peste del campamento aqueo como un castigo infligido por Apolo a Agamenón y a sus hombres tras la ofensa del Atrida a un sacerdote del dios. Ante el ciego de nacimiento, los discípulos preguntan a Cristo: "Maestro, ¿quién ha pecado para que este hombre haya nacido ciego, él o sus padres?" (Jo. IX, 1). Cualesquiera que sean las ulteriores diferencias entre la primitiva concepción semítica y la primitiva concepción indoeuropea de la enfermedad —más personalista aquélla, más naturalista ésta—, una y otra convienen en interpretarla como un castigo impuesto al hombre que la sufre. En la vivencia de la enfermedad prevalecen ahora los sentimientos de aflicción, soledad y amenaza, y en estos se ve, ante todo, el reato de una falta moral consciente o subconscientemente cometida por el enfermo [11].

Consideremos ahora la estructura de esta interpretación punitiva de la enfermedad y, den-

tro de ella, pongamos atención especial en la idea de la existencia humana que le sirve de supuesto. ¿Qué rasgos esenciales caracterizan al hombre para el cual es un castigo divino la enfermedad que sufre? Pienso que estos tres: la dependencia, la responsabilidad y la pecabilidad. Un hombre que se juzgue a sí mismo no dependiente, autárquico, no creerá que puede ser castigado; si alguien le castiga —un dios, un mago o hechicero con poderes "divinoides"—, es porque él se siente en dependencia respecto de la superior potencia que así ha querido tratarle. Mas para que la idea de castigo surja, es también preciso que el hombre se considere a sí mismo responsable y capaz de pecado. Una dolencia no merecida por quien la padece y enviada a éste por una divinidad caprichosa y cruel, no es castigo, es otra cosa. La interpretación punitiva de la enfermedad supone, en suma, la existencia más o menos habitual de un sentimiento de responsabilidad y culpa. Quede sólo planteada la cuestión de si etnológica e históricamente hay situaciones más "primitivas" que aquéllas en que predomina el sentimiento de culpabilidad; las *guilt-cultures,* según la terminología de Ruth Benedict [12].

El Nuevo Testamento rompe de modo muy resuelto con la interpretación punitiva de la enfermedad actual. "Ni él ni sus padres han pecado", responde Cristo a sus discípulos, cuando éstos le hacen la pregunta antes transcrita [13].

El padecimiento de una fiebre tifoidea no supone la previa comisión de un pecado personal por el hombre que haya llegado a contraerla; lo cual, claro está, no excluye la posibilidad de que el sentimiento de culpa consecutivo a la comisión de un pecado personal llegue a engendrar algún desorden morboso en quien en su alma lo experimenta. Pero si en principio la enfermedad actual no es por sí misma el castigo de un pecado, ¿podrá decirse lo mismo de la "enfermabilidad" del hombre, de la genérica disposición de su naturaleza a padecer enfermedades? La teología cristiana tradicional afirma que esa constante disposición de la naturaleza humana —su "enfermabilidad"— es consecuencia del castigo que el pecado original acarreó sobre la humanidad entera. La capacidad de enfermar, "propiedad defectiva" de la naturaleza humana, pertenecería a la *vulneratio in naturalibus* que el pecado original produjo: una humanidad exenta de pecado y provista de los dones preternaturales y sobrenaturales que Adán poseía antes de pecar, no hubiera padecido enfermedad alguna. De lo cual resulta que si las enfermedades del hombre son compatibles con la perfección espiritual más acendrada, no por ello dejan de ser mediata e indirecta consecuencia punitiva de una transgresión pecaminosa de la ley moral [14].

Vengamos ahora a la segunda de las interpretaciones típicas de la enfermedad humana: la

enfermedad como *azar*. Su patria primera fue la Grecia antigua [15]. La concepción de la enfermedad como castigo, tan claramente perceptible en el epos homérico, cobró especial vigencia en la Grecia post-homérica, cuando —por razones que ahora no son del caso— la vieja *shame-culture* del pueblo helénico se trocó en *guilt-culture* [16]. Pero en los siglos VI y V se produce sorda y paulatinamente en el mundo griego una vigorosa reacción contra esa arcaica idea del enfermar humano. El hombre enfermo —más generalmente : el hombre afligido por la desgracia— puede ser y es con frecuencia un hombre justo ; en su aflicción no se ve y no puede verse entonces la consecuencia de un castigo. Y esto, en lugar de esfumarlas, ¿no agravará la perplejidad y la confusión que la enfermedad produce en quienes reflexivamente la padecen o la consideran? La sospecha de hallarse sometido a las decisiones de una divinidad que tan extraña, caprichosa y cruelmente se complace enviando a los hombres calamidades no merecidas, ¿no es acaso más perturbadora que la idea de ser castigado por culpas propias o heredadas? ¿Puede uno vivir tranquilo pensando, como Heródoto, que los dioses son "celosos y perturbadores" frente a los hombres?

Expresión y salida de esa perplejidad —de esa "desesperación", diría Ortega— fueron la filosofía jónica y la tragedia ática ; y consecutivamente, ya en un orden operativo, la cons-

titución de la medicina hipocrática como *tékhne iatriké*. ¿Por qué cae un hombre enfermo? No por su culpa —se piensa ahora—, ni por decisión de una divinidad antojadiza e irritada, sino por una "necesidad" de la naturaleza. Lo cual plantea a la mente, entre otros problemas, el de entender y ordenar los diversos modos de la "necesidad" en la determinación de los movimientos naturales. El hecho de que un hombre enferme ¿es de igual manera "necesario" que el hecho de que las piedras caigan hacia la tierra o de que el Sol salga por oriente y se ponga por occidente?

La "necesidad" de los eventos naturales —con otras palabras: el hecho de que éstos obedezcan a un "destino"— fue designada por los griegos con nombres muy distintos entre sí: *moira, anánke, tykhe, aísa, heimarméne* y algunos más. No parece, según los filósofos, que pueda ser muy escuetamente delimitada el área semántica de cada una de esas palabras. Muchas veces son no más que denominaciones distintas de una misma idea. Un examen detenido de los textos permite, sin embargo, percibir entre ellas un tenue matiz diferencial. Atengámonos ahora a las tres primeras: *moira, anánke* y *tykhe*. Las tres nombran a la vez conceptos y divinidades. *Moira* es el destino que obliga a todos los órdenes de la realidad, el divino y el sublunar, unas veces impositivamente ("Esto ha de ser") y otras limitativamente ("Esto no

puede ser"). Ni siquiera Zeus puede salvar de la *moira* a su hijo Heracles (Il., XVIII, 117 ss.). *Anánke* es más bien la invencible necesidad de los movimientos y las leyes de la naturaleza : la "divina necesidad" con que se cumple el curso natural de las cosas (*de diaeta;* Littré, VI 478), la normativa y suprema "necesidad de la naturaleza" (*anánke physeos*) de que hablan, entre otros, Antifonte y Aristófanes. *Tykhe,* en fin, es ante todo la "suerte" o "fortuna" con que se nos presenta lo que en la naturaleza no está sometido a orden regular, y en especial la "suerte" o "fortuna" de la individual naturaleza de cada hombre. *Eutykhía* ("buena suerte", "buena fortuna") y *atykhía* ("mala suerte", "infortunio") son conceptos muy principalmente relativos a la vida y al destino del hombre [17].

¿A cuál de estos tres órdenes de la "necesidad" pertenece la enfermedad? ¿De qué modo es ésta necesaria? Es muy posible que la "enfermabilidad" —el hecho de que para la naturaleza humana sea siempre posible la enfermedad, la radical "necesidad" de poder caer enfermo— pertenezca al orden supremo de la *moira* y la *anánke*. El hombre, valga esta expresión, no podría no poder caer enfermo. ¿Deberá decirse esto mismo del hecho ocasional y concreto de enfermar? Es posible, ciertamente, que en algunas ocasiones no pueda el hombre no enfermar y tenga que sufrir tal dolencia y

no otra : hay enfermedades, dice Alcmeón de Crotona, cuya causa externa es la *anánke*, la "necesidad" (Diels, B 4) ; la expresión *kat' anánken*, "por necesidad", se repite con cierta frecuencia en el *Corpus Hippocraticum*, bien con un sentido etiológico ("Tales causas producen *por necesidad* tal enfermedad"), bien en un sentido patocrónico ("Tal curso de los síntomas acaece *por necesidad*"). No hay duda : para los griegos, ciertas enfermedades y ciertos modos de estar enfermo pertenecerían necesaria e inexorablemente al orden de la naturaleza. En tales casos, nada podría hacer el arte del médico, porque frente a las necesidades de la *physis* todo es vano (*Lex*, Littré, IV, 638). Pero en otros muchos casos la enfermedad es "azar desventurado" o "infortunio", *atykhía;* más que a la necesidad regular de la *anánke* pertenece a la azarosa necesidad de la *tykhe;* y en tales ocasiones la ciencia del médico —cuyo primer fundamento es un saber empírico y racional acerca de las "regularidades necesarias" de la naturaleza, de lo que en ésta es *anánke*— puede muy bien evitar el "infortunio" de la enfermedad o sanarlo técnicamente, si "por azar" ha llegado a producirse. Tal es el sentido de un texto del *Corpus Hippocraticum* (*de locis in homine*, Littré, VI, 342), en que se proclama con sereno orgullo la superioridad de la "ciencia" (*epistéme*) sobre la "fortuna" o "azar" (*tykhe*), y eso mismo viene a decir Gorgias, cuando des-

de otro punto de vista enseña a sus lectores el modo humano de evitar el "infortunio" (*Enc. Hel.*, 12). La ciencia médica o *tékhne iatriké* de los griegos —y por tanto la medicina como ciencia— fue la venturosa consecuencia de esta interpretación de la enfermedad como "infortunio" o "azar".

La distinción griega de estos dos órdenes de la necesidad natural —el orden "anánkico" y el "tíquico", si se me permite la jerga helenizante— será luego asumida por el pensamiento cristiano. Dentro de él, la providencia divina gobierna el mundo creado a través de las causas segundas y estas operan con doble modo de necesidad: la necesidad absoluta con que el predicado pertenece al sujeto (por ejemplo: que el hombre sea animal) y la necesidad condicionada y contingente de lo que sucede pudiendo no haber sucedido (por ejemplo: que Sócrates esté sentado o que esté enfermo) (*Summa Theol* I, q. 19 a. 3); aquélla se nos presenta como la necesidad del "es", esta otra como la necesidad del "está". Que el hombre pueda caer enfermo —la "enfermabilidad" del ser humano— pertenecería con necesidad absoluta al orden propio de la naturaleza humana caída; que el hombre caiga enfermo de hecho es, en cambio, algo que acaece en la naturaleza individual con la necesidad condicionada del "caso" o la "fortuna"; algo, por tanto, que puede ser humanamente evitado o corregido, si la inteligencia conoce de

modo suficiente las causas que han determinado su aparición. Los italianos del Renacimiento dirán animosamente que la *virtù* del hombre es casi siempre capaz de vencer a la *fortuna*.

La visión de la enfermedad como un azar conduce derechamente a su interpretación como *reto*. En la medida en que una enfermedad no haya sido necesaria con necesidad absoluta —más precisamente: en la medida en que el hombre la interprete como "infortunio", como secuela "infortunada" de una necesidad azarosa—, es inevitable la tentación de medir con ella el poder de la propia inteligencia. "Si este desorden puede ser humanamente corregido, si su existencia no es efecto inexorable de una ley de la naturaleza —piensa entonces el hombre—, ¿por qué no he de poder corregirlo yo?" En la enfermedad ve ahora la mente humana un desafío a su propio poder.

La respuesta al reto del infortunio —infortunio es también el tener poco, queriendo y pudiendo tener más— ha adoptado en la historia dos formas principales: la forma "mágica" y la forma "técnica". En la mente de quienes creen en poderes mágicos, la eficacia de éstos no tendría más límites que el impuesto por la voluntad de los dioses y el procedente de un defecto en la ejecución de la maniobra ritual por parte del mago o hechicero. Con estas salvedades, el mago cree poderlo todo, porque su inteligencia no ha descubierto aún la inmanente "necesidad

de la naturaleza". El "técnico", en cambio, sabe que la eficacia curativa de su respuesta al reto de la enfermedad tiene un límite irrebasable en esa "necesidad de la naturaleza" o *anánke physeos*. Acabamos de ver cómo la medicina hipocrática, hija directa de la *physiología* jónica, fue la "respuesta técnica" de la mente griega al reto del "infortunio" o *atykhía* que a sus ojos era la enfermedad.

En esa respuesta, ¿qué es lo que realmente desafía a la inteligencia humana? Decir que es la enfermedad, no es decir bastante, porque en la enfermedad puede haber algo que acaezca "por necesidad" (*kat' anánkèn*) y algo que acaezca "por azar" (*katà tykhen*), y lo que en la naturaleza sucede "por necesidad" —lo que en ella depende de la divina *anánke physeos*— no debe mover a rebeldía, sino a aceptación venerativa. No es, pues, la "naturaleza" (*physis*) lo que en la enfermedad reta al hombre, sino la "fortuna", el "azar" (*tykhe*), en cuanto determinante de *atykhía* o "infortunio". Si el hombre padece un accidente morboso cuya causa es "nociva por necesidad", y si por añadidura ha de morir porque la enfermedad que padece es "mortal de necesidad", deberá aceptar sin protesta ese invencible y sólo aparente desorden de la naturaleza, no menos divina cuando mata que cuando sana. De ahí que el primer objetivo de la hipocrática *tékhne iatriké* —y, por tanto, el primer deber intelectual y moral del médico

griego— consistiera en discriminar lo que en la enfermedad es *anánke physeos,* "necesidad de la naturaleza", y lo que en ella es verdadera *atykhía,* desorden susceptible de corrección "técnica" (*Pronóstico*, Littré, II, 112 ; *de arte*, Littré, IV, 14). Entendida a la manera helénica, la asistencia al enfermo es un combate entre el médico y la fortuna. ¿Cabe otra actitud en ese reto? ¿Puede sentirse desafiado el hombre por la "necesidad de la naturaleza", y no sólo por la contingente, vencible y azarosa "necesidad del infortunio"? Pronto lo veremos.

Contemplemos para ello la cuarta de las interpretaciones típicas del enfermar humano: la enfermedad como *prueba*. Todas las concepciones de la vida humana en que ésta adquiere su realidad última más allá de la existencia terrena, por fuerza han de ver en la enfermedad una prueba respecto de ese término transmundano, discriminador y definitivo. Las nociones de castigo y de azar hacen referencia a la causa eficiente de la enfermedad ; la noción de prueba, en cambio, se refiere a la siempre enigmática y azorante causa final del padecimiento morboso. Frente a la enfermedad, como frente a todo lo que intencional y azarosamente surge en su vida, el hombre se ve íntimamente obligado a preguntarse : "¿Para qué?" Y su respuesta se ordena siempre en torno a dos actitudes últimas, la prueba y la desesperación : aquélla, cuando en la enfermedad se ve un sen-

tido ; esta otra, cuando parece absurda la aflicción que el enfermar produce, sea o no sea éste utilizado como refugio. Concebida como castigo, la enfermedad tiene su sentido en la expiación ; interpretada como prueba su sentido es el merecimiento. Sólo viviéndolo como prueba puede cobrar algún sentido el azar ; sólo así deja éste de ser "un nombre dado a nuestra ignorancia", según la fórmula de Bossuet.

La escatología cristiana ha sublimado la interpretación de la enfermedad como prueba. "A la enfermedad la reciben los justos —escribía San Basilio a Anfiloquio— como un certamen atlético, esperando grandes coronas por obra de la paciencia" (*Epist.*, 236, n. 7). Como un certamen ; es decir, como una prueba. Pero en ésta, ¿qué es lo probado? Esas palabras de San Basilio nos dan una primera respuesta : lo probado es la paciencia, la capacidad de padecer resignada y oblativamente el sufrimiento inevitable. Es ante todo probada la paciencia del propio enfermo: *patientia* no es otra cosa que aceptación personal del *páthos*. Mas también afecta la prueba a los que rodean al enfermo, incluído el médico, porque el primer movimiento que el espectáculo de enfermedad produce en quien lo contempla es la aversión. En la exhortación de San Pablo a los tesalonicenses —"Sostened a los enfermos" (I, V, 14)— hay a la vez un llamamiento a la caridad y a la paciencia [18].

¿Sólo la paciencia es probada por la enfer-

medad? Un examen más detenido de la prueba permite descubrir con ella un nuevo aspecto, tocante a otra virtud: la magnanimidad, el hábito de proponerse el recto cumplimiento de fines nobles y esforzados. La magnanimidad del enfermo será especialmente puesta en juego por las enfermedades crónicas, cuando es ineludible el empeño de edificar la propia vida, contando con la merma que en ella haya infligido la dolencia sufrida. Soportando resignadamente su dolencia, el enfermo es paciente; rehaciendo con ambición y denuedo su vida personal, el enfermo llega a ser magnánimo. De los cuatro sentimientos primarios de la enfermedad, la paciencia da sentido a los de aflicción, amenaza y soledad, y la magnanimidad al de recurso. Es, pues, magnánimo el enfermo que acepta el reto de su propia enfermedad y sabe utilizarla rectamente.

Mas no sólo es probada la magnanimidad del enfermo; también lo es la de quienes le asisten y sobre todo la del médico. Para el médico cristiano, cada enfermedad que él contempla y trata —y genéricamente, la enfermedad— es un reto a su inteligencia y a su caridad, reto al cual puede responder con magnanimidad o con pusilanimidad. La visión de la enfermedad como prueba asume así su interpretación como reto. Lo cual nos plantea de nuevo la cuestión de qué es lo que desafía al médico cuando se enfrenta técnicamente con la enfermedad.

En el caso del médico hipocrático, ya conocemos la respuesta : el reto lo lanza el infortunio, en el sentido más literal de esta palabra ; por tanto, la fortuna o el azar, no la naturaleza. Sólo podemos sentirnos desafiados por algo que no somos nosotros y frente a lo cual nos sentimos "ajenos". Creyendo ser él no más que un fragmento locuente y pensante de la divina naturaleza, ¿podía el médico hipocrático sentirse desafiado por la necesidad del orden natural? La *anánke physeos*, ya lo hemos visto, despertaba en él veneración, no inconformidad o rebeldía. Sentir como reto el aparente desorden de una enfermedad *kat'anánken* hubiera sido a sus ojos pecado de impiedad (*asébeia*) y desmesura (*hybris*). Léase en el escrito hipocrático *De morbo sacro* la elocuente declaración de piedad "fisiológica" que contiene.

¿Podrá ser éste el caso del médico cristiano? El cristiano sabe que él y todos los hombres son naturaleza, pero no sólo naturaleza. En cuanto creado "a imagen y semejanza de Dios", el hombre, además de ser "naturaleza locuente y pensante", como los griegos habían enseñado, es también "espíritu" o "persona". Cuando se recluye dentro de sí mismo, en el seno de su intimidad personal, el ente humano puede mirar a la naturaleza desde fuera y por encima de ella. Y quien se siente esencialmente superior a la naturaleza —sea uno u otro el modo de entender esa íntima superioridad —¿puede no sentir

la tentación de medir sus fuerzas con la naturaleza misma, y no sólo con la fortuna? Aunque ese hombre admita que en la naturaleza de los movimientos y los seres del cosmos hay para él una última "necesidad" invencible, ¿podrá admitir como absoluta y definitivamente "necesarios" los particulares eventos que en el cosmos descubra? Ante un hecho natural cualquiera, ¿no tenderá a pensar que puede ser "tíquica" y no "anánkica", tocante a la *tykhe* y no a la *anánke,* la índole de su peculiar "necesidad"? Frente a la naturaleza, ese había de ser el camino más propio de la magnanimidad intelectual del cristiano.

Ese tenía que ser el camino, y ese ha sido, aunque tal actitud del espíritu haya exigido siglos y siglos para manifestarse con suficiente nitidez histórica. En las primeras etapas del pensamiento cristiano pesa excesivamente sobre él la idea helénica de la *physis* —consecuencia de esta excesiva gravitación son probablemente las principales herejías trinitarias y cristológicas del cristianismo antiguo— o, como en el caso de San Agustín, predomina sobre la consideración de la naturaleza la atención de la mente hacia la realidad y la vida del *homo interior.* También durante la Edad Media es excesiva la veneración de los pensadores cristianos ante la *anánke physeos.* La doctrina escolástica del *fatum* y de las "causas segundas", ¿qué es en su entraña sino el resultado de cris-

tianizar la vieja "necesidad de la naturaleza" del pensamiento griego? El concepto medieval de la *necessitas ex suppositione* —en él tendrá su clave, sin saberlo, el famoso "determinismo" de Cl. Bernard— no fue entonces aplicado con energía y amplitud suficientes a la intelección de los muchísimos hechos naturales a que infundadamente se atribuía una *necessitas absoluta.*

Con todo, ya en los siglos XIII y XIV empieza a conmoverse y hendirse el prestigio secular de esa presunta y mayestática "necesidad de la naturaleza". Roger Bacon vislumbra una técnica dominadora del orden natural. Arnaldo de Vilanova, que lleva a la medicina una parte de la ideología de los "espirituales" de Joaquín de Fiore, piensa que con el advenimiento del "Reino del Espíritu Santo" puede cambiar cualitativamente la constitución de la naturaleza humana. Los dos motivos principales del futuro "progresismo" —la capacidad creciente del hombre para dominar la naturaleza y la espontánea mutabilidad perfectiva de la naturaleza misma— se hallan ya *in nuce* en el pensamiento europeo al iniciarse la Baja Edad Media. El hombre subraya en sí mismo aquello por lo cual es "imagen y semejanza de Dios", empieza a poner en duda la "necesidad absoluta" de los hechos del mundo natural e inicia su maravillosa gigantomaquia, no con la "fortuna", sino con la "naturaleza" misma. Cristiana en sus co-

mienzos y secularizada luego, la magnanimidad del hombre moderno le ha movido ante todo a medir sus fuerzas intelectuales y técnicas con la presunta "necesidad" del orden cósmico. He aquí, por lo que a la biología atañe, unas recientes líneas del biólogo Jean Rostand : "Prolongación de la existencia, elección del sexo del hijo, fecundación póstuma, generación sin padre, transformación del sexo, embarazo en matraz, modificación de los caracteres orgánicos antes o después del nacimiento, regulación química del humor y el carácter, genio o virtud por encargo... : todo esto aparece desde ahora como hazaña debida o como hazaña posible de la ciencia de mañana" [19]. Leído esto, dígase dónde quedan, en orden a la "naturaleza" de los seres vivientes, los límites de la vieja *anánke physeos*.

Frente a la enfermedad, el hombre moderno, cristiano o secularizado, ha sentido que le desafiaba la naturaleza, no sólo la fortuna, y nada ha visto en aquélla que él no pudiera dominar con los recursos de su ciencia y su técnica. Para el hombre moderno —y más aún para el hombre actual— no hay *en principio* una enfermedad que sea "mortal de necesidad", aunque la naturaleza humana siga siendo mortal y enfermable. Lo que hoy nos parece incurable, mañana será curado. El padecimiento y el espectáculo de la enfermedad son "prueba". Pero en ella no sólo es probada la paciencia del hombre,

también lo es su magnanimidad ; y así sucede que el médico y el paciente pueden salir de su prueba respectiva con dignidad y merecimiento, mas también cayendo en alguno de los tres riesgos que amenazan a quienes a esa prueba son sometidos : la desesperación, la pusilanimidad y la soberbia. ¿Acaso no hay una chispa de presuntuosa "soberbia de la vida" en las utopías de la medicina actual, tan lanzada al sueño de fabricar técnicamente "hombres de buena voluntad"? Los sentimientos de aflicción, amenaza y soledad que trae consigo la enfermedad prueban la paciencia del hombre ; el sentimiento de recurso —en el amplio sentido con que esta palabra debe entenderse— pone a prueba la magnanimidad del alma humana. El ejercicio de la paciencia fructifica en el mundo invisible del espíritu ; la respuesta de la magnanimidad va edificando el mundo visible de la historia. ¿Qué otra cosa es la ciencia de Occidente, sino un testimonio espléndido de la magnanimidad del hombre occidental?

Los sentimientos primarios de la enfermedad dan pábulo a las varias interpretaciones del evento morboso : el castigo, el azar, el reto y la prueba. Estas cuatro interpretaciones no se excluyen entre sí. Para quien la sufre, la enfermedad puede ser a la vez castigo y prueba, o azar y prueba, o prueba y reto. Ni siquiera es imposible que el castigo y el azar sean simultánea y ambivalentemente vividos por el enfer-

mo, porque los sentimientos de culpabilidad no son siempre comprendidos y aceptados por quien los experimenta. Más aún : esas cuatro interpretaciones tienen un último supuesto común, que llamaremos *sacralidad*. La enfermedad tiene siempre para el hombre, incluso para el hombre secularizado, un *quid sacrum*. Sea castigo, azar, reto o prueba, en ella se hace patente la dramática relación entre el ser humano y la divinidad. En cuanto la enfermedad existe, pone ante los ojos del hombre la constitutiva vulnerabilidad de su naturaleza y le hace sentir la numinosidad tremenda de "lo vulnerante". Dios no es para el hombre sólo "lo fundamentante" y "lo abarcante" ; para confusión y dolor del alma humana, Dios es también "lo vulnerante", y así lo muestra la enfermedad. Pero la herida de saberse enfermo desafía al hombre y pone en juego —a veces, bajo forma de *superbia vitae*— lo que de divino hay en él. El dominio de la inteligencia sobre la naturaleza, ¿no es cosa de algún modo "divina"? Tal parece ser el sentido esencial y permanente del mito de Prometeo. Los antiguos llamaron "enfermedad sagrada" a la epilepsia. En rigor, toda enfermedad es "sagrada" ; y lo es en el doble sentido que en latín tiene el adjetivo *sacer*, porque su realidad se nos muestra a la vez "sacra" y "execrable". A través de ella, el hombre —llámese Job, Teresa de Lisieux, Kant o Lenin— se pone

volens nolens en agonal contacto con su idea personal de la divinidad.

III. Según lo expuesto, la experiencia de la enfermedad tiene una estructura compleja, en la cual se entraman unitariamente un momento biológico, otro sentimental, a la vez consciente y subconsciente, y otro interpretativo. No creo que hasta ahora haya sido estudiada de modo satisfactorio la elaboración subconsciente del sentimiento de enfermedad —del "estar enfermo" en cuanto tal—, como no sea a través de su particular expresión en el fenómeno de la "transferencia". Lo que en la transferencia sea genérico y no ocasional no puede ser otra cosa que una cristalización en torno al médico del sentimiento consciente y subconsciente de estar enfermo. Pero cualesquiera que sean el mecanismo y los caminos más típicos de esa elaboración intraanímica del sentimiento de enfermedad, parece que la experiencia preinterpretativa de ésta se halla integrada por tres órdenes de componentes : los generales o básicos, los típicos y los personales.

Los componentes generales o básicos de la experiencia preinterpretativa de la enfermedad, ya han sido suficientemente estudiados. Está, por una parte, la consecuencia psíquica de las alteraciones somáticas que la enfermedad haya determinado ; están, por otra, los constantes y comunes sentimientos de aflicción, amenaza, soledad y recurso. No hay proceso morboso en

que, diversamente combinados entre sí, no tengan aquélla y éstos existencia real en la vida del paciente. Pero la realidad concreta de tales sentimientos queda muy variamente modulada por los momentos configuradores de la experiencia preinterpretativa que he llamado típicos y personales. Sin otro propósito que el de apuntar los posibles temas principales de un estudio más detenido acerca de la experiencia de la enfermedad, indicaré sinóptica y casi enumerativamente la interna estructura de unos y otros.

Tipifícase el complejo sentimiento genérico de estar enfermo en virtud de tres instancias concurrentes : la constitución psicosomática del paciente, el género de la enfermedad y la situación histórico-social.

No es preciso subrayar la importancia conformadora de la edad, el sexo, la raza, la sensibilidad y el temperamento. El niño no siente la enfermedad como el adolescente, ni éste como el adulto. Muy finamente hizo notar Marco Merenciano que para el adolescente la enfermedad suele ser iluminación de la vida, y para el adulto aldabada de la muerte [20]. La aflicción y la amenaza revelan en un caso la consistencia real de la propia existencia terrena —vivida antes redondamente y sin fisuras—, y hablan en el otro de su posible fin. No menos difiere el sentimiento de la enfermedad por razón del sexo : baste recordar la mayor capacidad de la mujer

para el sufrimiento y del varón para la inconformidad creadora; a lo cual en modo alguno es ajena la más intensa y más habitual importancia que para la vida de la mujer tiene la vivencia de su propio cuerpo, según las sagaces descripciones de Ortega [21]. Dígase otro tanto de la raza, la sensibilidad y el temperamento. En la experiencia inmediata de la propia enfermedad, ¿cuánto y cómo difieren entre sí el blanco y el negro, el sensitivo y el jayán, el asténico y el pícnico? El horizonte de la investigación empírica y fenomenológica no puede ser más rico.

Segunda instancia tipificadora es el género de la enfermedad. Salta a la vista la diferencia que a este respecto existe entre los procesos morbosos agudos y los crónicos. Escribió Sydenham que las enfermedades agudas tienen su causa en Dios, y las crónicas en el paciente mismo. Quería decir, entre otras cosas, que la aparición de aquéllas se halla más sujeta al azar, y que éstas dependen más directa y comprensiblemente del género de vida que el enfermo ha querido llevar. Esto, que en líneas generales es verdadero —compárese, por ejemplo, la aparición de la gripe con la de la gota—, ¿puede no expresarse en la vivencia de uno y otro modo de enfermar? Los sentimientos de aflicción y de amenaza son más "biológicos" en las enfermedades agudas, y más "biográficos" en las crónicas; afectan más en un caso a la vida que se tiene, y en el otro a la vida que se hace. En

consecuencia, la enfermedad crónica se incorpora más amplia y profundamente a la vida personal de quien la padece, y se impone a él con el doble rostro de la limitación y el recurso: impide hacer algo que se hacía y obliga a inventar algo que no se hacía. Mas también la localización somática de la enfermedad modula el sentimiento de padecerla. No me refiero ahora a la notoria diferencia vivencial entre las afecciones morbosas de un órgano y las de otro, sino al diverso matiz con que los sentimientos de aflicción, amenaza, soledad y recurso aparecen en las dolencias de los distintos órganos y aparatos. He aquí un tema fecundo, cuando se intente edificar desde su fundamento la vertiente psicológica o subjetiva de la patología humana.

Debo aludir, por fin, a la tercera de las instancias que tipifican el sentimiento de la enfermedad: la situación histórico-social. Influye tal situación, ante todo, orientando la mente hacia una u otra de las cuatro interpretaciones antes descritas. Que uno vea en la enfermedad un castigo, un azar, un reto o una prueba, es cosa que en primer término depende de las creencias y actitudes en que su mente haya sido formada. Pero cuando es habitual, la interpretación reobra a su vez sobre la sensibilidad del que la profesa, y determina de algún modo la cualidad y la intensidad respectivas de los varios momentos preinterpretativos de la expe-

riencia. El hombre del Renacimiento no sintió la enfermedad como el hombre romántico, y el burgués no la siente como el asceta del yermo. En la medida en que sea peculiar, ¿qué caracteres otorgan su peculiaridad a la actitud del hombre actual frente a la enfermedad, en orden al sentimiento y en orden a la interpretación? Algo he de decir acerca de ello.

Tipificado por la constitución psicosomática, por el género de la dolencia y por la situación histórico-social, el sentimiento de la enfermedad adquiere individualidad personal en virtud de una serie de instancias, que aquí no puedo sino enumerar: el ocasional estado de la conciencia psicológica del paciente, su constitución individual, su pasado biográfico, sus proyectos de vida, sus creencias personales, su idea de sí mismo. En mi libro *La historia clínica* he mostrado con algún detalle cómo todas esas instancias cooperan entre sí, y unitariamente determinan en el enfermo la vivencia de su enfermedad. Permítaseme remitir a esas páginas al lector interesado por el tema [22].

Conocemos ya la compleja estructura del sentimiento de la enfermedad: sus componentes genéricos y la concreción típica e individual de éstos. Sabemos también que ese sentimiento es personalmente interpretado por el paciente, y entre los diversos modos posibles de ordenar las innumerables interpretaciones personales —cada enfermo entiende a su modo la conexión entre su

dolencia y su vida—, he creído conveniente atenerme al que nos brinda la historia del hombre occidental, dentro de la cual la enfermedad ha sido castigo, azar, reto y prueba. Parece, pues, que ha llegado la hora de preguntarse por el puesto y la función de la experiencia de la enfermedad en la general experiencia de la vida.

Consideremos el caso de un hombre civilizado, adulto y actual. En el nivel de su edad —cuarenta, cincuenta, sesenta años—, dispone de la experiencia que conjuntamente le han dado el mundo en que vive y su personal biografía. Frente a cualquier situación, y con deliberación mayor o menor, usará o no usará de la experiencia adquirida : como suele decir la filosofía popular, el hombre es el animal que tropieza dos veces en la misma piedra ; y no sólo por torpeza, mas también, en ocasiones, por su expresa voluntad. Queriendo usar y no queriendo usar de su experiencia de la vida van creando los hombres su historia. Pues bien : en esa total experiencia, ¿qué parte han puesto el padecimiento y la observación de la enfermedad? Creo que lo hasta ahora dicho permite descomponer la respuesta en seis puntos sucesivos :

1.° La enfermedad nos hace conocer el *dolor físico* en la más amplia acepción de esta palabra. Aprendemos gracias a ella la posibilidad y la realidad del dolor : que éste es constantemente posible en nuestra existencia, hasta en los

momentos en que nuestra salud parece ser más segura y floreciente y que, cuando surge, hace penoso y aflictivo nuestro vivir. La condición de "valle de lágrimas" que el mundo posee se nos hace patente de muchos modos, y uno de ellos, tal vez el más elemental e irrefragable, es el que constituyen la enfermedad y el dolor.

2.° Muéstranos la enfermedad, por otra parte, la esencial *vulnerabilidad* de nuestra existencia. A la peculiaridad del curso real del tiempo humano, en el cual el presente vivido y nuestra constante pretensión de futuro van hundiéndose sin tregua en el pasado, llamábala Dilthey "la permanente corruptibilidad de nuestra vida" [23]. Pero nuestro vivir terreno no se deshace sólo porque su estructura temporal consista en deshacerse día a día, mas también porque ese "deshacimiento" suyo puede ser súbito y total en cada momento; en suma, porque nuestra vida física es constitutivamente "vulnerable". Además de ser mortal, el hombre puede morir insospechadamente en cualquier momento, y así se lo enseña su experiencia de la enfermedad.

3.° No con menor patencia nos es revelada la *menesterosidad* de nuestra vida. El hombre es un ser deficiente; constantemente necesita de lo que no es él, y ante todo de los otros hombres. Para advertirlo no necesita estar enfermo, bástale con retraerse hacia su intimidad. Sólo en algún momento de embriaguez extática

y operativa —toda operación es un éxtasis— puede creerse autosuficiente. Pero esta constitutiva menesterosidad del ser humano se hace especialmente sensible y expresa en la enfermedad. Sentirse enfermo es advertir que en el seno de uno mismo grita herida y doloridamente nuestra íntima necesidad de coexistencia y convivencia [24].

4.° La enfermedad nos manifiesta que nuestra existencia terrena siempre puede ser aflictiva y siempre es vulnerable y menesterosa ; mas también nos dice que, pese a todo ello, esa existencia "vale" para nosotros. La enfermedad nos hace presente el *valor* de nuestra vida. Hasta en los trances más dolorosos queremos seguir viviendo, y no sólo por la esperanza de que el dolor cese. Más aún : nuestra vida se rebela afectiva y operativamente contra la enfermedad, lucha con ella y muchas veces la vence. Lo cual también demuestra que la vida humana vale. El valor de nuestra vida se nos patentiza subjetivamente en nuestro deseo de que continúe, y objetivamente en nuestra real capacidad para lograr a veces esa continuación [25].

5.° Hácenos conocer la enfermedad, además, la radical *cuestionabilidad* de la vida humana. El sentimiento de amenaza es parte constante de la vivencia de enfermedad. Pues bien, cuando uno siente su vida amenazada, se ve íntima y necesariamente compelido a plantearse la cuestión del sentido que la totalidad de esa

vida pueda tener. No sólo los actos humanos tienen un "para qué" particular en el alma de quien los ejecuta ; también lo tiene la vida individual en su conjunto, aunque el quehacer cotidiano nos impida muchas veces advertirlo o embote otras el perfil de nuestra advertencia. Sacándonos de la cotidianidad, recluyéndonos amenazadoramente en nuestra soledad más propia y personal, el hecho de estar enfermo nos hace sentir que nuestra vida terrena es cuestionable en su misma entraña metafísica. La enfermedad nos ilumina acerca de nosotros mismos, radicaliza el carácter autoconsciente de nuestra existencia. No es infrecuente que el riesgo de morir haga recordar súbita y sinópticamente al enfermo toda su vida pasada. La entrañable necesidad que nuestra existencia tiene de preguntarse por sí misma, es como ayudada por esa suerte de visión abarcante y recapituladora.

El descubrimiento de esa nuestra radical cuestionabilidad puede conducir a términos muy distintos entre sí. Muchas vidas triviales y no pocas de las vidas personalmente inmaturas —tal es el caso de los jóvenes enfermos— adquieren así la profundidad y la integridad que les faltaba. Las conversiones que a veces subsiguen a enfermedades graves —en el sentido de la *conversio fidei* o, más tenue y frecuentemente, en el de la simple *conversio morum*— son asimismo consecuencia de aquel descubri-

miento [26]. Mas también lo es la desesperación de quienes, movidos por el sentimiento de su enfermedad, se preguntan por el sentido último de su vida y no logran obtener respuesta satisfactoria. No se olvide que esa respuesta no puede ser sino creencial, y que en toda creencia hay algo gratuito.

6.° Pone de relieve la enfermedad, en fin, la constitutiva *interpretabilidad* de la vida humana. La vida, decía yo antes, no es sólo hecha y sentida, es también interpretada. Más aún : la interpretación es parte esencial de la vivencia del propio vivir. Interpretada por quien la sufre o por quien la considera, la enfermedad ha sido a lo largo de la historia castigo, azar, reto y prueba. ¿Qué parece ser hoy la enfermedad? ¿Cómo suele interpretarla el hombre actual?

El hombre actual, que ha descubierto la "repetición" en el seno de la conciencia histórica y de la vida misma (Heidegger), y a cuya existencia pertenece, con deliberación mayor o menor, lo que en otra parte he llamado "voluntad de plenitud histórica" [27], repite y actualiza sin proponérselo todas las interpretaciones de la enfermedad que ha ido alumbrando el curso de la historia universal. Para el hombre de nuestro tiempo, la enfermedad es *a la vez* castigo, azar, reto y prueba. Variará en cada caso el contenido de cada una de esas palabras, según sea el sistema de creencias y convicciones : predominará en el cuadro total de la interpretación

uno u otro de esos cuatro momentos ; pero un análisis delicado y profundo del alma del enfermo mostrará siempre cómo los cuatro están operando en ella. A la manera de Hegel, podríamos decir : "Hasta aquí ha llegado la experiencia de la enfermedad" [28].

La general experiencia de la vida —y, dentro de ella, la experiencia de la enfermedad— pertenecen por derecho propio a la vida personal del hombre ; con otras palabras, a su condición de ente libre. La experiencia de la vida se halla íntimamente afectada por la libertad de quien la adquiere y posee, y así, en orden a su adquisición, como en orden a su posesión y empleo. El hombre puede en cada momento utilizarla o no utilizarla, y en el área de ese "poder" se mueve su libre voluntad. Yo diría que el hombre actual *quiere* utilizar con especial empeño una parte de su experiencia de la enfermedad, la parte sombría o negativa ; *quiere* por tanto —lo viene queriendo con harta frecuencia— acentuar cuanto en su vida es aflicción, vulnerabilidad, menesterosidad, cuestionabilidad. Pero tal vez ha iniciado ya el olvido de esa experiencia, o la sustitución de lo que en ella es sombrío y negativo, por lo que es en ella positivo y luminoso : la voluntad de vivir, la necesidad de esperar, el descubrimiento y la afirmación del valor de la vida. No utilizar la experiencia es muchas veces torpeza. Mas no

siempre; también puede ser señal y condición de brío arriesgado y creador. También puede ser, en definitiva, gloria del hombre.

NOTAS

[1] El concepto de la "mutación funcional" o *Funktionswandel* (von Weizsäcker) no es sólo neurológico; es biológico, en la más amplia acepción de la palabra. Por otra parte, la inmunidad y la alergia no son sólo fenómenos humorales y mesenquimatosos. El neuroeje no es ajeno a ellos.

[2] Véase la *Patología psicosomática* de Rof Carballo (2.ª ed., Madrid, 1950), págs. 508, 766 y 839-841.

[3] Véase el libro *Symptom und Kausalität,* de F. Llavero (Stuttgart, 1953).

[4] K. Goldstein, *Der Aufbau des Organismus* (Haag, 1934), pág. 272.

[5] La función que la experiencia de la enfermedad desempeña en la general experiencia de la vida reviste un cariz muy especial en el caso del médico. El hecho de sufrir una enfermedad permite conocerla mejor; recuérdese el caso de Sydenham, enfermo de gota y magistral descriptor de esta dolencia. "Los médicos alcanzarían su máxima habilidad —dice Sócrates en la *República* de Platón— si desde niños, además de aprender su arte, se hallasen familiarizados con el mayor número posible de cuerpos de la más depravada condición, y si hubiesen padecido todas las enfermedades, y si por naturaleza no fuesen de muy buena salud.. Pues pienso que no curan con el cuerpo —en tal caso, el suyo no podría estar enfermo ni llegar a estarlo—, sino al cuerpo con el alma, la cual no puede estar enferma, ni llegar a estarlo, si ha de curar algo rectamente" (409 b). No poca verdad hay en estas palabras de Platón. Para su fortuna, el médico puede adquirir su experiencia de la enfermedad en cuerpos ajenos; pero esa experiencia se hace más profunda y sutil respecto de las enfermedades que él mismo ha padecido.

[6] Acerca de la vivencia de la propia vida, véase la parte psicológica de la obra de Dilthey, así como su excelente exposición en el libro de L. Martín-Santos *Dilthey, Jaspers y la comprensión del enfermo mental* (Madrid, 1955). Remito también a mi libro *La historia clínica. Historia y teoría del relato patográfico* (Madrid, 1950).

[7] En esa dirección se mueven los estudios "Das Problem der Befindenweisen und seine Bedeutung für eine medizinische Phänomenologie" (*Psyche* V, 1951, 401-432), de Th. von Uexküll, y "Die Phänomenologie des Leib-Erlebens" (*Recontre-Encounter-Begegnung. Contributions à une psychologie humaine dédiées au Professeur F. J. J. Buytendijk,* Utrecht-Antwerpen, 1957), de H. Plügge.

[8] Véase el trabajo de A. H. Schmale "Relationship of Separation and Depression to Disease", en *Psychosomatic Medicine* XX (1958), págs. 259-277.

[9] Me conformaré remitiendo a Aschoff (*Vorträge über Pathologie,* Jena, 1925) y a Grothe (*Grundlagen ärztlicher Betrachtung,* Berlín, 1921).

[10] Hablo ahora, como es patente, no de las interpretaciones tocantes a la "consistencia" de la enfermedad (*en qué consiste* realmente el estar enfermo), sino de las interpretaciones concernientes al "sentido" que el hecho de enfermar, y cualquiera que sea su real consistencia, tiene para la persona que lo padece.

[11] Más amplia información en mi *Introducción histórica al estudio de la patología psicosomática* (Madrid, 1950). Segunda edición, bajo el título de *Enfermedad y pecado* (Barcelona, 1960).

[12] ¿Qué culturas son etnológica e históricamente más primitivas: las "del pundonor" (*shame-cultures*) o las "de la culpabilidad" (*guilt-cultures*)? En el caso de Grecia, la cosa parece clara: los poemas homéricos, testimonio literario de una "cultura del pundonor", son anteriores a las tragedias de Esquilo, expresión poética de una "cultura de culpabilidad" (véase E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational,* Berkeley and Los Angeles, 1951). Pero no debemos dejarnos seducir por esquemas demasiado tajantes: Homero interpreta como castigo la peste del canto I de la *Ilíada.*

[13] De nuevo remito a mi *Introducción histórica al estudio de la Patología psicosomática.*

[14] En el estado de justicia original anterior a su primer pecado, ¿pudo Adán padecer enfermedad? Las líneas precedentes dan la respuesta de la teología tradicional: antes de ese primer pecado, Adán se hallaba exento del riesgo de enfermar. Pero la ortodoxia católica —como creo haber demostrado en *Mysterium doloris. Hacia una teología cristiana de la enfermedad* (Madrid, 1955)— no impide dar al problema una solución distinta.

[15] A este respecto, el pensamiento anterior a Grecia es pura "prehistoria". Antes de Grecia, hubo "actitudes" que suponían una visión de la enfermedad como azar, mas no "interpretaciones" en que explícitamente se afirmase la condición azarosa del evento de enfermar.

[16] Véase el libro de Dodds antes mencionado y el mío *La curación por la palabra en la Antigüedad clásica* (Madrid, 1958).

[17] Debo limitarme aquí a estas sumarias indicaciones. Acerca del significado que para los griegos tuvieron estas tres divinidades y estos tres conceptos —*Moira, Anánke* y *Tykhe*— véanse los correspondientes artículos (de Eitrem, Herzog-Hauser y Wernicke, respectivamente) en la *Real-Encyclopädie* de Pauly-Wissowa. El problema de la *moira* ha sido luego estudiado por W. C. Greene (*MOIRA. Fate, Good and Evil in Greek Thought,* Cambridge, Mass., 1948) y, desde el punto de vista del pensamiento religioso de Eurípides, por A. J. Festugière en *L'enfant d'Agrigente* (París, 1950). Una interpretación ontológica de la *moira* como "destino del ser en el sentido del ente" puede leerse en M. Heidegger *Vorträge und Aufsätze* (Pfullingen, 1954), págs. 231-256. También J. Marías ha visto en la *moira* un concepto prefilosófico. Para él (*Introducción a la Filosofía.* 1947, en *Obras III,* Madrid, 1958, 263 y ss.) la *moira* sería una versión mítica, preteorética, de la idea de la *physis.*

[18] Acerca de la ascética cristiana de la enfermedad, véase B. Morán, *La enfermedad en la ascética del Beato Maestro Juan de Avila* (Madrid, 1951) y la bibliografía en este libro reseñada.

[19] "Inquiétudes d'un biologiste", en *Les Nouvelles*

Littéraires, 20, XI, 1958. Tómese este texto de Rostand como autorizada expresión de la mentalidad del actual hombre de ciencia. Acerca de la novedad que introduce el Cristianismo en la concepción científica de la realidad, véase el estudio "Europa y la ciencia", en mi libro *La empresa de ser hombre* (Madrid, 1958).

Compárese con la actitud frente a la "necesidad de la naturaleza" que expresa el texto de J. Rostand, la que denotan estas palabras de Coluccio Salutati, escritas en la segunda mitad del siglo XIV: "Hay que reconocer, por tanto, que sólo en las enfermedades curables es útil y necesaria la medicina. O, si queremos juzgar rectamente, que sólo hay necesidad de la medicina en aquellas enfermedades que difícilmente podría vencer la naturaleza". (*De nobilitate legum et medicinae*, c. XIX, ed. de E. Garin, Firenze, 1947).

[20] "La experiencia de la enfermedad", en *Ensayos médicos y literarios* (Madrid, 1958).

[21] *El hombre y la gente* (Madrid, 1957), pág. 167.

[22] *La historia clínica. Historia y teoría del relato patográfico* (Madrid, 1950), págs. 692-707.

[23] "Die Abgrenzung der Geisteswissenschaften", en *Gesammelte Schriften* VII (Leipzig und Berlin, 1927), página 72.

[24] Acerca de la menesterosidad biológica del hombre, véase "Constitución, transferencia y coexistencia", de J. Rof Carballo, en *Medicamenta* XXX (1958), págs. 247-251.

[25] Tal capacidad es a la vez "natural" (la propia de la naturaleza del enfermo) y "técnica" (la concerniente al saber del médico).

[26] De nuevo remito al trabajo de Marco Merenciano antes mencionado.

[27] *Historia de la Medicina. Medicina moderna y contemporánea* (Barcelona, 1954), pág. 699.

[28] No puedo ser más amplio. Dejo al lector —y más al lector médico— la tarea de exponer con algún pormenor empírico cómo la enfermedad es para el hombre actual castigo, azar, reto y prueba.

III

EL CRISTIANISMO Y LA TECNICA MEDICA

A comienzos del siglo III acaeció uno de los sucesos más importantes en la historia universal de la Medicina : la adopción del galenismo por los médicos cristianos. Cuenta Eusebio de Cesárea que poco después del año 200 un grupo de cristianos cultivaba en Roma la filosofía aristotélica, la geometría de Euclides y la ciencia natural, y añade : "Galeno era venerado por algunos de ellos" (*Hist. eccl.*, V, 1, 49 ss.). Pero esta temprana incorporación de la medicina galénica a la tradición cristiana hubo de vencer dos obstáculos contrapuestos. A un lado, el celo intemperante de los que, como Taciano el Asirio y Tertuliano, proclamaban la incompatibilidad del Cristianismo con la ciencia helénica, y no se conformaban sino declarando ilícito para los cristianos el uso de los remedios que la *tekhne iatriké* de los griegos prescribía. A otro lado, la prudencia disciplinaria de quienes habían

de velar por la pureza de la fe cristiana, formalmente inconciliable con alguno de los supuestos cosmológicos y teológicos del galenismo. ¿Acaso Galeno no había combatido en *de usu partium* la doctrina bíblica de la omnipotencia divina? "Piensa Moisés —tal es el texto galénico— que todo le es posible a Dios, aunque se le ocurra hacer de la ceniza un toro o un caballo. Nosotros no opinamos así. Hay cosas que son imposibles a la Naturaleza. Por tanto, esas cosas no las intenta hacer Dios. Más bien sucede que, entre las cosas que pueden ser hechas, Dios escoge lo mejor" (XI, 14). No puede extrañar lo que Eusebio dice a continuación del texto transcrito; de entre aquellos fervorosos galenistas de Roma, algunos fueron excomulgados.

El conjunto de estos dos minúsculos sucesos —la adopción del galenismo por los médicos cristianos, la excomunión de ciertos galenistas demasiado entusiastas— constituye, a mi juicio, el mejor punto de partida para un estudio histórico de las relaciones entre la técnica médica y el Cristianismo. Con Galeno, en efecto, pasa resueltamente a la tradición cristiana la *tekhne iatriké* de los griegos. Los médicos de Bizancio, de la Europa medieval y del Renacimiento son a la vez galénicos y cristianos. Si para los hombres de la Edad Media Aristóteles es el Filósofo, Galeno será, por antonomasia, el Médico. Con nombre griego (*Mikrotechne*) o

con nombre latino (*Ars medica, Ars parva*), la *tékhne iatriké* galénica informará durante siglos el pensamiento de todos los médicos cristianos. Pero esto ¿podía privar de sentido religioso a la temprana excomunión de aquellos galenistas romanos del siglo III?

Para responder a tan delicada interrogación, examinemos con algún rigor cómo un griego antiguo entendió la relación entre *tekhne* o "arte" y *physis* o "naturaleza". La *tekhne* —el saber propio del hombre que hace algo sabiendo por qué hace eso que hace (Aristóteles, *Metaf.*, A 981a)— tiene en la *physis* su *arkhé* y su *telos*, su principo y su causa final. En esto hubiesen coincidido Hipócrates, Platón, Aristóteles y Galeno. La *tekhne* imita a la *physis*, es posible gracias a la inmanente virtud de ésta y alcanza su calidad máxima cuando el *tekhnites* —sea médico, político o escultor— consigue con su obra que la naturaleza actualice y manifieste la perfección a que ella espontáneamente tiende. "Servidor de la naturaleza" llama al médico —y hubiese podido llamar a cualquier otro *tekhnites*— el libro I de las *Epidemias* hipocráticas. "Las naturalezas —enseña el libro VI del mismo tratado— son los médicos de las enfermedades. La naturaleza encuentra los caminos por sí misma, y no por reflexión... Bien instruída por sí misma (*eupaideutos*) [1], hace sin aprendizaje lo que conviene".

Tan esencial es la servidumbre del arte a la

naturaleza, que las posibilidades de aquél quedan inexorablemente limitadas por las necesidades de ésta. La *physis* hace posible a la *tekhne,* mas también la limita. La *physis* es lo divino, *to theion;* en la *physis* se centra la religiosidad del griego ilustrado de los siglos V y IV. Pero fuese olímpica, como en Homero y Esquilo, o ilustrada y "fisiológica", como en los filósofos presocráticos y en los asclepíadas hipocráticos, nunca la religión griega admitió la omnipotencia divina ; más aún, ni siquiera llegó a pensar en ella. Con los nombres de *moira* y *anánke,* los helenos designaron la constitutiva limitación de toda realidad, incluída la de los dioses. La *moira* impide al mismísimo Zeus hacer todo lo que él quiere. Bajo forma de *anánke physeos* o interna "necesidad de la naturaleza", la *anánke* ordena y limita las operaciones de la *physis,* aunque ésta parezca ser la Divinidad por excelencia, y tal creencia es la que mueve a Galeno a polemizar contra Moisés y los cristianos, a cuyos ojos Dios es una realidad creadora, personal y omnipotente. Cuando la *physis* se opone a los esfuerzos del arte, todo es vano, dice la *Ley* hipocrática. La medicina —enseña el escrito *Sobre el arte*— es el arte de "librar a los enfermos de sus dolencia, de aliviar los accesos de las enfermedades y de abstenerse del tratamiento de aquéllos que ya se hallan dominados por la enfermedad, puesto que entonces se sabe que el arte del médico no logrará nada".

Quiere todo esto decir que junto a las dolencias evitables o sanables por la acción conjunta de la naturaleza y el arte, para el médico griego hubo siempre tres turbadores modos de enfermar. Habría enfermedades que se presentan inevitablemente, por necesidad física —*kat' anánken,* dicen los textos griegos— ; frente a ellas nada podría el arte preventivo del médico. Habría, por otro lado, procesos morbosos que también por necesidad, *kat'anánken,* cursan fatalmente hacia la muerte ; nada podría contra ellos el arte de curar. Reducida a su fundamento cosmológico, la locución forense "mortal de necesidad" expresa un concepto genuinamente helénico. Habría, en fin, enfermedades natural y necesariamente incurables, desórdenes de la salud del todo inmodificables por el arte. La divina y soberana "necesidad de la naturaleza" —*anánke theíe,* dice el escrito *Sobre la dieta*— sana al enfermo cuando es *vis medicatrix naturae,* mas también, en ocasiones, le mata. Por modo tan fatal como misterioso, la Naturaleza es una divinidad a la vez benéfica y destructora, hermosa y tremenda. "Lo bello no es más que el primer grado de lo terrible", escribirá Rilke.

Sin tener bien presente esta manera de concebir la relación entre *physis* y *tekhne,* no será posible entender rectamente la idea helénica del médico como *tekhnites* o perito en el arte de curar. El *logos* del médico, potencia de su humana naturaleza, desvela el *logos* de la *phy-*

sis del enfermo —y aun de la *physis* en general—, y logra discernir en ésta lo que es "necesidad" indominable (*anánke*) y lo que es alteración susceptible de ayuda técnica. Tal fue para los médicos griegos la meta primera y última de la *physiología* o desvelación del *logos* de la *physis*. "La *physis* del cuerpo del hombre es en medicina el principio del *logos*", léese en *Sobre los lugares en el hombre*. Erraría, por supuesto, quien en la medicina helénica viese tan sólo una hazaña intelectual. No sólo el *logos*, la razón humana, es agente de la *tekhne iatriké;* también lo es la *philía*, la amistad. "Donde hay amor al hombre (*philanthropía*), hay también amor al arte (*philotekhnía*)", dice una famosa sentencia de los *Preceptos* hipocráticos. Por esa "razón" y esta "amistad" han de ser entendidas a la luz de lo que en el pensamiento griego fueron la naturaleza y el arte. ¿Sería de otro modo concebible una *philotekhnía* que, como la hipocrática, prescribe el abandono del enfermo incurable?

Compréndese así que frente a la *physiología* helénica —y, por tanto, frente a la *tekhne iatrike* de Galeno— tuviese que apelar el Cristianismo a una cautelosa y fina discriminación conceptual. El Cristianismo enseña que Dios, ser personal y omnipotente, creó el mundo *ex nihilo* e hizo al hombre a su imagen y semejanza. Para el cristiano, el ser humano es imagen y semejanza de un Ser espiritual infinitamente

sabio y poderoso. ¿Cómo, entonces, pudo el galenismo ser incorporado al pensamiento cristiano?

Los pensadores medievales intentarán resolver el problema mediante tres decisivos conceptos teológicos y cosmológicos: el de la "potencia ordenada" de Dios, el de "causa segunda" y el de "necesidad condicionada" o *ex suppositione*. La potencia de Dios es en sí misma absoluta; Dios puede hacer todo lo que en sí no sea contradictorio; pero en libérrimo uso de esa potencia absoluta, Dios ha querido crear el mundo tal y como éste es; respecto del ser y de las operaciones del mundo, la potencia divina es, por tanto, "ordenada" (*potentia Dei ordinata*) y así acaece que —salvo cuando extraordinaria y milagrosamente interviene en el mundo el poder infinito de Dios, siempre superior al orden por Él creado— la piedra no puede no pesar y el fuego no puede no calentar. Quiere esto decir que en la causalidad de los movimientos del mundo hay dos momentos metafísicamente conexos entre sí: la causalidad eminente y originaria de la "causa primera" —Dios mismo, que ha querido crear el mundo y quiere mantenerlo en el ser— y la causalidad subordinada y consecutiva de las "causas segundas", esas por las cuales el pesar pertenece a la naturaleza de los cuerpos materiales y el calentar a la naturaleza del fuego. La omnipotencia de Dios ha creado el mundo de tal forma que el

cuerpo material tiene que pesar y el fuego tiene que calentar. La piedra pesa y el fuego calienta "por necesidad"; y así puede y debe entenderse que la disposición temporal de las causas segundas —sujetas esencialmente a la *ordinatio* de la *potentia Dei*— impere sin mengua de la omnipotencia divina, más aún, como ordenada consecuencia suya, cierta necesidad natural e inmanente: el destino o *fatum* (Santo Tomás, *Summa theol.*, I q. 116), la *anánke physeos* de los griegos.

Pero la correcta intelección de los movimientos del mundo creado requiere una distinción ulterior, porque la "necesidad" puede ser entendida de dos modos. Hay, en efecto, una "necesidad absoluta": aquella por la cual la piedra es pesada y es caliente el fuego. La pesantez y la calefacción son tendencias naturales de la piedra y del fuego; como ya dije, ni aquélla puede no pesar, ni éste puede no calentar. Lo cual nos hace advertir inmediatamente la existencia de otro género de necesidad, la "necesidad condicionada" o *ex suppositione*. El ser blanco no pertenece a la naturaleza específica del caballo, porque hay caballos negros y caballos alazanes. Mas tampoco sería lícito afirmar que la blancura real de un determinado caballo blanco haya llegado a existir sin cierta "necesidad": aquélla por la cual, supuestas tales y tales condiciones accidentales respecto de la esencia del caballo —alimentación, clima, etc.—, tal

concreto individuo del género equino ha llegado a ser blanco. Es la "necesidad condicionada" o *ex suppositione*. Salvo los atributos propios de su divina esencia —el ser, la bondad y la sabiduría infinitas, etc.—, todo tiene para Dios una necesidad *ex suppositione* : las cosas creadas existen y son como son porque así lo ha querido Dios en orden a sus fines inescrutables ; la voluntad y la inteligencia divinas son la *suppositio* de la ordenada y providencial necesidad del *fatum*. Para el hombre, en cambio, la realidad del mundo creado y ciertas determinaciones de esa realidad —que la piedra pese, que el fuego caliente— serían de necesidad absoluta ; al paso que otras —por ejemplo: la habituación a tal o cual régimen alimenticio y los caracteres biológicos que de ello resulten— sólo *ex suppositione* son necesarias : el ejercicio de la voluntad y la inteligencia humanas constituye, en efecto, su condición o *suppositio*.

Basta este sumarísimo esquema para comprender cómo la *physiología* y la *tekhne iatriké* helénicas se acomodaron sin violencia en el seno del pensamiento medieval. Al arte de curar pertenecen el remedio, la enfermedad y el médico. Los remedios curan, ciertamente, porque Dios lo quiere : *omnis medela procedit a summo bono*, escribía a fines del siglo XIII Arnaldo de Vilanova. Pero lo que en rigor ha querido Dios ordenando su potencia absoluta, es que los remedios curen por ser como son, por la virtud de

sus propiedades naturales. La atribución de una *virtus dormitiva* a la naturaleza del opio es sin duda cosa científicamente insatisfactoria, y así lo hará ver a todos el ingenio de Molière en el orto del mundo moderno, mas no por ello deja de ser cosa fundamental. La doctrina helénica del fármaco —en especie, la farmacología galénica— queda así incorporada al pensamiento cristiano de Occidente.

Otro tanto acaece en el caso de la enfermedad. Con su realidad de accidente modal, la aparición de las enfermedades y el curso de éstas tienen de ordinario para el hombre una necesidad meramente condicionada o *ex suppositione*, y de ahí la posibilidad de evitarlas o sanarlas mediante los recursos del arte. Suponiendo que en mi vida individual se den tales y tales condiciones, mi naturaleza enfermará de tal o cual modo; y así, si mi inteligencia llega a conocer con algún rigor esas condiciones, podrá evitar que esa enfermedad aparezca o ayudar a su curación, si por azar hubiese aparecido. ¿Quiere esto decir que *para el hombre* la enfermedad pertenece *siempre* al orden de la necesidad condicionada? En cuanto heredero del pensamiento griego, el cristiano medieval —filósofo, médico u hombre de la calle— pensará que algo en el enfermar humano es para él de necesidad absoluta. Por lo pronto, la enfermabilidad, la permanente posibilidad de caer enfermo; por ser como es, la naturaleza del

hombre puede en cualquier momento enfermar; más aún, no puede no poder enfermar [2]. Mas no sólo la enfermabilidad de la naturaleza humana, también ciertos concretos modos de padecer enfermedad —ciertas "enfermedades"— se hallan sujetos a necesidad absoluta, bien en cuanto a su aparición, bien en cuanto a su curso. Pertenecería misteriosamente al *fatum* de la naturaleza humana la existencia de enfermedades mortales o incurables "por necesidad", y frente a ellas nada podría el arte del médico. Con mucha claridad lo expresará el humanista italiano Coluccio Salutati en los últimos años del siglo XIV: "Hay que reconocer —escribe— que sólo en las enfermedades curables es útil y necesaria la medicina. O, si queremos juzgar más rectamente, que sólo hay necesidad de la medicina en aquellas enfermedades que difícilmente podría vencer (por sí sola) la naturaleza" [3]. El pensamiento de Coluccio Salutati es bien diáfano. Como todos los hombres de su tiempo, y como antes los griegos, este humanista, tan próximo ya a ser "moderno", discierne tres órdenes de enfermedades: las que la naturaleza sana fácilmente por sí sola, las que para su curación exigen el auxilio del arte y, ya más allá de las posibilidades de éste, las mortales o incurables "por necesidad". La idea helénica de la *anánke physeos* perdura así en la patología y la filosofía medievales.

¿Qué es entonces el médico, en cuanto perito

en el arte de curar? La respuesta es ahora inmediata. Como el asclepíada hipocrático fue "servidor de la Naturaleza", el galenista cristiano será "servidor de la *potentia Dei ordinata*"; y como aquél lo fue con su *logos*, éste lo será con su *ratio*. La operación de sanar, dice Santo Tomás de Aquino, tiene en la "virtud de la naturaleza" —por tanto, en la *ordinatio* de la potencia divina— su principio interior, y en el "arte" del médico su principio exterior; el arte imita a la naturaleza y no puede pasar de ayudarla (*Summa* I q. 117 a. 1). Lo cual equivale a afirmar que las posibilidades del arte se hallan siempre limitadas por las reglas de la naturaleza, cuando la necesidad de éstas es absoluta y no condicionada. El arte es *recta ratio factibilium*, "recta razón de las cosas que pueden hacerse", dice la tan conocida definición escolástica; fórmula en la cual es transparente la alusión a lo que la naturaleza permite hacer, porque desde el punto de vista de la inteligencia humana, eso es precisamente "lo que puede hacerse". Con su inteligencia racional —con su *ratio* o "razón"—, el hombre, ser creado y finito, es imagen y semejanza de Dios, en cuanto Dios, a su infinita manera, es "razón", y en cuanto es "ordenada" su potencia infinita. Pues bien: poniendo en ejercicio su razón, y dentro de los límites que le impone la divina ordenación de la naturaleza, el médico inventa o aprende su arte y ayuda con él a la curación del

enfermo. La *tekhne iatriké* de Galeno queda así convertida en la *ars medica* del galenismo cristiano. Tal será la regla en la Europa medieval y renacentista, desde Taddeo Alderotti hasta Jean Fernel y Luis Mercado.

Pero ¿es ésta la única manera cristiana de entender el arte del médico? Yo diría que en el galenismo de la Edad Media y del Renacimiento se manifiesta un modo *mediterráneo* o *clásico* de ser cristiano, cuya hazaña histórica principal fue la cristianización del pensamiento griego. No es un azar —valga por muchos este minúsculo ejemplo— que sea Boecio el autor sobre que principalmente funda Sto. Tomás su doctrina acerca del *fatum*. Junto a ese modo de ser cristiano —y sobre todo tras él— va a hacerse notorio otro, que me atrevo a llamar *nórdico* o *moderno*, cada vez más patente y eficaz en la cultura de Occidente desde los últimos decenios del siglo XIII [4]. Comentando la relación entre la filosofía de Escoto y el pensamiento greco-árabe de la Edad Media, escribirá Etienne Gilson: "No es el Dios de la religión musulmana el que ha sugerido a Duns Escoto el propósito de reivindicar para el Dios cristiano los plenos poderes de una libertad sin límites, es el Dios de los filósofos árabes, tan enteramente encadenado a la necesidad griega, el que ha provocado esta reacción cristiana en el pensamiento de Duns Escoto" [5]. Antes que entendimiento infinito, Dios es infinita libertad e in-

finito poder. La mente humana debe hacer cuanto le sea posible por elevar a Dios por encima de sus mismas Ideas. Lo verdaderamente propio de Dios, en suma, es su potencia absoluta, su ilimitada capacidad de creación.

Y si así se concibe a Dios, ¿cómo se concebirá al hombre, que en su creada finitud es imagen y semejanza del Ser divino? ¿Cuál será ahora el último fundamento de esa relación de analogía entre la criatura humana y su Creador? ¿Qué es lo que en rigor constituye al hombre en *imago Dei*? La respuesta de la Baja Edad Media y del mundo moderno dirá así: lo más propio y más alto del hombre, aquello por lo que la criatura humana en verdad se asemeja a Dios, no es su entendimiento racional, sino su libre voluntad. *Intellectus, si est causa volitionis, est causa subserviens voluntati,* enseña Escoto. Para la antropología moderna, la intimidad y la libertad son los más centrales atributos del ser humano. No obstante su finitud, el hombre posee de algún modo en su espíritu una potencia absoluta, imagen de la divina, que le sitúa por encima de toda ordenación de la naturaleza, y en esto precisamente consiste su verdadera dignidad. Con otras palabras: para el espíritu humano, *toda necesidad natural del mundo creado es en principio una necesidad "ex suppositione"*.

Las consecuencias históricas de esta actitud cristiana frente a la relación entre el espíritu

humano y la naturaleza van a ser fabulosas. Todo el fascinante curso de la ciencia moderna —la *scienza nuova,* desde Buridan, Nicolás de Oresme y Nicolás de Cusa, la nueva actitud mental frente a la realidad de las especies naturales, el creciente dominio técnico sobre el cosmos— tiene su más honda raíz en esta cristiana y animosa toma de posesión que de su dignidad y su poder ha hecho el hombre de la Baja Edad Media. Hasta el siglo XIV, el hombre ha solido verse a sí mismo como un microcosmos sustancial y figurativo. Desde ese siglo, preferirá concebirse como un microcosmos operativo. Es su realidad *mundus minor,* no tanto por reunir en sí todos los elementos que integran el cosmos, cuanto por ocupar un puesto intermedio entre el mundo y Dios y desempeñar, en consecuencia, un papel singular y decisivo en el destino de la creación entera. El hombre —dirá el Cardenal de Cusa— es "Dios humano y Dios humanamente, y ángel humano, y oso y león humanos, y cualquier otra cosa". Como el Neptuno virgiliano sobre las ondas marinas, el hombre, iluminado por la revelación cristiana, levanta ahora su cabeza sobre la necesidad de todo el mundo natural.

Ciñamos nuestra consideración a la idea del arte. Quienes así entienden la dignidad de su condición espiritual, ¿se conformarán pensando que el arte es simple imitación de la naturaleza, y que sus posibilidades se hallan esencial e

inexorablemente limitadas por la "necesidad absoluta" de los fenómenos naturales, llámesela *anánke,* a la manera griega, o *fatum,* al modo latino y cristiano de Boecio y Sto. Tomás de Aquino? Más que *recta ratio factibilium,* ¿no será el arte *recta creatio factorum,* recta y libre creación de obras y hazañas? La idea del arte como creación, tan vehementemente proclamada por el Romanticismo y desde él, procede sin duda del voluntarismo teológico y antropológico de la Baja Edad Media. Como Dios, el hombre, en su orden finito, es "creador"; o al menos, según la expresión de Zubiri, "cuasi-creador". No crea el hombre *ex nihilo* realidades sustantivas; la creación *ex nihilo* es privativa de Dios; pero movido su espíritu por el impulso que luego llamarán "fáustico" —tan hondamente cristiano en su origen, como hemos visto—, creará desde entonces, con estupendo ritmo acelerado, entes de razón y de imaginación ajenos a la naturaleza, inéditas posibilidades de vida, máquinas y artefactos que un griego y un hombre del siglo XIII hubiesen creído "físicamente imposibles", y hasta potencias nuevas y artificiales de la realidad creada. La historia de la ciencia y la técnica modernas no es otra cosa que una lucha constante y victoriosa del hombre contra la *anánke physeos,* un progresivo condicionamiento teorético y experimental de lo que en la naturaleza creada pareció ser *necessitas ex suppositione*; desde Roger Bacon hasta el *sput-*

nik, tal viene siendo la consigna permanente del hombre occidental.

Veamos ahora cómo frente a los tres momentos constitutivos del arte de curar —el remedio, la enfermedad, el médico— se ha expresado esta nueva idea del poder del hombre y, por tanto, el segundo de los dos grandes modos de entender cristianamente la técnica médica.

En la situación galénica, el remedio curativo era una sustancia natural, vegetal casi siempre, dotada de ciertas propiedades o virtudes terapéuticamente utilizables. Pues bien, desde los siglos XIV y XV la terapéutica va a conocer, en sumarísimo esquema, las siguientes novedades: 1.ª Una creciente, ilimitada ampliación del área de los remedios naturales. Ha escrito Heidegger que el hombre es "el pastor del ser". Contrayendo esta profunda e ingeniosa expresión a la operación terapéutica, no sería ilícito decir que desde Paracelso —tan cristianamente poseído de su humana condición de "señor de la naturaleza"— el médico occidental se ha concebido a sí mismo como "pastor de los remedios naturales". Presidida y gobernada por su Creador —*der oberste Apotheker,* "el sumo boticario", según la pintoresca frase de Paracelso—, la naturaleza entera aparece ante los ojos del médico como una inmensa farmacia: un depósito ingente de cuerpos minerales, vegetales y animales, cuyas propiedades pueden ser científicamente descubiertas por la mente

humana, y luego artificial y dominadoramente combinadas para la curación de las enfermedades. 2.ª La síntesis artificial de los remedios naturales y la creación sintética de medicamentos que no existen en la naturaleza, dotados de una eficacia terapeútica muy superior a la que los remedios naturales poseían. Bastará mencionar los arsenobenzoles y las sulfamidas. 3.ª La modificación artificial de la naturaleza del paciente y, por tanto —en mayor o menor medida—, de las potencias naturales de su organismo. Piénsese, a título de ejemplo trivial, en lo que pretende hacer el tratamiento que los alemanes llaman *Umstimmungstherapie;* y en cuanto a las posibilidades presentes y futuras de esta "reforma artificial de la naturaleza", léase este reciente y significativo texto del biólogo francés Jean Rostand : "Prolongación de la existencia, elección del sexo del hijo, fecundación póstuma, generación sin padre, embarazo en matraz, modificación de los caracteres orgánicos antes o después del nacimiento, regulación química del humor y del carácter, genio o virtud por encargo...: todo esto aparece desde ahora como hazaña debida o como hazaña posible de la ciencia de mañana" [6]. Así considerado el poder de la técnica, ¿dónde queda, en orden a la actividad biológica y psicológica del hombre, la vieja idea de la *anánke physeos* ? Cuando la participación del espermatozoide en la fecundación del óvulo es necesaria sólo *ex suppositione,*

¿dónde empieza en rigor, respecto de la generación sexual, lo que inexorablemente sea "necesidad absoluta"?

No menos importante ha sido el cambio operado en la actitud intelectual del médico frente al hecho de la enfermedad, considerada ésta como presunta "necesidad" de la naturaleza humana. Sea cualquiera su postura ante el problema de la enfermabilidad [7], el médico del siglo XX actúa tácita o expresamente orientado por estas tres prometedoras convicciones: 1.ª En principio, no hay enfermedades "mortales de necesidad". Que la actual técnica terapéutica no permita librar de la muerte a un canceroso cuya afección esté en fase ya avanzada, no quiere decir que mañana no puedan ser salvados enfermos a él semejantes. 2.ª En principio, no hay enfermedades de aparición "necesaria". Todavía a comienzos de nuestro siglo se pensaba que el padecimiento de una enfermedad constitucional y hereditaria —supuesta, claro está, una penetrancia suficiente de la disposición génica causal— sería natural y absolutamente inevitable: *Verbrechen als Schicksal,* "Crimen como sino", rezaba, todavía en 1929, el título de un conocido libro de Lange sobre el destino biográfico de ciertos gemelos univitelinos. Las perspectivas que hoy ofrece la modificación experimental del plasma germinal, ¿no van acaso relegando al pasado esa significativa expresión de Lange? 3.ª En principio, no hay

enfermedades "naturalmente incurables". Las que hoy parecen serlo, llegarán a ser técnicamente curadas en una fecha más o menos próxima. Un texto como el de Coluccio Salutati que antes transcribí, sería hoy punto menos que inconcebible.

Todo ello indica nítidamente que durante los últimos siglos, y sobre todo en el nuestro, se ha transformado de manera muy radical la idea del médico acerca de sí mismo. El terapeuta no es ya mero "servidor de la naturaleza" o de la "potencia ordenada de Dios", como en la Grecia hipocrática y en el siglo XIII. Consciente de la condición cuasi-creadora de su espíritu, el médico sabe que es tutor, educador y escultor de la naturaleza. *Tutor,* en cuanto evita que los movimientos reactivos del organismo sean —como tantas veces ocurre— inequívocamente desmedidos o extraviados; *educador,* en cuanto enseña a la naturaleza a hacer lo que para la existencia personal del enfermo sea más conveniente; *escultor,* en fin, en cuanto con su arte modela la vida del paciente —y a la postre, su naturaleza— según la figura inédita que la curación a veces requiere. El médico que no se limita a medir la tensión arterial y a prescribir antibióticos o vitaminas —el médico que sabe serlo, como ya pedía Platón (*Charm.,* 157 b), tanto del cuerpo como del alma— es coautor de una vida humana; convive humanamente, por tanto, con el enfermo, y la recta cooperación

técnica de su propia libertad con la libertad de éste, es justamente lo que le permite esa triple acción terapéutica sobre la naturaleza que de tan sumario modo acabo de exponer. La regla del arte de curar no es ahora la *anánke physeos,* la veneranda "necesidad de la naturaleza" que descubrieron los griegos y cristianizaron los pensadores de la Edad Media, sino la *eleuthería pneúmatos,* la creadora "libertad del espíritu" que el Cristianismo desde su nacimiento había enseñado ; aun cuando esta libertad, que en el caso del espíritu humano no pasa de ser finita y condicionada, haya forzosamente de atenerse a lo que *hic et nunc* sea posible al médico en su tarea de regir, educar y remodelar la naturaleza del paciente. Como con tanta reiteración he dicho, la efectiva conversión de la necesidad natural aparentemente absoluta en simple necesidad condicionada o *ex suppositione,* sólo será a veces posible en principio ; "en teoría", pero no "en la práctica". Baste pensar, a título de ejemplo, en el problema que hoy plantea la curación definitiva de una enfermedad constitucional y hereditaria.

¿Hasta dónde llegará el hombre en esta subyugante faena de convertir en necesidades condicionadas y dominables las necesidades naturales que antes fueron tenidas por absolutas? No lo sabemos. Parece, sin embargo, que el progresivo cumplimiento de tal proceso ha sido y será una aproximación asintótica hacia la meta

nunca alcanzable de un total condicionamiento de la necesidad de la Naturaleza. La vida del espíritu en el seno de la realidad cósmica, una realidad espacial, temporal y material, ¿no le pone acaso frente a un último núcleo de "necesidades naturales" que en este mundo —*in via*— nunca será el hombre capaz de deshacer?

Dos modos —uno clásico o mediterráneo, otro moderno o nórdico— de entender cristianamente la técnica médica. Aquél tiene su principal virtud en la humildad, que tal es el nombre moral de la lúcida y aceptadora sumisión del espíritu humano a las limitaciones de su poder técnico, cuando se cree que es Dios quien *ab aeterno* las ha establecido. Este otro se apoya en el ejercicio de otra virtud: la magnanimidad, el hábito de proponerse y cumplir rectamente fines nobles y esforzados. Cristiana en sus comienzos y secularizada luego, la magnanimidad del hombre moderno le ha impulsado ante todo a medir sus fuerzas intelectuales y técnicas con la presunta "necesidad" del orden cósmico. Pero la humildad en el ejercicio de una técnica, ¿será en verdad cristiana sin un adarme de osadía? ¿Es acaso cristiana la concepción islámica del *fatum*, tan extremosamente fatalista? Y la magnanimidad, por su parte, ¿será genuinamente cristiana sin una alegre y humilde resignación ante aquello a que *hic et nunc* no puede llegar el personal esfuerzo del magnánimo? Sólo quien en su actividad terapéutica

sepa ser moral e intelectualmente humilde y magnánimo —sea la humildad o la magnanimidad la virtud que en él predomine—, sólo él, si cree en Cristo, podrá llamarse a sí mismo con plenitud de derecho "médico cristiano".

La reflexión precedente nos ha mostrado cómo la magnanimidad del terapeuta moderno tuvo en su origen una visión cristiana de la naturaleza y del hombre. Sin ella, el arte de curar seguiría siendo estrechamente galénico. Hemos visto luego que la magnanimidad no puede ser cristiana sin humildad, porque nunca dejará de ser limitada la capacidad inventiva y creadora del hombre. ¿Basta esto, sin embargo, para que esa virtud natural merezca plenamente el nombre de "cristiana"? La verdad es que no. La acción del hombre sobre el hombre —no otra cosa es un tratamiento médico— se halla cristianamente sujeta a dos imperativos, uno negativo o de respeto y otro positivo o de amor. Siempre el hombre *quiere* más de lo que puede y —hasta cuando maneja técnicas rudimentarias— *puede* más de lo que *debe* : tal es el drama metafísico y moral de su libertad. Fiel a este general esquema, la moral cristiana exige que la *magnitudo animi* se ajuste siempre a un *ordo rationis,* tanto para evitar el movimiento del alma hacia fines que no traigan grandeza y perfección verdaderas, como para impedir la pretensión de bienes imposibles, y por tanto el trueque de la

esperanza en desesperación. El médico magnánimo deberá renunciar sin iracundia ni amargura a las metas que sus recursos técnicos no le permitan *hic et nunc* alcanzar —hay falsos magnánimos a quienes desespera no poder hoy lograr lo que otros acaso logren mañana— y, con obligación no menor, a los fines que menosprecien o menoscaben la dignidad humana y personal del paciente a quien él trata de ayudar. A esto he llamado antes "imperativo del respeto". Si la ineludible tarea de tratar médicamente al "hombre entero" es, por una parte, descomunal o inmensurable (*ungeheuerlich*), según certera expresión de von Weizsäcker, también puede ser —hace más de treinta años lo advertía L. von Krehl— impía, profanadora de la dignidad personal del enfermo (*freventlich*). La verdadera grandeza cristiana del médico consistirá siempre en moverse con eficacia técnica y sin mancha moral en medio de tales riesgos [8].

Pero este imperativo del respeto no tendría último sentido cristiano si no se hallase subordinado al mandamiento positivo del amor. El precepto hipocrático que antes recordé —"Donde hay amor al hombre, hay también amor al arte"— adquiere significación nueva y más alta cuando la *philía* helénica se convierte en *agápe* o *caritas*. La *caritas* del médico cristiano consistirá, por lo pronto, en hacer suyas sin descanso todas las técnicas diagnósticas y terapéu-

ticas capaces de ayudar a sus pacientes y en usarlas mirando el bien total y la total perfección de éstos. A mediados del siglo IV escribía Basilio de Cesárea a su médico: "En ti la ciencia es ambidextra, y dilatas los términos de la *philanthropía,* no limitando a los cuerpos el beneficio del arte, sino atendiendo también a la curación de los espíritus". De todo médico cristiano debiera decirse otro tanto. Esto, sin embargo, ¿puede hoy ser suficiente? Si el médico cristiano es en verdad magnánimo —con creciente urgencia lo pide este mundo nuestro—, se sentirá íntimamente impelido a ser creador y se propondrá metas inéditas en que la técnica y la caridad se enlacen con armoniosa eficacia. Puesto que tan posible parece hoy conseguir que la *ars medica* sea desde su raíz misma *ars caritativa,* ¿no será éste el primer deber del médico cristiano? Dejad que un historiador de la Medicina se asome tímidamente al futuro y diga con alguna esperanza lo que en él hay. O si queréis —porque nuestro saber acerca del futuro no permite otra cosa—, lo que en él puede haber.

NOTAS

[1] Sigo la lección propuesta por W. Jaeger en *Paideia,* III.

[2] Que quede aquí meramente aludido el problema teológico e histórico de cómo el pensamiento cristiano de la

Edad Media entendió el problema de la relación entre la enfermabilidad y la condición "caída" de la naturaleza humana tras el pecado de Adán.

[3] *De nobilitate legum et medicinae,* c. XIX (ed. de E. Garín, Firenze, 1947).

[4] Esta contraposición no pasa de ser, claro está, un esquema orientador. Baste pensar que San Agustín fue mediterráneo y —cronológicamente— antiguo.

[5] *La philosophie au Moyen Age,* 2.ª ed. (París, 1952), pág. 605.

[6] "Inquiétudes d'un biologiste", en *Les Nouvelles Littéraires,* 20-XI-1958. La actitud espiritual del actual hombre de ciencia frente a las posibilidades de la técnica biológica queda bien expresada en este breve texto de Rostand.

[7] Parece bien improbable que para los seres vivientes deje alguna vez de ser *posible* el evento de enfermar, aunque de hecho no enfermen.

[8] Es aquí obligado remitir a las diversas lecciones de moral que con tan alta autoridad y actualidad tan viva dio a los médicos Pío XII.

ESPAÑOLES DE PRO

I

VELAZQUEZ

1. LA RUECA DE "LAS HILANDERAS"

Para entender con cierto rigor intelectual el sentido pictórico de la obra velazqueña, me atendré a la penetrante interpretación de Ortega. La cual puede ser resuelta, creo yo, en las cinco siguientes tesis: 1.ª Frente a cualquier orden de la realidad —un hombre, un árbol, una vasija—, Velázquez es, ante todo, *retratista*. Aspira por tanto a individualizar lo pintado y de cada cosa hace una cosa *única*. 2.ª El arte es siempre, de un modo u otro, desrealización. Pues bien, frente a la pintura prevelazqueña, que intentaba tal desrealización pintando cosas que no son reales ni pretenden serlo —sálvese, con reservas, la excepción de Caravaggio—, Velázquez se propone que "la realidad misma, trasladada al cuadro y sin dejar de ser la mísera realidad que es, adquiera el prestigio de lo

irreal". 3.ª Logra Velázquez su propósito mediante un método reductivo : de la realidad pinta sólo unos cuantos elementos, los estrictamente necesarios para producir su "fantasma", lo que ella tiene de pura entidad visual. Lejos de toda nostalgia escultórica, ajena a cualquier tentación de orden táctil, la pintura de Velázquez va quedando estrictamente reducida a visualidad pura : la realidad queda en ella salvada como pura apariencia ; por tanto, como radical y originaria "aparición". 4.ª Con esto Velázquez —precedido incipientemente por Tiziano— descubre que en orden a su realidad pictórica, es decir, en tanto que visibles, los cuerpos tienen un perfil impreciso ; y contra las apetencias más tópicas del vulgo, enseña que la realidad se diferencia del mito en que nunca está acabada. 5.ª Velázquez, en fin, llega a dar figura pictórica al sosiego, y esto mediante dos principales recursos : pinta las cosas en sus gestos más habituales —con lo cual nos dan la impresión visual de estar "cómodas"— y se atiene muy fiel y exquisitamente a la instantaneidad de una escena. Las figuras del cuadro aparecen miradas desde un punto de vista único, sin mover la pupila, y esto proporciona a sus lienzos una incomparable unidad espacial. Mas, por otro lado, retrata el acontecimiento según él es en cierto determinado instante, lo cual presta a aquéllas estricta unidad temporal. Los pintores barrocos del movimiento venían

pintando imágenes pertenecientes a muchos instantes y, por lo mismo, incapaces de coexistir en uno solo. Consciente de esa imposibildad física, nuestro pintor intentará lo contrario, y pintará "el tiempo mismo que es el instante, que es el ser en cuanto está destinado a dejar de ser, a transcurrir, a corromperse. Eso es lo que eterniza y ésa es, según él, la misión de la pintura : dar eternidad al instante" [1].

El análisis de Ortega es a la vez profundo, certero y sugestivo ; como todo lo que en la historia es de veras importante, posee la gracia dúplice de ser a un tiempo meta y punto de partida. La cifra última de la pintura de Velázquez consiste en el secreto propósito de "dar eternidad al instante" ; propósito que el pintor alcanza trasladando al lienzo como "visión pura" la pura instantaneidad de la realidad por él pintada. Es verdad. Recuérdese la fuerte impresión de unidad temporal decisiva y definitiva que producen *Las lanzas, Las Meninas* o *Las hilanderas* —decisiva, en cuanto es consecuencia de una decisión del pintor ; definitiva, en cuanto instala el alma del espectador en el trascendental dominio del "siempre"—, y se advertirá al punto el hondo acierto de Ortega. Pero con esa fórmula ¿queda dicho todo? La "eternización del instante" ¿es *sólo* conseguida llevando al lienzo cierta apariencia instantánea de la realidad pintada? Yo creo que no.

Pienso, en efecto, que ese proceder es cum-

plido de un modo puro sólo frente a las realidades en que se dan estas dos condiciones: no ser personales y moverse con movimientos fácilmente analizables por la retina de quien los contempla. El "instante" de los retratos humanos de Velázquez es algo más que pura instantaneidad visual: el pintor ha querido y sabido poner en el cuadro aquello por lo cual la realidad pintada —en este caso, un hombre— posee una singularidad operativa de carácter íntimo, emergente y transtemporal; algo, en suma, en cuya virtud la figura del lienzo mira personalmente al espectador y es a la vez "instante eternizado" e "instante eternizante". Retratados por Velázquez, Inocencio X, Felipe IV y los bufones de la Corte coinciden en este rasgo genérico e intransferible. Pero ahora no pretendo explorar el modo velazqueño del retrato humano, tierra tan dilatada como maravillosa, sino inquirir la actitud del pintor ante los movimientos que la retina del hombre no puede fácilmente analizar.

Pongamos una junto a otra dos joyas del Museo del Prado, *El tránsito de la Virgen*, de Mantegna, y *Las hilanderas* [2]. En la tabla italiana, el cuerpo muerto de María es incensado por uno de los apóstoles. El incensario se halla en pleno movimiento; ampliamente apartado de la vertical, el dorado braserillo vuela por el aire. ¿Cómo el pintor sugiere en este caso el movimiento del objeto pintado? Viendo en el cuadro su imagen, contemplando el dibujo, tan

nítida e impecablemente recortado, de su minuciosa labor de orfebrería, nadie diría que este incensario de Mantegna se está moviendo; trátase, al contrario, de un objeto visible y tangible detenido en el espacio para siempre, en un "siempre" que es mera perduración inmutable, más bien eviternidad que eternidad verdadera. Se diría que su movible realidad se ha congelado o coagulado de manera irreversible. *Eppur si muove,* aunque sea a favor de un recurso adjetivo y como postizo: a saber, la apariencia flexuosa, no tensa, de la cadena de que el braserillo pende. Por obra de la astucia técnica del pintor, un movimiento no "visto" queda al menos "sugerido". Mantegna, en suma, ha hecho algo pictóricamente ilícito: fingiendo ver lo que no puede verse —la apariencia instantánea de un cuerpo que se desplaza en el espacio con celeridad, el "puro ahora" de un movimiento material no analizable por la retina—, ha pintado un objeto en abstracto e inventado reposo, y luego, mediante un hábil truco sobreañadido, trata de hacernos presumir que ese objeto se mueve.

Bien distinto es el proceder de Velázquez en *Las hilanderas*. La rueca que aparece en el primer plano de este lienzo portentoso se halla en plena actividad. Su rueda, por tanto, gira apresuradamente. Frente a esa realidad, ¿qué hará el pintor? ¿Simulará ver lo que no ve? ¿Pintará, a la manera de Mantegna, una rueca abstractamente quieta, como si su retina fuese ca-

paz de obtener instantáneas de una milésima de segundo? ¿Retratará el acontecimiento del giro "según él es en cierto determinado instante", como Ortega dice? En modo alguno. Fiel a su designio de pintar el puro "fantasma visual" de la realidad por sus ojos contemplada, Velázquez traslada al lienzo lo que ante sí mismo ve: un tenue círculo transparente de contorno impreciso, en cuya casi invisible superficie se ordenan concéntricamente delicadísimas y ondulantes manchas de luz grisácea. Ahora el pintor no inventa ni simula; como Newton, dice con resolución su *hypotheses non fingo,* y el estupendo resultado es que el espectador no *presume* el movimiento de la rueca, sino que inmediata y directamente lo *ve,* lo *está viendo.*

El problema consiste en saber cómo en este caso ha podido lograr Velázquez su constante propósito pictórico de "eternizar el instante". Cuando el movimiento es pausado y la retina puede analizarlo cinemáticamente, la cosa es clara: Velázquez elige uno de sus instantes y deja en sabia imprecisión —una imprecisión que no impide identificar lo visto, y en esto estriba su sabiduría— el contorno de la moviente realidad pintada. Recuérdese, a título de ejemplo, el perfil de la "menina" Doña María Agustina Sarmiento. ¿Y cuándo la rapidez del movimiento rebasa la capacidad de análisis de nuestra mirada? ¿Cuál habrá de ser, en este caso, la técnica del pintor?

Pocos decenios después de que Velázquez pintase *Las hilanderas,* dos colosos del pensamiento matemático, Newton y Leibniz, emprendían la tarea de entender racionalmente el movimiento de los cuerpos materiales ; y con nombre y método diversos —el "cálculo de las fluxiones" de Newton, el "análisis infinitesimal" de Leibniz— uno y otro van a llegar a un resultado común, cuya expresión más tosca y elemental podría ser ésta : el movimiento de un punto que pasa en el espacio de la posición A a la posición B es una suma o "integral" de los desplazamientos infinitesimales o "diferenciales" de ese punto a lo largo de la trayectoria que recorre. Sólo analizado infinitesimalmente, sólo descompuesto por la razón matemática en recorridos infinitamente pequeños podría ser conocido un movimiento tal y como es en sí mismo. Y sólo por esta senda —añadirá Leibniz— podrá acercarse a ser "divino" y "eterno" el conocimiento humano ; porque así como la mente divina conoce exhaustivamente la realidad a favor de un "análisis infinito", así la mente finita del hombre puede llegar a conocer la verdad de la naturaleza mediante el soberano recurso aproximativo de su "análisis infinitesimal". Desde este punto de vista considerado, el instante —el infinitésimo del espacio y del tiempo, el cociente de dividir dx, diferencial de una longitud, por dt, diferencial de un flujo temporal— es el poro por el cual la mente del

hombre llega a comunicarse con la eternidad y a demostrar que ella, a su modo, también es eterna.

No mediante la razón matemática, sino con sólo su aquílea mirada y su pincel asombroso, ésto es lo que hizo nuestro pintor frente al raudo movimiento de esa rueda que durante más de tres siglos viene girando en el primer plano de *Las hilanderas*. Yo diría que Velázquez da ahora la impresión del movimiento por medio de un análisis a la vez visual y no eidético de la realidad moviente ; a la vez visual y no figurativo, podría decirse, si el lector quisiera entender esta última locución más allá —o acaso más acá— de la actual polémica entre la "pintura figurativa" y la "pintura abstracta". El pincel velazqueño representa la realidad dinámica y visible llamada "movimiento" —el movimiento cósmico en tanto que movimiento, y no como término de una artificiosa conjetura del espectador— sumando o "integrando" unitariamente sobre el lienzo las intuiciones cuasi-infinitesimales de que aquél se halla compuesto cuando atentamente se le mira.Con lo cual desaparece la figura, en cuanto mancha cromática dotada de contorno preciso, y queda sólo ante nuestros ojos un movimiento puro ; al menos, todo lo puro que permite la condición material de la realidad sensible y de los colores de la paleta. Nadie sería capaz de decir cuántos radios de madera tiene la rueda que ante nosotros gira

y menos cómo son. ¿Son tres, cuatro o seis, son lisos o torneados? Nunca lo sabremos. Pero siempre sabremos que esa rueda gira y gira, que sin cesar seguirá girando ante nosotros y que mientras haya hombres que la contemplen será para ellos un objeto redondo y radiado en rápido movimiento giratorio. El "siempre" y el "ahora" de la realidad creada y temporal, la actualidad abarcante y la dinámica actividad, quedan así simultánea y portentosamente representadas. El espectáculo de la nunca inmóvil rueda de *Las hilanderas* es —podría decirse, remedando la famosa definición de Boecio— *interminabilis motus tota simul et perfecta possessio,* síntesis feliz de lo instantáneo y lo eterno.

Entre la geometría analítica de Descartes y el análisis infinitesimal de Leibniz, el pintor Velázquez acierta a *retratar* el movimiento, y a su visual, pictórica manera sabe sentir y hacer sentir que el instante es eternidad. Cuando el poderío universal de España declina y se extingue, el realismo impresionista del alma española —que Ortega y Castro llamarían coincidentemente "realismo de la aparición"—, daba así una genial réplica complementaria al entonces naciente y triunfante racionalismo europeo.

NOTA ADICIONAL.—Después de compuesto este ensayo, mi amigo J. A. Maravall me ha hecho saber que en una tabla de Paul Löwensprung (+1499), hoy en el *Kunstmuseum* de Berna ("La anunciación del Arcángel Gabriel a Za-

2. LA MUERTE DE VELAZQUEZ

La vida terrenal de Velázquez llega a su cumbre el año 1658. Con *Las Meninas* (1656) y *Las hilanderas* (1657), el pintor acaba de alcanzar las dos más altas cimas de su obra ; ya el mundo pictórico es pura luz. Pero Velázquez no es sólo pintor, es también hombre de la Corte ; y con su ingreso en la Orden de Santiago, el cortesano, Aposentador mayor desde años antes, logra al fin título de nobleza. Ya don Diego de Silva Velázquez es lo que siempre ha querido ser : un gentilhombre que de cuando en cuando da unas pinceladas, según la certera fórmula de Ortega.

Desde ese año hasta el día en que la última enfermedad se adueña de él, el 31 de julio de 1660, en nuestro don Diego se ve un hombre de talla media y bien proporcionada, ni obeso ni magro, de rostro cetrino, ovalado y levemente pastoso, por obra, sobre todo, de unos labios gruesos y firmes. La frente, tenuemente abombada, es despejada y armoniosa, y el pelo, abundante, negro, ondulado y ya con alguna hebra

carías"), hay pintado un incensario en movimiento, con arreglo a la fórmula de Mantegna en "El tránsito de la Virgen". Si, como se asegura, ésta es obra de los primeros años de la época mantuana de su autor (1460-1470), no parece muy aventurado suponer que el hallazgo técnico, hecho ya "receta", fuera luego utilizado por Löwensprung.

cana. Sus ojos, grandes y oscuros, contemplan el mundo con mirada a la vez serena, envolvente y penetradora. Así se nos presenta don Diego en el seguro autorretrato de *Las Meninas*.

En el movimiento de su persona, Velázquez es calmoso y muy dueño de sí. Tiene fama de flemático. "Ya conocéis su flema", escribe Felipe IV a su embajador en Roma, el Duque del Infantado, para que éste procure el pronto regreso del pintor a España ; y por flemático le tiene también —aunque no tanto como a los pintores flamencos— el Cardenal Infante, en carta a su hermano el Rey. Pero la apariencia corporal de Velázquez no es la de un flemático puro ; bilioso-flemático o flemático-bilioso, le llamarían más bien los galenos de su época. Y aun cuando en la indudable calma de su conducta tuviera amplia parte fisiológica la pituita de su organismo, más decisiva parte debió de tener su hábito moral de proponerse altísimas empresas y de cumplirlas muy seria y reflexivamente, según aquella sentencia de Aristóteles (*Etica Nic.* 1125 a) y de Sto. Tomás (*Summa* II-II, q. 129, a. 3) que declara "tardos" los movimientos corporales y psíquicos del varón magnánimo. La famosa "flema" de Velázquez era efecto común de la pituita y de la magnanimidad, y acaso más de ésta que de aquélla. Llamémosla, españolamente, sosiego, y acertaremos de todo en todo. ¿Acaso el continente velazqueño no era garboso, además de ser pausa-

do y sereno? Gentileza, arte, garbo natural y compostura pone en él Palomino, y ésta fue, sin duda, la impresión común de todos cuantos le trataron. La naturaleza (el individual temperamento de Velázquez), la vocación (su íntima y callada sed de altas empresas) y la situación (el estilo de la hidalguía en la España de Felipe IV) se aunaron en la "flema" que tan concordantemente nombran y subrayan el Rey y su hermano.

En marzo de 1660 sale Velázquez de Madrid hacia Fuenterrabía, donde tiene que disponer el aposentamiento de Felipe IV y el aderezo de la casa que en la Isla de los Faisanes había dado marco un año antes a los conferencia entre don Luis de Haro y Mazarino, y tres meses más tarde ha de albergar la primera entrevista entre María Teresa de Austria y Luis XIV. Por Alcalá de Henares y Guadalajara, evitando, por tanto, los altos de Somosierra, llega a Burgos don Diego, y desde Burgos a San Sebastián y Fuenterrabía. Cumplida su misión preparatoria, ya por los cabos del mes de mayo, vuelve el pintor a San Sebastián, se reúne con el Rey, acompaña a éste en la ceremonia de entregar la Infanta a Luis XIV (Isla de los Faisanes, 7 de junio) y brilla muy aventajadamente en el severo teatro de la Corte española: "No fue don Diego Velázquez el que este día mostró menos su afecto en el adorno, bizarría y gala de su persona", dice Palomino, y añade:

"Le ilustraron muchos diamantes, y piedras preciosas ; en el color de la tela, no es de admirar se aventajara a muchos, pues era superior en el conocimiento de ellas, en que siempre mostró gran gusto : todo el vestido estaba guarnecido de ricas puntas de plata de Milán, según el estilo de aquel tiempo (que era de golilla, aunque de color, hasta en las jornadas) ; en la capa, roja insignia ;... siendo los demás cabos correspondientes a tan precioso aliño". No hay duda : en los primeros días de aquel junio, Velázquez se hallaba en plena lozanía física y social.

El 8 de ese mismo mes salió don Diego de Fuenterrabía hacia El Escorial y Madrid, acompañando a Felipe IV. "Cuando entró Velázquez en su casa —escribe Palomino—, fue recibido de su familia y amigos con más asombro que alegría, por haberse divulgado en la Corte su muerte, que casi no daban crédito a la vista". ¿Qué fundamento real tenía ese rumor? ¿Hubo en la salud de Velázquez durante su estancia en Guipúzcoa algún accidente morboso repentino y fugaz? No lo sabemos. Sabemos tan sólo que, una vez en Madrid, el pintor cumplió durante todo el mes de julio sus deberes de Palacio, y que el último día de ese mes enfermó súbita y gravemente. He aquí el puntual relato de su cofrade y biógrafo : "Habiendo estado Velázquez toda la mañana asistiendo a Su Majestad, se sintió fatigado con algún ardor, de

suerte que le obligó a irse por el pasadizo a su casa. Comenzó a sentir grandes angustias y fatigas en el estómago y en el corazón; visitóle el doctor Vicencio Moles, médico de la familia; y Su Majestad, cuidándose de su salud, mandó al doctor Miguel de Alba y al doctor Pedro de Chávarri (médicos de cámara de Su Majestad) que le viesen; y conociendo el peligro, dijeron era principio de terciana sincopal minuta sutil, afecto peligrosísimo por la gran resolución de espíritus, y la sed, que continuamente tenía, indicio grande del manifiesto peligro de esta enfermedad mortal". No tardó en cumplirse tan sombrío pronóstico. Después de escuchar una larga plática espiritual de Don Alfonso Pérez de Guzmán el Bueno, arzobispo de Tiro y Patriarca de las Indias, y de haber recibido los Santos Sacramentos, Velázquez moría a las dos de la tarde del seis de agosto de 1660, a los sesenta y un años de edad.

¿De qué enfermedad murió realmente Velázquez? A través de intermediarios fidedignos, Palomino nos da el diagnóstico de los médicos que le asistieron [3]: terciana sincopal minuta sutil, nombre de una de las copiosas variedades en que por entonces se clasificaban las afecciones febriles. La clasificación de las fiebres arranca de Galeno, principalmente de su escrito *De differentiis febrium*, y va perfilándose a través de la medicina bizantina (Oribasio, Aecio, Alejandro de Tralles) y arábiga (Isaac

Israelí o Iudaeus, Rhazes, Avicena). No parece que Galeno emplease el nombre de "fiebre sincopal" para designar una especie morbosa bien determinada; al menos, yo no lo he encontrado en su obra [4]. Acaso sea Isaac Israelí, en su *Tratado de las fiebres* (primera mitad del siglo x), el primero en incluir el *syncopi* entre las especies de la fiebre [5]. En cualquier caso, y por obra, sobre todo, de los autores árabes que le siguen, la *febris syncopalis minuta* será entidad nosológica de conocimiento común entre los médicos europeos de los siglos XVI y XVII. Tomemos, por ejemplo, el tratadito *De febrium differentiis,* del granadino Pedro Mercado (Granada, 1583), clara y bien ordenada exposición de la piretología de la época y libro con toda probabilidad leído y manejado por los médicos que asistieron a Velázquez [6]. Las fiebres, según Pedro Mercado, podrían ser hécticas, humorales o pútridas, efímeras, continuas, pestilentes o pestilenciales y compuestas. Las humorales o pútridas tienen su asiento y causa en los humores del cuerpo (a diferencia de las hécticas y las efímeras, cuya causa respectiva asentaría en los órganos y en los espíritus), y se clasifican, según el humor de que proceden, en sanguíneas, coléricas o biliosas, pituitosas y melancólicas. La fiebre colérica, en fin, podría adoptar cuatro formas clínicas principales: el causón, la fiebre colicuativa, la terciana y la sincopal minuta. En opinión de los doctores

Moles, Alba y Chávarri, Velázquez había muerto de una fiebre biliosa mixta de terciana y sincopal minuta, mortal de necesidad a través de síntomas no extremadamente violentos (sutil).

Apoyado muy expresamente sobre la autoridad de Rhazes y Avicena, Pedro Mercado va describiendo el cuadro sintomático de la fiebre sincopal minuta. "Es de tal manera aguda esta fiebre, que cuando al paciente no le llegan las fuerzas alcanza cuatro accesos, cuyo período es terciano. Resulta de humores sutiles, la mayoría de los cuales son coléricos, de vehemente sutilidad y penetración y de esencia venenosa. Se presenta en gran manera en los cuerpos de complexión cálida y seca. (No era éste, como hemos visto, el caso de Velázquez). En ella se resuelve el cuerpo tan velozmente, dice otro autor, que si prosigue durante dos accesos, morirá al tercero. Pues al punto aparece en la cara aquella figura mortífera, a saber : la nariz afilada, los ojos cóncavos. Son también signos de esta fiebre el pulso pequeño, desigual y desordenado, y los vómitos biliosos, el insomnio y la sed, que adquieren más desarrollo que en cualquier otra fiebre. También se la reconoce, aparte los precedentes signos, por la angustia y la tristeza..." A todo lo cual se añade, como es obvio, el síncope. Tal era la fiebre sincopal minuta para los médicos de los siglos XVI y XVII. Y también para los del XVIII, porque bien ex-

plícitamente la contiene el completísimo *lignum febrium* de Francesco Torti [7].

Con todo esto hemos resuelto sólo una parte de nuestra cuestión. Sabemos, en efecto, lo que para Moles, Alba y Chávarri era la enfermedad de que Velázquez murió, mas no lo que esa enfermedad realmente era. ¿A qué lesión orgánica y a qué causa real se debió la "fiebre sincopal minuta" que dio muerte a Velázquez? Con otras palabras: si un médico actual hubiera atendido el genial pintor, ¿cuál habría sido su diagnóstico?

Con los exiguos datos que nos ofrece Palomino, y otros no hay, la cuestión no puede ser precisa y satisfactoriamente resuelta. La última enfermedad de Velázquez comenzó con fiebre, sensación de quebrantamiento general, angustia epigástrica y precordial, y seguramente vómitos; síntomas a los que pronto siguieron el síncope, una intensísima sed, con pulso pequeño, desigual y desordenado, y a los seis días la muerte. Teniendo en cuenta, por otra parte, el rumor que por Madrid había circulado, es muy probable que dos meses antes hubiese sufrido Velázquez una pasajera crisis dolorosa y sincopal. Esa tan fulminante dolencia febril, ¿qué pudo ser? ¿Un infarto de miocardio de forma cardiogástrica? La precocidad de la fiebre y la intensidad de la sed parecen descartarlo. ¿Una pancreopatía aguda, una peritonitis por perforación gástrica, biliar o apendicular?

Dentro de este campo se habría movido, con toda probabilidad, el juicio diagnóstico de un médico de nuestros días. En los suyos, víctima de lo que entonces llamaron fiebre terciana sincopal minuta, y sometido, por añadidura, a los inútiles o nocivos remedios de la época, Velázquez había de resignarse a esperar la muerte. Esto hizo; y así, en el séptimo día de su enfermedad —copiaré de nuevo a Palomino— el genial pintor "dio su alma a Quien para tanta admiración del mundo le había creado" [8].

NOTAS

[1] J. Ortega y Gasset, *Velázquez* (Madrid, 1959).

[2] Renuévase en mí la gratitud a Eugenio d'Ors, que hace treinta años me enseñó a ver y amar esta prodigiosa tabla de Mantegna.

[3] Sobre Vicente Moles, médico de la familia de Velázquez, véase Luis S. Granjel, "Noticia sobre la obra de Vicente Moles", en *Clínica y Laboratorio,* LXIX (1960), 234-239.

[4] Habla Galeno, eso sí, de afecciones sincopales acompañadas de fiebre. Por ejemplo, y con cierta amplitud, en el libro XII de su *Methodus medendi*.

[5] Véase *Ishaq Israelí. Tratado de las fiebres.* Edición de la versión castellana y estudio del P. José Llamas, O. S. A. (Madrid-Barcelona, 1945), págs. 175-181.

[6] No debe ser confundido Pedro Mercado con el más famoso Luis Mercado. También éste nombra en su tratado *De febribus* la "fiebre sincopal minuta", pero su exposición es harto menos precisa que la del médico granadino.

[7] Figura en la *Therapeutice specialis ad febres periodicas* del prestigioso médico italiano (Mutin, 1709).

[8] ¿Cómo fue tratada la enfermedad de Velázquez?

Nada cierto sabemos. Alguna orientación pueden dar, a tal respecto, estas líneas de Pedro Mercado: "Es más favorable el vino que el agua; ha de beberse después de todas las comidas, pero que sea amarillo viejo y de tenue esencia... El aire ha de ser frío, y las comidas astringentes, que no dejen fluir. Se dará tisana e hidromiel; pero una vez cocidos los humores productores de la fiebre, daremos claras de huevo y sesos de cochinillo, y después del cuarto día, poca carne antes del acceso. Otro autor nutre a los pacientes desde el principio de la enfermedad con pollos cocidos en té. Además, no sólo con pepinillos, cidras y calabaza sino también con frutos enfriados en nieve; y concede antes del comienzo del acceso, agua de cebada con zumo de granadas, en el cual se haya echado flor de harina. Si antes de que lo tome llega el síncope, se abrirá la boca del enfermo y se echará dentro de ella vino con polvos astringentes y agua fría de la fuente. También habrá de rociarse al paciente con agua fría; pero si el calor es vehemente y con sequedad, se le dará leche de la que se haya extraído la manteca, con trocitos de alcanfor. Y dormirá el enfermo en lugar ventoso, y vestirá una camisa rociada de agua de rosas y sándalo. También se ha de ungir el pecho con las mismas epítimas (Avicena) y el estómago con linimentos estípticos y aromáticos (Averroes). Se ha de hacer todo, en suma, para que el humor resulte más craso, se espese la piel y cesen las transpiraciones."

Muy probable es también que administrasen a Velázquez polvos de quina, ya muy usados entonces para tratar la mayor parte de las fiebres. La *Vera praxis ad curationem tertianae* del médico vallisoletano Pedro Barba, primer libro en que se menciona y recomienda el empleo terapéutico de la quina, había sido publicado en Sevilla dieciocho años antes (en 1642).

II

GASPAR CASAL

(1680-1759)

No ha faltado a Gaspar Casal esa pleitesía póstuma que en la república de las letras vienen a ser la investigación erudita y el elogio. Entre los trabajos de pesquisa documental, déjeseme destacar ahora los de Fermín Canella, Juan Catalina y Jaime Peyrí ; entre los textos de estimación histórica, ninguno más autorizado y justo que los de Gregorio Marañón en *Las ideas biológicas del Padre Feijóo* y en *Vida e historia*. "Fue el valor médico más firme de su centuria, en España", afirma con justicia indudable nuestro eximio biólogo e historiador [1]. Sabemos acerca de la vida de Casal, muy probablemente, todo o casi todo lo que los documentos hasta hoy conservados permiten saber. Y frente a los criterios menos científicos y certeros de aver y anteayer, hemos acertado a situarle definitivamente en el cimero nivel que su obra merece.

Pero tal vez falte en la bibliografía casaliana un estudio suficiente del pensamiento de este gran médico español : cómo entendió la medicina, cómo la practicó, cuáles fueron los principios, los métodos y los ideales de su personal investigación científica, cuál fue, desde el Oviedo de entonces —un pequeño y apartado burgo de 6.000 almas y con sólo dos médicos en ejercicio—, su relación intelectual con la medicina de la época. Dentro de los estrechos límites que la ocasión permite, en esa dirección quiero moverme. Acaso surja pronto otro historiador —muy fervientemente lo deseo— que provisto de más tiempo y mejores armas lleve a término feliz la tarea por mí ahora esbozada.

I. Comencemos, para ello, diseñando la circunstancia histórica en que la obra de Casal nace y se configura. Hay en esa circunstancia tres círculos concéntricos : uno exterior, europeo ; otro interior, español ; otro íntimo, ovetense.

Por los años en que Casal comienza a observar la patología asturiana —hacia 1720—, la medicina europea ha iniciado ya, y bien resueltamente, su camino de gloria y eficacia. La descripción macroscópica del cuerpo humano está llegando a su perfección, con Ruysch (1638-1731), el Federico Ruisquio que Casal menciona [2], Valsalva (1666-1723) y Winslow (1669-1760). La anatomía microscópica, por obra de de Malpigio (1628-1694), Leeuwenhoek (1632-

1723) y otros, brinda a los estudiosos casi todo el saber que los objetivos no acromáticos permiten alcanzar [3]. Gracias al genio de Harvey (1548-1657) y al esclarecido talento de John Mayow (1643-1679), de Graaf (1641-1673) y Réaumur (1683-1757), la fisiología se va haciendo experimental y cierta. Pronto los escritos de Haller y Spanllanzani correrán por las Universidades y Academias de toda Europa. La nosografía moderna, fiel a la doctrina de su egregio iniciador, Tomás Sydenham (1624-1689), comienza a dar fruto espléndido. Bastará nombrar a Werlhof (1669-1717) y a Huxham (1692-1768), ambos hermanos históricos de nuestro médico. La anatomía patológica inicia entonces, merced a Lancisi (1654-1720) y Albertini (1662-1738), lo que más de una vez he llamado yo su "giro copernicano". La semiología empieza a ser cuantitativa y exacta con J. Floyer (1649-1734), introductor del reloj en la exploración del pulso, y con Boerhaave (1660-1742), W. Cockburn (1660-1736) y G. Martine (1702-1741), primeros en medir termométricamente la temperatura febril. Milenio y medio después de muerto Galeno —si no se cuenta el esfuerzo genial y confuso de Paracelso—, la medicina oficial deja de ser servilmente galénica y una patología general a la vez nueva y sistemática se levanta en las escuelas frente a la del colosal médico de Pérgamo. Los nombres de Baglivi (1668-1707), Hoffmann (1660-1742),

Stahl (1660-1734) y Boerhaave (1668-1738) hablan por sí solos a cualquiera que haya deletreado la historia del saber médico.

Los treinta y cuatro años que Casal vive y trabaja en Oviedo, de 1717 a 1751, pertenecen al gran período auroral de la medicina europea. Renováronse entonces los métodos de la investigación, surgieron centenares de hechos nuevos, rectificáronse docenas de errores tradicionales, cambiaron los puntos de vista en la interpretación teorética de los hechos conocidos, y el médico, cada vez más consciente de su poder frente a la naturaleza, comenzó a entrever las metas fascinantes que hoy se proponen la exploración y la terapéutica. ¿Podrá decirse lo mismo de la medicina española? Desdichadamente, no. Nada más penoso que el nivel científico de nuestras escuelas médicas en la segunda mitad del siglo XVII y en los primeros decenios del XVIII. En los dos libros de Marañón que antes he mencionado, su autor comenta con dolor elocuente y documentación precisa el miserable estado de la ciencia española cuando la inteligencia de Casal se formaba. A ellos y a las gruesas chanzas de Torres Villarroel, el pícaro y desgarrado profesor de Salamanca, remito a quienes deseen información suficiente.

Mas también en esos libros destella con luz muy clara la singular importancia de aquel Oviedo en el triste páramo de la vida científica española: "Oviedo era por entonces, no diga-

mos la Atenas de España, pero sí uno de los escasos islotes que emergían del mar de la ignorancia nacional" [4]. ¿Necesitaré decir que el P. Feijóo y nuestro Casal fueron —nada más patente, al cabo de dos siglos— los protagonistas de aquel oasis intelectual ovetense? Un breve apunte de Casal en su discusión acerca de la individualidad biológica de las tenias, nos permite entrever las veladas científicas que en el convento de San Vicente presidía el gran benedictino: "Y porque en la celda del Reverendísimo Padre Maestro Fr. Benito Feijóo habíamos pocos días antes leído en cierto tomito francés moderno una disputa nueva, sobre averiguar si estas lombrices anchas son un mismo número gusano o muchos individuos de aquella especie, unidos, y contiguos por las extremidades, quiero referir aquí cuanto pude observar en el presente caso" (99). En la celda de Feijóo se leían libros nuevos, se intercambiaban ideas, se planeaban experimentos y se exponía el resultado de aquellos que los paupérrimos recursos materiales allí disponibles permitían emprender. Una parte de la obra de Casal no hubiera sido posible sin las veladas feijonianas. La carta del benedictino al médico acerca de la existencia del "mal de la rosa" en Galicia y la frecuente apelación a la autoridad de Lord Bacon en la primera parte de la *Historia Natural y Médica del Principado de Asturias* —no olvidemos que, "fuera de los clásicos antiguos, es

el del Gran Canciller el nombre más repetido en los escritos de Feijóo" (Marañón)— hacen más que probable tal afirmación.

En Oviedo, y a través del yermo científico que entonces era España [5], Casal, bien por su propia industria, bien por los buenos oficios del monje de San Vicente, recibía amplia noticia de la medicina a la sazón vigente en Europa. Nítidamente lo demuestran las referencias bibliográficas que su obra contiene. Predomina en ellas la apelación a Hipócrates, a través de sus traductores y comentaristas Duret, Mercuriale, Próspero Marciano, Valles y Marinello. Pero junto a la autoridad del anciano de Cos aparece muy frecuentemente estimada la de Hoffmann, Ettmüller, Baglivi, Sydenham, Sennert, Boerhaave y Dolaeus o Doleo. Pronto descubriremos lo que estos nombres significan en la obra casaliana. Por el momento, contentémonos con señalar lo que su sola mención nos enseña; a saber, la condición de "ciudadano de Europa y de su tiempo" que en cuanto médico poseyó y ejercitó el español Gaspar Casal [6]. Sin ella no hubiera podido ser clínico original, porque sólo desde el nivel del tiempo en que se vive es posible lograr originalidad verdadera y fecunda.

II. Situada así y así formada la mente de Casal, indaguemos a través de su obra lo que esa mente fue y lo que hizo : cómo entendió la medicina y cómo llegó a enriquecer el saber de su época.

En cuanto médico, Casal se propuso ante todo curar a sus pacientes. Toda la *Historia Natural y Médica del Principado de Asturias* es un testimonio flagrante de esa constante preocupación terapéutica de sù autor, siempre dispuesto a sacar el mejor partido del pobre arsenal medicamentoso de la época, y siempre lúcido y sincero en la estimación de los insatisfactorios resultados con él obtenidos. Mas todos saben que Casal, tan querido y buscado en vida por los enfermos de Asturias, consiguió su eminencia histórica como nosógrafo, y no como terapeuta. Lo cual nos obliga a examinar en primer término, no su modo de *tratar* las enfermedades, sino su manera de *verlas* y *entenderlas*.

Ante el hecho de la enfermedad, ¿cuál fue la primaria actitud intelectual del nosógrafo Gaspar Casal? Cualquier lector de su obra sabe muy bien que esa actitud fue el *empirismo*. El empirismo de Casal, su devoto atenimiento a los hechos de la experiencia sensible, es por él insistente, desenfadada, se diría que hasta jactanciosamente proclamado. "Confieso —nos dice en el prólogo— que para referir sinceramente lo que cada cual hubiere visto y palpado, y del modo que pudo percibirlo, basta un juicio enemigo de mentiras, desnudo de ambición y de amor propio, y nada aficionado a opiniones, sistemas, hipótesis y lógicas cavilaciones. Sin perder de vista estas reglas..., escribiré sólo

las cosas que tengo vistas y averiguadas de mis propias experiencias" (18). "Cuento sólo lo que tengo observado", afirmará más tarde, discutiendo la salubridad de La Arena de Pravia (32). "Soy fino amante de la experiencia y enemigo capital de aquellas fruslerías mentales, fundadas sobre hipótesis y dogmas, cuya certeza se quedará por averiguar hasta la muerte de los médicos", dirá luego ante el problema de la eficacia terapéutica de las aguas de Priorio (42). Y lo mismo frente a las enfermedades endémicas propias de la región asturiana (225) y en alguna otra página.

Ni especulaciones, ni raciocinios deductivos, ni ideas fundadas sobre las hipótesis de los autores, sino "los fenómenos sensibles que se manifiestan extrínsecamente" (225). En suma, empirismo puro y consecuente. Tan resuelta disposición de su mente, como todo lo de veras humano, tuvo sin duda una génesis compleja. Algo hubo de poner en ella la nativa disposición de la inteligencia de Casal, porque hay almas más nacidas para la observación que para la especulación, y almas por naturaleza más especulativas que observadoras. Mucho pondrían también en esa actitud mental de nuestro médico la poderosa vena empirista que Sydenham acababa de inyectar en la investigación clínica, por entre las sutilezas y los raciocinios de galenistas tardíos, iatromecánicos e iatroquímicos, y la autoridad de Federico Ruysch, tan ro-

tundamente aducida por Casal en su *Historia del sucino*. Pero no menos hubo de influir, junto al temperamento y al espíritu de la época, la personal reacción del gerundense frente a la enseñanza que entonces se daba en la escuelas españolas y él recibió en Sigüenza, cuando se graduó en Artes, y en Alcalá, si es que fue en su Universidad donde recibió el título de médico; enseñanza harto más atenida todavía a comentar rutinariamente a Aristóteles y Galeno, y a especular sobre *quidditates* y causas formales, que a disecar cadáveres y a observar cuerpos enfermos. La insistencia y la jactancia con que Casal proclama su empirismo no pudieron ser ajenas a esta segura y desplaciente experiencia personal.

Un examen más detenido de tan clara y tajante actitud mental permite distinguir en ella —no será inoportuno subrayarlo en nuestros días— dos ingredientes principales, uno de carácter moral y otro de índole intelectual. Aquél, previo a éste, consiste en la veracidad y en la "desnudez de ambición y de amor propio", para decirlo con la feliz expresión casaliana; aunque tal vez fuese preferible poner "codicia" donde Casal escribe "ambición". "Tráenos a mal traer la sobra de codicia unida a la falta de ambición", sostendrá Unamuno doscientos años más tarde, y esto es justamente lo que pensaba Casal. Sin ese temple moral, nunca hubo y nunca habrá ciencia que valga la pena. Veracidad, desnudez

de codicia y de amor propio. Y sobre estos hábitos morales, dándoles eficacia y sentido, los hábitos de una inteligencia vocada al empirismo: la abstención de hipótesis artificiosas, la renuncia al argumento de autoridad y el diligente cultivo de la experiencia sensorial [7].

Librémonos de pensar, sin embargo, que el empirismo de Casal fue no más que un rudo atenimiento a la descripción de "hechos brutos", según la despectiva expresión de Cl. Bernard. Como el empirista Sydenham, también él sabe recurrir de cuando en cuando a las hipótesis interpretativas. Hácelo, sin embargo, distinguiendo muy pulcra y cuidadosamente entre la certeza incuestionable de lo que con los sentidos se percibe (los hechos) y la siempre cuestionable certeza de lo que se construye con la razón (las hipótesis) ; y así, el hombre de ciencia puede no rechazar, y hasta aceptar de buen grado, cuantas doctrinas racionales sean compatibles con la realidad básica de los hechos de observación. Reiteradamente lo declara Casal. "Doy palabra de no oponerme a principio ni sistema alguno de aquellos que... han corrido y corren entre los profesores de esta Facultad ; pues para referir lo que percibí por los sentidos corporales, nada importa que los elementos sean tantos o cuantos, éstos, aquéllos o los otros" (19-20), afirma en el prólogo de su obra [8]. Más explícito es, si cabe, cuando defiende sus ideas acerca de la virtud de las sales en el suelo vege-

tal: "no se opone a mí —escribe— el que me arguyere tocando al cómo y al porqué de las cosas ; pues desde luego le confieso que él y yo los ignoramos ; sí (se me opone) el que negare la parte histórica (quiere decir : descriptiva) de mis escritos" (75). La cosa es clara. En el conocimiento de la realidad natural hay algo cierto e indudable : lo relativo al "qué" de esa realidad, en cuanto experimentalmente percibido por los sentidos; y a la vez algo probable, pero siempre dudoso: lo tocante a su "cómo" y a su "porqué". Mediante un recto empleo de sus peculiares métodos de trabajo —"tentando, conjeturando, experimentando y discurriendo", dice Casal (124)—, el hombre de ciencia puede a veces conocer parcialmente ese "cómo" y ese "porqué" ; pero su certidumbre será tanto menor, cuanto más apartado de la experiencia sensorial se halle el aserto a que su inteligencia haya llegado. "Como empírico, mirando sólo las cosas según se perciben por las corporales sensaciones y manifiestos efectos —dícenos nuestro autor—, escribiré lo que son los vegetables y carnes usuales, criadas en Asturias. Dos motivos tengo para valerme de este ordinario medio de averiguar la verdad; el primero consiste en parecerme más fácil, cuanto es menos metafísico; y el segundo, en que, cuanto más se aleja (en las cosas naturales) el humano entendimiento de lo que tocan los sentidos corporales, tanto más suele apartarse de las verdades físicas"

(60-61). De ahí la gran cautela de Casal para pasar del orden de los hechos al orden de las causas y las teorías : "Yo no me atrevo a señalar las causas genuinas de la más o menos perfecta salud de los humanos cuerpos, ni de su mayor o menor perseverancia ; y así... cuento sólo lo que tengo observado" (32) [9].

Muy análoga a esta cautelosa actitud del investigador frente a las hipótesis racionales es la postura del erudito frente a la autoridad de los maestros antiguos y modernos. Ante cualquier zona de la realidad, Gaspar Casal no pretende ser un observador adánico. Otros la han visto antes y han conocido algo cierto acerca de ella. Nuestro médico sabe que pertenece a una tradición, y la acepta : ahí están para demostrarlo sus aquiescentes citas de Hipócrates, de Fernel y Valles, de Hoffmann, Ettmüller, Baglivi, Sydenham, Sennert, Boerhaave y Dolaeus. Pero ni estos maestros han podido ver toda la verdad en aquello que observaron, ni sus observaciones y juicios pudieron hallarse libres de error. De ahí la reserva, irónica unas veces, respetuosa y concesiva otras, con que la *Historia Natural y Médica del Principado de Asturias* se refiere a la opinión ajena. "Esta patarata y otras de su tamaño, que corren bajo el patrocinio de *me lo dijo un hombre grande*, hacen que estén admitidas por verdades muchísimas mentiras", dice, comentando sus experimentos de lixiviación tartárica con las aguas de Priorio (48).

Y lo mismo, más graciosamente, al discutir y negar las virtudes medicinales del "visco corylino" o muérdago de avellano: "Lo cierto es que en los libros de Medicina se encuentran éstos y otros viscos para cazar pájaros bobos" (59). Mas no todo es dicterio o ironía ante la presunta autoridad de los textos impresos. Los antiguos y los modernos "nos han dejado escrito mucho y bueno" (18); el "estudio y continuo manejo de los originales libros de Hipócrates" es muy conveniente ejercicio para "los amantes de la salud humana" (306) Lo decisivo, en todo caso, será "no detenerse" en la lectura y el registro de la doctrina escrita y buscar la verdad "con la clara y segura antorcha de diligentes observaciones" (18 y 318). Los agudos consejos de Cajal respecto a la lectura de los textos científicos [10] tienen un claro precedente en estas ocasionales reflexiones casalianas.

Diligente y atento cultivo de la experiencia personal, esto es lo que de veras importa. En su pequeño y apartado Oviedo, Casal hace cuanto puede para cumplir este sumo precepto científico. Diseca incesantemente animales de toda especie —"los innumerables animales que tengo anatomizados", dice una vez (99)—, analiza químicamente aguas y tierras, contempla con mirada paciente y despierta la alterada realidad que le rodea, explora y describe con calma y minucia la alterada realidad corporal de sus pacientes, compulsa con afán de objetividad el va-

lor terapéutico de los remedios que emplea. Más aún hubiese querido hacer. Hubiese querido, por ejemplo, estudiar en el cadáver las lesiones anatómicas producidas por la enfermedad como con tanto fruto lo hacen, a la sazón, Boerhaave, Lancisi y Albertini, pero las convenciones sociales del mundo en que vive no se lo permiten: "Aunque en esta ciudad —escribe— hay muchos hombres sabios y amantes de los experimentos físicos, a quienes ciertamente agradaría la operación anatómica, no sólo por el laudable deseo de ver y conocer las admirables obras del Creador, sino también por el bien de la humanidad, hay también muchos entes vulgares, a quienes estas operaciones parecerían no sólo detestables, sino impías, máxime si se hicieran en el cadáver de algún sacerdote o de alguna persona noble; además de que ningún pariente o doméstico del difunto lo consentiría" (276-277). Hubiese querido, además, proseguir y perfeccionar sus experimentos químicos. Pero como estas investigaciones "absorberían un tiempo —son palabras suyas— que necesito para el cumplimiento de mi deber", se ve obligado a renunciar a ellas (304). Su deber, claro está, es la asistencia médica a los enfermos. El íntimo, manso y cotidiano drama moral del clínico con vocación científica —la opción entre la práctica profesional y el recoleto cultivo del saber— aflora en esa línea tan sencilla y serena, tan decorosa y limpiamente re-

signada, tan exenta de todo trémolo, del clínico e investigador Gaspar Casal.

III. Pero tanto o más que conocer la mentalidad científica de Casal, nos importa ahora discernir y valorar lo que con esa mentalidad logró. Para lo cual distinguiremos los dos aspectos principales de su obra : el epidemiológico y el nosográfico.

En cuanto epidemiólogo, Casal sigue, tras Baillou (1538-1616) y Sydenham, la veneranda tradición de Hipócrates. Puesto que las vicisitudes de la vida física del hombre, la enfermedad entre ellas, dependen ante todo de la cambiante y constante relación entre el organismo individual y el medio físico que le rodea, el médico no podrá serlo con suficiencia si no observa y describe con atención la naturaleza de la región en que ejerce y sus mudanzas climáticas a lo largo del año. De ahí que el concepto de "constitución epidémica", correspondiente al hipocrático de *katástasis* [11] —el "aspecto" meteorológico y clínico de un año determinado—, sea fundamental para un ejercicio de la medicina hipocráticamente entendido.

La descripción casaliana de la naturaleza de Asturias —su suelo y su cielo, su flora y su fauna, sus minerales, su clima— es un documento clásico entre todos los que a este tema han sido consagrados. Carente yo de autoridad para juzgarlo, remito a los comentarios y elogios, tan atinados siempre, de Buylla y Sarande-

ses. El relato de las constituciones epidémicas de 1719 y 1721 se ajusta literalmente al canon hipocrático. La atención a las vicisitudes meteorológicas es grande y patente en la primera parte de la narración. El libro I de las *Epidemias* hipocráticas comienza así: "En la isla de Tasos hubo durante el otoño, por el tiempo del equinoccio y de las Pléyades, abundantes, suaves y sostenidas lluvias, porque dominaba el viento sur. El invierno fue seco, con viento sur dominante y poco viento norte..." Y Casal inicia así su descripción: "Desde el año 1719 hasta el de 1721 predominaron mucho los vientos australes en este país de Asturias; y especialmente en el otoño de 1720 fueron casi continuos hasta el día 25 de diciembre; pero desde este día, trocándose los tiempos de muy calientes en sumamente fríos, vinieron unos hielos tan penetrantes, que, con especialidad por las noches, no había tolerancia en los vivientes para resistirlos" (137). El parecido estilístico no puede ser más evidente. Menor atención previa a la meteorología y más directa e inmediata a la clínica se observa en la "Historia" de la constitución epidémica de 1747 a 1750. "El año de 1747 alternaron en Asturias los vientos australes con los occidentales, por cuya causa fue la estación del invierno templada y bastante lluviosa. Desde los principios de marzo comenzaron a reinar unas epidemias ictericias que duraron hasta cerca de mayo... Comenzó entonces

otra epidemia de paperas..." (189). Compárese este arranque con el de la descripción que Sydenham hace de la constitución epidémica de los años 1665-1666, en Londres : "Después de un invierno muy frío y de una helada seca, que duró sin interrupción hasta la primavera, y habiendo sobrevenido súbitamente el deshielo a fines de marzo..., se vio inmediatamente cómo hacían estragos las perineumonías, las pleuresías, las esquinancias y otras enfermedades inflamatorias". La semejanza es bien patente. No parece ilícito afirmar, según esto, que el hipocratismo de Casal fue haciéndose con el tiempo más sydenhamiano, y, por lo tanto —pronto veremos cómo—, más acusadamente nosográfico.

Pero Casal no es sydenhamiano a la letra. El gran clínico inglés clasifica epidemiológicamente las enfermedades en cuatro grandes grupos : epidémicas, intercurrentes, estacionarias y anómalas [12]. Más sobrio, nuestro médico las ordena según dos conceptos principales : "epidemias" o enfermedades que se presentan con especial frecuencia en esta o en la otra época del año, y "endemias" o enfermedades "vernáculas" o "familiares", las que prevalecen en un determinado país y en él se presentan con relativa independencia de tiempos y estaciones.

¿A qué se deben unas y otras enfermedades? La influencia predisponente de la constitución individual es indudable ; la acción determinante

del clima y del suelo no parece menos cierta. Recuerden los lectores de la *Historia Natural y Médica* la importancia nosogenética en ella atribuída a la peculiar constitución de los alimentos y la atmósfera de Asturias —"mucho mucílago, y acuosidad inútil, y poca sustancia pingüe tienen los alimentos de esta tierra ; y la atmósfera suya es casi siempre triste, húmeda y llena de nieblas" (95)— y a la "copia grande de humores supervacáneos" que de tal constitución resulta. Pero Casal sospecha con vehemencia, aunque experimentalmente no puede demostrarla, la existencia de causas de enfermedad harto más eficaces que aquellas que los sentidos corporales perciben en la atmósfera y en los productos del suelo. "Confieso —dice una vez— que el calor, frío, sequedad y humedad pueden ser causas de bastantes fenómenos ; pero veo que un grano (dígolo así) de sal escorbútico o leproso corroe más y hace mayores daños que todos los calores de un estío ; y una gota de suero sarnoso levanta más roncha en el cutis que medio cuartillo de aguardiente" (111).

Habría en el medio exterior, desde el punto de vista de su acción morbígena, dos órdenes de "disposiciones" o "accidentes" : las que los sentidos corporales pueden por sí mismos percibir (frío, calor, sequedad, humedad, serenidad, turbación) y las que se escapan a los sentidos y la enfermedad hace indirectamente perceptibles : "íntimos constitutivos" o "disposiciones

íntimamente escondidas", según la pluma de Casal. Para explicar la incógnita naturaleza de estas últimas —escribe— "se ven hoy los modernos precisados a ocurrir a las ocultísimas configuraciones, contexturas, movimientos y disposiciones de los mínimos átomos que componen y constituyen dichos miasmas o venenos ; y aún aseguro que los tales venenos son tan imperceptibles que, no pudiéndolos registrar los sentidos más perspicaces, se llegan sólo a conocer en confuso, por los fatales efectos que de ellos resultan" (145). Piensa Casal que los "accidentes sensibles" de la atmósfera y los alimentos serían causa de las especies morbosas observables en las epidemias (pleuresías, fiebres intermitentes, viruelas, disenterías o sarampiones) y de los "fenómenos" o signos que clínicamente las caracterizan ; mientras que de los "íntimos constitutivos", "disposiciones especiales" o "escondidos venenos" dependerían "la mayor o menor fuerza de los fenómenos, los epifenómenos y epigéneos síntomas, y el mayor o menor peligro de la vida" (144). No le parece posible que de las alteraciones del frío y del calor o de la humedad y la sequedad "pueda originarse aquel escondido veneno... que en esta o aquella epidemia, burlándose de todas las medicinas y médicos, pasa a cuchillo y destroza a cuantos se le ponen por delante" (145) El pensamiento etiológico de Sydenham y una versión iatroquímica de la doctrina del "contagio

animado" (*seminaria* de Fracastoro y de Harvey, *pathologia animata* de Kircher, Lange, Hauptmann y Rivinus, *effluvia paludum* de Lancisi) [13] se dan cita en estos párrafos de Casal, que tan elocuentemente manifiestan su perplejidad intelectual y su cordial sensibilidad ante la realidad patológica de las epidemias.

Dije antes que las descripciones clínicas de Casal van haciéndose con el transcurso del tiempo cada vez más sydenhamianas y nosográficas. Nosógrafo fue él, en efecto, y a su gran talento nosográfico debe el más alto título de su gloria. Es magistral su pintura clínica de la tos ferina y la viruela, y menos buena la de la sarna y la lepra. Pero, como todos saben, fue su descripción del "mal de la rosa" la que hizo de él —repetiré el certero juicio de Marañón—"el valor médico más firme de la centuria, en España". Con esa espléndida descripción, Casal deslinda nítidamente en el viejo y confuso cajón de sastre del escorbuto y la lepra una entidad clínica hasta entonces desconocida; más aún, inicia el conocimiento de un importantísimo capítulo de la patología humana, el de las enfermedades carenciales. Es bien notable la agudeza con que el gran médico supo referir a la alimentación defectuosa la causa de la enfermedad; y a la rectificación de la dieta, cierta ocasional curación de que una vez recibió noticia (254-257 y 268-269).

La relativa frecuencia con que en estos últi-

mos decenios han sido transcritos y glosados los textos de la *Historia Natural y Médica* relativos al "mal de la rosa", me exime ahora de comentarlos por extenso. No quiero, sin embargo, dejar de subrayar la pureza y la brillantez con que Casal sigue el modelo sydenhamiano en su "historia" de ese mal. Cuatro reglas da Sydenham para el buen cumplimiento de la tarea nosográfica: 1.ª Reducir todas las enfermedades a especies ciertas y determinadas, con la misma exactitud que los botánicos cuando clasifican las plantas. 2.ª Prescindir por completo de hipótesis y especulaciones fisiológicas. 3.ª Separar en el cuadro clínico "los *fenómenos constantes* y peculiares de los *accidentales* y adventicios, cuales son los que aparecen, no sólo según el temperamento y la edad de los enfermos, sino por razón del diferente método curativo". 4.ª Observar la posible relación entre el tipo de la enfermedad y el tiempo del año en que aparece [14]. ¿Y no son éstas, una por una, las normas a que se atiene Casal para delinear el cuadro clínico del "mal de la rosa"? Esta enfermedad es para él una "especie morbosa" bien cierta y determinada; y queda clínicamente descrita "por señales ciertas, perceptibles a los sentidos" (258), no mediante infundadas especulaciones patogenéticas y fisiopatológicas; y en ella son cuidadosamente discernidos los síntomas constantes de los accidentales; y de ella se

ha empezado por decir que no es enfermedad estacional, sino endémica o "familiar".

Detengámonos un momento en lo tocante a la discriminación de los síntomas. Sydenham había exigido distinguir entre las manifestaciones "constantes y peculiares" de la especie morbosa descrita y los fenómenos que él llamó "accidentales y adventicios". Pero, en rigor, ese deslinde supone la consideración de un tercer grupo de síntomas, los "comunes" a tal especie morbosa y a otras distintas de ella. El vómito, por ejemplo, ¿no puede acaso pertenecer al cuadro clínico de una meningitis y al de una peritonitis? Pues bien, en su descripción sintomatológica del "mal de la rosa" Casal discierne los "síntomas propios e inseparables" de la enfermedad (251), los "accidentes comunes a ésta y otras enfermedades" (252) y las peculiaridades en la evolución de la dolencia —"sucesiones y terminaciones", dice él—, que dependen "de la complexión, la edad, los alimentos y otra diversidad de circunstancias" (253). Dígase ahora si la nosografía casaliana del "mal de la rosa" no es un altísimo fruto del método sydenhamiano, acaso el más alto de todos cuantos en la inmediata posteridad de Sydenham fueron logrados.

Pero Gaspar Casal no es sólo el nosógrafo del "mal de la rosa". Antes destaqué otros méritos suyos en cuanto clínico, y puse de relieve la excelencia de sus relatos patográficos. La atenta

lectura de la *Historia Natural y Médica del Principado de Asturias* permite por añadidura entresacar una rica gavilla de sentencias médicas inmarcesibles. "Me consta que en Asturias (y aun creo que en otros países) se verifica bien este discurso : *Es gotoso, luego nefrítico;* pero no es verdadero si se convierte así : *Es nefrítico, luego gotoso y artrítico;* pues siendo innumerables los nefríticos en esta tierras, son muy raros los gotosos y artríticos que encontramos" (105). "Andan llenos de males los ricos y los pobres ; aquéllos, porque no trabajan según comen y beben, y éstos, porque no comen ni beben según trabajan" (106). "Cuando la naturaleza invadida de alguna enfermedad (especialmente aguda) sale a campaña con fuerzas ventajosas, no se contenta sólo... con sujetar y expeler de sus dominios al principal caudillo... ; también arroja y extraña de su república todos los forasteros que perturbaron, perturban o pueden perturbar en algún tiempo la tranquilidad con que debe mantenerse" (167). Y ahora que tanto se habla de la consideración psicosomática de la enfermedad, he aquí esta reflexión acerca de la mayor morbilidad de quienes para vivir en la ciudad dejan la aldea : "Se debe considerar la diferencia de vida que tienen los mencionados sujetos cuando vienen a esta ciudad, de la que tenían morando en sus aldeas ; porque unos vienen aquí a pretensiones, otros a seguir pleitos, otros a sus estudios, y otros a de-

pendencias que ocasionan desvelos, pesares, inquietudes y otras pasiones de ánimo nada favorables [...] ; a lo cual me parece que debe imputarse, más que al temperamento (quiere decir : más que al clima de Oviedo), la causa de sus indisposiciones". ¿Quién podía imaginar que aquella ciudad dieciochesca de seis mil almás, plácidamente agrupada en torno a la Catedral y al Fontán, era un peligroso vivero de *men under stress,* de "hombres a prueba", como con tanta adecuación histórica y tan buen romance castellano ha dicho entre nosotros Juan Rof Carballo?

Dos palabras a propósito de la patología general de Gaspar Casal. El resuelto empirismo sensorial de nuestro médico ha quedado bien patente. Mas también, creo yo, su actitud a la vez cautelosa y dúctil —si se quiere : ecléctica— frente a las diversas teorías interpretativas. Hay ocasiones, y singularmente cuando trata de patología torácica, en que su mente se inclina hacia las explicaciones anatómicas o iatromecánicas —"todas las funciones de nuestra máquina hidráulico-neumática se ejercen por una ley mecánica"— y, por tanto, hacia Boerhaave. Lo patológicamente decisivo es ahora "la deformidad y el desorden de las partes orgánicas" (279). Otras, en cambio, y acaso más frecuentes, prefiere la explicación iatroquímica o "fermentativa" de las funciones internas, porque "los autores fermentistas no son

de menos fama, ni de menos talentos que los mecanistas" (90). Sus numerosas citas de Ettmüller y de Dolaeus, secuaces de Silvio; de Sennert, conciliador de Galeno y Paracelso, y del químico Francisco Bayle; su viva preocupación experimental y teorética por la acción de las "sales" —de "los sales", como él diría—, lo acreditan con evidencia. Y cuando de la actividad del sistema nervioso se trata, no vacila en recurir a la doctrina hoffmanniana del *fluidum nerveum,* "aquella purísima, luciente y espirituosa sustancia, de donde comienzan todos los movimientos corporales en el hombre" (95). A mil leguas de cualquier posición doctrinaria o dogmática —él fue todo menos doctrinario—, Casal, firme en lo que con los ojos se ve, suelto y ágil en lo que con la mente se supone, se halla limpia y liberalmente abierto a todos los principios y sistemas que "han corrido y corren entre los profesores de esta Facultad", con tal de que no se opongan a los hechos sensibles ni a la fe católica (19-20). La patología general implícita en la *Historia Natural y Médica del Principado de Asturias* era harto más valiosa y consistente que la *Medicina escéptica* del tan celebrado Martín Martínez.

Tal fue, en esquema, el pensamiento científico y médico de Gaspar Casal. Hay en él —¿podría no haberlas?— deficiencias de información. Su descripción clínica de la histeria (128-133), espléndida en cuanto a la pintura del

ataque histérico femenino, sigue atribuyendo a esta dolencia exclusiva condición femínea y desconoce la decisiva y trascendental identificación que entre ella y la hipocondría viril ha establecido poco antes Sydenham (*De affectione hysterica,* Lond. 1682). Su clasificación de los vegetales —"árboles, frútices y yerbas" (54)— es todavía la de Teofrasto, y no la que entonces ya habían propuesto J. Jung, A. Q. Rivinus y J. Ray, fundamentalmente atenida a la apariencia de los órganos sexuales de la planta. En el pensamiento médico de Casal hay también, y con más invencible razón, deficiencias de época. ¿Puede acaso extrañar que nuestro médico siga admitiendo la existencia de enfermedades "mortales por necesidad" (113 y 218) —frente a las cuales, por tanto, nada podría nunca el arte del médico—, siendo así que sólo a fines siglo XVIII y en nuestro tiempo surgirá definitivamente la idea de la esencial superioridad de la mente humana sobre la presunta "necesidad natural" de los accidentes cósmicos? Aunque el médico actual no pueda curar tal o cual enfermedad, no por eso piensa que esa enfermedad es "naturalmente incurable", y está seguro de que otros, con el tiempo, llegarán a vencerla. Pero no creo que esto lo pensasen muchos hombres por los años en que Casal escribía, pese al optimismo progresista del *Discurso del método* y de Fontenelle [15]. Deficiencias de información y deficiencias de época que no invalidan la glo-

ria de quien, lejos de las ciudades europeas en que por entonces se hacía la ciencia, supo describir originalmente el "mal de la rosa" e iniciar la patología de las avitaminosis.

IV. A dos siglos de distancia, hemos contemplado la obra de Gaspar Casal en sí misma y dentro de la circunstancia histórica en que nació. Acaso no sea inoportuno terminar este breve estudio refiriendo esa obra al tiempo en que nosotros vivimos, a nuestro tiempo, y descifrando la lección que hoy nos da.

La actual medicina ve en Casal —lo repetiré— al pionero de la patología de las enfermedades carenciales. Mírale, por lo tanto, como uno de los suyos, aunque él en vida vistiese casaca, peinase peluca y prescribiese los inocuos jarabes y las inocentes infusiones de su época. Entre los médicos del pasado, ¿no hay, por ventura, unos más "actuales" que otros? Pero la lección de Casal adquiere urgencia e importancia especiales cuando la referimos, no a la medicina actual *in genere,* sino a la medicina española de nuestros días. Casal fue un médico que ejerció su oficio "desnudo de codicia y amor propio" y vivió en su corazón el íntimo drama del clínico que no quiere dejar de ser investigador. Hemos visto cómo resolvió ese drama: trabajó profesionalmente por vocación y por deber; y en la medida por tal deber permitida, investigó. ¿No hay ahí una gran lección para los médicos de este tiempo? Con los recursos

instrumentales de que cada cual dispone, ¿no es y no será siempre posible hermanar la clínica y la investigación, si la sed de lucro y el desánimo no aniquilan por completo en nosotros el afán de conocer? La investigación actual, mil veces más compleja y exigente que la dieciochesca, pide que junto al clínico exista y actúe el investigador "puro", anatomopatólogo, bioquímico, bacteriólogo o psicólogo; mas no por ello ha quedado la clínica sin la posibilidad de hacer algo original por sí sola. Dentro del área de la medicina española, ¿cuántos son hoy, me preguntaba yo hace bien poco, los hombres que de veras viven y trabajan al servicio de la ciencia? La respuesta no es lisonjera: muchos, muchísimos menos de los que corresponderían a un país europeo de treinta millones de habitantes. Nuestros *seniores* se hallan casi siempre demasiado absorbidos por su tarea profesional y por las preocupaciones, muchas veces extracientíficas, que la sed de prestigio social tan imperativamente comporta. Nuestros *juniores*, o bien inician con impaciencia excesiva su carrera hacia la eminencia profesional, o bien reciben estipendios que no bastan para subvenir el gasto de una modestísima existencia familiar. Permítaseme que a la sombra de Casal lance yo aquí mi personal grito de alarma. Desde hace más de medio siglo hasta hoy, el nivel científico de la medicina española, con don Santiago Ramón y Cajal a la cabeza, ha sido ex-

celente. Algo necesitamos, sin embargo, si queremos que ese nivel no descienda. Necesitamos, junto a nuestros clínicos, bastantes investigadores "puros" bien provistos de técnica y de entusiasmo, y esto no será posible sin modificar a fondo las condiciones, los modos y las metas de nuestra escasa investigación científica. Mas también vamos necesitando clínicos seriamente vocados al conocimiento científico —he dicho *seriamente* —y dispuestos, como Casal, a hacer todo lo que su talento y su circunstancia permitan.

Sepamos oír con alma propicia la lección de Casal ; y no sólo como médicos españoles, sino como españoles a secas. ¿No es también una gran lección española la vida de este hombre, dentro de la cual tan armoniosamente se fundieron su nativa Cataluña, la Asturias de su obra y la Castilla de su primero y postrero ejercicio profesional? Pero su amor más entrañable, estoy seguro, quedó vinculado a la tierra asturiana, marco y suelo de su *Historia Natural y Médica*. Permítame él que en elogio de su patria adoptiva preste hoy sentido metafórico a uno de sus honrados, ingenuos y objetivos textos : "En esta región —escribe Casal— no se hallan víboras, ni tortugas, ni cangrejos de río ; pues las víboras que algunas personas ricas trajeron de otras provincias con grandes gastos —el caldo de víboras usábase entonces como medicamento—, ya sea por serles esta at-

mósfera dañosa, ya por otras causas que desconozco, se murieron antes de los cuarenta días de inercia y de tristeza" (270). ¿Será verdad que la atmósfera de Asturias no tolera las víboras? Quede en el aire asturiano esta interrogación de Gaspar Casal, cuyo sentido indirecto tanto honra y tanto obliga a los que ese aire respiran.

NOTA ADICIONAL.—Después de compuesto este ensayo ha sido reeditada por la Excma. Diputación Provincial de Oviedo, con un gran prólogo de Gregorio Marañón, la *Historia Natural y Médica del Principado de Asturias* (Oviedo, 1959). Debo también mencionar aquí el lindo opúsculo *La humanidad de Casal* (Madrid, 1960), escrito por su autor, Gregorio Marañón, para la sesión de homenaje que el Instituto de España consagró a Casal el día 30 de enero de ese mismo año. Trátase, y esto le concede muy singular valor, del último discurso académico de nuestro eximio médico y escritor.

NOTAS

[1] *Las ideas biológicas del Padre Feijóo*, 3.ª ed. (Madrid, 1954), pág. 130. Lo mismo en *Vida e historia*, 7.ª edición (Madrid, 1958). Pág. 78. No entra en mi actual propósito exponer con detalle la bibliografía casaliana. Aquel a quien interese el tema, vea los libros de Marañón ahora mencionados y el excelente opúsculo *Vida y obra de Gaspar Casal*, de Rafael Sancho de San Román (Salamanca, 1959), en el oue se reseña todo lo que sobre Casal ha sido hasta hoy publicado. Con posterioridad a la aparición del folleto de Sancho de San Román, varios médicos (Pego Busto, Cortejoso, Martínez Cachero, Morán y otros) han publicado en la prensa diaria muy valiosos artículos acerca del primer descriptor de la pelagra.

[2] *Memorias de Historia Natural y Médica de Asturias por el doctor don Gaspar Casal,* reimpresas y anotadas por A. Buylla y R. Sarandeses, con noticias biográficas del autor, por don Fermín Canella, y un prólogo de don Angel Pulido (Oviedo, 1900), pág. 304. En lo sucesivo citaré los textos de Casal por esta edición de su obra. Cada texto transcrito llevará a continuación, entre paréntesis, la cifra de la página a que corresponde.

[3] La iluminación por luz refractada fue adaptada al microscopio compuesto por Tortona en 1658, y Hertel introdujo el espejo de iluminación en 1715. Por esos mismos años inventó el estativo Samuel Muschenbroeck. El empleo de objetivos acromáticos no comenzará hasta fines del siglo XVIII.

[4] *Vida e historia,* pág. 80.

[5] Otros modestos oasis había en él, semejantes a Oviedo; pero, preciso es confesarlo, bien escasos.

[6] Igual sentido tiene su cruce de cartas con los "sapientísimos doctores en Medicina de la ciudad de París".

[7] El empirismo de Casal es rigurosamente sensorial. Sobre los varios modos cardinales de entender la "experiencia" en el mundo moderno, véase mi *Historia de la Medicina* (Barcelona, 1954), págs. 82 y 132-134.

[8] El texto completo dice así: "De aquellos que, sin ser contrarios a nuestra Santa Fe Católica, buenas costumbres, ni Regalías de Su Majestad". El católico y el dieciochesco son tan patentes en Casal como el empirista.

[9] Lo mismo en la pág. 124. Sin conocer bien los hechos sensorialmente observables, no sabe Casal "cómo hay quien tenga valor para decir que conoce, no sólo las causas físicas, sino también el modo, método y movimiento con que producen sus efectos".

[10] "Reglas y consejos sobre la investigación científica", en *Obras literarias completas* (Madrid, 1950), pág. 581 y *Recuerdos de mi vida,* 3.ª ed. (Madrid, 1923), pág. 171.

[11] Acerca de la *katástasis* hipocrática, véase el capítulo "La historia clínica hipocrática" en mi libro *La historia clínica* (Madrid, 1950).

[12] Véase en mi *Historia de la Medicina,* pág. 225, lo que en la mente de Sydenham significaban estas expresiones.

[13] Una exposición sinóptica de aquel pensamiento y de esta doctrina puede leerse en mi *Historia de la Medicina.*

[14] Prefacio de las *Observationes medicae circa morborum acutorum historiam et curationem,* págs. VIII y ss. de la ed. de Venecia de 1762. Acerca de la idea sydenhamiana de la *species morbosa,* véase también mi libro *La historia clínica,* págs. 137-177.

[15] La tradicional doctrina hipocrática de la *vis medicatrax naturae* es abiertamente confesada por Casal en varias páginas de su obra (167, 235-236 y otras).

III

GREGORIO MARAÑON

1. "HOMO HUMANUS"

Más de una vez he pensado que en Gregorio Marañón se realiza de modo muy señero y actual la noble manera de ser hombre que Cicerón llamó una vez *homo humanus*. A la *humanitas* u hombredad de ese *homo humanus*, resultante de la helenización del estrecho *homo romanus* de Catón, pertenecían esencialmente el saber, el amor al hombre y el sentimiento de comunidad. ¿Y no son estas tres notas los cauces por los que se mueve el alto y claro vivir de este maestro de la medicina española?

Examinemos, siquiera sea con brevedad suma, su rica contribución al saber. Marañón es a la vez médico, biólogo, historiador y —en el sentido francés del término; en compañía, por tanto, de los La Rochefoucauld y Vauvenargues— moralista. Médico, gran médico. Nunca ha dejado de proclamar con la palabra y con la

conducta el puesto central y básico que la Medicina tiene en su talento y en su vocación más personales. En la historia del saber médico universal, su obra le sitúa entre los fundadores de una disciplina médica, la Endocrinología. Muchos de sus estudios, desde los que hace años consagró a los problemas biológicos y antropológicos de la sexualidad, hasta los más recientes sobre el síndrome ADB, quedarán como clásicos en la historia de nuestra ciencia. Espléndidamente dotado para ver la realidad natural y para ordenar artística e intelectualmente lo visto— la línea del conocimiento científico que jalonan los nombres de Goethe, Carlos Ernesto von Baer, Charcot y Jacobo von Uexküll—, Marañón ha sido, ya en aquello que, como españoles, más de cerca nos toca, muy principal figura en la empresa de llevar a la clínica el espíritu y la ambición que presidieron la obra de Cajal. Ese empeño, iniciado por San Martín, Madinaveitia y muy pocos más, cobró eficacia definitiva en unas cuantas salas viejas y lóbregas del Hospital General, a lo largo de los veinte años que subsiguen a la fecha —1911— en que comenzó a dirigirlas Gregorio Marañón. A esos hombres se debe la gloria de haber hecho injusta la dura frase de Cajal sobre los talentos perdidos "en el desierto de la clínica".

A la vez que médico y biólogo, Marañón es historiador y moralista de levantada calidad. ¿Acaso *El Conde-Duque de Olivares,* el *Anto-*

nio Pérez o *El Greco y Toledo* ceden, en cuanto obras históricas, a lo que como obras biológicas fueron *La edad crítica* y *Los estados intersexuales*? Y los ensayos de Marañón, transidos de una idea de la vida tan delicada y amorosa como penetrante, ¿no suelen ser, por ventura, joyas de la visión intelectual y del cordial sentimiento del alma humana? Bajo un estilo transparente, ligero y sugestivo, gustoso como un agua fina —el único licor cuya moda no ha pasado, desde el paleolítico hasta nuestros días—, la historiografía y la reflexión social y moral de este gran médico, siempre atenidas sin rodeos a la caliente realidad del vivir mismo, siempre desveladoras de alguno de los secretos de ese vivir, delatan al clínico a quien nada en el hombre puede ser indiferente.

"Soy hombre, y nada de lo humano me es ajeno". "Cosa sagrada es el hombre". Las viejas fórmulas de la *humanitas* antigua, cristianamente depuradas y castellanamente revividas, laten día a día en el *homo humanus* que es Gregorio Marañón. Lo que en verdad constituye al gran médico —escribía él hace años— es "el amor invariable al que sufre y la generosidad en la prestación de la ciencia, que han de brotar en cada minuto, sin esfuerzo, naturalmente, como de un manantial... Sólo se es dignamente médico con la idea clavada en el corazón de que trabajamos con instrumentos imperfectos y con medios de utilidad insegura, pero con la con-

ciencia cierta de que hasta donde no puede llegar el saber, llega siempre el amor". No son pocos los médicos que decoran las paredes de su consulta con las máximas venerables del Juramento hipocrático. Bien está. Pero si rectamente se piensa, más altas y humanas que esas máximas helénicas son las palabras del médico español, emergentes de una idea del amor al hombre harto superior a la que podía existir en el corazón de los asclepíadas de Cos.

No sólo como médico, historiador y moralista es preclaro *homo humanus* Gregorio Marañón ; también, y de no menos eminente manera, como hombre, como mero hombre. Su prontitud al prólogo del libro ajeno, que él mismo ha comentado con tanta donosura ; el regalo de sus cartas, que diariamente prodiga cuando la luz de la mañana otorga realidad nueva a la ciudad y al campo ; la saeta benigna y elegante de las dedicatorias de sus libros ; sus palabras de incitación, de consejo, de enseñanza o de solaz en la conversación amistosa y en el coloquio académico u hospitalario ; todo proclama la fuerte vocación por la comunidad de quien siempre, a través de las más variadas vicisitudes históricas, ha aspirado a vivir como hombre entre hombres. Los que en el diserto y tranquilo seno de las sesiones ordinarias de la Real Academia Española le vemos sacar de su bolsillo, tras una exigente jornada clínica, vocablos y acepciones directamente extraídos del ha-

bla castellana más popular y entrañable —"alhorre", "moridera", "zafarí"...—, sabemos bien cómo en el alma de Marañón late, incesante y obradora, la pasión de una convivencia española, humana y perfectiva entre las gentes de España y del mundo.

2. EL ESCRITOR, EL HOMBRE

Discurso leído en la sesión necrológica que le dedicó la Real Academia Española.

Echando sobre mí, último entre vosotros, la honrosa pesadumbre de conmemorar a Gregorio Marañón, no habéis querido que yo declare con palabras de dolor el sentimiento de reciente y penosa manquedad que a todos nos aflige. En esta casa, cuyo principal instituto consiste en decir con pocas palabras la partecita de realidad que una sola palabra abarca y significa, la manifestación del dolor no debe ser y no es retórica sentimental, sino amorosa y recapituladora expresión de lo que para nosotros y en sí mismo era el compañero muerto.

Pero aquí viene la dificultad. ¿Es acaso posible declarar con palabras lo que un hombre es? ¿No se nos dijo hace mil quinientos años

que "ningún hombre sabe lo del hombre", que "sólo sabe del hombre que hay en él"? Y esa genérica dificultad ¿no se hace superlativa frente a una realidad humana tan excepcionalmente alta, rica y delicada como la de Gregorio Marañón? Ante vidas de este porte, y excluídas la epigrafía lapidaria y la biografía penetrante y morosa, ¿será posible una descripción que no las empequeñezca?

El primer sentimiento de quien se acercaba a Marañón por alguna de las muchas avenidas que de él arrancaban y a él conducían, era la admiración. El enfermo en busca de ayuda médica, el lector de sus trabajos científicos, sus libros históricos y sus ensayos, el oyente de sus conferencias, el degustador de su conversación, el mero visitante de su casa, todos se sentían incontenibleмente movidos a admirarle. Cada una de esas actividades suyas poseía rara perfección específica, y de todas ellas eran común indumento la sencillez y la elegancia, las dos virtudes adjetivas en que el verdadero egregio muestra realmente serlo. Y puesto que aquí vino, ante todo, en cuanto escritor, dejad que me demore un poco inquiriendo cómo la prosa de Marañón poseía su singular, elegante, sencilla eminencia.

Respecto de la realidad a que se refiere, la prosa puede ser, en principio, una de estas dos cosas: marco o piel. Marco es, antes que cualquier otra cosa, la expresión de los prosistas en

la segunda mitad del siglo XIX; marco que unas veces causa sobrecogimiento, como esas cornucopias que decoraban las mansiones de antaño, y otras lúdica y envolvente delicia. Recordad a Castelar y Echegaray, recordad a Pereda y Valera. Pero con los escritores que tópicamente llamamos "del 98", lo que hasta entonces era marco se convierte en piel. El prosista se esfuerza ahora por conseguir que sus palabras sean tenue y vivaz revestimiento expresivo de la realidad descrita ; con lo cual la penetración del lector en la almendra sustantiva de aquello que lee se hace más directa, profunda y eficaz ; a la postre, más poética, porque sólo a favor de cierta "poesía" —intelectual o sentimental, adivinatoria o emotiva— puede el espíritu humano acercarse al fondo de la realidad.

Cada uno de los grandes prosistas de nuestro siglo —Unamuno, "Azorín", Baroja, Valle-Inclán, Ortega, Ors, Antonio Machado, Gabriel Miró, Juan Ramón Jiménez, Gregorio Marañón— ha tenido su peculiar manera de revestir de tensa piel viviente, taraceada o desnuda, según la ocasión y el escritor, el mundo exterior y el mundo íntimo a que él quiso dar forma verbal ; y dentro de esa excelsa pléyade, tan alto como cualquiera de quienes la componen, el gran escritor que hasta ayer mismo nos regalaba a todos su vida y su amistad. Mil veces se nos ha dicho que la clave más propia del estilo de Marañón es la claridad, la sobria, luminosa

y fluyente transparencia con que deja ver el pensamiento de su autor y, por tanto, la realidad visible o imaginada de que ese pensamiento es personal trasunto; y con no menor reiteración se ha añadido que esa tan bien lograda claridad manifiesta la radical vena mental de médico y hombre de ciencia que en nuestro escritor había. Todo ello, por supuesto, es obvia y flagrante verdad, pero verdad muy preliminar y genérica. Aspiró Marañón a que la claridad de su prosa no fuese fulgor, sino lumbre cernida y matizadora : "como la luz de la penumbra —tales son sus palabras—, que no hiere ni fascina, y es la que verdaderamente alumbra". "Tinieblas es la luz donde hay luz sola", enseña en su cima central uno de los más hermosos sonetos de don Miguel de Unamuno. Pero es el caso que Marañón, con su prosa, no pretendía solamente ver y hacer ver, *theorein,* a la manera de los antiguos griegos. La teoría, la contemplación austera de la verdad, ero uno de sus fines, no su fin único. Más ambicioso que los clásicos de la pura especulación, el escritor Marañón quería siempre que sus lectores comulgasen activa y personalmente con él en la posesión de la realidad o la posibilidad latentes bajo la limpia y clara piel de sus palabras. Comunión y posesión, no sólo delectación contemplativa. Y quien aspiraba a tanto, ¿podía contentarse dotando a su prosa de bien medida claridad?

Ni Marañón se conformó con tan poco, ni hi-

zo una prosa meramente diáfana y elegante. "La claridad es la cortesía del filósofo", escribió Vauvenargues ; "la claridad no pasa de ser la cortesía del filósofo", podría replicarse. La comunión posesiva a que antes me he referido exige que la expresión verbal incite intelectual y emocionalmente la personal actividad de quien la oye o lee ; y Marañón, que lo sabía muy bien —con ese saber no aprendido de los verdaderos maestros—, acertó a lograrlo mediante tres principales recursos : dos materiales o de contenido, la visión imprevista y el choque emocional, y uno formal y metódico, el apuntamiento sugestivo. Recordad una página de Marañón. El fino y transparente regato de sus líneas va mostrando con nitidez el pensamiento del autor. De pronto, un punto de mira insospechado, y desde él la novedad incitante de un paisaje entrevisto y prometedor. Poco más tarde, suscitado por una frase idónea, el leve y gustoso sobresalto de una emoción que nos ensalza sin contorsión ni desgarro. Y todo ello sin el opresor ejercicio de una voluntad exhaustiva, sólo apuntado y propuesto, para que el lector, poniendo algo de su parte, comulgue personalmente con el autor, y uno y otro, aquél con lo que adivina, éste con lo que dice y sugiere, caminen juntos en la tarea de poseer mancomunadamente la realidad o la posibilidad a que la prosa aludía. Si se me permite la ruda fórmula jurídica, diré que la lectura de la prosa de Ma-

rañón es siempre un placiente e inacabado ejercicio de condominio, y ésta ha sido la clave decisiva de su inmensa fortuna entre las gentes más diversas. Leyéndole, Marañón nos ofrece constantemente la espléndida posibilidad de enriquecernos y ennoblecernos con trabajo, pero sin esfuerzo; con meditación, pero sin aspaviento. Muy pocos habrán igualado su redonda perfección en la práctica de tal virtud intelectual.

Me pregunto si ésta peculiaridad estilística, tan entrañablemente radicada en el alma de nuestro compañero, no permitirá, a la vez, entender sin violencia una cuestión que con apariencia contradictoria rueda por la haz de sus escritos: Marañón —el escritor, el hombre de ciencia, el pensador Marañón— ¿fue clásico o romántico? Neoclásicos, muy "siglo de las luces", fueron su espíritu académico, tantas veces por él proclamado, y su hondísima dilección por Feijóo y por Gaspar Casal; románticos, por contraste, su amor al siglo XIX, su concepto del corazón humano y el sentido de una gran parte de su vida pública. ¿Por qué no concluir que esa estrecha rotulación dicotómica no podía dar cuenta suficiente de su opulenta existencia espiritual? ¿Por qué no ver más bien el alma de Marañón como la coincidencia armoniosa de un emocionado apetito de orden y claridad, que esto y no otra cosa fue el Marañón académico, y el esclarecido y ordenado apetito de emoción so-

brerracional que fue nervio y espuela del Marañón artista?

Con esta eximia manera de trabajar la prosa puso Marañón fina piel limitante y expresiva a la materia de su obra escrita. Materia, todos lo saben, de verdad ingente y diversa. Pero aun siendo tan fabuloso el elenco de sus publicaciones —no menos de mil doscientos ochenta y siete títulos recogía un índice bibliográfico de 1952—, es posible ordenar los temas de todas ellas bajo tres rúbricas principales: la enfermedad y su curación, España, la dignidad humana. Quede aquí sin comentario la tan importante obra médica de nuestro compañero; quede ahora no más que aludido —pronto reaparecerá, mirado a otra luz— el prodigioso tributo literario de este gran escritor a la tierra, los hombres y el pasado de su patria; queden, en fin, sin mención expresa y pormenorizada —entre lectores españoles no es necesaria—, los títulos de los libros y ensayos, tan capitales en su obra, que él consagró al tema de la dignidad humana. Mas no quiero dejar sin breve glosa este último epígrafe, porque el modo de concebirlo Marañón ilustra muy bien su calidad espiritual de humanista cristiano. La dignidad humana no fue para él, como para los humanistas del Renacimiento había sido, la simple eminencia ontológica y operativa del hombre en la ordenación del cosmos, y tampoco mera respuesta polémica contra la tan reciente tenden-

cia filosófica y literaria a subrayar cuanto de abyecto y fugitivo hay en el ser humano, sino capacidad ilimitada para la invención de deberes y posibilidad de sentir y cultivar en la propia alma alguna de las vocaciones que él llamaba "del amor". Deber inventado, vocación de amor: decidme si en la obra humanística de Marañón hay dos temas más reiterados y característicos, más "marañonianos".

He hablado del escritor y he aludido al conferenciante y al maestro. Pero antes he dicho y repetido lo que todos saben: que nuestro compañero no fue sólo escritor y académico; que también fue gran médico, y gran biólogo, y gran profesor, y gran historiador, y buscador incansable de la obra de arte, y hombre siempre atento al menester y a la historia de su pueblo, y —en alguna medida— hombre de mundo; y he dicho también que el sentimiento primero de quien entraba en personal contacto con cualquiera de estas actividades de nuestro compañero era y tenía que ser siempre la admiración. Lo cual vale tanto como afirmar que el sentimiento segundo que suscitaba la persona de Marañón, cuando se la contemplaba en su integridad, no era simplemente la admiración, era el pasmo. Muy conmovidamente nos lo recordaba, hace bien pocas horas, Dámaso Alonso. Pasmo. ¿Cómo era humanamente posible que un solo hijo de Adán llevase de frente tal copia de actividades, y todas ellas con tan rara perfección es-

pecífica? El hombre que en el hospital y en su consultorio privado atendía a sus pacientes innumerables, ¿era el mismo que con tan rica y precisa documentación buceaba en el alma de Antonio Pérez, y el teorizador del sexo y la vocación, y el que luego sabía traer a los puntos de su pluma el adjetivo justo y sugeridor? La suma de tantos talentos eminentes, la suave y firme voluntad con que su dueño los cultivó siempre y la armoniosa figura total que del ejercicio de todos ellos resultaba, movían a pasmo y sugerían una primera imagen del Marañón entero: la imagen del artista de sí mismo. El hombre que así componía el luciente y variadísimo mosaico de su personalidad, ¿qué podía ser, allende sus poderosos talentos, sino un habilísimo e inexorable artífice de sí mismo, un arquitecto capaz de ser a la vez cincelador y orfebre, una versión novecentista y española de cualquiera de aquellos *uomini universali* que fueron la prez del *Cinquecento* italiano?

Pero esta visión estética de la persona de Marañón no llega a la raíz viva y secreta de lo que nuestro compañero fue; la verdad que pueda haber en ella es verdad parcial y penúltima. Escribió él una vez, frente a la figura titánica de Menéndez Pelayo: "Yo busco siempre al hombre, aun en el grande hombre, que suele ser tan poco humano; y lo busco, porque creo que es siempre lo esencial". Médico, historiador o ensayista, Marañón fue ante todo un in-

saciable, un amoroso buscador de vidas humanas. Para ser de veras grande, la suya tenía que contar con las vidas de los demás, halláranse éstas junto a él o esperasen nueva luz en ese oscuro y polvoriento seno de Abraham que son los archivos. Pues bien: si somos verdaderamente fieles al espíritu de nuestro autor, si ante su pasmosa figura no nos conformamos sino con lo que en ella fue esencial, pronto descubriremos que bajo el múltiple y unitario artista de sí mismo había en Marañón dos instancias harto más radicales: el español y —lo diré unamunianamente— el "hombre de secreto".

"Soy español: un español que siente, hasta la médula de sus huesos, hasta los rincones más hondos de su alma, el orgullo de serlo". Amigos, estamos llegando al fondo de Marañón; no estamos todavía en él, pero a él estamos llegando. Hasta la médula de sus huesos, hasta los más hondos rincones de su alma se sentía español Marañón. "No quisiera ser nada sin ser español", dijo en América. Pero, ¿cómo lo fue, cómo lo quiso ser? Este es el problema.

Para resolverlo, pongamos atención en sus héroes. Dime hacia quién miras, y te diré lo que quieres ser, lo que acaso ya estás siendo. Entre los españoles de ayer, Marañón admiró y quiso especialmente a Vives y a Feijóo; y sin detrimento de cuanto en Vives y en Feijóo fuera más personal y propio —¡cuánta autobiografía íntima hay, por ejemplo, en la semblanza

marañoniana de Margarita de Valdaura!—, esa admiración y esta querencia tuvieron por causa y fundamento lo que al humanista y al benedictino hizo hermanos entre sí; a saber, su intento apasionado, inteligente y doloroso de trabar en unidad la inteligencia, el amor a España, la visión cristiana de la realidad y la ocasional actualidad de la historia universal. Al modo renacentista o al modo dieciochesco, uno y otro fueron a la vez cristianos, españoles y hombres vocados al saber; y como Vives y Feijóo, ya en el momento en que España se hiende, don Gaspar Melchor de Jovellanos, ese fino español de pro en quien Sánchez Cantón, tan certeramente, ha visto una de las vidas paralelas de nuestro gran muerto.

Pero no sólo esos dos españoles de ayer fueron los héroes de Marañón; fuéronlo también varios españoles de hoy, de su hoy; y entre ellos —quiero citar ahora los de su mocedad— Cajal, Menéndez Pelayo y Galdós. Después de Jovellanos, España se hiende. Dos manos. Dos aceras. Dos cuerdas, llegará a decirse, para que tampoco falte la bronca y baja alusión —tan española, después de todo— a la vida presidiaria. Y entre esas manos, aceras y cuerdas discordantes, la hostilidad cerrada, la muerte y el dolor. ¿No veis ahora el sentido y la raíz de esta elocuente dilección marañoniana? Cajal, el genio del saber biológico, el quijotesco redentor solitario de la insipiencia científica de los españoles;

Menéndez Pelayo, el genio del saber histórico, el católico que se desvive —y cada vez más, a medida que su edad avanza— por aunar la fe, la actualidad y la universalidad ; y bajo la acritud ocasional de *Electra* y *Doña Perfecta,* Galdós, genio de la invención innumerable de vidas humanas y españolas. El noble y sincero liberalismo de Marañón, ¿qué fue, a la luz de sus preferencias, sino el afán de que España, por la ya inevitable vía de la convivencia plural, fuese todavía fiel a lo que unitariamente habían sido las almas ejemplares de Vives, Feijóo y Jovellanos? Quien conociese un poco a Marañón, sólo un poco, sabía muy bien que bajo la férrea voluntad creadora y arquitectural del artista de sí mismo latía en él, siempre despierta, siempre activa, esta profunda y dolorida pasión española.

El hombre puede ser artista o dilapidador de sí mismo, y español, francés o bosquimano ; pero allende una y otra cosa es y tiene que ser persona, y por tanto "hombre de secreto", porque —claro o turbio— secreto es siempre el fondo de la vida personal :

Que uno es el hombre de todos
y otro el hombre de secreto,

según un penetrante poemilla de Unamuno. En Marañón hemos visto hasta ahora al magnífico "hombre de todos" que en él hubo. Por debajo

de ese "hombre de todos", en la fuente última de su existencia más personal, ¿cuál fue el "hombre de secreto"? ¿Cuál fue el secreto radical, el centro escondido y vivificante del hombre Marañón?

Algo hermético había en este incesante creador de acciones y obras transparentes. "Hay un secreto muy secreto —ha escrito uno de sus biógrafos— allí en el fondo del laberinto de esa especie de timidez segura que en él se observa". Es verdad. Cuando yo conocí personalmente a Marañón —el año 1943, en torno a los amistosos manteles de Antonio Marichalar—, quedé sorprendido por esa timidez suya, y me pregunté *incontinenti* qué misterio pudiera albergar. Hoy creo poderme responder que en ese misterio había, por lo menos, dos principales ingredientes: generosidad y sed, amor de donación y anhelo.

¿Acaso no era así? Solían quebrantar la timidez de Marañón —y dejaban brotar, diversamente expresado, según los casos, algo del fondo de su persona— dos sentimientos muy distintos entre sí: el entusiasmo y la irritación. Ante todo o después de todo, Marañón fue hasta su muerte un hombre capaz de entusiasmo, un gran hombre en quien nunca llegó a extinguirse el pronto fuego de la mocedad. Entre tantas y tantas almas recelosas, decrépitas y acartonadas, ¡qué consoladora maravilla! Mas también fue siempre, sin mengua de su llana y se-

ñorial cortesía, hombre que de cuando en cuando sabía irritarse con oportunidad, y todos hemos sido testigos directos o conocedores indirectos de alguna de esas oportunísimas irritaciones. Ahora bien, ¿qué es lo que entusiasmaba, qué es lo que irritaba a Marañón? Creo que la respuesta más justa y más breve podría rezar así: le entusiasmaba aquello en que prevaleciesen la inteligencia y la generosidad, y especialmente esta última; le irritaba todo aquello que de algún modo fuese contra la inteligencia y la generosidad, y singularmente lo que contra esta última pecase.

Sí. Celada por la timidez, porque no hay virtud auténtica sin recato, la generosidad, el amor de donación, era parte muy importante en el fondo de aquella persona que llamábamos Gregorio Marañón o, más a la española, don Gregorio. Más de una vez dijo ser "trapero de su tiempo". Pero en realidad —comenta Rof Carballo— "era todo lo contrario de un trapero; era un tremendo despilfarrador de su tiempo con los demás, y en término primerísimo con sus enfermos más modestos, con los enfermos del Hospital". Su obra entera —sus libros, sus discursos académicos, sus prólogos, sus cartas, sus convites, las papeletas que tan asiduamente presentaba en esta sala—, ¿qué fueron en último término, sino constante y generosa donación de sí? Mientras viva recordaré el día de su vida que hace unos años me regaló, querien-

do que yo visitase Toledo con él, don Ramón Menéndez Pidal y don Manuel Gómez Moreno, y que juntos viviésemos la indecible emoción histórica de abrir de nuevo el féretro del Rey Sancho IV. Si el fondo de la persona es ante todo la vocación, Marañón, antes que médico y escritor, fue un hombre vocado al ejercicio de la generosidad, un alma *naturaliter christiana*. Pocas veces el dicho de Tertuliano habrá sido aplicado con más estricta justicia.

Y todavía más honda que la generosidad la sed. Sólo la de Dios es generosidad pura ; sólo Dios, desde el seno misterioso de su ser personal e infinito, da para no recibir. Quien sin ser Dios da algo, algo espera en este mundo o en el otro. El *quid* de la perfección en el dar —aquello por lo que la donación llega a ser generosa— consiste en esperar un bien metafísica y moralmente más alto que el bien que se regala. Generoso es quien da dinero y espera gratitud, y quien da heroísmo para cosechar gloria. Pero el generoso de sí mismo, el hombre que no sólo regala dinero y fulgurante valentía, sino trabajo, tiempo, vida, ¿qué deberá esperar, para que su donación sea verdaderamente generosa? ¿De qué habrá de ser su sed?

Me ocurre pensar que una de las cifras más reveladoras de la persona de Marañón —tan firmemente aposentada, al parecer, sobre el suelo de este mundo— fue su idea del viaje Libros de viajes componían la porción más precia-

da y personal de su biblioteca. Su más incumplida aspiración fue el viajar : "Me parece que viajo poco —confesaba una vez a González Ruano—. Siempre pensé que para la sabiduría, a la cual he aspirado continuamente, es imprescindible, necesario, forzoso, viajar mucho". La jornada previa al viaje era, en fin, el paradigma de sus jornadas cotidianas : "¿Qué hace usted —decía al escritor antes mencionado— el día en que sabe que su tren sale a las seis de la tarde y que se ausentará por algún tiempo del lugar donde vive? Se levantará usted, naturalmente, temprano, y hará todas las cosas que necesite hacer, con eficacia... ; y todavía le sobrará tiempo para aplicarlo al ocio que prefiera. Pues bien, hay que convertir todos los días en ese día de viaje". Viajar, viajar, o vivir como si se viajara. *Iter est vita.* Nunca la concepción cristiana de la vida terrenal del hombre —vida *in via, homo viator*— ha tenido más plástica y reiterada expresión. En el fondo insobornable de su persona, allá donde uno está a solas consigo mismo y con Dios, Marañón se sentía viajero, caminante, viador. Le interesaba, por supuesto, el camino : ahí están para demostrarlo sus amores, sus obras y sus libros. Pocos más enamorados que él de la realidad en torno y, a través de ésta, de la realidad toda. Pero su vida, como la de todo hombre esencial, fue una rara sed, permanente, amorosa y personalísima

sed de una realidad en verdad saciadora. Viajar viviendo y viajar muriendo. Es ineludible el recuerdo —no tópico ahora —de un grande amigo suyo y nuestro, el poeta Antonio Machado :

Y cuando llegue el día del último viaje,
y esté al partir la nave que nunca ha de tornar,
me encontraréis a bordo ligero de equipaje,
casi desnudo, como los hijos de la mar.

"Casi desnudo, como los hijos de la mar". Ea, ya Marañón no es académico, ni escritor cimero, ni médico eminente, ni profesor, ni conferenciante, ni hombre famoso, ni anfitrión, ni consejero, ni artista de sí mismo. ¿Qué es ahora Marañón, en el abismo más íntimo y libre de su persona? Al fin lo hemos sabido : es simplemente, desnudamente, una secreta y generosa sed. Más allá de la admiración y más allá del pasmo, su realidad personal nos ofrece y nos pide compañía, convivencia amorosa y caminante. "¡Ah, qué terrible vivir! ¡Ah, qué terrible acabar! —ha escrito, en póstumo homenaje al amigo muerto, el dilecto y resurrecto "Azorín"—... En silencio pensamos en él ; vemos cómo su figura mortal se aleja y su figura espiritual pervive entre nosotros". Pero bajo la figura mortal de su vida terrena y la figura perviviente de su fama latió siempre,

esencial y obradora, su humanísima sed de agua viva. Dios, que desde el fondo de ella misma la conocía, la habrá saciado para siempre.

3. EL MEDICO

Discurso leído en la sesión necrológica que le dedicó la Real Academia Nacional de Medicina.

Las esquelas que en la prensa diaria comunicaron a los españoles la muerte de Gregorio Marañón decían así: "Gregorio Marañón y Posadillo. Médico". No es difícil adivinar una voluntad póstuma bajo tan elegante sobriedad. Porque Marañón, que además de médico era tantas de las cosas que la vanidad española exhibe a la hora de la suprema soledad, que es la hora de morir, sólo como médico quiso en ella ser visto. Su recuerdo y su elogio, por tanto, corresponden muy en primer término a quienes como médico puedan entenderle y juzgarle. Y puesto que a la historia de la Medicina pertenece por derecho propio la obra de Marañón, tal vez no sea improcedente que yo, docente de esa disciplina académica, trate de mostrar en somero escorzo la figura y la hazaña del altísimo médico que España acaba de perder.

Desde Hipócrates hasta hoy, ser médico consiste en hallarse vocacional y profesionalmente dispuesto a prestar la ayuda técnica que requiera la curación del semejante enfermo. En el ejercicio de la medicina se enlazan unitariamente el saber y el obrar, la intelección y la conducta. Es, sin embargo, útil distinguir metódicamente lo que en el médico es doctrina —saber científico, intelección de la realidad, teoría— y lo que en él es conducta técnica o arte de curar ; y así, poniendo un adarme de método en esta dolorida conmemoración, estudiaré por separado el saber médico de Gregorio Marañón y su personal manera de entender y hacer real el arte de curar.

I

Fue Marañón internista general ; pantiatra, según el pedantesco neologismo de Letamendi, en la medida en que la anchura y la diversidad de la actual medicina lo permiten. Ahí están para demostrarlo su temprana dedicación práctica y teórica a las enfermedades infecciosas, sus trabajos sobre quimioterapia, la febrícula, las aortitis y el reumatismo, su magistral y leidísimo *Diagnóstico etiológico,* sus cincuenta años de labor hospitalaria. Pero sin mengua de esta constante universalidad de su quehacer, la atención médica de Marañón, ya desde su tesis

doctoral (*La sangre en los estados tiroideos*, 1911) y su primera monografía de investigador (*Investigaciones anatómicas sobre el aparato paratiroideo del hombre*, 1911), se orientó resueltamente, como todos saben, hacia la endocrinología. No será exagerado decir que el pensamiento médico de Marañón se movió de por vida desde la medicina *in genere* hacia la endocrinología, y desde ésta hacia aquélla.

Durante el quinquenio en que surge y se define la orientación endocrinológica de Gregorio Marañón (1910-1915), nace en el mundo la endocrinología como disciplina clínica. Es verdad que la doctrina fisiológica de las secreciones internas se había ido constituyendo —no contando las aportaciones preexperimentales de Silvio y de Bordeu, ni las ideas de Joh. Müller —a través de los experimentos de Cl. Bernard (1855), Brown Séquard (extirpación de las cápsulas suprarrenales, 1856), Kocher y los Reverdin (ablación experimental del cuerpo tiroideo, 1880-1883), Mering y Minkowski (diabetes por extirpación del páncreas, 1889), Gley y Vassale (paratiroidectomía, 1891), Marinesco (hipofisectomía experimental, 1892), Camus y Roussy (diabetes insípida experimental, 1912) y otros semejantes. Es también cierto que Starling había creado el concepto y el nombre de "hormona" en 1905. Es cierto, en fin, que las sucesivas descripciones nosográficas del bocio exoftálmico (Flaiani, 1803; Graves, 1835 y

Basedow, 1840), la insuficiencia suprarrenal (Addison, 1855), el mixedema (Gull, 1873, y Ord, 1877), el gigantismo hipofisario (Fritzsche y Klebs, 1844), la acromegalia (P. Marie, 1886), la patología tiroidea (Moebius, 1886), el enanismo hipofisario (G. Benda, 1891) y la distrofia adiposo-genital (Fröhlich, 1901), habían comenzado a descubrir anatomoclínicamente la patología de las glándulas incretoras. Pero, con todo, la disciplina endocrinológica no adquiere en clínica su realidad total y sustantiva hasta que en ese decisivo quinquenio aparecen los estudios y tratados de Biedl, Falta, Gley, Pende y Marañón. En 1914 publica nuestro compatriota la primera edición de su monografía *Las glándulas de secreción interna y las enfermedades de la nutrición*, y en 1915, su bello estudio de conjunto *La doctrina de las secreciones internas. Su significación biológica y sus aplicaciones a la clínica.*

Quiere esto decir que Marañón fue uno de los fundadores de la endocrinología, y así lo ha reconocido siempre la bibliografía científica universal. Son copiosísimas sus contribuciones personales, clínicas o fisiopatológicas, a la constitución de este central dominio de la medicina contemporánea : me limitaré a recordar aquí su descripción de la "mano hipogenital" y del signo clínico que lleva su nombre, sus investigaciones sobre la enfermedad de Addison las afecciones tiroideas, los estados prediabéticos,

las osteopatías constitucionales y los síndromes diencéfalo-hipofisarios, su soberana concepción de la edad crítica, su doctrina famosa acerca de la evolución de la sexualidad y los estados intersexuales. Pero más que la exposición pormenorizada de los trabajos en que brilló la originalidad del Marañón patólogo, me importa ahora examinar con alguna calma su manera de entender el saber médico y el sentido que dentro de este saber tuvo para él la endocrinología.

Elegiré para ello su monografía *La edad crítica*. "No oculto que entre todos mis libros siento una inclinación particular por éste", decía él en el prólogo a la segunda edición (Madrid, 1925). Es bien comprensible. Trátase, en efecto, de una obra maestra de la literatura médica de nuestro siglo. Al inmediato servicio de una concepción nosológica original, directamente nacida de la experiencia clínica y fisiopatológica del autor, la rigurosa ordenación arquitectónica de la materia tratada, la copia y la selección de la documentación aducida y la elegante y flúida claridad del lenguaje hacen de este libro una joya imperecedera. Me falta competencia técnica para juzgar con autoridad lo que *La edad crítica* representa en la historia de ese problema biológico y médico. Mas ya he dicho que yo no pretendo ahora comentar el libro desde este punto de vista, sino mostrar con algún rigor, a la luz de su ejemplo, cómo Gregorio Marañón entendió lo que en Medicina es puro saber : lo que

en ella es "patología", en el más estricto sentido del término.

Comencemos considerando las diversas fuentes de que el saber de *La edad crítica* procede. Hasta cinco veo yo. La primera es *la clínica* o, con más propiedad, el dilatado campo de exploración y experiencia a que ese vocablo debe hoy aplicarse. Solemos a veces referir tal nombre, en efecto, sólo al conjunto de los saberes obtenidos por el médico en su contacto inmediato con el enfermo, como si "la clínica" —así, entre comillas, para indicar que quiere aludirse a un reducto del saber no contaminado por los postizos datos de laboratorio —hubiese de quedar reducida a la pesquisa semiológica de ayer o de anteayer. ¿Acaso la noticia que acerca del cerebro nos da el electroencefalógrafo es menos "clínica" que la que acerca del corazón nos proporciona el estetoscopio? Libre de este pusilánime y mal entendido apego a la tradición, lúcida y resueltamente instalado en el nivel de su tiempo, el autor de *La edad crítica* edifica su saber recurriendo a todos los medios que para conocer la realidad del enfermo ofrecía la técnica médica de entonces, desde el coloquio que nos introduce en la intimidad del paciente, hasta el análisis que nos revela la composición química del plasma, pasando, como es obvio, por los métodos de la semiología más clásica y tradicional: inspección, palpación, percusión y auscultación. Quiero subrayar la

abierta actitud intelectual de nuestro clínico, ya en 1919, frente a los resultados del psicoanálisis, tan recientes a la sazón. Marañón objeta a Freud, y con razón no escasa, la deficiente atención de éste hacia la constitución y el estado del organismo de sus pacientes, en los cuales —valga este solo ejemplo— la intersexualidad somática y el homosexualismo psíquico no son tan independientes como afirmaba el psicoanálisis primitivo ; pero, a la vez, sabe descubrir y aceptar el importante papel del complejo de Edipo en la evolución psíquica y somática de la vida sexual. Hace cuarenta años ¿cuántos internistas, europeos o americanos, eran capaces de tal "osadía"?

Segunda fuente del saber médico de *La edad crítica* es la *anatomía patológica*. La cual no queda ahora, como tantas veces ocurre en nuestros libros clínicos, en simple recopilación inerte de los datos que la bibliografía ofrece ; porque, cuando hay ocasión de ello, también sabe ser investigación directa y personal. Me conformaré mencionando el hallazgo y el estudio —éste con Río-Hortega— de una corteza suprarrenal atrófica y no hiperfuncional en el cadáver de una mujer afecta de virilismo climatérico. El saber del libro que comento procede en tercer lugar de la *fisiopatología*, tanto clínica como experimental. Originales o referidos, los datos fisiológicos y fisiopatológicos bullen en las páginas de *La edad crítica*. ¿Cómo no re-

cordar, entre tantos otros, los derivados de las célebres y fundamentales investigaciones de su autor sobre la acción emotiva de la adrenalina, complementarias de las de Cannon e ineludibles desde entonces para cualquier teoría psicosomática de la emoción humana? La orientación del pensamiento médico elaborada por los discípulos de Johannes Müller, en Alemania, y por Cl. Bernard, en Francia —el estudio científico de la enfermedad, considerada como desorden de un flujo de materia y energía— penetra con fuerza, pero sin dogmatismo, en la obra clínica de Marañón.

Pero el pensamiento de éste no es sólo clínico, anatomopatológico y fisiopatológico; es también —y no podía no serlo— *etiológico,* aunque las dolencias que ahora se estudian no tengan su causa inmediata en una invasión microbiana o en la ingestión de un veneno alimenticio. Pese al tiempo transcurrido y a la fascinadora celeridad de la investigación médica en nuestro siglo, todavía conservan actualidad y poder de iluminación las ideas que en este libro se exponen acerca de la constitución y el temperamento, y en torno a la relación de una y otro con las secreciones internas y con las modalidades del climaterio ; y no puede leerse sin honda emoción española y humana el párrafo, transido de humanidad y españolía, tanto como de sentido clínico, en que Marañón expone la conexión entre la condición social de la mujer y

la cronología de su edad crítica : "Recordemos tantas y tantas pobres mujeres de los pueblos de Castilla, singularmente de las provincias más míseras —Avila, Guadalajara, Segovia— que pasan por las consultas del hospital avejentadas en tales términos que muchas veces hemos hecho la experiencia de calcular su edad antes de preguntársela, resultando quizá con diez, con quince años menos de la que se les suponía. Sin duda, la enorme diferencia física que existe entre una de estas desgraciadas y la frescura juvenil que paralelamente a su función sexual logran conservar hasta edades avanzadas otras mujeres de medios económicos abundantes, está sobradamente explicada por la enorme diferencia que separa la existencia miserable de las primeras, azotadas de un modo bárbaro por la vida, y las que suelen concentrar toda su actividad en el culto de su persona, porque se lo permite el ambiente económico en que viven y también, casi siempre, la ausencia absoluta de inquietudes interiores." Constitución, situación y biografía —porque en la vida humana, normal o patológica, la emoción es también causa, además de ser efecto— son así los tres principales momentos etiológicos de los desórdenes del climaterio.

El quinto y último hontanar del saber de *La edad crítica* lo forman *la literatura, el arte y la experiencia extramédica de la vida.* Feuillet, autor de la comedia *La crise;* Michaelis, el no-

velista de *L'âge dangereux,* y los textos de *L'hérédité romantique,* de Esteve, y otros de Nietzsche, Pérez de Ayala, Ovidio, Ortega y Ors, son ahora citados a la par de los libros y trabajos de Cannon, Houssay, Bleuler o Culbertson. ¿Por qué? ¿Se trata de una vituperable veleidad literaria de Marañón? En modo alguno. El clínico no pide a esos autores noticias acerca de la fisiología ovárica o tiroidea, que esto sería lo inadmisible, sino intuiciones acerca de la vida humana. Cuando el médico ve en el enfermo al hombre que hay en él, y no sólo el estómago o la cápsula suprarrenal que en él están alterados, por necesidad ha de volver de cuando en cuando sus ojos a los "especialistas en vida humana", y estos son, junto a los psicólogos de oficio, y a veces muy sobre ellos, los pensadores y los artistas. "Tal vez se nos reproche —advierte Marañón— el excesivo uso que hacemos de los ejemplos literarios. Lo hacemos así por creerlos tan instructivos como las descripciones de los médicos. El artista recoge sus impresiones directamente de la realidad, sin los prejuicios científicos que restan valor humano a las observaciones médicas...[1]. Por ello hemos de acudir a los grandes artistas, que son los psicólogos supremos... Hoy podemos estudiar los sentimientos humanos en las comedias de Shakespeare mucho mejor que en el *Tratado de las pasiones,* de Descartes. No hay que ser el príncipe que todo lo aprendió en los libros,

pero tampoco el hombre que lo aprendió todo en la vida". Pese a la tácita o manifiesta resistencia de muchos, la medicina y la psicología actuales confirman plenamente estas ideas de Marañón.

De estas cinco fuentes o canteras —canteras, sí, porque el resultado es noble arquitectura— procede el saber de *La edad crítica*. Pero tal afirmación, ¿quiere acaso decir que el pensamiento médico de su autor fuese una feliz composición ecléctica de los datos que acerca de la enfermedad y la vida humana proporcionan la clínica, la anatomía patológica, la fisiopatología, la etiología y el arte? Nada sería más erróneo. Desde que adquirió plena conciencia personal de su condición de médico, y esto acaeció en él bien tempranamente, Marañón puso la meta de su saber en la comprensión integral del hombre enfermo, en la visión de éste como una existencia humana individual, somática y psíquicamente alterada por el accidente de la enfermedad. Estar enfermo no es soportar sobre el propio cuerpo los síntomas correspondientes a una etiqueta genérica y ordenadora —úlcera gástrica, fiebre tifoidea o diabetes sacarina—, sino padecer, individualizándolo, personalizándolo, un desorden morboso de la vida corporal y anímica de que uno es individualísimo gerente y titular. "La gran corriente de la medicina moderna —decía hace años Marañón— nos ha llevado al concepto de la supremacía del indivi-

duo, que es siempre lo primero : el patrón y el molde al cual se ajusta la enfermedad... El problema de cada paciente es, pues, como el producto de dos cantidades, una de valor conocido, que es la enfermedad misma, la tifoidea, la diabetes, lo que sea, y otra de valor eminentemente variable, que es la constitución del organismo agredido por la enfermedad." Constitución, apenas habrá que añadirlo, en la que se integran las potencialidades y deficiencias que el individuo trajo consigo al nacer y la huella fugaz o permanente de las vicisitudes corporales y psíquicas que luego hayan ido jalonando su personal biografía. De ahí el valor decisivo que para nuestro clínico tuvo siempre la historia del paciente : "El pasado del enfermo —escribe—, pasado tan remoto que hemos de recular a sus generaciones previas y a la consideración de su mismo ambiente y geografía, es lo esencial para nosotros ; de tal suerte, que si me dieran a elegir para conocer a un enfermo entre los antecedentes y la exploración, yo elegiría aquéllos ; y prefiero un estudiante que recoge con inteligencia y minucia el pasado biológico del paciente recién venido a la consulta, que el que, sin más, se aplica a percutirle y auscultarle para definir su estado presente : como si la enfermedad acabase de caerle encima desde otro planeta"[2]. Y de ahí, por otra parte, su justa y severa crítica de la práctica exploratoria que hoy comienzan a llamar *chequeo,* y sus

reservas frente a la clínica estadística, y su doctrina tan certera y sutil acerca de la utilidad biológica y biográfica de ciertas enfermedades, patentes o subliminales, según los casos, y tantos otros motivos de su ingente obra médica. "Nada debe plantearse en medicina que no sea una prolongación del experimento que ya nos planteó la Naturaleza en cada enfermedad", enseña el gran patólogo en *Vocación y ética*. Y ya al fin de su vida, en el sereno y cristalino discurso que coronó las bodas de oro de su promoción universitaria con el ejercicio de la Medicina, afirmará otra vez : "La exploración del enfermo requiere, ante todo, la rigurosa historia, *no sólo clínica, sino biográfica*, del paciente... Todo es necesario, o puede serlo, para comprender la enfermedad o para atar al paciente a la legítima sugestión del clínico." La clínica de Marañón, bien se ve, fue todo menos eclecticismo doctrinal o rutina diagnóstica [3].

Es ahora cuando podemos entender rectamente el papel que tuvo la endocrinología en la formación y en el sentido último del pensamiento médico de Marañón. Las glándulas endocrinas constituyen el sustrato morfológico funcional y el agente inmediato de nuestras emociones y de los impulsos apetitivos, morfogenéticos y autorreparadores de la vida humana. Fue acierto insigne de Starling el de llamar "hormonas" a los principios activos específicos de las glándulas de secreción interna, puesto que ese

término, hoy ya inconmovible en todos los idiomas, procede del sustantivo griego *hormé,* asalto, ataque, impulso o ardor, y a la postre de la raíz indoeuropea *or,* alzarse o levantarse, que en latín da *orior* y *oriens.* Algo de común hay entre las hormonas y el sol naciente ; algo auroral y solar, algo muy radical y originariamente vital e impulsivo tiene en su entraña misma el sistema incretor. Y así, no puede extrañar que cuando el pensamiento médico, hace ahora unos seis decenios, comenzó a romper los esquemas mecanicistas con que le envolvía la fisiopatología de 1900, y por tanto, a "vitalizarse", a adquirir fundamento y estilo rigurosamente biológicos, llegara tan rápidamente la endocrinología al puesto eminente y central que hoy ocupa en el complejo edificio de la patología humana. La fisiología y la patología de las glándulas incretoras, y tal es, desde el punto de vista de la historia, la principal significación del saber endocrinológico, han tenido parte importantísima en la fulgurante biologización o vitalización de la medicina durante los cinco o seis primeros lustros de nuestro siglo.

Refractado a través de nuestro cuerpo, el mundo exterior envía a nuestra intimidad —a nuestro espíritu— imágenes y emociones ; proyectándose sobre el mundo a través del cuerpo, nuestra intimidad opera, a su vez, mediante apetitos y fines ; a la postre, mediante emociones e imágenes, porque para el hombre no hay apetito

sin entraña emocional, ni objetivo sin expresión imaginada. Y puesto que el sistema incretor es de tanto momento en la génesis y en la regulación de los apetitos y las emociones, es cosa evidente que no podrá haber una patología en verdad *humana,* si el patólogo no considera muy atentamente la función que ese sistema desempeña, no sólo en la vida normal del hombre y en las enfermedades consecutivas a una lesión primaria de las glándulas que lo integran, mas también en la determinación de cualquier desorden morboso, aunque éste parezca hallarse lejos de las endocrinopatías clásicas.

Tal era el sentido último de la endocrinología en la mente de Marañón, y muy inequívocamente lo proclamó nuestro gran médico en el volumen que conmemoró los veinticinco años de su labor hospitalaria: "El significado real del progreso que los estudios endocrinos han aportado a la Medicina —decía entonces—, no está en la enorme cantidad de síntomas y síndromes nuevos..., ni siquiera en la eficacia incomparable de muchas opoterapias..., sino en esto otro: el descubrimiento de las hormonas y de su papel excitador, inhibidor, regulador de la totalidad de los grandes procesos vitales, nos ha permitido llegar a entrever la base química de la constitución y, por tanto, de la herencia, hacia atrás; y hacia adelante, de los posibles modos de reacción fisiológicos y patológicos del individuo; es decir, por un lado y

por otro, de las raíces más finas y expresivas de la personalidad. Si de algo me enorgullezco en mi vida científica es de haberme atrevido, en el curso que pronuncié en el Ateneo en el año 1915, a considerar el problema de las secreciones internas en este aspecto trascendental y general, estudiando las hormonas como moldes y andamiajes de la biología individual, y no como un capítulo más de la Patología... El estudio endocrino de un ser humano no conduce, pues, como tampoco el estudio psicoanalítico, al rótulo de una enfermedad —hipertiroidismo, diabetes, etc.—, sino a una ecuación personalísima del enfermo, a la que las enfermedades se han de ajustar y someter". Decía yo antes que el pensamiento médico de Marañón se movió continuamente desde la medicina *in genere* a la endocrinología, y desde ésta hacia aquélla. Ahora vemos el sentido, la trayectoria y el fruto de tal movimiento, el cual no aspiraba sino a comprender la enfermedad como desorden aflictivo y remediable de una vida humana individual. Desde su profunda manera de entender la endocrinología, y asumiendo en ella lo mejor de la medicina clásica, Marañón aparece ante nuestros ojos como uno de los grandes fundadores de la patología más actual.

II

Pero no entenderíamos cabalmente al médico Marañón si no considerásemos, junto a su idea de la patología, su personal actitud ante el arte de curar. El médico lo es en cuanto intenta sanar a sus pacientes; y toda patología que no ayude con alguna eficacia a la curación del enfermo, nunca pasará de ser "metal que suena y címbalo que retiñe", para decirlo con la palabra inmortal de San Pablo.

Pienso que el arte de curar de Marañón tuvo su cifra última en estas tres palabras: técnica, antidogmatismo y amor. Debe proclamarse ante todo, claro está, el imperativo de la *técnica;* sin ella la medicina volvería a ser magia y curanderismo. Técnica minuciosa y correcta en el diagnóstico, en el tratamiento, en la investigación. ¿Acaso no pertenece el clínico Marañón —con Achúcarro, Río-Hortega, Tello, Pi y Suñer, Ruiz de Arcaute, Nóvoa Santos, Rodríguez Illera, Ruiz Falcó, Hernando y otros— a la generación científica que, heredando colectivamente el espíritu de Cajal, supo implantar en la medicina española la ineludible exigencia de la técnica? Habló Cajal de "los talentos que se pierden en el desierto de la clínica", y alguna razón le asistió entonces y le asistiría ahora frente a quienes en el ejercicio médico sólo buscan escabel y granjería; mas no la tenía ante

aquellos que bajo la influencia mediata o inmediata de su colosal figura —San Martín, Madinaveitia, Achúcarro, Marañón— supieron llevar a la clínica la ambición intelectual y el rigor técnico. "Cuando mi generación empezó a trabajar con estilo moderno, en la clínica y en la investigación aplicada a la clínica —escribía en 1935 nuestro egregio compañero—, estábamos en la situación de Robinson Crusoe, que tuvo que ser albañil, cazador, cocinero, maestro y público de sí mismo. Si los que vienen detrás pueden tocar un solo instrumento y afinarlo hasta la perfección, para bien de la ciencia, algo nos alcanzará a nosotros de su mérito" [4]. Léanse en *La edad crítica* los dos capítulos consagrados al tratamiento de los síntomas y accidentes climatéricos, en los cuales tan cuidadosa y armoniosamente se aúnan la opoterapia, la dietética, la farmacología general, los tratamientos físicos y la psicoterapia, y se advertirá cómo el arte de curar de Marañón es fiel a este primario imperativo de la suficiencia técnica.

Pero nuestro médico nunca quiso ser y nunca fue un beato de la técnica ; se lo impedía esa radical condición suya de *homo humanus* que en otra ocasión he intentado poner de relieve. "No es la ciencia como ideal —dijo una vez—, sino el ideal de la técnica lo que ha fracasado. El nombre ha tenido a su disposición, en breve tiempo, una técnica prodigiosa, insospechada, y ha podido comprobar que no sirve para resol-

ver nada fundamental." Bajo la técnica y sobre ella estuvieron, para el Marañón terapeuta, el antidogmatismo y el amor.

Llamó Marañón *antidogmatismo* a la virtud opuesta al vicio del dogmatismo o —según el diccionario de la Academia— "presunción de los que quieren que su doctrina o sus aseveraciones sean tenidas por verdad inconcusa". Lo cual —saldré al paso de intérpretes aviesos— no quiere decir que no haya para el hombre verdades inconcusas, porque inconcusa es la verdad de que "dos y dos son cuatro", afírmela el dogmático o el escéptico, sino que en las doctrinas y en las aseveraciones de los hombres hay muchas cosas que sólo valor de opinión poseen. Y, por supuesto, en las doctrinas y en las aseveraciones de los médicos.

El prudente y avisado antidogmatismo médico de Marañón, tan íntimamente conexo con su noble manera de entender el liberalismo y ser liberal, tuvo a mi juicio una raíz de índole histórica y otra de orden antropológico. Quien con mirada ancha y hondamente histórica contempla los afanes de los hombres en torno a él, adivina de algún modo el futuro, y sabe que siempre el hoy es ampliamente rectificado por el mañana. Ni en medicina ni en nada humano puede ser el hoy verdad inconcusa, y pobres de los fanáticos que se encastillen en sostener lo contrario. Dos y dos serán siempre cuatro; Cristo, para los cristianos, será siempre Dios,

y el bicarbonato sódico neutralizará siempre la acidez del jugo gástrico; pero la doctrina con que el médico actual explica la acción del bicarbonato sobre el curso de la úlcera gástrica cambiará, es seguro, mañana o pasado mañana y como ella, las prácticas y los procedimientos terapéuticos que en ella hayan tenido origen y fundamento. La historia —*magistra vitae*, aunque no en el pragmático sentido ciceroniano— nos enseña a ser antidogmáticos.

Y como la historia, la antropología, cuando en verdad es conocimiento del hombre. La digital actúa sobre la dinámica cardíaca del modo que los libros nos enseñan; pero la eficacia real de un preparado digitálico sobre los síntomas de una cardiopatía no depende sólo de lo que dicen los libros de Farmacología y suelen decir los de Patología médica; depende también, y en no escasa medida, de instancias muy ajenas al experimento *in anima vili:* la fe del médico en el remedio y en su oficio, la fe del enfermo en el médico y en el medicamento y, en último término, la libertad de uno y otro. La terapéutica, que es y será siempre, para bien del enfermo, una ciencia estadística, no es y no será nunca una ciencia exacta. Sí; el conocimiento del hombre hace antidogmático el arte de curar y evita así la conversión de la medicina en ingeniería del cuerpo humano.

Pero el antidogmatismo médico de Marañón no fue únicamente amplitud de espíritu y cau-

tela intelectual ; fue también, y aún sobre todo, *amor*. Sólo es dignamente médico —escribió nuestro compañero en el prólogo a un libro de Tapia —quien actúa sabiendo "que trabaja con instrumentos imperfectos y con medios de utilización insegura, pero con la conciencia cierta de que *hasta donde no puede llegar el saber, llega siempre el amor*" ; y esa misma idea del arte de curar confesará, optimista y como proféticamente, al término de su vida : "La Medicina de hoy, con su dureza, con su escasez de amor al individuo, con los análisis y las radiografías inútiles, y no dóciles auxiliares del buen juicio, volverá a sus cauces..., y otra vez presidirá a la Medicina el signo del amor, tanto más vivo cuanto más eficaces sean los progresos de la ciencia". Amor. Pocas palabras se repiten con tanta insistencia en la prosa diáfana y cordial de Marañón. Amor, en este caso, al hombre que sufre. "Donde hay amor al hombre, hay también amor al arte" reza un famoso precepto hipocrático. Gran verdad ; y más aún cuando el amor al hombre no es la mera *philia* del asclepiada helénico, sino la *caritas* del médico y humanista cristiano.

Muy grata y fructífera empresa sería la de exponer en su integridad la doctrina marañoniana del amor del médico al enfermo. No quiero renunciar a ella. Falto ahora del tiempo que su decoroso cumplimiento exige, debo confor-

marme, no obstante, apuntando al galope algunas de sus notas principales.

En cuanto fuerza incitadora, ese amor fue para Marañón el motor primero de la ayuda médica : en el médico —enseñó él— "el amor invariable al que sufre y la generosidad en la prestación de la ciencia deben brotar en cada minuto, sin esfuerzo..., como de un manantial". Es verdad : tal debe ser el mandamiento capital del terapeuta ; porque cualquier operación terapéutica que no brote del amor, será acaso fuente de lucro o faena de hábil relojería, pero no asistencia médica verdadera.

En cuanto instancia configuradora, el buen amor del médico al enfermo es causa de un especial estilo en la faena de curar, el estilo que hace de ella "arte", en el sentido antiguo y en el sentido actual de esta palabra. Pasaba una vez San Martín su visita hospitalaria en su sala de mujeres de San Carlos ; y como viese que una de las enfermas, muy joven, casi niña, lloraba en soledad, inició con ella su diálogo médico, diciéndole : "¿Por qué lloras, niña? ¿Es es que no tienes nadie que llore por ti?" Marañón, tan asiduo y devoto discípulo, cuando estudiante, de don Alejandro San Martín, ¿le acompañaría ese día en la visita? El gesto, entre señorial y caritativo, con que él solía sentarse sobre el lecho del enfermo para interrogarle —conmovidamente nos lo recordaba hace poco su discípulo Martínez Fornés—, ¿no con-

tinúa en el tiempo, con sencillez y eficacia mayores, el fino y amoroso estilo clínico del gran cirujano?

En cuanto recurso técnico, ese amor, en fin, se manifiesta abstentiva y ejecutivamente. Bajo forma de abstención, el amor del médico al enfermo se llama "respeto"; y no tanto a la Naturaleza *in genere*, a la divina *Physis*, como diría un hipocrático antiguo, cuanto a la individual persona del paciente: a sus creencias íntimas, a sus proyectos de existencia y, en la medida de lo posible, hasta a sus flaquezas y gustos. "Yo no digo que calquéis vuestros planes sobre el gusto de los enfermos —decía Marañón a los médicos jóvenes—; pero tened siempre en cuenta esos gustos, aun los que más arbitrarios parezcan. El gusto encierra casi siempre un instinto certero. Y, además, el dar gusto al que sufre es, siempre que se pueda, esencial." En su forma ejecutiva y técnica, la vinculación amorosa entre el médico y el enfermo —que no será perfecta mientras no sea libre y recíproca— se configura como "sugestión". Antes hemos oído decir que en la exploración "todo es necesario, o puede serlo, para comprender la enfermedad y para atar al paciente a la legítima sugestión del clínico". Y en otra parte —en las páginas de *Vocación y ética*— dice Marañón, con exactitud mayor: "Los médicos tenemos, para curar, un arma fija, que es la ciencia, arma cada vez más poderosa; pero con

ella solamente, la utilidad de nuestra actuación se reduciría a términos casi miserables. Mas en torno de esta eficacia segura y controlable, en torno de nuestras recetas de efecto matemático, actuamos sobre el hombre dolorido por la vía invisible e imponderable de la sugestión" ; una "sugestión bilateral —añadirá—, porque de ella participa, sin darse cuenta, tanto como el enfermo que la recibe, el doctor que la aplica". El médico potencia la acción terapéutica de sus recursos cuando cree de veras en la real eficacia de éstos —comenzando por el que conjuntamente le brindan su prestigio, su talento expresivo y su propia vitalidad, si ésta es cálida y generosa—, y cuando además sabe infundir esa fe en las almas doloridas e imprecantes, aunque la imprecación suela ser ahora mansa y callada, de los enfermos a que asiste. "Puede suceder —afirma textual y paladinamente Marañón— que, en definitiva, el jarabe o la inyección no sirvan (por sí mismos) casi para nada y, sin embargo, mi fe, transmitida sin yo saberlo a mi enfermo, sea bastante para curarle : para curarle de verdad." Y el paciente, con la instante presión afectiva de su menester y su confianza, hace a su vez que el médico descubra en sí mismo, bajo la aprendida condición de técnico, la secreta condición de padre que como médico posee. "Doble sugestión". La peculiar relación interpersonal entre el terapeuta y el enfermo, la *Weggenossenschaft* o "camaradería

itinerante" de que habla Viktor von Weizsäcker, alcanza muy certera expresión en esta concisa fórmula marañoniana, que de tan elocuente modo proclama la grandeza y la servidumbre del médico, su fuerza posible y su necesaria humildad.

El cimero arte de curar del médico Gregorio Marañón se nos revela, en suma, como una feliz combinación de ciencia, técnica, antidogmatismo y —ingrediente último y primero— amor. Decidme si para la acción terapéutica cabe imaginar un programa más acabado, más bello y eficaz.

III

Orientada hacia la curación del enfermo, la suma armoniosa de ciencia, técnica, antidogmatismo y amor hace del hombre un auténtico médico: *vir bonus medendi peritus,* según la sentencia clásica. Operante sobre el menester espiritual de cualquier persona, sana o enferma, joven o adulta, esa benéfica mixtura de inteligencia y corazón trueca a quien la dispensa en auténtico maestro, o "varón bueno, perito en el enseñar". En todos los órdenes de su existencia quiso Marañón ser maestro, y en todos supo serlo de modo bien eminente. La "vocación de maestro" era en él, según confesión propia, profunda, fundamental; y de su excelencia en la

empresa de cumplirla podemos y debemos hablar con gratitud todos cuantos leemos castellano, hayamos sido o no sus discípulos inmediatos.

Marañón, maestro de Medicina: he aquí el tema de otra sugestiva y fructuosa indagación. No profesor de Medicina, sino maestro en ella y de ella. "El profesor —dijo él más de una vez— sabe y enseña. El maestro sabe, enseña y ama." Y sabe además "que el amor está por encima del saber, y que sólo se aprende de verdad lo que se enseña con amor". Lo cual es tan cierto y eficaz, incluso para la perfección intelectual del que enseña, que, como el gran escritor afirma en otra de sus páginas, "el hombre de ciencia no lo es por entero si no es un maestro integral".

¿Cómo Marañón fue maestro de Medicina? Sus discípulos directos habrán de decírnoslo con todo el amor y todo el rigor que él hubiese deseado. Yo, que sólo a través de sus libros y del coloquio no docente he podido ser su discípulo, debo limitarme, como antes frente a su idea del arte de curar, a la apresurada e incompleta selección de algunas de las notas más genéricas de ese eminente magisterio suyo. Su prontitud para el regalo del tiempo propio, cuando quien lo solicitaba no procedía por simpleza o por vanidad. La delicada llaneza con que sabía situarse en el nivel y en el terreno del oyente; porque si sólo es buen torero quien

sabe pisar con arrogancia los terrenos del toro, sólo quien sea capaz de pisar con humildad los terrenos del discípulo llegará a ser verdadero maestro. Lo diré con sus palabras insuperables : "Servir al prójimo es querer ser como el mismo prójimo, hermano suyo, con natural sencillez, sin que el prójimo sepa que se ha querido serlo ; y en este *no parecer que se ha querido,* está el *quid* de la caridad verdadera." Su constante y soberana sed de claridad : "Vale más la claridad que cabe en el hueco de la mano —decía—, que un río de turbia erudición no criticada". Y no en último término, su disposición tan lúcida y entregada para el trabajo en equipo ; porque el equipo de trabajo, que nunca debe ser hueste o séquito, sino comunidad de hombres libres unidos entre sí por el mutuo afecto que engendra la búsqueda coordinada de la verdad, sólo en torno a los genuinos maestros puede constiuirse. No contando a Cajal —y, ya fuera de la Medicina, a don Ramón Menéndez Pidal—, acaso sea Marañón el primero que entre nosotros ha querido y sabido trabajar en equipo ; y, desde luego, nadie le ha igualado en la alabanza de ese ya inexcusable modo de hacer y enseñar la ciencia. "La ventaja del grupo de profesores sobre el profesor único —léese en un escrito suyo de 1926— se desprende, desde luego, de la mayor aportación de conocimientos a la tarea didáctica... Pero, además, de esta manera se evita uno de los grandes peligros de la

enseñanza médica, que es el imprimirla un carácter excesivamente personal... Claro que el grado ínfimo de la eficacia pedagógica es no dejar ninguna huella en el discípulo; pero crear discípulos amanerados es también una labor medio estéril." Y por esto el resultado óptimo sólo podrá lograrse "cuando el *maestro* no sea una persona, modesta o prócer, sino un *grupo de maestros* que, aunque actúen engranados en una disciplina única, pongan cada uno su propio matiz en la obra pedagógica". Los vicios tradicionales de nuestra organización docente y las taras de nuestra psicología colectiva, tan aficionada a proclamar y reclamar la singularidad del librillo de cada maestrillo, aunque sea malo, ¿permitirán alguna vez la realización nacional de estas áureas ideas del gran maestro muerto?

Es buen médico el que ayuda al enfermo con técnica y amor. Es buen maestro quien sabe, enseña y ama. A través de las dos determinaciones más personales de su vocación, Marañón, médico y maestro, en la tierra paniega del amor quiso que arraigasen las raíces de su alma. "Nací para el amor, no para el odio", hubiese podido decir, como la Antígona sofoclea. Jamás vi en él una actitud directa o veladamente rencorosa; y en ello no tuvo parte principal el redondo triunfo que fue su vida, porque hay personas en las que el triunfo no mata el rencor, sino la índole clara y candeal de su espí-

ritu. Hubo en su conducta irritaciones y apartamiento, nunca odios. En fin de cuentas, querellas de amor. Porque el amor, que nunca debe ser mero deliquio sentimental, sino divina arquitectura del mundo, como Platón quería, exigía en los senos de su alma empresas e instituciones en que todo lo que para ellas fuese de veras digno y valioso —hombres o ideas—, tuviese activa, honrosa y honrada presencia.

Hace pocas semanas descubría luminosamente Rof Carballo la significación "paternal" de Marañón en la historia contemporánea de la Medicina española. La poseyó, dice Rof, por haberse unido en él estos cuatro aspectos cardinales del arquetipo paterno : "dar un más digno *status,* una mayor categoría social e intelectual, al oficio de médico ; ordenar, clasificar y exponer, en su doble papel de autor de libros médicos y de profesor de Endocrinología, la realidad de la clínica ; servir de norte moral a varias generaciones de profesionales, luchando contra la falsedad y la desmesura, y, por último, integrar la profesión médica dentro de lo más vivo y hondo de la vida nacional". Es verdad ; y porque lo es, todos los médicos españoles más jóvenes que él, hasta los que nos hallamos muy lejos de la práctica terapéutica, hemos sentido en nuestro interior, con su muerte, una rara y honda sensación de orfandad. Pero esta orfandad no sería fiel a la memoria y a la condición del hombre que los españoles todos

hemos perdido, si no cumpliésemos fielmente la consigna que él mismo nos dejó: "En la ciencia, que es ascensión perpetua, lo importante es... lo que nuestra obra y, aún más, nuestra conducta, tienen de antecedente para lo que los demás puedan hacer mañana. No debemos querer, pues, que nuestra obra sea continuada, porque esto equivaldría a estar satisfechos de ella, sino que las generaciones próximas la mejoren y superen." Quienes integramos estas generaciones, ¿tendremos inteligencia y coraje suficientes para cumplir tan noble deseo? Tal es, tanto como el problema de nuestras vidas, el problema de la vida de España.

La orfandad es la vez deber y dolor: el deber de que perviva en nosotros y en nuestros hijos lo mejor del padre muerto, el dolor de haber perdido a quien con su autoridad y su compañía nos ayudaba a ser. Pero algo mitiga la pena el creer que no habrá quedado sin premio un empleo de los talentos recibidos tan empeñado y generoso como el que de los suyos, multiples y descollantes, hizo diariamente Gregorio Marañón. "A la tarde nos examinarán de amor", solía decir San Juan de la Cruz. Al término de su peregrinación por la vida española, en la cual, bajo la vehemencia de la fe y la esperanza, tantas veces falta o es escaso el amor, es seguro que nuestro grán médico habrá salido victorioso de la prueba.

NOTAS

[1] Hoy tendría menos justificación este reparo. La orientación "biográfica" del pensamiento patológico ha dado auténtico "valor humano" a las observaciones médicas.

[2] Según la famosa, aguda y profunda sentencia de Marañón, la silla es el aparato que más ha contribuído al progreso de la Medicina.

[3] "El conocimiento del enfermo— dice otro pasaje de ese mismo discurso— no se obtiene por una suma de datos recogidos por el clínico y el analista. El conocimiento del enfermo depende, siempre, de un proceso inteligente y cordial, en el que el médico ha de ponerse en contacto profundo con el enfermo, hasta llegar al fondo de su personalidad normal y patológica."

[4] El primer fruto colectivo de la obra de esa generación es, desde el punto de vista de la enseñanza de la Medicina, el magnífico *Manual de Medicina Interna* que dirigieron T. Hernando y G. Marañón; "el Hernando y Marañón", según la expresión tópica del mundo médico español.

IV

SEVERO OCHOA

La alegría por la concesión del Premio Nobel a Severo Ochoa ha sido entre los médicos españoles —y entre los españoles todos— muy honda y general. Algunos porque conocieron al sabio en la Facultad de Medicina de Madrid; otros, porque han gozado luego del privilegio de su amistad; los restantes, por cordial solidaridad nacional, todos los celtíberos de buena voluntad hemos celebrado el espléndido triunfo de Ochoa.

Para quienes de un modo u otro seguíamos el curso de la obra de Ochoa, esa alegría no ha llevado en su seno mezcla de sorpresa. De no mediar una fortuita incidencia perturbadora, la concesión del Premio Nobel a este gran bioquímico era tan segura, valga el símil biológico, como la llegada de un joven sano y brioso a la edad adulta. Y no sólo por el rigor y la exactitud de sus trabajos de investigación, sino por la fundamental importancia teorética y prácti-

ca de los problemas que con ellos iba resolviendo. Comenzó Ochoa precisando el mecanismo de la oxidación del ácido pirúvico en la sustancia cerebral y el papel que en ese proceso desempeña la vitamina B_1. Pocos años más tarde acertó a esclarecer la estructura bioquímica de la función clorofílica mediante el aislamiento, la cristalización y el estudio funcional de los enzimas que en ella intervienen, e hizo progresar considerablemente nuestro saber acerca del metabolismo intracelular, mitocondrial, de los hidratos de carbono. Y por fin ha logrado, con su discípulo Arthur Kornberg (hoy profesor de St. Louis y copartícipe del Premio Nobel), sintetizar los dos ácidos nucleicos, el ribonucleico y el desoxirribonucleico. Los comentarios de la prensa diaria han hecho conocer al lector profano la sutilísima y completa obra de Ochoa en relación con el primero y la de Kornberg respecto al segundo. Por otra parte, todo médico sabe hoy muy bien la decisiva función de dichos ácidos en tres de las más fundamentales actividades de los seres vivos : la reproducción celular, la constitución y transmisión de los caracteres hereditarios y la síntesis de las proteínas. En torno a varios problemas biológicos enormemente graves —el cáncer, el condicionamiento génico de la salud y la enfermedad, la última estructura energético-material del ser viviente y, por tanto, de la vida— comienzan a insinuarse

muy efectiva y resolutivamente la inteligencia y la mano del hombre.

Basta lo dicho para advertir que la metódica investigación de Ochoa afecta a dos empresas teóricas literalmente fascinadoras : la arquitectura bioquímica de la célula y la relación entre la estructura de la materia y ese peculiar modo del movimiento cósmico que solemos llamar "vida". La "histoquimia" de los viejos manuales de Histología —¡ cuánto hubiera sido ahora el gozo de Cajal, patriarca de nuestra ciencia y campeón del "patriotismo de la raza" !— comienza a mostrarnos su delicada entraña y, lo que es más serio, deja entrever de un modo verdaderamente riguroso el tránsito desde la materia "inanimada" a la materia "viva". Por vez primera en la Historia, la experimentación biológica empieza, como suele decirse, a "tocar fondo". Y todo esto, ¿no es acaso fascinador para quien tenga una mínima sensibilidad intelectual ?

No será inoportuno contemplar el problema en su multisecular perspectiva histórica. Durante muchos siglos, desde la Grecia antigua hasta el siglo XVII, los pensadores de Occidente admitieron sin aspaviento la posibilidad de que de la materia inanimada se produzca *naturalmente* materia viva ; por ejemplo, que el barro putrescible engendre gusanos cuando sufre la acción de los rayos solares. Ni a San Alberto Magno ni a Santo Tomás hubiese escandaliza-

do semejante idea. Lo que en ella es crasamente erróneo —la generación espontánea de metazoos a partir de la materia inanimada— fue incuestionable y espectacularmente contradicho en la segunda mitad del siglo XVII por los famosos experimentos de Francesco Redi. De ellos procede una citadísima máxima: *Omne vivum ex vivo,* lo vivo procede siempre de lo vivo. Pero esta tesis, ¿tiene en verdad alcance universal? En cuanto a los gusanos y los insectos no hay duda; en cuanto a los minúsculos seres vivientes que por entonces hacían ver los primeros microscopios —"animálculos infusorios", les llamaban—, las opiniones discreparon. El sacerdote católico inglés John Turberville Needham creyó poder demostrar experimentalmente, ya entrado el siglo XVIII, que esos "animálculos" se forman de un modo espontáneo en el caldo de carne de carnero. La vieja creencia en la generación espontánea perduraba. Pronto, sin embargo, otro sacerdote católico, el italiano Lázaro Spallanzani, demostró con mejor técnica que tampoco los infusorios surgen de la materia inerte por *generatio aequivoca.* El aforismo *omne vivum ex vivo* pareció quedar a salvo. ¿Para siempre? Un siglo más tarde, la cuestión se replanteaba en un orden material todavía más fino, aquel a que pertenecen los agentes de las fermentaciones. En cuanto a los procesos fermentativos, cuya génesis microbiana ya habían afirmado sin reserva Cagniard de Latour

y Schwann, ¿se cumple o no se cumple ese tajante aforismo? La célebre polémica experimental entre Pouchet y Pasteur resolvió la duda en favor del primer término del dilema. Pasteur, en efecto, probó de un modo terminante que tampoco los gérmenes causantes de las fermentaciones se producen por generación espontánea.

¿Qué pensar de ésta entonces? ¿Es sólo una antigualla y una quimera? El *omne vivum ex vivo,* ¿debe ser elevado a la categoría de axioma intangible? "Desde hace veinte años —escribió Pasteur, recordando sin ceguera su victoriosa polémica con Pouchet— busco la generación espontánea sin descubrirla, mas no la juzgo imposible". Cien años después de esa resonante disputa, he aquí que el problema se plantea de nuevo ; mas ya no en lo tocante a las bacterias, sino en el más elemental nivel de los virus y las partículas génicas. Más aún : ya no se habla de la génesis espontánea de la vida, sino de su producción técnica. Desde que W. Stanley logró obtener en forma cristalina el virus del tabaco (1936), y pudo demostrarse que los virus son macromoléculas de los ácidos nucleicos ; pero, sobre todo, desde que Ochoa y Kornberg han obtenido sintéticamente los ácidos ribonucleico y desoxirribonucleico, la posibilidad de fabricar *in vitro* materia viva —o al menos "bioide"— ha quedado muy enérgica y precisamente propuesta a la inteligencia y a

la técnica del hombre. Ochoa, que también es "severo" como pensador, ha expuesto por escrito su creencia "de que si no es probable que el hombre llegue a construir o reconstruir la vida, por lo menos puede acercarse bastante a ello en un futuro próximo. Esta aseveración se verá confirmada el día en que se logre *hacer* un virus... Todavía no se ha construído un virus, pero no estamos lejos de ello". Con mejores armás técnicas, y desde un punto de vista nuevo, he aquí que en la pluma de Ochoa se repiten las cautas, lúcidas y animosas palabras de Pasteur. ¿Qué nos traerá ese "futuro próximo" de que nos habla el gran bioquímico y hacia el cual tan firme y prometedora senda tienden sus propias investigaciones? Todos esperamos con alma tensa la respuesta.

Mas no sólo de orden intelectual debe ser entre nosotros el comentario a este Premio Nobel. Como en el caso del concedido a Cajal, nuestra meditación debe tener un costado "patriótico". ¿No fue el propio Cajal quien en ocasión memorable, y frente al siempre estrecho "patriotismo del solar", proclamó el imperativo del "patriotismo de la raza"? Severo Ochoa, súbdito norteamericano, tonifica y conforta en todos nosotros ese "patriotismo de la raza". Españoles son sus dos apellidos, aquí recibió los cimientos de su formación intelectual y en el solar de España reside gran parte de sus mejores afectos. Sí; los cromosomas españoles pueden seguir

dando hombres de ciencia titulares del Premio Nobel. Fuera de España pueden obtenerlo los no pocos biólogos que aquí adquirieron su primera formación y hoy ocupan importantes puestos de trabajo allende nuestras fronteras: Lorente de No, Grande, Rodríguez Delgado, Folch y Pí, Castillo, Salgado, Grisolía, Cabrera... Y dentro de nuestra linde, sigue bien abierto el camino de Fernando de Castro, que por lo pronto hizo posible con sus trabajos el Premio Nobel de C. Heymans. Mas para quienes quieran rendir tributo al "patriotismo del solar", además de rendirlo al "patriotismo de la raza", ¿puede ser satisfactorio el número de los Premios Nobel de carácter científico obtenidos por los españoles residentes entre Tarifa y el Bidasoa? La real capacidad de los españoles para la aventura de la ciencia, ¿no es muy superior a su rendimiento científico *intra muros*?

"España —ha escrito el propio Ochoa— debe contribuir en la medida de sus posibilidades a la investigación científica mundial e intensificar sus esfuerzos en esta dirección. En Biología, en particular, no debe perderse la semilla de Cajal." Para ello son igualmente necesarios los recursos y el clima social. Sin recursos instrumentales suficientes —laboratorios, bibliotecas— y sin hombres que, exentos de preocupación económica, puedan consagrar su vida entera al trabajo científico, no dejará de sufrir en silencio o a voces el "patriotismo solariego" de

los españoles a quienes la ciencia importa. Tal empresa no es barata ; mas tampoco, planeada a nuestra escala, tiene un precio que rebase la potencia económica de España. "La abundancia de material y de equipo —dice también Ochoa— presta valiosa ayuda al investigador moderno ; puede, no obstante, lograrse mucho con medios modestos". Dígase otro tanto en cuanto al clima social. Si una amplia zona de la sociedad no se interesa *de veras* por el saber científico —no haciendo ciencia, claro está, sino leyendo con curiosidad lo que de ella pueda entender y estimando seriamente a los que la hacen ; distinguiendo, por tanto, al verdadero hombre de ciencia del zascandil y del simulador ; sintiendo o consintiendo, en suma, la fascinación que irradia el arduo empeño de conquistar y poseer humanamente la verdad— ; si eso no acontece, ni siquiera la dotación material del investigador llegará a ser fecunda. A la larga, la obra científica no puede ser flor de invernadero.

Pero dejemos ahora este añejo problema de la conexión entre el trabajo científico y el patriotismo español de la raza y del solar. Volvamos a la común alegría suscitada entre nosotros por el Premio Nobel de Severo Ochoa y conplazcámonos españolamente haciéndola llegar a los ojos del gran sabio. No olvidaré nunca la hora en que yo tuve directa relación personal con la verdad de sus trabajos ; cuando los cono-

cí —para usar una certera distinción psicológica de William James— con "conocimiento de trato", y no sólo con "conocimiento acerca de". Fué un día del mes de junio de 1957, en el *cottage* que Américo Castro habita en Princeton. Castro, Ochoa y yo conversábamos lentamente, mientras la luz vespertina resbalaba sobre el césped del jardín. A la asturiana, con sencillez entreverada de ironía, Ochoa nos fue relatando sus estupendas investigaciones en torno al secreto químico de la vida y nos informó, de paso, de las que Grande Covián llevaba entonces a término en Minnesota, estudiando la influencia de las distintas grasas sobre el destino de la pared arterial. ¿No es bonita cosa —bonita o triste, según se mire— que un español demuestre en Minnesota la superioridad dietética del aceite sobre la mantequilla? Hablándonos de lo suyo, Severo Ochoa nos hacía vivir a Castro y a mí la emoción de su prodigiosa marcha hacia la síntesis del ácido ribonucleico. ¿Por qué?. ¿Es que removía en nosotros una secreta vocación bioquímica? No, no era esto. Castro es, y bien vocacional y egregiamente, filólogo e historiador, y mi pobre bioquímica ha quedado sin nostalgia mía en una ya remota zona de mi propio pasado. Pero Castro y yo convivíamos entonces la grandeza intelectual de aquella empresa; y a la vez, españolamente tercos en la esperanza, vislumbrábamos la posibilidad de España que Cajal y Ochoa con tanta autoridad

representan y proclaman: una España donde el modo de ser de Juan de la Cruz, Luis de León y Quevedo, creadores desde un sublime desvivirse en la tierra, conviva amistosamente con el modo de ser de Cajal y Ochoa, creadores para vivir y pervivir con humana dignidad sobre la tierra. En aquel jardinillo de Princeton, invisible entre los arbustos verdes y rojos, parecía hacerse sonoro un adverbio que dos grandes poetas desvividos, Antonio Machado y Miguel de Unamuno, supieron poéticamente convertir en tembloroso y español sustantivo: el adverbio "Todavía".

EL INTELECTUAL Y LA SOCIEDAD EN QUE VIVE

Desde que en el mundo existen "intelectuales" propiamente dichos —desde la Grecia antigua— hasta el minuto mismo en que vivimos, la tensión entre el intelectual y la sociedad a que él pertenece nunca ha dejado de ser problema vivo. Jenófanes de Colofón, hace ahora dos mil quinientos años, contraponía jactanciosa y polémicamente su saber de filósofo, su *sophia,* al tosco pero fuerte poder social de quienes con sus potros triunfaban en el estadio: "Mejor que la fuerza de los hombres y de los caballos es nuestra sabiduría", escribió. Hace muy pocas semanas, J. L. L. Aranguren, más sereno y mesurado que el filósofo eleata, pero acaso no menos polémico que él, ha sostenido que el intelectual debe ser *solidariamente solitario* o *solitariamente solidario* respecto de la sociedad que le rodea. Frente a ella y para ella debe "alumbrar nuevos proyectos de existencia tanto personal como colectiva, nuevos modos de ser y de vivir"; y a la vez "ejercitar la tarea, menos brillante, menos creadora, pero no me-

nos necesaria, de recordar el deber y de decir *no* a la injusticia"; mas debe hacer una y otra cosa desvinculado y solitario, ajeno a las fuerzas reales y a los grupos de acción inmediata —políticos, en suma— que en la sociedad operan [1]. Expresamente unas veces, tácitamente otras, nunca este problema ha dejado de existir a lo largo de los veinticinco siglos que separan uno y otro testimonio.

¿Por qué acontece esto? ¿Qué tiene, qué es la sociedad para que el cultivador del pensar tenga que vivir en tensión con ella? ¿Qué formas ha adoptado esa tensión, desde las claramente "interventivas" (Platón en Siracusa, Fichte en la Prusia de 1808, Ortega en la España de 1930), hasta las casi "insolidarias" de Descartes en Holanda y Kierkegaard en Copenhague? Complementaria de la "sociología del saber", la "sociología del pensar y el decir" tiene todavía no transitados muchos de sus caminos incitantes. No he de seguirlos ahora. Quiero tan sólo —desde mi personal experiencia, en mi personal situación— atisbar y describir algunos de los principales relieves de ese magno problema histórico y moral que constituye la relación entre el intelectual y la sociedad.

DECIR LA VERDAD

Procedamos para ello *ab Iove,* virtud o vicio de intelectual, y preguntémonos al galope lo que el intelectual sea. He aquí mi definición: es el hombre que profesional o vocacionalmente se consagra a la tarea de buscar, conquistar y expresar la verdad. Que para ello tenga que hacerse cuestión de la realidad y "convertir las presuntas cosas en problemas", como tan certeramente dice Ortega [2], no parece sentencia contestable. Ante el mundo y ante sí mismo, el intelectual vive —o se desvive— esforzándose por enriquecer el ser de la realidad con la verdad que en ella ha descubierto o inventado.

Basta este sumarísimo apuntamiento para advertir que se puede ser intelectual de muy varios modos. Es intelectual quien se afana por describir e interpretar científicamente la realidad presente o pretérita, bajo forma de ciencia natural, historia, sociología o psicología; con otras palabras, el *hombre de ciencia.* Lo es también, y por modo más puro, el *filósofo,* cuyo oficio consiste en desvelar y declarar teoréticamente lo que la realidad es. La definición anterior envuelve también al *poeta lírico,* porque la alquitarada creación verbal de éste no es sino un modo sublime y metafórico de conocer y poseer espiritualmente la realidad de las cosas. Si no fuese esto la poesía, ¿habría podido Heideg-

ger —valga su ejemplo— explorar e interpretar como lo ha hecho la obra de Hölderlin y la de Rilke? Es intelectual, por fin, el creador literario de vidas humanas, sea *novelista* o *dramaturgo*. La novela y el teatro han sido siempre vías de acceso a la realidad del hombre, y a veces —como en Unamuno, Pirandello, Sartre y Camus— de manera bien consciente y deliberada [3]. En la medida en que se acerquen a uno cualquiera de estos tipos puros, el profesor, el ensayista y el periodista —¿qué es el periodista, sino el historiador del presente fugaz?— son también, en el sentido más funcional del término, intelectuales.

Complícanse las cosas cuando la atención se detiene en el objeto propio de la actividad del intelectual: en la verdad. ¿Qué es la verdad? ¿Qué es decir verdad? Y, sobre todo, ¿qué es "ser conforme a la verdad", "verdadear" o "verdadecer", *aletheuin,* según la perdurable fórmula de San Pablo (*Ef.*, IV, 15)? Tremenda, permanente, abrumadora cuestión, llámese uno Pilato, Jaspers o Pero Grullo.

¿Qué es la verdad? La fina sensibilidad histórica del pensamiento contemporáneo ha deslindado hasta tres modos cardinales de entender el sentido humano de la verdad: el griego, el hebreo y el romano. Fue verdad para el griego (*alétheia*) aquello que nos descubre o manifiesta lo que las cosas realmente son; y para el hebreo (*emunah*), lo que nos permite confiar en

ellas ; y para el romano (*veritas*), lo que está dicho con exactitud y rigor. No deja de ser curiosa la receptividad del más reciente pensamiento español para estas sutiles precisiones semánticas, desde que Zubiri las expuso entre nosotros [4]. Diríase que el intelectual hispánico vive más conmovida y problemáticamente que otros el tema de la integridad humana de la verdad.

Pero la verdad no reviste modos distintos sólo por su diverso sentido último en la vida de quien la posee y expresa ; también, y esto no importa menos, por lo que a su consistencia propia atañe. Nadie, por ejemplo, confundirá la verdad del que afirma ser verde la acacia en primavera y la de quien sostiene que Fernando el Católico fue un buen monarca. Me atrevería a distinguir, desde este punto de vista, hasta seis diferentes modos de la verdad : la verdad *bruta* —bien de constatación, bien de hallazgo— propia de los hechos de observación, verdor de la hoja vegetal o frialdad del mármol ; la verdad *estadística* de las medidas y, por lo tanto, de las leyes físicas que a medidas se refieren ; la verdad *conjetural* o *hipotética* de las "teorías" con que el hombre de ciencia interpreta la realidad : el evolucionismo o la expansión del universo ; la verdad *metafísica* de las proposiciones relativas a la constitución última de la realidad, los principios o axiomas verdaderamente radicales ; la verdad *moral* de las creencias y esti-

maciones : la de quien frente al pasado o ante el presente procede estando "moralmente cierto" de algo ; y, por fin, la verdad *sobrenatural* o *religiosa* que para el creyente tienen ciertas realidades trascendentes a la naturaleza humana. Perdónese esta farragosa enumeración. Sin ella a la vista, ¿podría acaso entenderse la multiplicidad de sentidos que puede poseer y ostentar el acto de "decir la verdad", y la diversa responsabilidad moral que a cada uno de sus modos corresponde?

PRIMER DEBER : LA OBRA PERSONAL

El oficio propio del intelectual, decía yo antes, consiste en buscar, conquistar y expresar la verdad. ¿Cómo habrá de cumplir esta varia y principal faena suya? Por lo pronto, a través de su propia obra. El deber de solidaridad del intelectual para con la sociedad a que pertenece puede y aun debe adoptar formas distintas ; pero ninguna de ellas alcanzaría validez última sin un firme apoyo en la obra personal del solidario. Ella es la que en definitiva justifica socialmente —y no sólo socialmente— al intelectual. Y puesto que la creación exige por modo ineludible la soledad, nos vemos abocados a la paradoja de afirmar que la solidaridad del intelectual consiste ante todo en estar solo. Solo y quieto en la calmosa Göttingen y el plácido Fri-

burgo de los primeros decenios del siglo, Husserl crea y elabora la fenomenología; solo y nómada por la Europa de su tiempo, Rilke regala al mundo su obra poética. No creo que en los escritos de uno y otro haya muchas líneas de denuncia o de exigencia *concretas* —subrayo el adjetivo— frente a la sociedad, sin duda injusta, en que ambos vivieron. Ellos se limitaron a quedarse solos consigo mismos, tensa y dolorosamente solos, y a crear en esa soledad su filosofía y sus poemas. ¿Dejaron por eso de justificarse ante la sociedad? ¿No cumplieron así, y con colmo, su deber de solidaridad para con los hombres de su tiempo y de todos los tiempos ulteriores al suyo?

Conviene declarar con cierto énfasis esta obvia verdad, porque en la Europa de nuestros días —hablo ahora de Europa en su sentido más estricto: la que geográficamente se halla entre América y la URSS— parece haberse embotado un poco el sentimiento del deber de creación, tan vivo y espontáneo hasta pocos años antes de la segunda guerra mundial. Pese al gravísimo trauma físico y moral de esa guerra, las gentes de Europa viven, en la acepción biológica del verbo "vivir", considerablemente mejor que antes de ella: ha crecido el nivel de vida de los más; es mayor la seguridad social de la existencia; y si la seguridad histórica no es grande, tampoco lo era, hoy lo vemos bien, en 1910 y en 1930. Pero es forzoso reconocer

que la tensión creadora de los intelectuales y artistas europeos es hoy harto más baja que cuando Einstein y De Broglie, Scheler y Heidegger, Unamuno y Ortega, Proust y Picasso se hallaban en el cénit de sus vidas.

¿Por qué este descaecimiento? Hablaba antes del relativo bienestar de la Europa actual, después de la tremenda herida física y moral que fue la última guerra. Como el convaleciente de una enfermedad grave, el europeo de estos últimos años ha vivido —y vive— degustando al día el gozo antitrágico de ir existiendo biológicamente con cierta seguridad. Más que en crear ha pensado —y piensa— en vivir, y el intelectual ha caído a veces en esa cómoda trampa, adoptando un peligroso papel de niño mimado.

Contemplemos, en efecto, el doble juego del niño mimado. Por un lado, ese niño se beneficia de la seguridad, el orden y la abundancia del pequeño mundo en que vive; por otro, aunque sin amenazar *de veras* una seguridad, un orden y una abundancia que le soportan y miman, protesta más o menos irritadamente contra ellos. En la Europa continental de nuestros días —la Europa de los Seis y del Mercado Común—, el intelectual, beneficiario de la comodidad general a través de los no escasos cauces que la sociedad le ofrece (cátedras y cursos, pensiones y becas, radio y televisión, revistas y conferencias, asesoramientos diversos), vive

con relativa facilidad y relativa holgura. Pero vive así, observémoslo, en cuanto se halla económicamente implicado en y con la sociedad a que pertenece, lo cual no es para él íntimamente satisfactorio. Y como esa sociedad suele concederle libertad suficiente en orden a la expresión de su propio pensamiento, más de una vez el intelectual practica el segundo juego del niño mimado, levanta su voz contra la técnica, critica con ingenio mordaz o con ingenio lúdico la empresa del Mercado Común y contrapone la alada y creadora "Europa de los intelectuales" a la pedestre y administrativa "Europa de los técnicos". Desde un país en que las libertades públicas y las hazañas técnicas son mucho menos floridas que en la "Europa de los Seis", permítaseme desvelar esta bifronte y frecuente actividad del intelectual.

Hubo en la Europa del siglo XIX, entre otros, un genial niño mimado : Carlos Baudelaire. Cómodamente apoyado sobre la sociedad burguesa, muy tecnificada ya, del Segundo Imperio, Baudelaire, intelectual e inconforme, lanzaba sus agudos dardos literarios contra la *Très Puissante Dame Industrie*. Junto a él vivía y escribía otro gran poeta, otro intelectual : Víctor Hugo ; el cual —ahí está para demostrarlo la *Légende des siècles*— veía en la naciente técnica industrial una vigorosa expresión del genio y el poder del hombre. ¿De quién de los dos era la razón? Como lector de poesía, no puedo

ocultar mi preferencia por Baudelaire ; pero en la discrepancia ahora apuntada debo reconocer la ingente superioridad del grave y épico Hugo, cuyos versos grandilocuentes se movían en la gran tradición europea de Roger Bacon, Bossuet, Condorcet, Hegel, Augusto Comte y —*avant la lettre*— Teilhard de Chardin.

Frente a la "Europa de los técnicos" —por tanto, frente a la técnica—, la mimada irritación de los intelectuales da expresión a una actitud anímica del orden de las que los psicoanalistas suelen llamar "ambivalentes". Por una parte, el desdén del creador ante el organizador; por otra, el temor del débil ante el fuerte, del imaginativo ante el racionalizador, del embriagado o entusiasta —no hay un intelectual genuino sin cierto *enthousiasmós*, en el sentido primario del vocablo— ante el frío desacralizador. Diríase que no pocos intelectuales de nuestro tiempo piensan no poder ser supercivilizados sin disfrazarse un poquito de primitivos. Pero lo cierto es que la técnica sólo embota el espíritu de aquellos que no saben o no quieren emplearlo con denuedo y osadía, y sólo desacraliza el mundo en la mente de quienes viven cerrando sus ojos a la sacralidad y a la maravilla. Apartándome resueltamente de Max Weber, y sin mengua de mi admiración por sus enormes talentos y saberes, debo decir que ni la ciencia ni la técnica han borrado del mundo lo sacro y lo maravilloso, al menos para los hombres ca-

paces de ir con sus almas más allá de la apariencia y la superstición.

Oponer la "Europa de los intelectuales" a la "Europa de los técnicos" es empeño semejante al de Pascal, cuando oponía el "Dios de Abraham y de Jacob" al "Dios de los filósofos y los sabios". Hay un solo Dios, vivo para Abraham y fundamentante para los filósofos, y —en el orden de su entidad propia— hay una sola Europa ; tanto más cuanto que Europa, como todas las realidades de carácter proyectivo o histórico, es a la vez lo que ella actualmente *es* y lo que ella en el futuro *puede ser*. La Europa de los políticos y de los técnicos es la Europa del presente, y por tanto la del pasado, porque en su parte más densa y tangible el presente histórico no consiste en otra cosa que en pasado "realizado". La Europa ideal o proyectada, la Europa de la posibilidad y el ensueño es, en cambio, la de los intelectuales, sean éstos pensadores, poetas, sabios o políticos —los políticos para los cuales su oficio sea más bien tarea de creación, obra poética, que ocasión de mandar o tradición administrativa.

Mientras ella no rechace la crítica responsable y la libre creación espiritual, aceptemos en cuanto intelectuales la "Europa de los técnicos". Mas no para uncirnos pasivamente a sus cuadros y a sus posibles ventajas materiales, ni para adoptar en su regazo ambivalentes actitudes de niño mimado, sino, ante todo, para tro-

carla en suelo y marco de la creación personal. Sobre tal suelo, en esforzada y fecunda soledad —esa soledad del creador, en que el hombre, como dice Zubiri, se siente acompañado por todo lo que le falta—, el intelectual europeo debe salir de su actual depresión y regalar a los otros obras dignas de tradición de Europa. Este es su gran deber íntimo y su primer deber social. Lo cual vale tanto como decir que sobre el intelectual pesan otros deberes públicos. No, no es una torre de marfil creadora y desvinculada el ideal ético que ahora propongo. Mas para llegar a la formulación de esos deberes adjetivos del intelectual, es necesaria una distinción previa.

"ESPECIALISTAS" Y "TOTALISTAS"

Creo que, desde el punto de vista del objeto de su trabajo, conviene clasificar a los intelectuales en dos grandes grupos complementarios: los "especialistas" y los que llamaré —acéptese el vocablo— "totalistas". Llamo "especialistas", como es obvio, a los intelectuales que consagran la actividad de su mente al cultivo de una bien circunscrita parcela de la realidad (los astros, los entes matemáticos, la historia de la Antigüedad, el alma humana) o a un determinado modo de acceder al conocimiento de lo real (el científico-natural, el histórico, el filosófico, el poético). No afirmo con ello que ciertos hom-

bres sean *sólo* astrónomos, historiadores, filósofos o poetas. Por mucho que alquitaren su actividad personal, tales sujetos no dejarán de vivir en su país, en su tiempo y con sus prójimos. Aquello de Platón en el *Teeteto*, según lo cual los filósofos no saben si sus vecinos "son hombres u otros engendros cualesquiera", no pasa de ser graciosa y jactanciosa hipérbole. Quiero decir, eso sí, que en cuanto intelectuales —al margen, por tanto, del empleo común y cotidiano de su inteligencia— ellos no se ocupan sino de ver astros, leer textos antiguos, especular en torno al ser o componer poemas.

Mas no se entenderá con pleno vigor lo que en verdad es el intelectual especialista, si no se le deslinda muy pulcramente de quienes, siendo como él especialistas, no son "intelectuales", sino meros "técnicos". En este sentido estricto es "técnico especialista" el hombre que cultiva operativa e intelectualmente una parcela de la realidad, sin que sus saberes lleguen en profundidad hasta el *fondo* por donde esa singular parcela arraiga en el todo de lo real. Diagnosticando correctamente una estrechez mitral, tal médico ha buscado, conquistado y expresado una verdad ; pero si ese médico no se pregunta por la relación entre la verdad de la estrechez mitral y la realidad de la enfermedad y del hombre, entonces queda en ser "técnico" del conocimiento médico y no llega a ser "intelectual especialista". Lo mismo habría que decir, *mu-*

tatis mutandis, del matemático despreocupado de lo que es el número, del químico ciego para lo que la afinidad y la materia sean, del historiador ajeno a los problemas teoréticos de la historia y el historiar.

Bien distinto es el caso del "intelectual especialista". Atiénese éste, por supuesto, al conocimiento de su particular provincia de la realidad; pero lo hace tratando de llevar ese conocimiento suyo —y no de un modo turbio, sino tan clara y distintamente como le sea posible— hasta la hondura en que su ciencia nace como tal especialidad; por tanto, hasta la viviente inserción de tal ciencia en el todo de la realidad y del saber. El paso de la ciencia del "técnico" al saber del "intelectual" es sobremanera grave. El técnico vive de resultados y seguridades. Él, en principio, no es creador, como puedan serlo, cada uno a su modo, el sabio original, el poeta y el ensayista. Suponiendo que la técnica por él poseída sea en sí misma lícita, sus responsabilidades sociales se limitan a las dimanantes de su variable rendimiento personal y de su posible colisión con una sociedad que no admita o coarte excesivamente el público ejercicio de esa técnica suya. Tal sería el caso de un técnico en sondeos sociales, residente en un país temeroso de conocerse a sí mismo o carente de todo interés por la sociología [5]. Cambian radicalmente las cosas cuando del intelectual se trata, aunque éste lo sea de un modo especiali-

zado y parcelario. Tan pronto como su inteligencia se asoma seriamente al *fondo* de su especialidad, y por tanto al *todo* de la realidad y del saber, muy luego descubre que la zona de inserción de su ciencia en ese *todo* posee una estructura a la vez histórica, filosófica —más precisamente, lógica y metafísica— y moral. Hácesele histórico su saber porque su mente descubre y contempla cómo eso que él sabe ha nacido y se ha configurado en una determinada situación histórica y social del espíritu humano, y cómo, por añadidura, pese a la firmeza de su aparente verdad, puede cambiar muy sustancialmente en el presente y el futuro. Adquiere su ciencia, por otra parte, cariz filosófico, porque sólo la filosofía puede dar razón —siempre precaria razón— del nexo teorético y real entre una ciencia particular y lo que en realidad *sea* la zona del mundo sobre que esa ciencia versa. El médico "intelectual" se verá siempre conducido *volens nolens* a una filosofía de la enfermedad y de la medicina ; y así el químico "intelectual" a una filosofía de la química, y el sociólogo a una filosofía de la sociedad. Cobra en fin el saber condición moral, porque entonces se problematiza de algún modo la verdad a él inherente, y el intelectual se ve obligado a *decidir*, tanto acerca de su personal asentimiento a lo sabido, como acerca de la pública expresión de eso que él sólo problemáticamente sabe. El saber del intelectual genuino

es, pues, un *saber en libertad,* aunque esta libertad, en cuanto humana, no sea ni puede ser libertad absoluta. Hállase en libertad el saber: *a*), desde el punto de vista de su génesis, que como acabamos de ver es siempre histórica y contingente; *b*) desde el punto de vista de su validez y su verdad; la capacidad de la mente humana para descubrir y poseer verdades absolutas no excluye la fuerte relatividad de lo que en concreto se sabe; y *c*), en orden a su expresión pública, porque ésta tiene que ser siempre objeto de cuidadosa discriminación ocasional. La responsabilidad social del intelectual especialista exige, en suma, un íntimo y delicado debate entre su personal libertad y la libertad que objetivamente conceda la sociedad a que él pertenece. Recurriré a un solo ejemplo. Un historiador que no sea simple técnico de la historiografía o mero proveedor de cualquier propaganda oficial, un historiador que pretenda ser mínimamente "intelectual", ¿podrá vivir sin graves problemas morales al servicio de un país totalitario?

Junto al intelectual "especialista" hállase el que antes me he atrevido a llamar "totalista"; aquel cuya inteligencia —por su nativa peculiaridad, por su educación o por la condición del mundo en que vive y actúa —recibe la constante e instante solicitud de muchas de las provincias que integran el *totum* de la realidad, o acaso de todas ellas. Más radical que el *homo hu-*

manus de Terencio, el intelectual "totalista" dice para sí : *Realitas sum, et nihil realis a me alienum puto*. Toda sociedad intelectualmente poco "hecha" —así la hispánica— es propicia a la aparición de este género de intelectuales : recuérdese la forma egregia con que entre nosotros lo han sido Feijóo, Balmes, Unamuno, Ortega y Ors. Pero es lo cierto que en todos los climas pueden surgir intelectuales totalistas, y ahí están para demostrarlo Nietzsche y Scheler, Emerson y William James, Sartre y Camus. "Mejor que la fuerza de los caballos y de los hombres es nuestra sabiduría", hemos oído decir a Jenófanes de Colofón. Con ello el sabio de Elea parece declararse intelectual especialista, filósofo desdeñosamente apartado de todo lo que no sea el saber teorético. Pero no tarda en confesar que con su esfuerzo intelectual él no aspira sólo al gozo de saber, mas también a la *eunomía póleos,* al "buen orden de la ciudad". Como casi todos los filósofos griegos, Jenófanes quiso ser y fue intelectual totalista.

El intelectual totalista no cultiva de un modo indiferente o ecléctico todas las provincias de la realidad, ni todos los modos de acercarse intelectualmente a ella. Unas veces, las más, será filósofo de vocación y profesión, como Ortega ; mas también podrá ser médico, sociólogo, historiador y hasta físico, como Einstein, nada insensible en cuanto intelectual a los problemas morales de la sociedad en que vivió. Pe-

ro lo decisivo ahora no es la eminencia en el cultivo de una determinada disciplina, sino la sensibilidad de la mente para los más diversos estímulos del mundo en torno; estímulos teoréticos, estéticos, religiosos, políticos y —acaso en primer término— morales. Instalado en el prestigio de su obra de especialista o sin otro prestigio ni otro escabel que su insobornable amor a la verdad, el intelectual habla e intenta hablar a la sociedad en verdad y en justicia; y así actuante, asume en su persona, como con razón dice Aranguren, el oficio social de los que en otros tiempos fueron llamados "moralistas". Pero esta función del intelectual, ¿no está proclamando a voces la existencia de un nuevo deber suyo?

SEGUNDO DEBER: LA EXIGENCIA

Dije antes que la obra personal constituye el deber primero del intelectual frente a la sociedad; sin cumplirlo, toda ulterior actuación suya —salvo que de intelectual pase a ser político— carecería de última justificación. Más aún: al intelectual que no sea un malhechor, su obra personal puede justificarle socialmente. "Es ciudadano *simpliciter* —decía Santo Tomás de Aquino— quien actúa en aquellas cosas que de los ciudadanos son, como el dar consejo o juicio en el pueblo" (*Summa Theol.*, 1-2, q.

105, a. 3). ¿Y qué otra cosa sino un buen consejo —el consejo y la ocasión de ensalzar o completar la propia vida— es socialmente una creación filosófica, científica o literaria? Todo lo cual no impide que junto a ese deber principal exista otro, también importante, que llamaré de *exigencia.*

Hablo ahora ante todo de la que él ha comenzado por exigirse a sí mismo. El intelectual especialista se verá obligado a exigir la libertad y la justicia que requiera un cultivo *a fondo* —ya sabemos lo que esto significa— de su particular disciplina. Reclamar, por ejemplo, que las obras de Descartes y Kant puedan ser leídas sin trabas políticas, constituirá un deber, a la vez intelectual, moral y social, para el filósofo en cuyo país eso no acontezca. El intelectual totalista, por su parte, y a riesgo de que filisteos y satisfechos le llamen "métome-en-todo", exigirá con la única arma a su alcance —la leal expresión de la verdad— bienes espirituales y sociales muy ajenos a los dominios del saber o del crear por él más intensamente cultivados. Cuando en 1930 pedía la "redención de las provincias", el filósofo Ortega no hablaba en cuanto filósofo "profesional" o profesor de filosofía, mas no por eso dejaba de hablar como intelectual; quiero decir, como intelectual totalista. Y como él entonces, los filósofos, físicos, historiadores o poetas que hoy, sin otra fuerza que la proclamación de la verdad, exigen aquí y allí

que no se aplique a los presos tortura alguna para obtener de ellos declaración.

Pensemos con cierta calma acerca de lo que el intelectual totalista debe socialmente exigir y consideremos luego cómo debe plantear ante la sociedad esa personal exigencia suya.

Puesto que el alimento propio de la inteligencia es la verdad —si se quiere más precisión, la realidad hecha verdad, "verificada"—, el intelectual exigirá ante todo una vida pública *verdadera,* es decir, basada en la verdad [6]. Su lema tácito o expreso será éste : *la verdad es un bien social;* un bien que comienza a realizarse en la modesta operación de *dar a las cosas su verdadero nombre.* Llamando "mentira" y "robo" al acto de mentir y al acto de robar —valga este trivial ejemplo—, se procede intelectualmente y se concede vigencia social al bien de la verdad. ¿Quién no recuerda las vibrantes consignas unamunianas del prólogo a *Vida de Don Quijote y Sancho?* Aunque a don Miguel de Unamuno le cargase esta etiqueta, he aquí una típica proclama de "intelectual".

Sabe el intelectual —o debe saber— que la verdad es a veces peligrosa. No me refiero ahora a los peligros que pueda implicar el acto de decir o intentar decir públicamente la verdad social, que esto es sobremanera obvio, sino a la acción de la verdad misma sobre la vida del que la recibe. "Crece de tal modo —escribió San Agustín—, que desde la leche puedas lle-

gar al pan". Es cierto. Hay estados de la mente, por infantilidad o por apasionamiento, en que sólo las verdades "lácteas" son alimento tolerable; las verdades "paniegas" no podrían ser en ellos convenientemente digeridas. Lo que haya de verdad en la doctrina del "complejo de Edipo", verdad paniega, y aún cárnea, ¿podría ser rectamente digerido por un niño de diez años? Es cierto también que el ejercicio del poder social y político requerirá siempre, por muy democrático que ese ejercicio sea, la existencia de ciertos *arcana imperii,* llámense "secretos de Estado" o como se quiera. Pero siendo cierto todo esto, no menos lo es que la verdad, bien intelectual, es y debe ser al mismo tiempo un bien social. De ahí el deber de exigir para ella, en orden a la vida pública, un nivel mínimo y una constante actitud. El nivel mínimo: que el poder público no falsee la verdad, ni imponga bajo especie de consigna su falseamiento. *Exempli gratia,* que no blasone de amor a la libertad cuando con su conducta la niega. La actitud constante: que el poder público, político o social, se emplee en educar a sus regidos de modo que la tolerancia de éstos para la verdad sea cada vez mayor; *de lacte ad panem,* diría San Agustín. Mantener a una sociedad entera en aislamiento intelectual y cultivar en ella un temor infantil a las verdades "paniegas" y "cárneas" —que muy principalmente serán verdades acerca de ella misma —constituye a la vez,

como la ejecución del Duque de Enghien, un desafuero y una torpeza.

La exigencia de verdad lleva como esencial complemento una exigencia de *libertad*. También la libertad es —*et pour cause*— un bien social; no tanto por sí misma, sino en cuanto vía de acceso a la verdad y la felicidad. Libertad para la verdad, esto es lo decisivo. Bien sé que los fanáticos y seudofanáticos suelen hacer de esa fórmula rudo instrumento de tiranía, porque "verdad", para ellos, es sólo lo que ellos creen o dicen creer. Pero frente al criterio fanático o seudofanático de la verdad, el intelectual genuino pensará, como ha dicho Julián Marías, que "nadie debe estar seguro sino de lo que se puede estar seguro", y exigirá que públicamente se proceda en consecuencia. La expresión evangélica "la verdad os hará libres" tiene ante todo un sentido religioso y sobrenatural; mas también tiene un sentido natural, a un tiempo social y psicológico, del cual es inexorable reverso esta otra sentencia: "la libertad os hará verdaderos". Por lo cual, aquellos dos deberes del poder público respecto de la verdad —nivel mínimo y actitud constante— son no menos fuertes y obligantes en el caso de la libertad. Nadie lo sabe mejor que el intelectual, y de ahí su deber de proclamarlo.

Tercer objeto de la exigencia social del intelectual —esencialmente conexo, apenas hay que decirlo, con los dos anteriores— es la *justicia*.

Tan pronto como deja de ser especialista, y a veces sin dejar de serlo, el intelectual se siente obligado a ser voz pública de la lucha contra la injusticia ; o contra el mal, si, como mi amigo el poeta Pierre Emmanuel, se prefiere usar un lenguaje más radical y preciso. Incontables son las formas sociales y políticas de la injusticia : el asesinato, la crueldad, la opresión del débil, la igualdad abusiva, la corrupción, la depredación, el monopolio y el privilegio en el disfrute de los bienes públicos o comunales, y a todas debe llegar la expresión de la verdad. No es infrecuente el juego sucio de quienes para negar la libertad de los demás se proclaman a sí mismos paladines de la justicia. El primer paso de estas gentes consiste por lo general en gritar que los "liberales" —o quienes así adjetivan— son indiferentes a la injusticia social ; el segundo, en mostrarse con su conducta tan enemigos de la libertad que discuten como de la justicia de que alardean. Frente a ellos, el verdadero intelectual sabe muy bien que el disfrute de libertad es parte integrante de la justicia ; y complementariamente, que sólo orientado hacia la justicia se legitima plenamente el ejercicio público de la libertad. Una justicia que haga a los hombres más libres y una libertad que les haga más justos serán siempre la meta principal de la operación del intelectual entre sus conciudadanos. Poco importa que los otros —los beneficiarios del poder político y del poder so-

cial, los perezosos, los "técnicos" resueltos a no pasar de serlo— no se cansen de llamar "utopía" a esa meta permanente. ¿Acaso los hombres se han movido eficazmente en la historia por algo que en el fondo no fuese utopía, modo de vivir sólo parcialmente realizable de tejas abajo?

La pasión por la verdad, la libertad y la justicia componen juntas lo que solemos llamar dignidad del hombre o de la persona. Exigiéndolas, el intelectual exige a la vez *dignidad*; y también *felicidad*, en la medida en que la existencia terrena la permita. ¿Cómo, sin mengua de su dignidad, antes con incremento de ella, puede el hombre vivir más feliz? Constantemente deberían sonar tales palabras en el alma de aquellos intelectuales a quienes nada en su mundo sea ajeno. Máxima felicidad de los más, supuesta la dignidad de todos. A la hora de elegir consignas para la vida pública, no debiera ser ésta la última de ellas.

La exigencia del intelectual frente a la sociedad y respecto de ella tiene el contenido que sumaria y acaso incompletamente acabo de exponer. ¿Cuál habrá de ser su forma propia? Más de una vez he dado ya mi respuesta: esa forma será y deberá ser siempre la *expresión de la verdad*. Como solía decir Eugenio d'Ors, los estamentos intelectuales de la sociedad son sus "jerarquías inermes". La verdad expresada pertenecerá unas veces al orden de los he-

chos observables —las verdades que más arriba llamé "brutas"— y otras al orden de los principios ; pero ni siquiera en este último caso dejará de apoyarse tácitamente en hechos de observación, y esto es lo que a la postre distingue al verdadero intelectual del arbitrista y del ideólogo. Contra lo que en España e Hispanoamérica suele pensarse [7], nada complace tanto al intelectual genuino como contar con los hechos y hasta topar con ellos, bien como punto de partida en su aventura hacia los principios, bien como piedra de toque para la comprobación de éstos. La actividad de la inteligencia es primariamente "impresión de realidad", enseña Zubiri, y en todo momento lo percibe y demuestra quién de veras es intelectual. Así entendida, no como la entendieron aquellos ingenuos y soñadores protagonistas de los "pronunciamientos" españoles del siglo XIX, la expresión social de la verdad nunca será histórica y socialmente infecunda.

Claro está que la pública expresión de la verdad comporta algunos deberes. Por lo menos, tres, que yo llamaré de integridad, de discernimiento y de autenticidad. Sin *integridad,* la verdad deja de serlo, porque, como es tópico afirmar, no hay peor mentira que una verdad a medias. Nada es más frecuente que esas "verdades oficiales" a las que táctica y astutamente falta su mitad sombría ; nada más cómodo que dejar previamente muda a la crítica y jactarse

luego de lo que se ha hecho, callando sin resquicio lo que ha dejado de hacerse y lo que se hizo mal. Pues bien : sólo cuidando con exquisita cautela de no incurrir en ese común e irritante vicio del decir político, sólo procurando ser íntegro en la personal expresión de la verdad —y más cuando ésta se refiera a la realidad social—, sólo así gozará de autoridad el intelectual para hablar a los demás de aquello que no es su particular disciplina científica o literaria. Más concisamente : sólo así obrará como verdadero intelectual. Llamo ahora *discernimiento* al que de consuno requieren los diversos modos de la verdad antes apuntados y la varia disposición mental de las gentes a quienes la verdad se dice. No se hablará con la misma firmeza cuando se mencione un hecho notorio y grave, que cuando se aventure una interpretación histórica, por verdadera que ésta parezca ser ; y sin detrimento de la veracidad, no será idéntico lo que se diga al común de los hombres y a la minoría de los que sin quebranto de sus almas puedan digerir el más crudo y negro pan espiritual. Grave deber, que a los intelectuales nos gusta tan a menudo sortear. Justamente en el modo de cumplirlo se distinguirá el verdadero intelectual del panfletista y el demagogo. *Autenticidad,* en fin ; solidaridad personal con lo que públicamente se dice. "La verdad es la verdad, dígala Agamenón o su porquero", escribió Antonio Machado. Sin duda. Más aún :

la verdad es la verdad, aunque la digan el cobarde o el indigno. Pero la autoridad para decirla y la eficacia de haberla dicho no serán iguales en el caso del inauténtico y en el de aquél que con entera autenticidad personal denuncia y exige. Piénsese por vía de ejemplo en lo que ha sido o es la prestancia moral de Péguy, Bernanos, Oppenheimer, Camus, Pasternak y el doctor Schweitzer.

Algo más puede y debe hacer el intelectual frente a la sociedad en que vive. Además de decir la verdad latente, declarando lo que es, puede y debe *ofrecer la posibilidad sugestiva,* brindar lo que puede ser. Él es por oficio inventor de proyectos de existencia, desde los pertinentes a eso que ahora suelen pedregosamente llamar "cambio de estructuras" hasta los que atañen al empleo diversivo o festival del tiempo libre. Sin la previa invención de un intelectual, en el ancho sentido con que ahora empleo esta palabra, ¿serían lo que hoy son la contemplación estética de un paisaje o la relación amorosa entre el varón y la hembra? Y junto a la exigencia y al proyecto, a veces, el *silencio.* Sí. Hay ocasiones y situaciones en que el intelectual no puede hablar como debe. ¿Qué hará entonces? Por lo pronto, sin grandes gestos, cumplirá hasta donde pueda su múltiple deber de crear obra personal, expresar la verdad latente y proyectar la posibilidad sugestiva; y cuando ya no pueda hablar, porque su palabra

es imperativamente cercenada, callará, ofrecerá perceptiblemente a los demás su propio silencio, que también el silencio puede ser perceptible, y se esforzará por realizar sin alharaca en su propia vida el ideal o la utopía de verdad, libertad y justicia que con su segada exigencia hubiese él propuesto a los demás. Nunca como entonces será urgente el cumplimiento de ese deber de autenticidad que acabo de nombrar.

NOTAS

[1] "El oficio del moralista en la sociedad actual", en *Papeles de Son Armadans,* XIV, 1959, 11-22.

[2] El tema de la realidad y la función del intelectual es muy frecuente en la obra de Ortega. Ofreceré aquí una breve y esquemática antología de sus asertos. El intelectual vive haciéndose cuestión de las cosas (*Obras completas,* V, 510); anda siempre, en cuanto profesional de la razón pura, "entre los bastidores revolucionarios" (III, 227); siente, frente al seudointelectual, la voluptuosidad de los problemas teóricos (III, 511); no vive la necesidad de la acción, a diferencia del político (III, 616); se siente sobrecogido por el don de la mentira que posee el político y acaso secretamente lo envidia (III, 619); se halla condenado a la impopularidad, porque a las convenciones de la común opinión pública (*doxa*) opone novedad y, por tanto, *paradoxa* (V. 437); no siempre es inteligente, pero lo es con más frecuencia que el no intelectual (VI, 143). Véase, sobre todo, el artículo *El intelectual y el otro* (V, 504-512), al cual pertenece el texto arriba transcrito.

[3] Véase el ensayo de J. Marías *La novela como método de conocimiento.* Acerca del tema de este ensayo remito también a los libros del mismo autor *El intelectual y su mundo* (Buenos Aires, 1956) y *El oficio del pensamiento* (Madrid, 1958).

[4] "Sobre el problema de la filosofía", en *Revista de Occidente*, XXXIX y XL, 1933. Ulteriormente, con mayor aparato lingüístico, en *Naturaleza, Historia, Dios* (Madrid 1944), págs. 29 y 30. Se han hecho eco de ellas Ortega, Marías, Américo Castro, Ferrater Mora, Alvarez de Miranda y acaso algún otro.

[5] Hablo, por supuesto, de la responsabilidad social del técnico *en cuanto técnico*. Lo que yo ahora digo no es óbice para que esa persona se halle gravemente obligada *en cuanto hombre y en cuanto ciudadano* a la sociedad en que vive y a que de algún modo pertenece.

[6] No quiero con esto decir que el intelectual sea siempre muy inteligente. A veces lo será poco. Pero con la inteligencia que tenga —esto es lo decisivo, y en esto se distinguirá de los "inteligentes" no intelectuales— buscará ante todo la verdad, y la buscará lo más hondamente que pueda.

[7] Acaso porque en España e Hispanoamérica suele desearse que el intelectual no salga del orden de los "principios" y quede siempre ajeno al orden de los "hechos"; por lo menos, de los hechos políticos y sociales.

LA VOCACION DOCENTE *

* Conferencia pronunciada en el Instituto de Psicología de Madrid, dentro del ciclo "La vocación" en noviembre de 1959.

Me han pedido que durante una hora intente explicarles lo que es la vocación docente. Si no existiese en mi alma una chispa de esa vocación ; si yo hablase de la vocación docente sin sentirla, como el profesor de Botánica puede hablar de las plantas sin ser él alga o alcornoque, esta reflexión mía sería un acto puramente profesoral, pura lección. Si, por el contrario, yo no sintiese otra vocación que la de enseñar ; si yo hablase ahora exclusiva y totalmente poseído e informado por ella, mi exposición sería un acto puramente confesional, pura confesión. Lección y confesión : dos caminos abiertos y derechos. Obligado a moverme de uno a otro, desde ahora pido disculpa por los vaivenes, los meandros y las indecisiones de la senda que juntos vamos a recorrer.

I. Puesto que nuestro camino va a ser quebrado e incierto, permítaseme que al comienzo de cada una de sus etapas coloque, a manera de poste indicador, una sentencia ilustre. Tal es la servidumbre de los grandes autores : que

sus palabras sirvan a menudo para soportar la insipiencia o la infecundidad de los demás.

Sea la primera de tales sentencias un dístico del *Fausto,* que yo me he atrevido a romancear en esta forma :

El la llama razón, mas tan sólo la emplea
para ser más bestial que cualquier bestia sea.

El hombre llama razón a la más humana y excelsa de sus cualidades, no contando la libertad ; "mas tan sólo la emplea —afirma Goethe— para ser más bestial que cualquier bestia". ¿Qué quiere decir esto? Con su razón, ¿puede el hombre dejar de ser hombre? ¿Es que la razón, como los filtros de Circe, puede convertir a los hombres en cerdos? Algo más hondo y sutil hay en el sentido de estos dos versos. Nos dicen, en efecto, que el hombre puede emplear su razón y su libertad para aceptar o no aceptar su condición humana. Con otras palabras, que el hombre no es hombre sólo *por naturaleza,* que debe serlo también —y que por tanto puede no serlo—, *por vocación.* En suma, que la más radical y básica de las vocaciones humanas es la "vocación de hombre". Para ejemplificar los dos diversos sentidos que posee el ablativo *voluntate* —ser mera concomitancia o ser principio de operación—, Sto. Tomás de Aquino usa una vez esta expresión : *ego sum homo mea voluntate*

(*Summa Theol.* I, q. 41, a. 2) ; y con ella enseña que hablando sinceramente así, el hombre es hombre por su voluntad, y no sólo por su naturaleza. "Aunque la vocación es siempre individual, se compone de no pocos ingredientes genéricos" advirtió lúcida y certeramente Ortega. Pues bien : yo propongo dar un paso más allá y afirmar que el fundamento real de todos esos "ingredientes genéricos" de una vocación individual es pura y simplemente la condición humana de quien la siente [1]. Si una vocación específica y concreta, la de matemático o la de navegante solitario, no tuviese como fundamento esa "vocación de hombre" ; más aún, si a través de cuantas determinaciones intermedias se quiera no fuese aquélla una personal realización de ésta, entonces la voluntad de vivir como matemático o como navegante solitario no pasaría de ser antojo o extravagancia, aunque a veces llegasen al nivel de la genialidad los talentos con que el movido por ella la cumpliera.

Me atrevo a sostener, en efecto, que toda vocación personal auténtica es la especificación, la tipificación y, en último extremo, la personalización de la genérica y fundamental vocación de ser hombre. ¿Cómo acontece esto? No puedo mostrarlo aquí. Fiel ahora a mi tema, me limitaré a exponer cómo se configura esa especificación en el caso de la vocación docente.

Primer supuesto de la vocación docente es el *saber*. Sin saber, mal se puede enseñar, salvo en el caso de aquellos que, como Fray Gerundio de Campazas, hartos de libros, se meten a predicadores. No son los tales, por desdicha, tan infrecuentes. Saber pertenece esencialmente a la naturaleza del hombre. Por humilde y ruda que un día fuese la actividad psíquica de los hombres más primitivos, éstos pertenecían sin duda a la especie que el presuntuoso Linneo, lleno del entusiasmo por la *raison* propio de su siglo, llamará mucho más tarde *homo sapiens*. En la medida de sus talentos, el hombre no puede no saber. Pero a cambio de esto, y como reato de la gloria que le da el ser libre, puede aceptar o no aceptar lo que él sabe que es verdadero. La aceptación de la verdad sabida pertenece a lo que antes he llamado "vocación de hombre". La repulsa y la ocultación de la verdad sabida —en último extremo, del saber— son eventos posibles y aun frecuentes en la conducta de los hijos de Adán ; y quien así procede, ése es "más bestial que cualquier bestia sea". Como hay un delito de lesa patria, hay también un delito de lesa inteligencia ; el cual no consiste en ser necio, porque muchos lo son irresponsablemente, sino en querer serlo, en no querer saber como cosa verdadera lo que como cosa verdadera puede y debe saberse. ¿Cuántos son hoy los hombres que, como San Pablo decía, tienen cautiva a la ver-

dad? A través del saber, su primer supuesto, la vocación docente echa sus raíces en la vocación de hombre.

El segundo supuesto de la vocación docente es la gustosa *voluntad de entregar a otro lo que se sabe,* y también esta disposición del alma se incardina en la vocación de ser hombre. A la naturaleza del hombre pertenece, en efecto, el convivir; el hombre no es sólo *homo sapiens,* como enseñó el dieciochesco Linneo, es también *zoon politikón,* animal social y político, como veinte siglos antes había enseñado el heleno Aristóteles. De un modo o de otro, el hombre no puede no convivir con sus semejantes; conviven —y no sólo "viven"— hasta Robinsón en su isla y el navegante solitario en su esquife. Pero conviviendo con quienes más inmediatamente le rodean —y, a través de ellos, con la humanidad entera—, el hombre puede aceptar la convivencia o rebelarse íntimamente contra ella. Según el ya clásico análisis de Scheler, el resentido quiere "ser él solo" negando a los demás el derecho a ser. El fanático, a su vez, aspira mansa o violentamente a que todos sean como él: "Sólo viva quien sea como yo", dícese sin cesar en los senos de su alma. Y como el resentido y el fanático, el odiador, el solipsista moral y el hombre con hielo en el corazón.

Pues bien, la aceptación de la convivencia como concreto acto personal, y no sólo como

radical imperativo ontológico, pertenece de muy directo modo a la vocación de hombre. No aceptar de hecho la existencia del vecino, rebelarse muda o ruidosamente contra ella, va contra aquello que en la condición humana es de orden estrictamente vocacional. Como hay delitos de lesa inteligencia, los hay también de "lesa convivencia"; los cuales, bien lo vemos, no consisten en querer estar solo, sino en querer que no existan los demás.

Esto sentado, consideremos el caso de la convivencia entre quien sabe y quien no sabe. Convivir humanamente, vivir con otro siendo fiel a su visible condición de hombre, debe ser empresa de amor, y por tanto sucesión de actos de mutua donación. Quien no acepta a otro en su intimidad y desde su intimidad no le da algo, no es persona para él. Y la donación más específicamente propia del que sabe, ¿de qué será, sino de su propio saber? No hay duda: también este segundo supuesto de la vocación docente —la alegre voluntad de entregar a otro lo que uno sabe— echa sus raíces en ese subsuelo de la vida humana que vengo llamando "vocación de hombre". Si enseñar al que no sabe es una de las obras de misericordia, la vocación docente viene a ser una interior llamada al gustoso ejercicio de cumplirla.

II. Demos ahora un nuevo paso, y tratemos de indagar la estructura y los modos principales de esta vocación particular que así ve-

mos arraigada en la genérica de ser hombre. Y como antes, busquemos luz y orientación primera en algún texto ilustre. Por ejemplo, en las palabras que en el *Teeteto* Platón hace pronunciar a Sócrates. "¿No sabes que yo —dice Sócrates a Teeteto— soy hijo de la partera Fenárete, y que me dedico al mismo arte que mi madre? Siendo ya estéril —como Artemis, diosa estéril, es la partera del Olimpo, y como las parteras terrenales, que son mejores cuando por la edad ya no pueden parir— yo, querido, poseo esta habilidad de servir de partera a quienes están encinta. Además, las parteras son las mejores casamenteras, porque saben con qué hombre podrá cada mujer engendrar mejores hijos. Y así como recolectar frutos corresponde al mismo arte que sembrarlos, así la tercería pertenece al mismo arte que la mayéutica o arte de partear. Pero mi trabajo es más difícil que el de las parteras, porque las mujeres no pueden parir más que verdaderos hijos, mientras que mi mayor trabajo es distinguir si lo que han dado a luz mis interlocutores es verdadero o no... Los que conmigo hablan, al pronto parece que no saben nada; pero en la conversación dan a luz cosas sorprendentes, gracias a un arte mayéutico en que yo y algún dios tenemos parte. Los que no pueden sostener el diálogo conmigo, se van antes de tiempo, y en cualquier otra conversación abortan prematuramente. Esto le ha pasa-

do a Arístides, hijo de Lisímaco, y a otros muchos. Algunos de ellos vuelven a mí, pero depende del demonio que anda conmigo el que yo pueda o no pueda servirles... A muchos los he enviado a Pródico el sofista y a otros varones sabios y de divinas palabras" (*Teet.* 149a-151b).

Valía la pena transcribir tan largo y conocido texto. Entre las bromas y las veras de su ironía, este Sócrates del diálogo platónico. fiel retrato, sin duda, del Sócrates real, hace estas tres importantes afirmaciones acerca de la vocación docente :

1.ª Como las buenas parteras, el docente ayuda a parir a los demás —con otras palabras : les hace saber explícitamente lo que antes sólo implícitamente sabían—, siendo él estéril, no siendo técnica o intelectualmente creador.

2.ª Cuando alcanza su más alta perfección, la enseñanza es mayéutica, arte de partear. El docente cumple su vocación propia como una partera del alma, ayudando al feliz alumbramiento de algo —una verdad, un modo de ser— que de algún modo ya estaba en el alma de aquél a quien enseña.

3.ª El "demonio interior" del docente dice a éste en cada caso a quién puede enseñar y a quién no, y le mueve a poner en manos de otros pedagogos los jóvenes con quienes él piensa no poder ser eficaz.

Vale la pena discutir estas tres tesis socráticas. Haciéndolo, es seguro que penetraremos algo más profundamente en el conocimiento de la vocación docente.

1. Esterilidad intelectual del buen pedagogo. Como las buenas parteras, el docente enseña con mayor eficacia a los demás siendo él estéril, no siendo técnica o intelectualmente creador.

La modestia de Sócrates, tan evidente ahora, ¿será no más que ocasional expresión de su metódica ironía? Otro gran irónico, Bernard Shaw —menos grave, en todo caso, que el filósofo ateniense—, dirá veinticuatro siglos más tarde: "El que puede, hace; el que no puede, enseña." ¿Será esto cierto? El profesor, el pedagogo, el educador, ¿cumplirán tan sólo un modesto destino de eunucos del serrallo intelectual?

En favor del Sócrates real, voy a romper una lanza contra el Sócrates irónico; y lo haré recordando que Xavier Zubiri, en un hermoso artículo sobre Ortega, habló una vez de "la irradiación intelectual de un pensador en formación". Quien originalmente se está creando a sí mismo, promueve con muy singular eficacia la formación espiritual de quienes con él como discípulos conviven. ¿Acaso no es así? Platón en la Academia, Aristóteles en el Liceo, Hegel en su cátedra de Berlín, Bergson en la suya de París, lo demuestran de manera bien

fehaciente. Nada es capaz de igualar la insustituible fuerza docente que tiene el hecho de ver y oír cómo un pensamiento original está naciendo de la boca de su autor y brotando de ella —lo diré machadianamente— como "un borbollón de agua clara".

Pero acaso el Sócrates irónico quisiera decirnos ahora algo más simple y sutil. Acaso tratase de afirmar, tan sólo, que mientras el maestro enseña no crea, que el tiempo empleado en la faena de enseñar es tiempo perdido en la de crear ; en suma, que la creación espiritual es y tiene que ser obra de soledad. Lo cual es sin duda cierto, mas no de un modo total y absoluto. Puesto que la realidad del hombre es radicalmente convivencial, no hay creación humana sin la ulterior mostración de lo creado, y esto —ya sin la ironía del epígrafe unamuniano— no es sino amor y pedagogía. Más aún : en el orden de la creación intelectual, lo creado cobra figura definitiva sólo cuando su autor lo expresa, esto es, cuando lo dice a otro. Contra lo afirmado por Sócrates, el parteador de almas es mejor partero siendo él fecundo.

Y si en verdad no lo fuera, si su mente fuese realmente estéril para la creación original, entonces podría consagrarse íntegramente a la tarea de enseñar, y ésta sería su personal grandeza : la recoleta grandeza intelectual y moral del maestro no investigador, el callado y cotidiano heroísmo de quien sabe estimar la im-

portancia de la verdad y ha de vivir, sin embargo, limitado a transmitir la verdad que otros descubrieron.

2. Carácter puramente mayéutico de la enseñanza. Según Sócrates, el pedagogo es el partero dialéctico de un fruto del cual, casi siempre sin ella saberlo, hallábase grávida el alma del discípulo. "Yo no sé nada, y soy estéril —dice Sócrates a Teeteto—, pero te estoy sirviendo de partera, y por eso recito ensalmos hasta que tú des a luz tu idea" (*Teet.* 157cd) [2].

¿Es realmente así, o se trata otra vez de la ironía socrática? Para mí, no hay duda: cuando le enseña, el maestro da algo al discípulo, y el alma de éste nunca llegaría a alumbrar frutos de verdad sin eso que aquél le dio. Si uno quiere ser de veras platónico, debe completar la enseñanza del *Teeteto* con la lección del *Banquete,* aquélla de Diótima a Sócrates, según la cual el amor, el *eros,* es "un alumbramiento en lo bello, según el cuerpo y según el alma" (*Banq.* 206 b). "Alumbramiento en lo bello": el parto del alma del alumno es obra de un cierto amor, de un *eros paidagogikós,* en el cual esa alma ha sido previamente fecundada por la palabra y el ejemplo del maestro. En materia de enseñanza, sólo llega a partearse aquello que, al menos en parte, uno había antes engendrado; y este enseñar engendrando —la obra del pedagogo que sabe "implantar" realmente en el alma del discípulo lo que él

le enseña— es lo que de un modo técnico solemos llamar "formación", a diferencia de la mera "instrucción".

Pero bajo la indudable ironía de Sócrates hay —también esta vez— una almendra de última y radical gravedad, que aparecerá ante nuestros ojos en la última etapa de nuestro camino.

3. Antes de llegar a ella, vengamos, sin embargo, a la tercera de las tres tesis contenidas en el texto platónico, aquélla en que Sócrates declara no poder —ni querer— enseñar a todos los que a él se acercan, y haber enviado a muchos "a Pródico el sofista y a otros varones sabios y de divinas palabras".

Grave y delicado problema moral. Al maestro, al educador que de veras sienta en su alma la vocación docente, ¿le será lícito enviar a otro pedagogo los discípulos intelectualmente menos valiosos? Más descarnadamente: ¿puede un educador sentirse y declararse sólo vocado a la formación de quienes él juzgue superdotados intelectuales y morales?

Tal vez nos acerquemos a la solución de tal problema utilizando una fina distinción de Spranger. En una página de sus *Formas de vida* discierne este filósofo dos cardinales modos de entender el oficio de enseñar, uno "aristocrático" y otro que llama "social". Según el primero, el docente debe enseñar tan sólo a los que él elige. Así procedía Sócrates

en Atenas, invisible y certeramente ayudado por su "demonio interior". Según el segundo, el educador acepta como discípulo a cualquiera que a él acuda, y precisamente porque un alma humana, por muy humildes que sus dotes y talentos sean, nunca será "cualquier alma" a los ojos de quien sensible y atentamente sepa tratarla. A esta regla se atuvieron San José de Calasanz, Pestalozzi y cuantos de un modo u otro han sentido cristianamente su vocación pedagógica.

No sería difícil reducir esos dos contrapuestos modos de entender la enseñanza y la vocación docente a los dos modos fundamentales de sentir y realizar el amor interpersonal: el "erótico" (el amor como *eros* que conocieron y practicaron Sócrates y Platón) y el "caritativo" (el amor como *agápe* o *caritas* que movía a San José de Calasanz y Pestalozzi, aunque éste fuese un pedagogo laico). No puedo demorarme ahora en el cumplimiento de tal empeño [3]. Diré, sin embargo, que si el modo "erótico" o "aristocrático" de entender el oficio pedagógico alcanza con frecuencia mayor altura intelectual, el modo "caritativo" o "social" de enseñar posee siempre más alta perfección moral. Y añadiré que si la buena voluntad no falta en el alma del educador y en la comunidad social a que pertenece, nunca será imposible concertar entre sí esos dos contrapuestos estilos de la vocación docente. Después de todo, y

por egregia que sea su inteligencia, el maestro se perfecciona *siempre* con el ejercicio de la enseñanza. También enseñando al esclavo Menón ganaba perfección intelectual la mente de Sócrates. En el emblema del "Instituto Rousseau" de Ginebra, un maestro y un alumno, uno sentado y el otro en pie, miran juntos hacia un mismo horizonte rodeados por esta leyenda: "*Discat a puero magister*", "Aprenda del niño el maestro". Honda y subyugante consigna, que permitirá siempre convertir en "aristocrática" la más humilde enseñanza "social".

III. La última etapa de nuestro camino se hallará situada bajo una sentencia de Don Quijote que conmovió a don Miguel de Unamuno, y que por obra de éste ha ganado luego muy ancha difusión: aquélla en que nuestro héroe nacional dice de sí mismo: "Yo sé quién soy". Lo cual dista mucho de ser un capricho quijotista, porque la vocación docente alcanza su término *ad quem* cuando aquél a quien se enseña —tal vez mejor: aquel a quien se forma— puede decir en su fuero interno con cierto fundamento real: "Yo sé quién soy". Bastará, en cualquier caso, con que el educando pueda pronunciar esa sentencia algo más fundada y lúcidamente que antes de someterse a la obra perfectiva del educador.

"Yo sé quién soy". El hombre que con cierto fundamento real dice esto, en alguna medida

se posee conscientemente a sí mismo; y tal actividad —que el discípulo se posea a sí mismo en la verdad— ha sido, es y será siempre el fin más alto y propio de la educación y de la la vocación docente. Si el aprender un teorema matemático o la lista de los reyes godos no conduce a ese poseerse a sí mismo en la verdad, y si lo aprendido no colabora en esta espiritual empresa, siquiera sea una brizna o la millonésima parte de una brizna, entonces la enseñanza y el aprendizaje no pasarán de ser lastre inútil o, lo que acaso es peor, ridícula vanidad.

Pero éste, precisamente éste es el problema. ¿Cómo un educador logrará que su discípulo pueda decir con alguna razón el quijotesco "Yo sé quién soy"? Pienso que la meta puede ser discretamente conseguida merced a dos expediente complementarios.

El primero y más obvio consiste en *enseñar saberes* y en hacer que estos saberes se incorporen de un modo "orgánico", valga tal palabra, a la viviente realidad personal del educando. Antes nombré, a título de ejemplo exagerado y caricaturesco, el caso de la tópica lista de los reyes godos de Hispania. Aquel que llegue a aprenderla entreviendo con alguna claridad lo que el período gótico de la historia de España ha puesto en la existencia colectiva del español de hoy, y por tanto en su propia y personal existencia, ¿acaso no habrá situado su mo-

desta actividad discente al servicio de un íntimo y verdadero "Yo sé quién soy"?

Consiste el segundo de tales expedientes en la sugestiva faena de *enseñar ignorancias*. Nunca llegará a ser maestro quien no logre enseñar a saber; nunca será buen maestro quien no sepa enseñar a no saber. Porque el hombre, por esencial imperativo de su realidad, sólo puede saber "quién es" dando límite y figura a ese personal saber suyo —es decir, a su propia persona— en incierta pugna marginal con todo lo que él no sabe. Yo, por ejemplo, he llegado a saber que el agua es un líquido compuesto de hidrógeno y oxígeno debatiéndome con mi inteligencia de aprendiz contra la oscura infinidad de las cosas que acerca del agua ignoro; y así con todos mis saberes, desde la *tabula rasa* que era mi mente cuando yo vine al mundo. Mas ¿cómo podrá enseñarse a un hombre a no saber? No saber es tarea bien fácil; saber que no se sabe, conocer el límite entre la propia ciencia y la propia nescencia, tal vez no lo sea tanto.

Hay, sin embargo, un excelente procedimiento para formar a los jóvenes en ese doble y complementario arte del saber y la ignorancia, y consiste en enseñarles a plantearse los problemas que su nivel intelectual e histórico en cada momento consienta; porque el problema, que en esencia no es sino nuestro modo terrenal de relacionarnos polémica y conquistado-

ramente con lo que no poseemos o ignoramos, constituye el variable contorno de nuestra acción espiritual de poseer el mundo y poseernos a nosotros mismos.

No sé si habrá sobre el planeta un área cultural en que esta faena de enseñar a plantearse problemas sea más necesaria y más urgente que en la hispánica. Entre nosotros, y por razones en cuyo descubrimiento y análisis no puedo entrar ahora, el prestigio intelectual lo da mucho más la posesión del saber ya conseguido —lo que uno es capaz de responder "de corrido" cuando se le somete a examen— que la empeñada investigación de lo que todavía no se sabe. "¡Lo que sabe ese tío"!, suele decirse entre españoles para ponderar la eminencia científica de alguien. Mas también cabe decir de un hombre de ciencia, y no es elogio más liviano: "Este hombre, ¡cómo se debate con lo que no sabe!". Mientras nuestra educación media y superior no enseñe a los mozos españoles el arte de plantearse verdaderos problemas intelectuales, ni las vocaciones científicas surgirán sobre nuestro suelo en medida suficiente, ni la cultura de los españoles dejará definitivamente de ser una cultura "de opositores". ¿Es posible una España en que la oposición —a la cátedra, a la notaría o al puesto burocrático —no sea la verdadera meta pública de la formación intelectual?

Ahora podemos ver la parcial, pero profunda razón de Sócrates cuando comparaba la ense-

ñanza a la mayéutica. Quien con algún fundamento verdadero y nuevo llega a decir tácita o expresamente "Yo sé quién soy", ése es un ser humano recién nacido y autónomo, dentro al menos de los límites en que su inteligencia y su voluntad permitan la autonomía. Al término de su formación —término siempre relativo y provisional, mientras la vida le dure— el hombre es un ser personalmente desvinculado del maestro que le formó ; aunque se sienta unido a él por la amistad y la gratitud, ya no le necesita ; ha recobrado, en suma, más vigorosa y más lúcida que antaño, la libre espontaneidad por él perdida cuando se sometió a la disciplina que la educación ineludiblemente exige. "El maestro —enseñó Sto. Tomás— no causa en el discípulo lumbre intelectual, y tampoco, al menos directamente, especies inteligibles ; sino que con su enseñanza mueve al discípulo para que éste, *por la virtud de su propia inteligencia,* forme conceptos inteligibles" (*Summa Theol.* I q. 117 a. 1 ad 3). Y así, cuando el discípulo sabe ejercitar por sí mismo esa *virtus* suya, por fuerza habrá de separarse espiritualmente de quien hasta entonces había sido su maestro.

Cuando de modo no violento concluye su obra educativa, el maestro advierte que el discípulo ha ganado existencia autónoma, y entonces queda en soledad respecto de él. ¿No yace acaso la verdadera prueba de la vocación docente en este peculiar "saber quedarse solo" de

quien vive para enseñar? El arte agridulce de quedarse solo respecto del discípulo, ¿no constituye, a la postre, la habilidad suprema del educador? Fénix, maestro de Aquiles, habla a éste en su tienda de campaña y se esfuerza por conseguir que el guerrero dánao vuelva al combate. "Yo te crié con cordial cariño —le dice, lleno de ternura viril—, hasta hacerte cual eres; y tú no querías ir con otro al banquete, ni comer en el palacio, hasta que, sentándote sobre mis rodillas, yo te saciaba de carne en pedacitos y te acercaba el vino. ¡Cuántas veces durante la molesta infancia me manchaste la túnica en el pecho, con el vino que devolvías! Mucho padecí y trabajé por tu causa; y mirando que los dioses no me habían dado descendencia, te adopté por hijo" (*Il.* IX, 485-495). Todo ello es cierto. Pero Aquiles, que por obra de Fénix ya ha llegado a "ser cual es" no oye las razones de su antiguo maestro. Respecto de Aquiles, Fénix está solo. Y como él todos los educadores que han sabido alcanzar su meta más cimera suscitando un "Yo sé quién soy" tácito o expreso en el alma de sus pupilos. A su manera, y según su personal oficio pedagógico, todos ellos podrían hacer suyas las palabras con que el poeta José María Valverde ha expresado el reverso sombrío del oficio poético:

Y después que la tierra tiene voz por nosotros,
nos quedamos sin ella, con sólo el alma grande.

Mas todo esto, ¿es por ventura la última verdad de la educación y de la poesía? No: esa verdad tan indudable no pasa de ser verdad penúltima. Dejemos ahora el caso del poeta. El verdadero maestro —el maestro que, como solía decir Marañón, ha sabido rebasar la mera condición de profesor— no queda en soledad respecto de sus discípulos. "Si el ser alumno pertenece a lo que pasa —ha escrito Zubiri—, el ser discípulo pertenece a lo que no pasa". Grande y hermosa verdad. El arte del verdadero maestro consiste, en efecto, en convertir a los alumnos en discípulos y en convivir con éstos, aún ausentes, comúnmente instalado con ellos sobre el suelo de lo que no pasa.

¿Y qué es esto que "no pasa" en la relación interpersonal del educador y el discípulo? Salta a las mientes la respuesta, después de cuanto he dicho: es una dual y conjunta posesión de la verdad y de sí mismo. Enseñando el maestro y aprendiendo el discípulo, uno y otro aprenden a convivir en la verdad y en una personal, compartida y mutuamente donadora posesión de sí.

Todos los que enseñan conocen bien la experiencia. Hablando a sus discípulos, y a través de minutos, de horas acaso, en que los rostros oyentes expresan indiferencia o tedio, llega un momento en que en los ojos de algunos ve el maestro brillar, súbita, una chispa nueva. Es entonces cuando se ha producido la convivencia en la autoposesión y en la verdad, y cuando uno

y otro, el maestro y el discípulo, podrían expresar su común situación personal mediante estos versos penetrantes y solemnes del Goethe viejo :

El pasado es entonces permanente
y el porvenir se adelanta a hacerse vivo:
se ha hecho el instante eternidad.

Sólo aquel que a través de esa chispa en la mirada del discípulo ha llegado a sentir tenuemente en su propia alma esa sutil, fugaz y amenazada impresión de eternidad, sólo ése —os lo aseguro— sabe con personal certeza lo que de veras es la vocación de enseñar.

NOTAS

[1] "A diferencia de los demás seres del universo, el hombre —escribe Ortega en "*El hombre y la gente*"— no es nunca seguramente *hombre,* sino que ser *hombre* significa, precisamente, estar siempre a punto de no serlo, ser viviente problema, absoluta y azarosa aventura". El "deshombrecimiento" —feliz término de la prosa quevedesca— es la consecuencia de no cumplir la "vocación del hombre".

[2] Acerca de la índole y el sentido de los "ensalmos" socráticos, véase mi libro "*La curación por la palabra en la Antigüedad clásica*" (Madrid, Revista de Occidente, 1958).

[3] Advertiré tan sólo que la especulación reciente en torno a la idea cristiana del amor (Warnach, Spicq, etc) ha atenuado algo la oposición en exceso excluyente que Scheler (*El resentimiento y la moral*) y Nygren (*Eros und Agape*) creyeron descubrir entre el *eros* y la *agápe*. El amor cristiano es a la vez *eros* y *agápe,* aspiración y efusión.