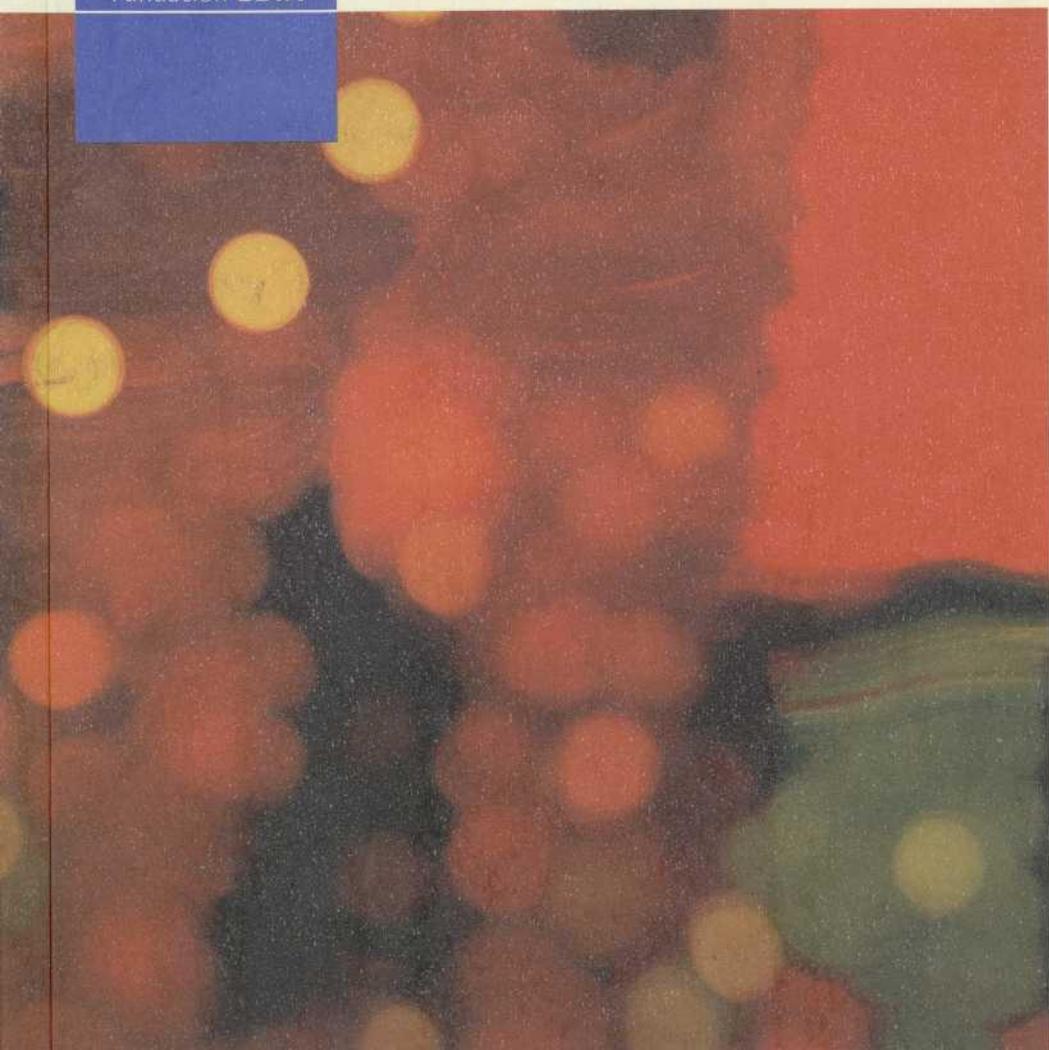


CIENCIA Y VIDA

Homenaje a Pedro Laín Entralgo

Diego Gracia Guillén (Ed.)

Fundación **BBVA**



Durante el siglo XIX, y muy especialmente en la época del positivismo, Ciencia y vida quisieron unirse de modo tan artificioso como imposible. El positivismo quiso someter la vida a la Ciencia. Pues bien, si algo de característico ha tenido el siglo XX, ha sido rehacer el camino contrario, llevar la Ciencia a la vida, hacer de la Ciencia vida. Para ello era necesario elaborar una teoría de la vida humana que fuera más allá de los estrechos márgenes en que la había encerrado el positivismo. Sólo haciendo justicia a la vida se puede entender la Ciencia en sus verdaderos términos.

Laín Entralgo trabajó por ese objetivo, el de superar el positivismo, ampliar el horizonte de la Ciencia e inscribirla dentro del marco de la vida humana. Ir más allá de la polémica de la Ciencia española. Situar el tema a la altura del siglo XX. Partir de una idea más amplia y actual de la vida y situar dentro de ella el hecho de la Ciencia moderna: he ahí el objetivo que Laín se propuso y llevó a cabo a lo largo de toda su obra. Y como la vida humana es rigurosamente histórica, como entre nosotros enseñó Ortega, la Ciencia también debe entenderse históricamente. Eso explica la importancia que Laín Entralgo concedió siempre a la historia de la Ciencia, menester al que dedicó gran parte de su producción escrita.

Laín no ha sido un científico particular, al modo de un físico o un químico, sino un hombre preocupado por la vida humana y por el papel de la Ciencia en ella. Le ha interesado la Ciencia como hecho social y humano, como fenómeno histórico. De ahí que su reflexión haya intentado ser siempre, a la vez, histórica y sistemática. En el fondo de toda su obra late siempre la misma preocupación, la incógnita del hombre.

El presente volumen, fruto de la colaboración entre la Fundación Zubiri y la Fundación BBVA, intenta describir todo ese amplio panorama. Dedicado al estudio de la obra de Laín Entralgo en el campo de la Historia de la Ciencia, se ocupa también de su contribución a la Filosofía, la Filología o las Humanidades.

CIENCIA Y VIDA

Ciencia y Vida

Homenaje
a Pedro Laín Entralgo

Diego Gracia Guillén (ed.)

Fundación **BBVA**

La decisión de la Fundación BBVA de publicar el presente libro no implica responsabilidad alguna sobre su contenido ni sobre la inclusión, dentro del mismo, de documentos o información complementaria facilitada por los autores.

No se permite la reproducción total o parcial de esta publicación, incluido el diseño de la cubierta, ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión por cualquier forma o medio, sea electrónico, mecánico, reprográfico, fotoquímico, óptico, de grabación u otro sin permiso previo y por escrito del titular del *copyright*.

DATOS INTERNACIONALES DE CATALOGACIÓN

Ciencia y vida: homenaje a Pedro Laín Entralgo / Diego Gracia Guillén (ed.). — Bilbao : Fundación BBVA, 2003.

241 p. ; 24 cm

ISBN 84-95163-82-9

1. Laín Entralgo, Pedro I. Gracia Guillén, Diego II. Fundación BBVA, ed.

929 Laín Entralgo, Pedro

Ciencia y vida: homenaje a Pedro Laín Entralgo

EDITA:

© Fundación BBVA. Plaza de San Nicolás, 4. 48005 Bilbao

IMAGEN DE CUBIERTA: © Darío URZAY, VEGAP, Madrid, 2003

Sin título, 89-X-1, 1989

Técnica mixta sobre lienzo, 184 × 184 cm

Colección BBVA

DISEÑO DE CUBIERTA: Roberto Turégano

ISBN: 84-95163-82-9

DEPÓSITO LEGAL: M-4.722-2004

DIRECCIÓN DE PRODUCCIÓN: Fundación BBVA

IMPRIME: Rógar, S. A.

PRODUCCIÓN: Atlántida Grupo Editor

Los libros editados por la Fundación BBVA están elaborados con papel 100% reciclado, fabricado a partir de fibras celulósicas recuperadas (papel usado) y no de celulosa virgen, cumpliendo los estándares medioambientales exigidos por la actual legislación.

El proceso de producción de este papel se ha realizado conforme a las regulaciones y leyes medioambientales europeas y ha merecido los distintivos Nordic Swan y Ángel Azul.

ÍNDICE

Presentación.....	11
Prólogo, <i>Diego Gracia Guillén</i>	13
1. Historia, Ciencia y vida en la obra de Pedro Laín	
<i>José Manuel Sánchez Ron</i>	
1.1. Laín, <i>homo humanus</i>	17
1.2. Laín, historiador de la Medicina.....	18
1.3. La Historia según Laín.....	20
1.4. Laín y las ciencias.....	25
1.5. Medicina y Ciencia.....	30
1.6. William Harvey y Claude Bernard.....	31
1.7. Laín y la historia de la Ciencia española.....	35
Bibliografía.....	39
2. Pedro Laín Entralgo y la Medicina griega	41
<i>Carlos García Gual</i>	
Bibliografía.....	58
3. Laín Entralgo, historiador de la Medicina	
<i>Diego Gracia Guillén</i>	
3.1. Introducción.....	59
3.2. El descubrimiento de la razón histórica: el problema de España.....	66
3.3. De la historia de España a la historia de la Medicina.....	73
3.4. Medicina e Historia.....	78
3.5. La <i>mentalidad Sudhoff</i> y la <i>mentalidad Sigerist</i>	83
3.6. La <i>mentalidad Laín Entralgo</i>	86
3.7. La fascinación por el hipocratismo.....	90
3.8. El método: los pasos del historiador.....	96

3.9.	Laín Entralgo, historiador de la Medicina	100
3.9.1.	Historia biográfica	100
3.9.2.	Historia de generaciones	101
3.9.3.	Historia de mentalidades	102
3.9.4.	Historia de problemas	102
3.9.5.	Historia de síntesis	104
3.10.	Conclusiones	105
	Bibliografía	106
4.	Pensar la vida desde la Historia	
	<i>Jesús Conill Sancho</i>	
4.1.	Maestro (en una tradición con voluntad de concordia)	107
4.2.	El tema elegido: «Pensar la vida desde la Historia»	108
4.3.	Introducción de la historia en Medicina	111
4.4.	Introducción del sujeto en Medicina	116
4.5.	Crisis histórica de la razón. De la razón a la vida y de la vida a la Historia	119
4.6.	Otra <i>analítica de la existencia</i> (analítica de la esperanza): No es posible la vida sin espera y esperanza	121
4.7.	Alternativa a la hermenéutica ontológica y al neopragmatismo	125
4.7.1.	Insuficiencias de la hermeneutización ontológica de la vida histórica	125
4.7.2.	Insuficiencias de la interpretación neopragmatista de la <i>esperanza</i>	127
	Bibliografía	132
5.	<i>Las manos de los dioses</i> . Laín Entralgo contemplado desde la historia de la Farmacia	
	<i>Javier Puerto Sarmiento</i>	
5.1.	El panorama inicial de las historias de las ciencias sanitarias en España	135
5.2.	La historia de la Farmacia. Un refugio de diletantes	136
5.3.	Laín Entralgo y la historia de la Farmacia: un desencuentro inicial	139
5.4.	La admiración al mito	139
5.5.	La influencia de Pedro Laín en la moderna historia de la Farmacia	140

5.6.	Laín y la Antropología médica.....	141
5.7.	La influencia de Laín en la historia de la Farmacia	143
5.8.	Humanismo y Farmacia.....	144
5.9.	El pretexto y el objetivo	145
5.10.	La historia de la Farmacia hoy.....	147
	Bibliografía.....	150
6.	Pedro Laín Entralgo: de la Psiquiatría a la Filosofía de la mente	
	<i>José Lázaro Sánchez</i>	
6.1.	Introducción.....	151
6.2.	La Psiquiatría.....	152
6.3.	El psicoanálisis de Freud.....	160
6.4.	Psicoterapia y Medicina antropológica.....	174
6.5.	Filosofía de la mente y religión.....	177
6.6.	Conclusiones.....	179
	Bibliografía.....	180
7.	Las polémicas de la Ciencia española.....	183
	<i>José Luis Peset Reig</i>	
	Bibliografía.....	203
8.	El humanismo de Pedro Laín Entralgo	
	<i>Diego Gracia Guillén</i>	
8.1.	Introducción.....	205
8.2.	Laín Entralgo, humanista.....	206
8.3.	Humanismo y Medicina en la obra de Laín	216
8.4.	Conclusiones.....	229
	Bibliografía.....	231
	Índice alfabético.....	233
	Nota sobre los autores.....	239

Presentación

EL día 5 de junio del año 2001 falleció Pedro Laín Entralgo, uno de los máximos intelectuales de la España del siglo XX. Catedrático de Historia de la Medicina de la Universidad Complutense de Madrid, dedicó gran parte de su actividad intelectual y literaria al estudio de la historia de la Ciencia, y muy en particular de la historia de la Medicina. Su obra en este campo ha sido ingente. Basta recordar algunos títulos de sus obras: *Medicina e Historia* (1941), *Estudios de Historia de la medicina y Antropología médica* (1943), *La historia clínica* (1950), *Historia de la medicina moderna y contemporánea* (1954), *La curación por la palabra en la Antigüedad clásica* (1958), *Grandes médicos* (1961), *Enfermedad y pecado* (1961), *La relación médico-enfermo* (1964), *El estado de enfermedad* (1968), *Gregorio Marañón* (1969), *La medicina actual* (1970), *Historia de la medicina* (1978), *El diagnóstico médico* (1982), *Antropología médica* (1984), *Ciencia, técnica y medicina* (1986), *El cuerpo humano: Oriente y Grecia antigua* (1987).

Pero Laín Entralgo no sólo ha dedicado una gran parte de su obra intelectual a la historia de la Medicina y de la Ciencia, sino que además ha hecho posible la institucionalización de esa disciplina en nuestro país. De hecho, la mayor parte de los historiadores de la Medicina que hoy existen en nuestro medio son discípulos suyos. Unos, directamente; y otros, discípulos de discípulos.

La Fundación Zubiri, de la que fue vicepresidente, y la Fundación BBVA han querido aunar sus esfuerzos para hacer posible un ciclo de conferencias en que sus amigos y discípulos analizaran desde distintos ángulos la contribución de Laín Entralgo a la historia de la Ciencia, entendida ésta en sentido muy amplio. El texto de esas conferencias es el contenido del presente libro. En su primer capítulo, el profesor José Manuel Sánchez Ron analiza las aportaciones de Laín Entralgo a la historia de la Ciencia. En el

segundo, el profesor Carlos García Gual se ocupa de los trabajos que dedicó a la Medicina griega, en especial al *Corpus Hippocraticum*. El tercero lo firma el profesor Diego Gracia y estudia su obra en el campo de la historia de la Medicina. En el siguiente, el profesor Jesús Conill pasa revista a su labor en el campo de la historia de la Filosofía y la Antropología filosófica. Le sigue el profesor Javier Puerto, que analiza su obra desde el ángulo de la Historia de la Farmacia. Después, el profesor José Lázaro fija su atención en sus estudios sobre Psicología, Psiquiatría y Psicoterapia. En el penúltimo capítulo, el investigador José Luis Peset, uno de sus discípulos más directos, se ocupa de los trabajos de Laín sobre historia de la Ciencia española, a través de las polémicas de esa misma ciencia. Y, finalmente, en el último capítulo, Diego Gracia plantea el problema de las relaciones entre ciencia y humanismo, algo que a Laín siempre le preocupó y sobre lo que no se cansó de hacer propuestas.

Las dos instituciones promotoras de esta publicación, la Fundación BBVA y la Fundación Zubiri, quieren agradecer a los autores de los distintos capítulos la colaboración desinteresada que han prestado a la realización del presente homenaje. Con ello creemos saldar en alguna medida la deuda que todos, y en especial los historiadores de la Ciencia y de la Medicina de este país, tenemos con la obra de Laín Entralgo. Él siempre dijo que de bien nacidos era investigar los propios orígenes y asumir el legado, positivo y negativo, de nuestros mayores. El positivo, para perfeccionarlo, y el negativo, para enmendarlo. Por eso la vida es histórica. Y por eso la Ciencia también lo es. Ciencia y vida. Y al fondo, el misterio en que el ser humano consiste.

FUNDACIÓN BBVA

Prólogo

CIENCIA y vida. Es el título de un libro de Laín. Pero es mucho más; es todo un modo de entender la actividad intelectual. De hecho, Laín utilizó con frecuencia expresiones muy similares. En su libro *La historia clínica* tituló el último de sus capítulos «Patografía y vida». Durante muchos años mantuvo en el semanario *La gaceta ilustrada* una sección que tituló «Teatro y vida». Así se llama también uno de sus libros. Y los ejemplos podían multiplicarse. Heredero de una tradición que tuvo su máximo exponente en la obra de Ortega y Gasset, Laín pensó siempre que el saber debía estar al servicio de la vida, lo cual es cualquier cosa menos un tópico. Veamos por qué.

Por más sorprendente que pueda parecer, la Ciencia no ha estado casi nunca al servicio de la vida. Los griegos entendieron por *epistéme* el término que los latinos tradujeron por *scientia*, un saber constituido por proposiciones ciertas e inmutables alcanzadas por demostración. Ni que decir tiene que el saber que tomaron como modélico fueron las Matemáticas. Cualquier otra disciplina más próxima a la vida real les hubiera conducido a conclusiones no sólo distintas, sino en buena medida opuestas a éstas. No lo hicieron, o no lo quisieron hacer. La Ciencia era un saber absoluto. Y como tal, ajena a las contingencias de la vida. Su objetivo era el estudio de lo permanente, lo inmutable, necesario y eterno. Algo que quizá podía predicarse de la vida divina, pero desde luego no de la vida humana.

El mundo moderno criticó este modo de entender la Ciencia, pero a la vez lo reforzó. Conviene no olvidar que el gran éxito de la Física moderna fue la conversión de las leyes físicas en fórmulas matemáticas, y que el gran Galileo dio con el método de la Ciencia moderna cuando afirmó que la naturaleza se hallaba escrita en caracteres matemáticos. A pesar de las limitaciones inhe-

rentes a la experiencia sensible, obvias para cualquier observador, la Matemática puede hacer que sus proposiciones gocen de validez universal. Eso es lo que trató de expresar, de modo paradigmático, la ley de la gravitación universal de Newton. Y cuando, como sucede en Kant, la Matemática pierde el privilegio de ser una pura ciencia a priori y se convierte en una ciencia empírica más, surge la necesidad imperiosa de crear un nuevo tipo de juicios, los llamados juicios sintéticos a priori, para compaginar la experiencia empírica con el valor universal, y de ese modo seguir defendiendo la apodicticidad de la Ciencia. Ésa fue la gran hazaña de Kant en la *Crítica de la razón pura*. Es el camino que conducirá, poco después, a la *Wissenschaftslehre* de Fichte o a la *Ciencia de la lógica* de Hegel. Algo, de nuevo, a mil leguas de la vida.

La inversión del hegelianismo dio como consecuencia, entre otras varias, el surgimiento del positivismo. Superadas definitivamente las épocas mítica y especulativa de la historia de la humanidad, había llegado por fin la época positiva, en la que el saber rector no fuera ya la religión ni la metafísica, sino la Ciencia, la Ciencia positiva. Nueva utopía. Comte no quiso entender la Ciencia desde la vida sino la vida desde la Ciencia. Era la Ciencia la que iba a conseguir el mundo ideal, en el que desaparecieran todas las contingencias negativas de la vida, incluidas la enfermedad y, al fondo, la muerte. Todo, la Religión, la Filosofía, la Ética, podía y debía reducirse a conocimiento científico o desaparecer. O Ciencia o superstición.

Todas estas utopías, la especulativa, la idealista, la positivista, han partido de un mismo supuesto, que la razón puede llegar a conocer la esencia de la realidad. Es a partir de finales del siglo XIX cuando ese supuesto aparece cada vez más claramente como gratuito. La razón humana no tiene la capacidad que tradicionalmente se le ha supuesto. No es verdad que las proposiciones propias del conocimiento científico sean inmutables y absolutas. Más bien sucede todo lo contrario, que son mudables e históricas. De ahí la importancia de la historia de la Ciencia, la disciplina que Laín Entralgo cultivó a lo largo de toda su vida. La Ciencia es histórica, precisamente por su carácter cultural, por ser una creación del espíritu humano. Y como toda creación hu-

mana, la Ciencia es contingente, mudable y provisional. Nunca seremos capaces de agotar la riqueza de la realidad. Nuestro saber sobre la realidad es en el mejor de los casos parcial, limitado. Y ello porque nuestra mirada es siempre parcial. No hay un punto de vista absoluto o incondicionado. Todos analizamos las cosas desde nuestra propia perspectiva, desde nuestra formación, que es a la vez nuestra deformación, ya que nos impide poner en primer plano las otras dimensiones de la realidad. Todo lo que forma, deforma, y todo lo que descubre, encubre. Como tantas veces dijo Ortega, la perspectiva total sobre las cosas es prerrogativa divina.

Frente a la razón matemática, la razón al servicio de la vida, la razón vital. Eso es lo que Ortega denominó *el tema de nuestro tiempo*. Para Ortega lo fue. Y para Laín, también. Su gran objetivo como historiador de la Ciencia y de la Medicina fue siempre superar los viejos puntos de vista, el especulativo, el idealista y el positivista, intentando ver la Ciencia como un fenómeno estrictamente cultural y humano.

Laín intentó llevar a cabo este programa por varias vías. Una, investigando y publicando. Ahí está su enorme labor escrita en los campos de la historia de la Medicina y de la Ciencia. Otra, enseñando desde su cátedra de la Universidad Complutense de Madrid. Y una tercera, orientando a un amplio grupo de jóvenes investigadores, que por ello mismo se consideran discípulos suyos. Éstos son los que han querido rendirle un homenaje póstumo. En sendos capítulos, van exponiendo a lo largo de las páginas de este libro las aportaciones de Laín a diferentes etapas de la historia de la Filosofía y del pensamiento: la Ciencia griega, la Medicina, la Farmacia, la Ciencia, la Ciencia española, la Psicología y Psiquiatría, la Antropología filosófica, las Humanidades médicas. Todo un inmenso panorama que esperamos que cautive a los lectores tanto como cautivó, hace ya bastantes años, las almas de sus autores.

La organización del ciclo de conferencias del que proceden los distintos capítulos del libro, así como la edición de éste, han sido posibles gracias a la colaboración de dos instituciones ejemplares en la vida cultural española, la Fundación Xavier Zubiri, de la que Laín Entralgo fue vicepresidente, y la Fundación BBVA.

Los participantes en el ciclo de conferencias y los autores de los capítulos de este libro les estamos, por ello, muy agradecidos. A ellos se sumará pronto, esperamos, el agradecimiento de los lectores.

DIEGO GRACIA GUILLÉN
Catedrático de Historia de la Medicina
Universidad Complutense de Madrid

1. Historia, Ciencia y vida en la obra de Pedro Laín

José Manuel Sánchez Ron
Catedrático de Historia de la Ciencia
Universidad Autónoma de Madrid

1.1. Laín, *homo humanus*

Hablar acerca de Pedro Laín Entralgo y la historia de la Ciencia ofrece una evidente dificultad, ya que Laín fue, lo sabemos muy bien, un historiador de la Medicina. No diré yo, sin embargo, que fue, *sobre todo y por encima de todo*, un historiador de la Medicina, porque semejante afirmación desvirtuaría completamente, en mi opinión, la esencia de lo que Laín quiso ser y, en buena medida, fue: una persona, un intelectual (en el más noble y ambicioso sentido de este, no siempre, prestigiado término) a quien nada humano le fue ajeno. Al igual que él mismo dijo de Marañón, pero con mejores razones aún, podemos decir de él, utilizando la expresión de Cicerón: «Pedro Laín, *Homo humanus*. Nada de lo humano le fue ajeno»¹.

Permítanme, en este sentido, que recuerde lo que Laín escribió sobre Miguel de Unamuno, a quien siempre consideró uno de sus maestros (junto a Cajal, Menéndez Pelayo, Ors, Américo Castro, Marañón y Zubiri):

¹ Esto es lo que escribió sobre Marañón: «Fue [Marañón], en suma, una persona que a través de sus vocaciones específicas, sus espléndidos y múltiples talentos, sus amores y aversiones, sus maneras propias y sus inexorables deficiencias quiso ser una singular versión cristiana del *homo humanus* de la Antigüedad, aquel a quien nada humano le parecía ajeno» (Laín, 1988: 189). Para Cicerón, en el *homo humanus* debían unirse armoniosamente el saber, el amor al hombre y el sentimiento de comunidad.

Maestro insuperable ha sido, mío y de todos, en el empeño y en el arte de poner su corazón en el seno de la palabra escrita [...] maestro mío fue y sigue siendo don Miguel por el más hondo y constante de sus afanes como pensador: poner su pensamiento al servicio de la concreta y viviente realidad del hombre (Laín, 1990: 374).

Es ésta una cita que contiene, creo, una clave muy importante para entender la propia obra de Laín, que no es posible comprender completamente como un fin en sí misma, como un ejercicio intelectual (menos todavía, por supuesto, de erudición), al margen de los demás, de *los otros*. Por eso he incluido en el título de mi conferencia el término *vida* junto a los de *historia* y *ciencia*.

1.2. Laín, historiador de la Medicina

Decía que mi tarea es, al menos de entrada, algo compleja, en tanto que Laín fue un historiador de la Medicina y no de la Ciencia. La lectura de cualquiera de las biografías que se le han dedicado deja claro semejante hecho (véanse, por ejemplo: Albarracín, 1988; *Asclepio*, 1966-1967; *Cuadernos Hispanoamericanos*, 1987; *Arbor*, 1992; De Parada, 1994; Orringer, 1997; López Piñero, 1999; Albarracín, 2001). Su cátedra fue, en la Universidad de Madrid, de Historia de la Medicina; cuando fundó —en 1949— una revista de Historia, la dedicó a la Historia de la Medicina (*Archivos Iberoamericanos de Historia de la Medicina*, luego *Asclepio*, aunque conservando la primera denominación como subtítulo); cuando encontró una institución —el Consejo Superior de Investigaciones Científicas— dispuesta a acoger en su seno a un grupo de investigadores, creó un Instituto de Historia de la Medicina, al que le dio el nombre de un médico, Arnaldo de Vilanova; asimismo, cuando se animó a entrar en aventuras editoriales (para intentar —no lo logró— ganar algún dinero que entonces necesitaba, al igual que para contribuir a la mejora de la cultura histórica hispana) lo hizo a través de unos Clásicos de la Medicina, que dedicaría, sucesivamente, a Bichat (1946), Bernard (1947),

Harvey (1948), Laënnec (1954), Sydenham (1961) y la Medicina hipocrática (1976); además de incluir traducciones de obras de estos médicos, todos los volúmenes llevaban extensas introducciones de Laín. Y si miramos a aquellos que más han hecho por la historia de la Medicina en España en los últimos, digamos, cuarenta años, encontraremos entre ellos a muchos estrechamente ligados a Laín y, de una forma u otra, deudores de él, como Agustín Albarracín, Luis Sánchez Granjel (cuya tesis doctoral —*La psicología de C. G. Jung en la historia de las relaciones entre medicina y religión*— apadrinó)², José María López Piñero, Juan Antonio Paniagua (Paniagua 1994: 11-39) o Luis García Ballester (al igual que Albarracín, recientemente desaparecido). Citaré unos pasajes de este último que muestran que en cualquier caso la influencia de Laín hay que contemplarla desde parámetros más amplios que los de la relación directa:

[Destacaré] el programa de dignificación intelectual y humanización del médico y del estudiante de medicina a través de la docencia y la investigación de la historia de la Medicina, que [Laín] firmó en noviembre de 1949 y publicó en 1950 en su libro *La historia clínica*. Un programa que conocido por mí en los primeros años de los sesenta me resolvió a intentar buscar la verdad «según la historia» desde mi condición de estudiante de medicina, de médico y de profesional de la historia de la Medicina, después (García Ballester, 1987: 343).

Fue Laín, asimismo, quien dirigió los siete volúmenes de la monumental *Historia universal de la medicina* (1972-1975), en la que participaron historiadores de la Medicina de todo el mundo, quien escribió obras como *Historia de la medicina moderna y contemporánea* (1954), *El médico en la historia* (1960), *La relación médico-enfermo* (1964) o *Historia de la medicina* (1978), y quien propuso en 1979 la creación de una Academia Española de Historia de la Medicina, «a la que serían invitados», como escribió él mismo en una

² «Me cupo la suerte de apadrinar —apadrinar más bien que dirigir, porque aquel doctorando sabía navegar por su cuenta, y yo he sido siempre más padrino que director— la tesis doctoral de Luis Sánchez Granjel» (Laín, 1994: 21-26).

carta de 8 de noviembre de aquel año (Paniagua, 1994: 35, n. 5), «todos cuantos en España cultivaran con seriedad científica nuestra disciplina», una iniciativa que no prosperaría.

1.3. La Historia según Laín

Consideramos, por consiguiente, que Laín fue, por profesión y aportaciones a la disciplina, un historiador de la Medicina. No hay duda de ello, aunque, evidentemente, también está la cuestión de qué otras cosas más fue. Antes, no obstante, hay que analizar cuál fue su idea de la Historia. Y es que no basta con decir de alguien que fue un historiador de esto o de aquello (historiador general, de la Filosofía, de España, de la Ciencia, de la Tecnología, de la Economía, de la Religión o, entre muchas otras posibilidades más, de la Medicina), porque son muchas las ideas —ideas legítimas y fructíferas— de qué es o debe ser la Historia.

En este apartado hay que decir que Laín se planteó esa cuestión muy pronto, en su tesis doctoral (1941), titulada *El problema de las relaciones entre la medicina y la historia*, publicada como libro aquel mismo año bajo el título de *Medicina e historia*. Se trata de una obra con cierta complejidad, cuyas pretensiones van más allá de *lo puramente histórico*, algo, por otra parte, frecuente en Laín (estrictamente, su título es *Estudios de antropología médica, I: Medicina e historia*). No necesito, sin embargo, analizarla con detalle; de hecho, el aspecto de ella que me interesa ahora aparece casi desde el comienzo, cuando escribe:

Salvados algunos atisbos —y, sobre todo, la reciente actividad de Diepgen, Sigerist y Leibbrand—, la Historia de la Medicina se cultivaba con un doble error positivista: el positivismo en el entendimiento de la Historia y el positivismo en el entendimiento de la Medicina. Todas las Historias al uso se resienten de esta limitación radical. Mucho nos ha dado el positivismo histórico: colección y publicación de fuentes y documentos, métodos depurados en la investigación, etc.; pero el historiador positivista es un ser limitado y manco [...] Ha escrito Zubiri que la Historia de la Filosofía «es encontrarse con los demás

filósofos en las cosas sobre las que se filosofa»; pero esto sucede, creo yo, con todo posible contenido de la Historia. En primer término, por el carácter mismo del suceder histórico y de nuestro conocimiento de él; en segundo, porque toda «Historia de», aunque tras ese «de» vaya el más concreto y trivial contenido, tiene siempre una necesaria ladera teórica, filosófica. No puedo hacer Historia de España sino encontrándome con los demás españoles —los de hace siglos como los de hace lustros— en mi existir español de hoy, si este existir es auténtico; no puedo hacerla tampoco sin saber o intentar saber qué pensaban, qué creían, qué anhelaban aquellos hombres sobre los que versa mi tarea historiográfica. De ahí que la «historia positiva», tan útil como es en tanto material, quede en indigesta e inane erudición si no «vive y opera en mí» como hombre y como historiador (Laín, 1941: XII-XIII).

¿Qué quiere decir todo esto? Pues sencillamente que Pedro Laín no fue, desde el mismo comienzo de su actividad profesional, un historiador para quien la Historia constituía un fin en sí mismo, alguien que se esforzaba en reconstruir y entender el pasado como si de la resolución de un problema de matemáticas, física o química, incluso de un rompecabezas, se tratase, un problema en el que la pieza fundamental era, una vez identificado el tema que había que estudiar, el archivo y el dato (él nunca fue un historiador que basase sus trabajos en archivos). Muy al contrario, para él la Historia era un instrumento, algo que servía para una función mucho más ambiciosa y general, una función en la que desde luego los humanos desempeñaban siempre el papel fundamental. La Historia —de la Medicina o de lo que fuese— era para él un encuentro con los demás. Un encuentro con *el otro*, con *los otros*; un encuentro que, además, sirviese para hacer mejor sus vidas, y las del conjunto de la sociedad (la española en primer lugar, y la de la humanidad, si acaso, luego), ya fuese a través de la Medicina, de la Política, de la Filosofía o de cualquiera de las ciencias de la naturaleza. Si hay alguien al que no se puede adjudicar el célebre dicho inglés «The past is a foreign country» (tomado de la obra de L. P. Hartley *The Go-Between*), ése era Laín, puesto que admitir que el pasado era un territorio extraño, que,

en consecuencia, no se podía comprender completamente, no era sólo una aberración para el historiador, sino para el ser humano que siempre quiso ser, y que le impulsaba a saber o intentar «saber qué pensaban, qué creían, qué anhelaban aquellos hombres» sobre los que versaba su *tarea historiográfica*.

Es ésta una idea, una convicción, que Laín jamás se cansó de repetir. Abunda, en diferentes presentaciones, en sus escritos. Así, en unas líneas que incluyó en el número de *Asclepio* que celebraba el medio siglo de existencia de la revista, escribió: «Fin primordial del investigador de lo que fue es un conocimiento del pretérito que pueda ser racional o razonablemente sostenido y que a la vez sirva para una mejor intelección del presente y una mejor disposición hacia el futuro» (Laín, 1973: 8). En el mismo sentido, en una «Carta abierta a Heinrich Schipperges» que publicó en 1984, leemos: «Más de una vez he escrito yo que la historia es un recuerdo de lo que fue al servicio de una esperanza de lo que puede ser» (Laín, 1984: 364).

Otro lugar en el que Laín explicó (¡y con gran rotundidad!) su idea de qué es la Historia es en la Nota preliminar que añadió a la reedición (1998a) de una de sus mejores obras, *La historia clínica. Historia y teoría del relato patográfico* (1950):

¿Para qué la historia? [Mi respuesta], en tanto que historiador de la Medicina, dice así: «Cuando no es rutina escolar ni erudición inane, el conocimiento del pasado puede y debe servir para entender mejor el presente y para mejor planear el futuro». Si el estudio de la concepción galénica de la enfermedad no ayuda al médico actual en la empresa de saber lo que es y lo que no es la patología para él vigente, y así por añadidura no le incita a mejorarla poco o mucho, hará bien dejando que la historia siga durmiendo en el limbo polvoriento de las bibliotecas³.

³ Aunque no tenga que ver directamente con el tema de este ensayo, no me resisto a citar también lo que Laín añadía tras las anteriores palabras: «Con esa idea y con la ilusión de mostrar su validez acometí hace medio siglo la empresa de componer un *Corpus Medicinalium Scientiarum Historicum*..., esto es, un estudio histórico, detenido y riguroso, de las disciplinas que componen la integridad del saber médico: la

Vemos en esta última cita que en ella Laín aplicaba su idea de la Historia a la historia de la Medicina, en la relación de ésta con la práctica médica, algo bastante natural por otra parte, ya que no hay historia de la Medicina sin Medicina, y el fin, el objetivo, supremo de ésta es el paciente, su bienestar. De hecho, la relación entre historia de la Medicina y Medicina fue un tema al que regresó numerosas veces; por ejemplo, en una reseña que dedicó al libro de Elvira Arquiola y Luis Montiel *La corona de las ciencias naturales. La medicina en el tránsito del siglo XVIII al XIX*, donde escribió (Laín, 1993: 3):

Durante mis cincuenta años largos de docente de Historia de la Medicina, he venido afirmando y tratando de demostrar, no sé con qué éxito, que esa disciplina debe ante todo servir a la correcta formación intelectual del médico y, en segundo término, a la edificación de la «historia total» a que los historiadores generales deben aspirar. Un análisis minucioso de lo que la enfermedad, el saber médico y la asistencia al enfermo fueron en el París napoleónico, valga tal ejemplo, siempre presentará al historiador general una pequeña fracción de lo que la vida y la cultura parisiense fueron en su conjunto, e incluso un particular punto de vista para entender este conjunto en su integridad.

Está claro que en la idea de historia de la Medicina que sostuvo Laín hay un elemento primario y evidente de utilidad, de utilidad para el médico, ya fuese para contribuir a su formación

morfología, la fisiología, las varias en que se diversifica la patología, la terapéutica y profiláctica, la médico-social. No menos de diez o doce años de trabajo *full-time* pensaba yo consagrar a ese sugestivo y exigente empeño. Por razones puramente ocasionales —en primer término, mi deseo de matizar la fina exégesis de la historia clínica hipocrática, años antes publicada por Owsei Temkin—, decidí comenzar la tarea con una historia de la patografía [...] Y cuando en 1951 me disponía a comenzar la redacción del segundo volumen del proyectado *Corpus*, dedicado a la historia del saber anatómico, un insospechado e insospechable evento, mi no deseado acceso al Rectorado de la Universidad de Madrid, trastornó imperativamente los planes de mi trabajo intelectual. La prosecución del *Corpus* quedó aplazada *sine die*. Nunca lo retomé, de hecho: «No me atreví», me confesó en una entrevista que mantuve con él en 1999, «a continuar el plan de la historia clínica, que era la historia de la anatomía, y ahí quedó, ahí quedó» (Sánchez Ron, 1999a: 147-164).

intelectual o para ayudarle (a través de ese *banco de experiencias* que es la Historia) a acercarse al enfermo.

Si se me permite salirme por un instante del guión, diré que esa visión de la Historia que sostuvo Laín es prácticamente la misma que he tratado que guíe al menos una parte de mis esfuerzos en el campo de la historia de la Ciencia. En uno de mis libros (Sánchez Ron, 1999b: 9), dedicado a la historia de la Ciencia española de los siglos XIX y XX, escribía yo:

El historiador puede ser, simplemente, un narrador de historias, de historias cuya lectura dan placer y conocimiento, de una forma en esencia no muy diferente a la proporcionada por una buena novela. Pero no está de más que, junto a contar historias, busque reconstrucciones que, al hacernos entender el pasado, nos sirvan también como instrumento para intervenir en el presente y en el futuro. «La cultura histórica», escribió Benedetto Croce en 1938, «tiene por fin conservar viva la conciencia que la sociedad humana tiene del propio pasado, es decir, de su presente, es decir, de sí misma; de suministrarle lo que necesite para el camino que ha de escoger; de tener dispuesto cuanto, por esta parte, pueda servirle en lo porvenir».

«Ésta sí es», añadí entonces, «mi idea de lo que debe ser la Historia». Y si celebraba la idea de Croce, no puedo sino celebrar en idénticos términos la de Laín.

Y puesto que estoy hablando de Historia, de las ideas que sobre la Historia sostuvo un catedrático de Historia de la Medicina, no estaría de más preguntarse si se puede decir algo acerca de cómo llegó Laín a semejante punto de vista, si hay alguna historia detrás de sus ideas sobre la Historia. Y claro que la hay. Él mismo la explicó en un diálogo que mantuvo con Agustín Albarracín (Albarracín, 1988: 86):

El hecho de la guerra civil removió violentamente mi conciencia histórica —la vivencia de mi personal inserción en la historia de España— y paradójicamente en esa dramática experiencia tuvo su primer motivo mi dedicación a la historia de la medicina [...] Por obra del drama inmenso de la guerra, en cuya determinación yo no había tenido causa ni parte, me

veía obligado a entender con alguna precisión la condición histórica de mi persona; en definitiva, a entenderme históricamente. Más que un posible cabo adventicio, la historia, la conciencia de pertenecer a un pasado que yo había de comprender y a un futuro que yo debía soñar y proyectar, llegó a ser para mí honda exigencia vital.

De nuevo, *historia y vida*.

Establecidos los puntos anteriores, es ya el momento de pasar a la relación de Laín con la historia de la Ciencia, lo que también implica su relación con las ciencias.

1.4. Laín y las ciencias

Sabemos del profundo interés de Laín Entralgo por la Ciencia. De hecho, comenzó a estudiar Químicas, no Medicina (Laín, 1965a: XIII):

Inicióse mi formación universitaria en una Facultad de Ciencias. Yo estudiaba Química; pero una irrefrenable tendencia hacia la consideración teórica de los temas, cualquiera que sea la materia de éstos, y, junto a ella, la eficacia de un excelente profesor, el matemático don Sixto Cámara, suscitaron en mí una vivísima afición hacia la Física teórica. Nunca olvidaré la fascinación —no encuentro otra palabra— que me produjeron, allá entre mis dieciocho y mis veinte años, el libro de Perrin sobre los átomos, el de Sommerfeld sobre la estructura atómica y las rayas espectrales, y algunos más de este corte. ¿Por qué no seguí entonces el camino de mi primera vocación? ¿Porque en la Facultad de que yo era alumno, la de Valencia, no había una sección de Ciencias Físicas, y no me era posible trasladarme a Madrid? ¿Por la imponderable eficacia de ciertos menudos eventos de carácter privado? ¿Por obra de cierta tendencia a la irresolución que siempre ha operado en mí? Tal vez por todo esto. El hecho es que no fui físico, y que al término de mi licenciatura en Química me inscribí en la Facultad de Medicina. Pero si no continué la vía de la Física

y la Química, pienso que, bajo forma de hábito mental, algo debo a ese inicial contacto mío con la ciencia de la naturaleza»⁴.

Mucho, diría yo, y no sólo en método, sino en intereses también.

Y es que no hay que esforzarse mucho para encontrar en sus escritos abundantes referencias a científicos, en especial a físicos: constantemente salían de su pluma los nombres de físicos como Newton, Maxwell, Planck, Heisenberg, Einstein o Schrödinger, por los que sentía una especial predilección. Además, la ciencia formaba parte de algunos de sus intereses más profundos, como, por ejemplo, en qué consistía *la europeidad*. Así, en uno de sus ensayos, «Europa y la ciencia», se preguntaba (Laín, 1965b: 1071-1085): «¿Qué soy yo, en cuanto europeo?»; tras lo cual citaba con aprobación —aunque, por supuesto, introdujese luego su propia visión y precisiones— a Ortega y a Jaspers: «“Europa es la ciencia”, escribía Ortega cuando joven; “Europa es libertad, historia y ciencia”, ha dicho Jaspers hace muy pocos años». Más aún, no se trataba sólo del papel de la Ciencia en la cultura o en Europa, sino del papel de la Ciencia en la vida. En este sentido, quiero recordar un librito fascinante de Laín, titulado precisamente *Ciencia y vida* (1970). Leyéndolo se puede comprobar cuán profundamente la Ciencia y la obra de algunos científicos penetraban en el pensamiento de Laín. Tal vez se pueda captar algo de esa importancia citando los siguientes pasajes (Laín, 1970: 8-9):

Cualquiera que sea la idea que acerca de la vocación se tenga, cualesquiera que sean la escuela y el modo con que la aptitud intelectual haya sido entendida, la ciencia es en primer término un saber con el cual y por el cual una persona, en la medida de sus talentos y según el peculiar modo de éstos, creadora-

⁴ Los libros de Física a los que se refiere Laín son: Jean Perrin (1913): *Les atomes*, París, Alcan, y da idea del éxito de este libro el que Alcan lo reeditase en 1921, 1924, 1936 y 1939, que fuese traducido al alemán, polaco, ruso, serbio y japonés, y que en 1948 apareciese una nueva edición francesa en París, Presses Universitaires de France; y Arnold Sommerfeld (1919): *Atombau und Spektrallinien*, Braunschweig, F. Vieweg, la «Biblia de la Física Atómica», que sufrió numerosas reediciones (fue, asimismo, traducida al inglés).

mente en el caso del investigador original, recreadoramente en el del buen degustador de lo que otros hicieron, siente en su intimidad algo a que ésta se siente secretamente llamada y secretamente le pide: la singular e incomparable fruición de contemplar una parte de la verdad del mundo y, como consecuencia, la seguridad de poseer una vía para la empresa de modificarlo y mejorarlo.

Pasando ahora a aportaciones concretas, si buscamos entre la producción bibliográfica de Laín, parece en primera instancia que su mayor contribución a la historia de la Ciencia es el libro que publicó en 1962 en colaboración con José María López Piñero: *Panorama histórico de la ciencia moderna* (un libro, si me permiten el comentario, por el que siento un cariño especial: fue el primer libro de historia de la Ciencia que poseí, comprado cuando debía de tener catorce o quince años, no recuerdo bien). Ahora bien, en realidad, este extenso libro (865 páginas) está formado por dos partes nítidamente diferenciadas: la primera, el texto explicativo propiamente dicho, y la segunda, la reproducción de textos originales (que ocupan 400 páginas) de algunos de los científicos estudiados. Obviamente, es la primera parte la que merece nuestra atención, pero resulta que esa parte está tomada en su mayoría, prácticamente sin ningún cambio, de manera literal, de un libro anterior de Laín: *Historia de la medicina: medicina moderna y contemporánea* (1954), que era (o podía ser) utilizado por sus alumnos del curso de Historia de la Medicina de la Facultad de Medicina de Madrid para cubrir más de la mitad del programa (desde, al menos, la lección 27 —según el programa editado en 1952— hasta la última, la 70). La contribución de López Piñero consistió en completar ciertas partes del texto y realizar la selección de textos originales⁵. Por consiguiente, buena parte de lo que se diga acerca del libro de Laín y López Piñero (textos originales aparte) hay que adjudicárselo a Laín y a su *Historia de la medicina*, y teniendo en cuenta que se puede utilizar *Panorama histórico de la ciencia moderna* como parte destacada de las contribuciones de Laín a la historia *de la Ciencia*, el hecho de que tal apor-

⁵ Agradezco al profesor Diego Gracia esta información.

tación forme parte de un texto de historia de la Medicina constituye una prueba evidente de un tema al que volveré más adelante: la fuerte relación que para nuestro autor existía entre Medicina y Ciencia.

Establecidos estos puntos, comentaré la *dimensión científica*, la relevancia para la historia de la Ciencia, de esa *Historia de la medicina/Panorama histórico de la ciencia moderna*. Y lo primero que hay que destacar es que se trata de una obra de carácter enciclopédico, en la que proliferan las listas de nombres y contribuciones; una obra que zanja, por poner un ejemplo, en poco más de nueve páginas (utilizo ahora la versión de *Panorama*) ese complejo y extenso periodo de la Física que va desde finales del siglo XIX hasta mediados del XX y que incluye el descubrimiento de los rayos X, la radiactividad, la identificación del electrón, el desarrollo de la relatividad especial y general, de la astrofísica y cosmología experimental y teórica, así como de la Física cuántica, y nombres como, entre una legión, los de Röntgen, Becquerel, Marie y Pierre Curie, J. J. Thomson, Einstein, Planck, Rutherford, Bohr, Hubble, Eddington, Heisenberg, Schrödinger, Dirac, Lawrence o los Bragg. Por eso en su nueva versión fue titulada *panorama*; una panorámica, de cualquier manera, en la que se aprecian con claridad algunas de las principales características de la aproximación de Laín a la Historia, como es el caso de la, por llamarla de alguna manera, *dimensión filosófica y antropológica*; la pregunta, central para Laín, de *¿qué es el hombre?*, la pregunta central de la Antropología filosófica, sobrevuela toda la obra.

En cuanto a los motivos que llevaron a Laín y a López Piñero a componer esa nueva versión de la *Historia de la medicina*, me interesa uno de ellos en la presente ocasión. He aquí cómo se referían sus autores a él (Laín y López Piñero, 1962: 13):

Todos los pueblos, hasta los que solemos llamar «subdesarrollados», van sintiendo hambre y sed de «ciencia»: sin ella a nadie serán dados el poder y el bienestar. Más aún: sin ella no parece hoy posible pasar por hombre verdaderamente «culto». Para alcanzar tal consideración no basta ya saber quiénes fueron Platón, Virgilio, Leonardo y Kant. Sucinta o detallada,

el hombre «culto» actual debe poseer además cierta noción acerca de la fisión atómica, la expansión del Universo y la estructura química de la vida.

La Ciencia y su historia eran, por consiguiente, para Laín apartados, actividades y disciplinas que cualquier hombre culto debería conocer en cierta medida. Aunque sólo fuese por eso, independientemente del hecho ya reseñado de la atracción que la ciencia ejercía sobre él, Laín, hombre ambicioso de saber, de cultura, donde los haya habido («recordarme no por lo que hice, sino por lo que quise hacer», repetía durante sus últimos años), no podía estar al margen de la Ciencia ni de su historia. Debió de sentir que tenía que hacerla compatible, integrarla, con su actividad como historiador de la Medicina. Volveré a este último punto enseguida, pero antes quiero señalar otro aspecto de *Panorama histórico de la ciencia moderna*, uno que surge de otro de los comentarios que Laín y López Piñero efectuaban cuando escribían (Laín y López Piñero, 1962: 15):

No se nos ocultan las limitaciones y torpezas de este *Panorama*. Una parte de ellas procede de nuestra ingénita poquedad; otra parte no menor viene de nuestra especial dedicación a la historia de la Medicina y de la posible tendencia consiguiente a considerar con atención más detenida y con menos débil autoridad los temas tocantes a la Biología y la Antropología. Es forzoso ver y tratar la historia general de las ciencias desde la particular historia que preferentemente o exclusivamente se cultiva, y nuestro empeño no podría ser una excepción a esa regla inexorable.

Esa limitación surgida de su «especial dedicación a la historia de la Medicina» se contempla, por supuesto, de manera diferente cuando tenemos en cuenta su íntima relación con la *historia de la Medicina*, una relación que muestra, repito, cuán bien Laín entendía la necesidad y las ventajas de estudiar la historia de la Medicina integrándola en la historia de la Ciencia, al igual que estudiar la historia de la Ciencia dando cabida en ella —pero dando cabida entendiendo su propia naturaleza y reali-

dad— a los problemas, resultados, tradiciones y personajes de la historia de la Medicina. Y ahora es el momento de detenerme en este punto.

1.5. Medicina y Ciencia

Cuando se está hablando acerca de Laín y las ciencias, no se trata sólo de Historia, de la relación entre historia de la Medicina e historia de la Ciencia, sino de algo previo, más primario: de la relación de la Medicina con las ciencias. Es evidente que la Medicina tiene unas características propias, que la distinguen de otros saberes: no es lo mismo el paciente, el, podríamos decir, paciente que siente y padece, y que espera del médico no sólo que le cure, sino también una relación *humana*, compasiva (¿será preciso recordar en este punto que uno de los libros de Laín —de 1964— lleva por título *La relación médico-enfermo*, que su discurso de entrada en la Academia de la Historia, también de 1964, se tituló «La amistad entre el médico y el enfermo en la Edad Media», o aquello que escribió [Laín, 1990: 244]: «[el enfermo] puede mirar al médico con una intención *petitiva* [pide ayuda y acogimiento a quien cree que puede dárselos] o *exigiti-va* [la del que acude al médico con la conciencia de tener derecho a ser atendido]»?); no es lo mismo, digo, el sujeto de la Medicina (el paciente) que el sujeto de la Física y de la Química (la naturaleza, que, por supuesto, no espera nada del físico o del químico). Pero tales diferencias aparte, Medicina y Ciencia tienen mucho que ver entre sí. Y Laín lo señaló repetidas veces, esforzándose por mostrar la profunda unidad que existe entre lo que muchos han querido y quieren separar. Así, en el Prólogo de otro de sus libros, significativamente titulado *Ciencia, técnica y medicina*, leemos (Laín, 1986):

Bajo la diversidad temática de los textos aquí reunidos, no será difícil percibir el pensamiento que los unifica y articula: una idea de la ciencia, la técnica y la medicina sistemáticamente conexas entre sí [...] La medicina es a la vez una técnica y un conjunto de saberes científicos.

Y en otro de los trabajos que componen este libro, «La naturaleza humana: revisión de un concepto» (Laín, 1986: 31):

Además de ser profesión, la medicina es —en una u otra medida, de uno u otro modo— saber científico, ciencia. En sí misma, la medicina no es ciencia pura, *epistème*, sino ciencia aplicada, y por tanto *tékhnè*. El médico es médico no en cuanto «conoce», sino en cuanto «trata»; pero sus tratamientos no serían correctos si no se fundasen sobre un conocimiento científico —más o menos acabado, más o menos correcto— de lo que en realidad son la enfermedad y el enfermo. Todo un conjunto de ciencias puras —morfológicas, fisiológicas, psicológicas, sociológicas— deben dar fundamento a la ciencia aplicada, esto es, a la técnica diagnóstica y terapéutica del médico.

1.6. William Harvey y Claude Bernard

Se puede argumentar que, siendo correcto lo que acabo de indicar, no tiene por qué significar que ello llevase a Laín a hacer alguna aportación a la historia de la Ciencia, salvo, si acaso, en su *Historia de la medicina/Panorama histórico de la ciencia moderna*. A este más que razonable argumento responderé diciendo que esas contribuciones existen, aunque para algunos estén camufladas en lo que entienden como única y exclusivamente historia de la Medicina. Y es que una buena parte de las aportaciones de Laín a la historia de la Ciencia son *desde* la historia de la Medicina.

Esas contribuciones se encuentran sobre todo en dos de los personajes —dos médicos—, paradigmáticos, que mejor estudió, y a los que dedicó sendos trabajos que todavía constituyen referencias imprescindibles: William Harvey y Claude Bernard (podría, tal vez, incluir los estudios que dedicó a Vesalio, pero me resulta algo más complicado y, por tanto, prescindiré de ellos). Me estoy refiriendo a los estudios, auténticas monografías en sí mismas, que antepuso a las traducciones al castellano de la *Exercitatio anatomica de motu cordis et sanguinis in animalibus* (*Ejercitación anatómica sobre el movimiento del corazón y de la sangre en los animales*) y

las *Exercitationes de generatione animalium* (*Ejercitaciones sobre la generación de los animales*), de Harvey, y a la *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale* (*Introducción al estudio de la medicina experimental*), de Bernard, ambos incluidos en la serie Clásicos de la Medicina, a la que ya aludí.

Por qué ambos estudios, en los que Laín no renunció a ninguna de las características que empleó en sus trabajos de historia de la Medicina, constituyen también aportaciones a la historia de la Ciencia tiene que ver, evidentemente, con el hecho de que tanto Harvey como Bernard son figuras centrales de la Fisiología, la más científica de las disciplinas médicas (Harvey también lo es de la Biología del siglo XVII). No es posible, en efecto, entender a Harvey sin referirse a las aportaciones que los filósofos naturales de su tiempo (hoy los llamamos físicos y matemáticos) realizaron, intentaron realizar o realizarían más tarde, en el ámbito del estudio del movimiento de los cuerpos, incluyendo un aspecto tan básico como su cuantificación. Y el ensayo de Laín (en el que en un momento dado llama a Harvey «un científico de la ciencia», contraponiéndolo a Bacon, a quien denomina «un arbitrista de la ciencia») así lo demuestra. Veamos, si no, lo que escribió en él (Laín, 1948: 120-121):

Algo más que inducción de hechos universales hay, no obstante, en el método de Harvey. Muéstrase en él también una incipiente racionalización matemática o mensurativa de la realidad. Aun cuando no sea Harvey el primero en haber usado la medida y el cálculo en la investigación biológica —catorce años antes que *De motu cordis* fue publicado el libro *Ars de statica medicina*, de Sanctorio—, suyo es el primer gran triunfo del método. En los modestos cálculos de Harvey es todavía mínima la formalización matemática de la realidad. Recuérdese el cap. IX del escrito *De motu cordis*: la mente del fisiólogo no maneja sino pesos de sangre y números de pulsaciones; la operación matemática es una simple multiplicación seguida de un cotejo final entre dos cifras: la medida y el cálculo son para Harvey no más que métodos auxiliares en la tarea de hacer intuibiles y patentes las operaciones hidráulicas de la naturaleza animal. Se halla, ya se ve, muy lejos de pensar, como entonces Galileo y Descartes —y luego, a su manera, C. Bernard—, que

el libro de la Naturaleza está escrito en lengua matemática; y mucho más lejos de creer que sólo es cierto lo que es mesurable.

El proceder de Harvey constituye la primera etapa de la ingente aventura mensurativa. A su fisiología intuitiva, figura anatómica en movimiento espacial, corresponde una medición que todavía conserva su carácter directo e inmediato. El físico y el fisiólogo actuales no miden «realidades», sino puras «variaciones». El metro de Harvey, en cambio, está aún «adornado» a la realidad que mide, como el del sastre a la tela que va a cortar. Su matemática es todavía esa «geometría para sastres» que, según algunos, fue la de los españoles durante los siglos XVI y XVII. Está dado, sin embargo, el paso inicial hacia los actuales libros de «matemáticas para biólogos».

¿Quién leerá líneas como las anteriores sin pensar que su autor está contribuyendo a una mejor comprensión de la historia de la Ciencia de, cuando menos, el siglo XVII?

Y si Harvey fue, según Laín, *un científico de la Ciencia*, ¿qué decir de Claude Bernard? Su *Introducción al estudio de la medicina experimental* (1865) representa la culminación de la *Medicina científica* del siglo XIX que con tanto esfuerzo y acierto persiguieron médicos que terminaron ocupando lugares de honor en los tratados de historia de la Ciencia, como Francois Magendie (maestro de Bernard), Emil du Bois-Reymond, Carl Ludwig, Jacob Henle o Hermann von Helmholtz, el gran Helmholtz que enunció en 1847 un instrumento tan vital para la Física como el principio de la conservación de la energía; el mismo Helmholtz cuya carrera resume, mejor que ningún otro tipo de argumentación, esa *medicina científica* a la que he aludido: su primera cátedra, después de haber servido como médico en el Ejército, fue de Anatomía y Fisiología en Bonn, tras la cual llegó una de Fisiología en Heidelberg y otra de Física en Berlín, que a partir de 1887 compatibilizó con la dirección y presidencia del *Physikalisch-Technische Reichsanstalt* alemán, puesto que mantuvo hasta su muerte, acaecida en 1894.

En su extenso ensayo introductorio a la edición castellana del libro de Bernard, Laín analizaba las múltiples vertientes del pensamiento del francés, una de ellas, evidentemente, la relación

con las ciencias físico-químicas. Así, al resumir la idea que tenía Bernard del determinismo, escribía (Laín, 1947: 46-47):

Como naturalistas, el físico y el fisiólogo tienen un mismo fin, «conocer la causa próxima de los fenómenos que estudian»; siguen un mismo método, el análisis experimental; se rigen por un mismo principio, su fe en el determinismo de la naturaleza. La Física y la Biología diferirían tan sólo con la complejidad y la sutileza de la realidad que estudian, por la índole de las leyes que presiden sus respectivos fenómenos y por la peculiaridad con que estos fenómenos son reducidos a unidad formal en el caso de los seres vivos. Así se comprende la definición que C. Bernard da de la Fisiología: «ciencia que tiene por objeto estudiar las propiedades de los fenómenos vivientes y *determinar* las condiciones materiales de su manifestación».

De manera similar, Laín podría haber citado del propio texto de *La introducción a la medicina experimental* párrafos como los que siguen (del capítulo primero de la Segunda Parte: «De la experimentación en los seres vivos»):

Me propongo [...] establecer que la ciencia de los fenómenos de la vida no puede tener otras bases que la ciencia de los fenómenos de los cuerpos brutos, y que no hay bajo este concepto ninguna diferencia entre los principios de las ciencias biológicas y los de las ciencias físicoquímicas.

En definitiva, con sus estudios sobre Harvey y Bernard, Laín puso a disposición de los historiadores de la Ciencia —en particular de los historiadores de la Física, la Química y la Biología— elementos que enriquecían sustancialmente sus disciplinas, que permitían entenderlas mucho mejor que limitándose a tomar en cuenta sólo elementos y personajes procedentes únicamente de la Física, la Química o la Biología. ¿Se puede, por poner un ejemplo, entender a Helmholtz, una figura crucial, repito, en la Física del siglo XIX, sin tomar en consideración su formación y actividad en el campo de la Medicina, lo mucho que a ésta debió y lo mu-

cho que ésta le influyó? No, claro que no. Por todo ello podemos incluir esos trabajos de Laín en el apartado de historia de la Ciencia, sin perjuicio de que también se puedan adjudicar a la historia de la Medicina.

1.7. Laín y la historia de la Ciencia española

A pesar de que como historiador de la Medicina y de la Ciencia el aliento e intereses de Pedro Laín fuesen más universalistas que nacionalistas, no dejó de acudir a esa obligada cita que para todo historiador de esta tierra nuestra impone la Ciencia española. De nuevo, la circunstancia vital, el punto de partida de su interés por esa historia, fue sobre todo la Guerra Civil. Él mismo así lo reconoció (Laín, 1990: 87-88):

La experiencia de la guerra civil despertó en mí una viva y urgente preocupación por el destino de la cultura española. Hasta donde llegaban mi memoria y mis lecturas, ¿qué había sido nuestra cultura? [...]

Latente en Cervantes, más o menos detectable en Quevedo y en Saavedra Fajardo, una actitud crítica ante nuestra cultura la hay desde los últimos lustros del siglo XVII [...] Pero cuando esa actitud se manifestó de modo más formal, y en consecuencia más resonante, fue en la llamada «polémica de la ciencia española». El estudio de ella debía ser, pues, el punto de partida de mi empeño.

Pero cuando se busca en la obra de Pedro Laín cómo se planteó ese tema, lo que se encuentra no son argumentos que alimenten polémicas, sino análisis fundados en dos pilares: una visión esperanzadora, por un lado, y patriótica (en el buen sentido de la palabra), por otro, de la Ciencia española. No fue el talante de Laín el de aquel José Echegaray que en su discurso de entrada en la Academia de Ciencias (1866) se afanaba en declarar:

Si prescindiendo de aquellos siglos en que la civilización arábiga hizo de España el primer país del mundo en cuanto a la

ciencia se refiere, sólo nos fijamos en la época moderna, y comenzamos a contar desde el siglo XV, bien comprenderéis que no es ésta, ni puede ser ésta en verdad, la historia de la ciencia en España, porque mal puede tener historia científica pueblo que no ha tenido ciencia.

Tras esto concluía con otras agrias palabras: «la ciencia matemática nada nos debe: no es nuestra; no hay en ella nombre alguno que labios castellanos puedan pronunciar sin esfuerzo».

Muy distinta fue la aproximación de Laín a la historia —que no a la polémica— de la Ciencia española. Frente a la visión amarga de Echegaray, fue la suya, insisto, una visión comprensiva y positiva, aunque también crítica, por supuesto. Una visión que se complace en hablar de *promoción de sabios* (un término que introdujo hacia 1943; véase su libro *Sobre la cultura española*) como —utilizo sus propias palabras (Laín, 1990: 89)—

[...] el conjunto de hombres que, fieles a su vocación y a su tiempo, en la tarea de hacer ciencia emplearon la paz que la monarquía de Sagunto trajo a la convulsa vida española del siglo XIX: Ramón y Cajal, Menéndez Pelayo, Torres Quevedo, el historiador del Derecho Eduardo de Hinojosa, el zoólogo Ignacio Bolívar, el biólogo Ramón Turró, el anatomista Federico de Olóriz, el arabista Julián Ribera, los matemáticos Eduardo Torroja y Zoel García de Galdeano, el cirujano Alejandro de San Martín.

De visión patriótica también he hablado. Y es que la dimensión patriótica de la historia de la Ciencia española de los siglos XIX y XX encaja perfectamente con la ambiciosa, totalizadora, visión que siempre defendió, como ya vimos, de la historia de la Ciencia y de la Medicina. En ningún lugar se muestra con mayor claridad esta faceta de los trabajos históricos de Laín como en los estudios que dedicó a Santiago Ramón y Cajal, el gran científico, al igual que el gran patriota español, una combinación irresistible para don Pedro. En uno de sus trabajos escribió (Laín, 1988: 66):

Cómo el sabio incluido dentro del español Cajal entendió esa compensadora grandeza del alma, con total claridad lo decla-

ran sus propias palabras: la regeneración de España, la inédita vida nueva que la patria puede iniciar tras el Desastre, debe conquistarse ante todo por la vía del trabajo intelectual, científico y técnico. El giro regeneracionista del patriotismo cajalano adquiere así la orientación y el contenido que su oficio y el de toda su generación —Menéndez Pelayo, Julián Ribera, Hinojosa, Olóriz, Alejandro San Martín, Eduardo Torroja, Gómez Ocaña, Ferrán, Turró, Torres Quevedo, Manuel B. Cossío— forzosamente habían de exigir. Corresponderá al gran histólogo, sin embargo, el mérito de haber dado al sentir de todos el nombre que aquella situación del ánimo nacional con tanto menester pedía.

Ahora bien, cuando se analizan con cierto detalle los estudios que Laín dedicó a algunos protagonistas de la historia de la Ciencia española —Cajal, sobre todo, pero también otros como Julio Rey Pastor o Julio Palacios— (Laín, 1998*b*: 333-342 y 347-360), es imposible no reconocer que distan, en cuanto a capacidad de penetración en el personaje y en su obra, incluso en lo que a originalidad se refiere, de los que dedicó a Harvey, Bernard o a la historia de la Medicina; salvo, si acaso, el magnífico estudio «Cajal por los cuatro costados», incluido en la edición que preparó el Ministerio de Educación dentro de su colección de «Expedientes administrativos de grandes españoles» (Laín, 1978: 17-65). Son esos escritos suyos de historia de la Ciencia española ensayos generalistas, en los que con frecuencia abundan las listas de nombres; escritos que aportan mucho a la historia de la cultura y del pensamiento españoles de los siglos XIX y XX, pero menos a la historia de la Ciencia española de esos periodos, entendiendo ahora por historia de la Ciencia —es, ya lo sé, una concepción limitada— «el análisis detallado de aportaciones concretas y relaciones personales e institucionales». Si pensamos, por ejemplo, en sus trabajos sobre Cajal, lo que Laín nos dejó en ellos no es ningún análisis de cómo el sabio de Petilla de Aragón llegó a su teoría neuronal del sistema nervioso, lo que tomó o dejó de tomar de otros investigadores internacionales destacados; tampoco intentó reconstruir la red de sus contactos internacionales o nacionales a través de su correspondencia, ni

la relación que mantuvo con sus discípulos, o lo que hizo o dejó de hacer en las instituciones con las que se relacionó (como la Junta para Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas, que presidió desde 1907 hasta su muerte, en 1934). No, Laín no estaba interesado en eso. En lo que estaba realmente interesado era en integrar a Cajal en la historia de España y del pensamiento español de la segunda mitad del siglo XIX y primeros momentos del XX; en lo que su figura y logros revelaban para entender mejor a España, a su querida y problemática España, a su pasado, y lo que de ese pasado se podía aprender para construir un futuro mejor. Al estudiar a Cajal y a aquellos que formaron la *promoción de sabios* de la que nos habló, Laín no era diferente del que se afanaba en estudiar la Generación del 98 o en entender a qué llamamos España; eran diferentes aspectos, distintas vertientes de una misma, aunque poliédrica, realidad. Con claridad lo manifestó él mismo en numerosas ocasiones, como cuando escribió (Laín, 1990: 95-96):

La gran figura científica de la generación española de la Restauración fue, sin duda, don Santiago Ramón y Cajal. Pero si su obra como sabio se hubiese limitado al campo de la investigación neurohistológica, escasamente merecería ser tenido en cuenta en una historia de las actitudes de los españoles ante la historia y la cultura de su patria. No fue así. Desde su penosa experiencia de la guerra de Cuba (1874 y 1875), comenzó a hacerse crítico el entusiasta patriotismo tradicional de su infancia y su adolescencia. Más tarde, la experiencia del desastre de 1898, tan hondamente vivido por él, le llevó a participar en la campaña «regeneracionista» —de modo expreso declara su pasajera afinidad con Costa, Macías Picavea, Paraiso y Alba, a los cuales, dice, se sumaron «algunos literatos brillantes: Maeztu, Baroja, Bueno, Valle-Inclán, Azorín, etc.»; es decir, los futuros miembros de la generación que luego llamaremos «del 98»— y, pasado ya ese sincero arrebato, a examinar reflexivamente las causas de la escasa contribución de España al progreso de la ciencia y a proclamar el «quijotismo del trabajo científico y técnico» como máxima consigna para la regeneración de nuestro país.

También, es cierto, nos dejó Laín en esos estudios cajalianos (en «Cajal por los cuatro costados») una forma diferente, extremadamente sugerente y perfectamente adecuada a la dimensión literaria de don Pedro, de entender la formación del carácter y proyecto de futuro de Cajal: la influencia que pudieron haber desempeñado tanto en lo uno como en lo otro (carácter y proyecto de futuro) el Tom Sawyer de Mark Twain y el Gianetto o *Juanito* de Parravicini.

Decía antes que en su manera de ver y estudiar a figuras de la Ciencia española como Cajal, Pedro Laín Entralgo contribuyó más a la historia de España, su pensamiento y su cultura que a la historia de la Ciencia española, «entendiendo por historia de la ciencia el análisis detallado de aportaciones concretas y las relaciones personales e institucionales». Apuntaba también que ya sabía que era ésa una concepción limitada de la historia de la Ciencia. Y claro que lo es: en trabajos como aquéllos Laín también contribuyó, ¡claro que contribuyó!, a la historia de la Ciencia española, aportando perspectivas y elementos que ayudan a entenderla mejor en el conjunto de la historia general, global, total, de España. ¿O es que hay quien niegue que la aspiración a construir una historia de ese tipo es el más noble y ambicioso deseo que imaginar pueda cualquier historiador?

Bibliografía

- ALBARRACÍN TEULÓN, A. (1988): *Retrato de Pedro Laín Entralgo*, Barcelona, Círculo de Lectores.
- (2001): «La condición humana de Pedro Laín Entralgo», *Medicina e Historia*, 3, cuarta época.
- Arbor* (1992): «Filosofía y ciencia en la obra de Pedro Laín Entralgo», núms. 562-563, octubre-noviembre.
- Asclepio* (1966-1967): núms. 18-19.
- Cuadernos Hispanoamericanos* (1987): «Homenaje a Pedro Laín Entralgo», núms. 446-447, agosto-septiembre.
- GARCÍA BALLESTER, L. (1987): «La historia de la medicina, disciplina médica para la formación del médico», *Cuadernos Hispanoamericanos*, págs. 446-447.
- LAÍN ENTRALGO, P. (1941): *Medicina e historia*, Madrid, Ediciones Escorial.
- (1947): «Claudio Bernard y la experimentación biológica», *Claudio Bernard*, Madrid, Centauro.
- (1948): «Harvey en la historia de la biología», Madrid, Centauro.

- LAÍN ENTRALGO, P. (1954): *Historia de la medicina: medicina moderna y contemporánea*, Barcelona, Editorial Científico Médica.
- (1964): *La relación médico-enfermo: historia y teoría*, Madrid, Revista de Occidente.
- (1965a): «El autor habla de sí mismo», *Obras*, Madrid, Editorial Plenitud.
- (1965b): «Europa y la ciencia», *Obras*, Madrid, Centauro, págs. 1071-1085.
- (1970): *Ciencia y vida*, Madrid, Seminarios y Ediciones.
- (1973): «Hacia los cincuenta años», *Asclepio*, 25, págs. 7-8.
- (1978): «Cajal por sus cuatro costados», *Santiago Ramón y Cajal*, Madrid, Ministerio de Educación y Ciencia.
- (1984): «Carta abierta a Heinrich Schipperges», *Asclepio*, 36, págs. 363-369.
- (1986): *Ciencia, técnica y medicina*, Madrid, Alianza Editorial.
- (1988): *Tres españoles: Cajal, Unamuno y Marañón*, Barcelona, Círculo de Lectores.
- (1990): *Hacia la recta final. Revisión de una vida intelectual*, Barcelona, Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores.
- (1993): «Medicina y razón científica», *Saber/Leer*, 68, octubre.
- (1994): «Luis Sánchez Granjel», *Historia y medicina en España*, Valladolid, Junta de Castilla y León.
- (1998a): «Nota preliminar», *La historia clínica. Historia y teoría del relato patográfico*, Madrid, Editorial Triacastela.
- (1998b): *Españoles de tres generaciones*, Madrid, Real Academia de la Historia.
- y J. M.^a LÓPEZ PIÑERO (1962): *Panorama histórico de la ciencia moderna*, Madrid, Ediciones Guadarrama.
- LÓPEZ PIÑERO, J. M.^a (1999): «Medicina e historia en Laín Entralgo», *Saber/Leer*, 124, abril, págs. 6-7.
- ORRINGER, N. R. (1997): *La aventura de curar. La antropología médica de Pedro Laín Entralgo*, Barcelona, Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores.
- PANIAGUA, J. A. (1994): «Presentación», *Studia Arnaldiana*, Barcelona, Fundación Uriach 1838.
- PARADA, M.^a R. DE (1994): *Pedro Laín Entralgo*, Zaragoza, Diputación General de Aragón.
- SÁNCHEZ RON, J. M. (1999a): «Pedro Laín. Homo humanus», *Eidon*, 1.
- (1999b): *Cinzel, martillo y piedra*, Madrid, Taurus.

2. Pedro Laín Entralgo y la Medicina griega

Carlos García Gual

Catedrático de Filología griega
Universidad Complutense de Madrid

ELOGIABA vivamente Platón en su diálogo *Fedro* (270b-d) el modo de actuación profesional de los médicos de la escuela de Hipócrates y consideraba ejemplares sus hábitos metódicos, porque se disponían a actuar sólo después de realizar un buen examen general del paciente y su entorno. Caracterizaba, según él, al método hipocrático esa previa atención al conjunto de factores naturales y luego a las funciones de cada parte de su objeto, teniendo en cuenta siempre la propia naturaleza del todo (*he tou holou physis*). Esa actitud programática le parecía al gran filósofo una nota ejemplar del buen oficio médico. Y añadía que tal examen debía llevarse a cabo no sólo teniendo en cuenta la autoridad del maestro, en este caso el famoso Hipócrates, sino atendiendo a la vez, en la investigación, al razonamiento verdadero —el *lógos alethés*—. Sócrates veía en este proceder un método similar al del buen orador y lo consideraba muy conveniente en cualquier indagación auténtica, y así se lo dice a su amigo Fedro en el mencionado diálogo:

Examina entonces respecto de la naturaleza qué dicen Hipócrates y el verdadero razonamiento. ¿Es que no hay que reflexionar así acerca de la naturaleza de cualquier cosa? En primer lugar: ¿es simple o complejo eso en lo que queremos ser entendidos y ser capaces de hacer entendidos a otros?; luego, si es simple su naturaleza, observar cuál es su capacidad, cuál es la que tiene naturalmente para actuar y cuál la que tiene para padecer bajo un agente externo cualquiera. Y si presenta varios aspectos, después de enumerarlos, ver en cada uno lo mismo que respecto del conjunto, qué está destinado por naturaleza a hacer y qué dispuesto a sufrir y bajo qué agente.

Puede discutirse qué texto hipocrático parece aludido en estas famosas líneas. Unos (como Galeno) han pensado en *Sobre la naturaleza del hombre*, otros (como Pohlenz) en *Sobre aires, aguas y lugares*, algunos (como Littré) prefirieron pensar en *Sobre la medicina antigua*, y algún otro creyó en una alusión al breve tratado *Sobre las semanas*. Pero no nos interesa aquí precisar la posible referencia concreta, si la hay, como destacar el motivo del elogio de Platón al proceder habitual de Hipócrates y los suyos. Atender primero a considerar la totalidad para luego proceder al análisis de las funciones de los diversos órganos y partes es, en efecto, un principio metódico muy característico del médico antiguo, y en esa perspectiva global orientaban Hipócrates y los suyos su actuación terapéutica.

Ahora bien, este procedimiento recomendado por Platón no sólo es conveniente al buen retórico y al filósofo, sino también, creo, al historiador de las ideas. Muy bien podría verse ejemplificado en los trabajos de historia de la Medicina antigua del profesor Laín, investigador de talante eminentemente hipocrático y platónico.

Durante cerca de cincuenta años Laín Entralgo estudió, rememoró e historió la larga trayectoria de la Medicina occidental, comenzando con todo rigor y tenacidad por sus orígenes helénicos. A precisar aspectos de la Medicina griega ha dedicado Laín más de una docena de ensayos (doce pueden verse citados en el repertorio bibliográfico de Maloney y Savoie, 1982) desde su primer artículo, «El escrito *De prisca medicina* y su valor historiográfico», publicado en la revista *Emerita* en 1944. A casi medio siglo de distancia, su libro *El cuerpo humano: Oriente y Grecia antigua* (1987) viene a completar con su fino resumen y densa síntesis esa extensa investigación sobre los antiguos textos médicos griegos.

De esos escritos voy a recordar y glosar ahora solamente los tres libros que me parecen más amplios e importantes: *La curación por la palabra en la Antigüedad clásica* (1958), *La medicina hipocrática* (1970) y, por último, *El cuerpo humano: Oriente y Grecia antigua* (1987). Son tres extensos trabajos, bastante distintos unos de otros, que pueden, por eso mismo, dar una idea bastante cabal de la capacidad intelectual, la erudición y la agudeza de sus análisis y reflexiones sobre el mundo de la Medicina helénica. Son, eviden-

temente, tan sólo una sección de la magna obra de Laín sobre la historia de la Medicina, y una parte mínima en comparación con su voluminosa y miscelánea producción escrita. Con todo, en estos libros de tema helénico se refleja, creo, de modo muy claro, la originalidad y la voluntad de precisión historiográfica y la claridad intelectual que caracterizan su tarea como historiador de la Medicina y como humanista.

Pero conviene resaltar, desde un comienzo, que, en estos estudios, la mirada despejada de Laín le invita a situar sus objetos en una panorámica general que los ilumina y perfila. Como sagaz historiador de las ideas, y no sólo de las prácticas médicas, no se limita al ámbito específico de la Medicina, sino que, al abordar los problemas de éste, los presenta siempre desde una perspectiva abierta y comprensiva que los justifica y que comporta un trasfondo histórico a su comprensión. Así, al plantearse la cuestión del desarrollo histórico de la Medicina en Grecia, no sólo enfoca la puntual aparición y el concreto desarrollo de la ciencia hipocrática, sino que reflexiona sobre el contexto filosófico y el *humus* ideológico en que la teoría terapéutica se enraíza y se perfila dialécticamente. Es decir, que también aquí, en este concreto dominio de los estudios de historia de la Ciencia, acepta el claro consejo hipocrático y platónico de la mirada de conjunto y la consideración global preliminar sobre el fenómeno inmerso en su contexto propio.

El empeño de Laín como historiador de la Ciencia —como muy bien subrayó J. M. Sánchez Ron anteriormente— le lleva a conectar sus avances teóricos con el progreso de las ideas hacia el presente, y valorar así su memoria en el balance del saber actual. Siempre ha visto el pasado con ojos de humanista. Para acercarse al mundo griego —el de los médicos y los filósofos— Laín no se ha contentado con trabajar de segunda mano; siempre ha querido acudir a los textos mismos, y esa lectura personal y crítica se percibe en sus ensayos y libros sobre el pasado clásico. Desde un comienzo puede advertirse cómo ha sabido combinar su preparación filológica, un tanto autodidacta, con su decidido afán antropológico. Hablo de un empeño filológico en el más amplio sentido del término: el de amor a la palabra auténtica y al sentido de los textos antiguos. No fue, desde luego, un

profesional de la Filología Clásica e ignoro hasta dónde llegaban sus conocimientos en las teorías lingüísticas y gramaticales de las lenguas clásicas. Pero conocía las lenguas clásicas, y leía los textos antiguos con soltura, y gustaba de citar siempre los términos griegos y latinos con admirable pulcritud. Era, también en esto, un humanista por entero. De otro lado, sus relaciones con los filólogos clásicos españoles fueron siempre excelentes, a partir de su profunda amistad con Antonio Tovar, con Luis Gil, José S. Lasso de la Vega, José Alsina y otros que, estimulados por su obra, trabajaron también sobre textos de Medicina antigua. Y estaba muy al día en sus lecturas de los filólogos europeos más importantes, como atestiguan sus ensayos. Por un lado, pues, un conocimiento preciso y profundo de los textos, y de la terminología adecuada para su análisis a fondo, y, por el otro, una mirada despejada que quiere abarcar los múltiples aspectos significativos del marco histórico y humano que pueden ayudarnos a comprender el pasado como vivo y sugerente aún hoy.

Podríamos recordar, siguiendo a Luis García Ballester, la formación personal de Laín —un tanto en solitario y con empeño autodidacta—, que supo conectar con la mejor tradición germánica de estudiosos de historia de la Medicina, con los maestros pioneros de la Alemania de los años treinta, como Sudhoff, Edlestein y otros, que supieron conjugar con claro estilo intelectual Filología Clásica e historia de la Ciencia (véanse García Ballester, 1992: 191-192; Alsina, 1982: 152-171).

Por otro lado, esa visión de amplio horizonte y de atención filológica se combina en él con su adhesión intelectual a las ideas y reflexiones filosóficas de Ortega y Zubiri, a los que veneró como maestros y cuyas ideas y expresiones han dejado muchos ecos en sus páginas. De Zubiri especialmente tomó algunos planteamientos y precisiones terminológicas.

Estos rasgos se perciben con mucha claridad en cualquiera de los tres libros que voy a comentar esquemáticamente, empezando por *La curación por la palabra en la Antigüedad clásica* (1958).

Es éste un denso ensayo de casi trescientas páginas con un tema que, de entrada, parte de una idea bastante original: investigar hasta qué punto fue la palabra del curador (y por *palabra* hay

que entender el *lógos*, palabra y razón, a la vez) un remedio terapéutico usado en la Medicina antigua griega. La investigación se hace en un amplio escenario histórico, que va desde los textos homéricos hasta la *Poética* de Aristóteles. El libro tiene, en efecto, cinco capítulos: «La palabra terapéutica en el epos homérico», «De Homero a Platón», «La racionalidad platónica del ensalmo», «La palabra en la medicina hipocrática» y «El poder de la palabra en Aristóteles». El Índice mismo sugiere la amplitud con la que se enfoca la cuestión, a lo largo de un periodo de siglos y de todo el pensamiento arcaico y clásico. De hecho, la pesquisa rebasa ampliamente el ámbito de la Medicina técnica antigua. Y, desde luego, lo que aquí se dice sobre los médicos hipocráticos es mucho menos interesante que las sugerencias de carácter médico que se desprenden del estudio de los textos presocráticos, platónicos y aristotélicos.

El hilo central de este estudio rastrea el uso de dos palabras o términos clave en el pensamiento médico antiguo: primero, el de la *epaoidé* o *epodé*, que podemos traducir por *conjuro* y *ensalmo*; luego el de *kátharsis* o *catarsis*, que quiere decir, a la vez, *limpieza*, *purgación* y *purificación*. La indagación comienza en los textos homéricos. Allí se habla de alguna curación mediante conjuros y de limpiezas o purificaciones rituales para hacer cesar la peste. Hasta qué punto esos términos se refieren a prácticas de índole mágica o religiosa y hasta dónde podemos ver en ellas un tipo de usos para-medicinales en sentido laico lo precisa Laín con notoria finura hermenéutica.

En la interpretación de los griegos se suelen encontrar dos tendencias extremas: una que los presenta como del todo racionales, y la contraria, que destaca en exceso los trazos dispersos de una mentalidad primitiva (un ejemplo de esta última puede verse en el libro de R. Joly, 1966). Laín tiende a buscar un equilibrio, teniendo en cuenta algunos de los libros más influyentes en ese momento, como fueron el excelente *Los griegos y lo irracional*, de E. R. Dodds (1951; traducido luego al castellano por J. Marías, en 1960), y el más limitado pero muy sugerente de L. Moulinier *Le pur et l'impur dans la pensée des Grecs d'Homère à Aristote* (1952).

En el ensalmo que los hijos de Autólico recitan para curar una herida de Ulises (según se cuenta en la *Odisea*: XIX, 457) está pre-

sente el encanto mágico supuesto de la primitiva *epodé*. En el baño que se dan los aqueos para purificarse de la peste enviada por Apolo (en el canto I de la *Iliada*) late una catarsis de tipo religioso; es un rito de liberación de la impureza. En ambos casos hay ecos de una creencia primitiva de resabios mágicos. Pero, en otra escena, cuando Patroclo cura a Eurípilo «con drogas que le mitigan sus acerbos dolores» y a la vez «le deleita con sus palabras» (*Iliada*: xv, 392-394: *éterpe lógois*), igual que Néstor a Macaón (en *Iliada*: xi, 643: *mythoisi térponto*), hallamos ya que las palabras se usan de modo distinto. Como señala Laín (1958: 31; cito por la edición de 1987):

En una y otra cura, la palabra humana es terapéuticamente usada con un designio por completo distinto al de los dos anteriores: ya no es ensalmo ni súplica, sino deliberada utilización de alguna de las acciones psicológicas —psicosomáticas más bien— que el decir humano puede producir en quien las oye [...]

Es decir, que ya en Homero observamos dos variantes en el uso de la palabra terapéutica: el de la *epodé* o ensalmo de ecos primitivos y el de la palabra placentera que acompaña a la administración de un fármaco, funcionando como un *encanto* menos mágico y más psicosomático, según discierne finamente Laín.

Me he detenido un poco en este comentario porque ya aquí se expresa bien la precisión hermenéutica de Laín, en el doble sentido apuntado: precisión filológica en el trato crítico de los textos y mirada aguzada en su interpretación. Al capítulo sobre Homero le sigue el dedicado a los pensadores presocráticos, donde destaca el análisis de las figuras de Empédocles, con su silueta de *chamán*, médico y purificador; de Gorgias, el sofista y gran maestro de retórica, con su genial visión de los poderes mágicos del *lógos* para el hechizo y el engaño (en su *Elogio de Helena*); y de Antifonte, el sofista que había desarrollado una rara y curiosa *Téchne alypiás* o *arte de vencer la pena* mediante la palabra consoladora, acaso una rara consulta de psicoterapia *avant la lettre*. Lo explica una cita del texto del pseudo Plutarco sobre Antifonte (*Vidas de los diez oradores*: I, 18):

En el tiempo en que se consagraba a la poesía instituyó un arte para curar los pesares, análogo al que entre los médicos sirve de fundamento para tratar las enfermedades: en Corinto, cerca del ágora, dispuso un local con una enseña, donde se mostraba capaz de tratar a los afligidos (*tous lypouménous*) por medio de discursos; e informándose de las causas, aliviaba y consolaba a los enfermos. Pero, juzgando que este oficio estaba por debajo de él, se orientó hacia la retórica.

De este Antifonte, según recuerda también Laín (1958: 108), está también atestiguado (por Diógenes Laercio y Luciano) que fue *intérprete de prodigios y de ensueños (teratoskópos kai oneirokrites)*. Fue un tipo singular, un tanto entre dos mundos, quizás más moderno que el chamánico Empédocles, pero alejado de la estirpe de los médicos hipocráticos.

El capítulo siguiente, que es el central del libro, está dedicado a Platón. Analiza y comenta las numerosas referencias al ensalmo, la *epodé*, que hallamos en los diálogos, desde el texto temprano del *Cármides* hasta el último y más extenso: el de las *Leyes*. Platón alude unas veces al ensalmo con el que curan los males del alma los chamanes, como dice Sócrates del pitagórico Zalmoxis (*Cármides*: 156d-157a). Lo hace con una cierta ironía, seguramente, como cuando menciona que las parteras tratan de excitar o aliviar los dolores del parto mediante el recitado de conjuros (*Teeteto*: 149c). Otras veces critica a «los charlatanes y adivinos que van llamando a las puertas de los ricos y les convencen de que han recibido de los dioses el poder de borrar, por medios de conjuros realizados entre regocijos y fiestas, cualquier falta que haya cometido alguno de ellos o de sus antepasados» (*República*: II, 364b), o engañan «pretendiendo que pueden evocar las almas de los muertos y prometiendo seducir hasta a los dioses, hechizándolos con sacrificios, plegarias y conjuros» (por ejemplo, *epodais*. *Leyes*: X, 909b). Es decir, Platón es muy consciente de los usos mágicos, populares, supersticiosos, embaucadores de las fórmulas de hechizo y ensalmo.

Pero, al mismo tiempo, se sirve del vocablo para darle un sentido más noble, mediante una sutil metáfora, aplicándolo a un discurso que produce consuelo psicológico o deleite anímico. Platón escribe que la palabra puede curar «las enfermedades del alma»

(Laín, 1958: 149 y ss.). Y así puede hablar del encanto de una ficción o de un mito y decir que, frente al temor de la muerte, necesitamos «un buen recitador de ensalmos» (véase *Fedón*: 77e).

Hay aquí en Platón, como en otros casos, una sutil transposición de sentido, como muy bien advierte Laín, un hábil juego metafórico: «La *epodé*, que comenzó siendo conjuro o ensalmo mágico, ha venido a ser razonamiento o relato contra el error o contra los efectos dañosos. ¿Es una simple metáfora, como aseguran Boyancé y Dodds, o algo más importante y profundo?». (A partir de este planteamiento —véanse págs. 133 y ss.— Laín analiza los usos de la palabra en Platón y sus finas variaciones semánticas. Y advierte el valor positivo de ese hechizo auxiliar del *logos* que reaparece una y otra vez —más allá de las críticas del filósofo a los curanderos y charlatanes que usan ensalmos para fomentar sus trucos y supersticiones—.) Son excelentes las páginas que analizan ese juego de Platón con los términos y la idea del encantamiento verbal que, a manera de sutil fármaco, viene a aportar serenidad al alma. Y concluye así:

Las páginas precedentes obligan a ver en Platón el inventor de la psicoterapia verbal científica o *katà tékhnen*. A su lado, como decía, Gorgias y Antifonte son pura «prehistoria». Nunca olvidó el filósofo su hallazgo del *Cármides*. Ya al fin de su vida, discurriendo ocasionalmente acerca de lo que debe hacer el médico, escribirá: «El médico libre —el que no atiende a esclavos— comunica sus impresiones al enfermo y a los amigos de éste, y mientras se informa acerca del paciente, al mismo tiempo, en cuanto puede, le instruye, no le prescribe nada sin haberle persuadido de antemano, y así, con ayuda de la persuasión (*metà peithous*), le suaviza y dispone constantemente para tratar de conducirlo poco a poco a la salud» (*Leyes*: IV, 720d-e). Sin la obra psicagógica de la persuasión verbal no sería enteramente eficaz ni totalmente humana —no sería propia de enfermos y médicos «libres»— la acción terapéutica que pueden ejercer el fármaco, la dieta y la incisión quirúrgica; el imperativo de la *epodé* racionalizada, tan sutilmente descubierto en aquel diálogo juvenil, sigue conservando todo su vigor en los escritos de la suma vejez.

Y añade Laín:

En orden a la antropología general, la meditación platónica acerca de la *epodé* y la *kátharsis* permite entender desde un favorable punto de vista la relación entre lo que en el ser del hombre es racional, susceptible de intelección lógica evidente, y aquellos ingredientes que solemos llamar «irracionales». El famoso «intelectualismo» de Platón puede así ser más recatemente comprendido (Laín, 1958: 156).

Lo que escribía Laín hacia 1958 está corroborado por otros estudiosos de Platón, que han tratado años después del aprecio de ese *encantamiento persuasivo* que el filósofo admite en las palabras del mito más acá y más allá del alcance del *logos* dialéctico¹. Y también podemos recordar el interés de Platón en la censura y control de la mitología, porque el filósofo pensaba, al meditar sobre la educación popular, que podía utilizar su antiguo prestigio a modo de ensalmo o conjuro (véase Detienne, 1993). La *transposición platónica* de ciertos términos, en los que se introduce una cierta recarga semántica, en una sutil apropiación filosófica, ha sido especialmente estudiada por A. Diès en un ensayo recogido en *Autour de Platon*, París, 1972, aunque sin referencia especial a la *epodé*.

Lo que Platón descubre en su larga reflexión sobre la curación por la palabra es, sin duda, importante, hasta el punto de aparecer como un precursor de cierta psicoterapia verbal mucho más avanzado que lo preludiado por Gorgias o Antifonte.

En cambio, los médicos hipocráticos —estudiados en el siguiente capítulo— se muestran mucho más conservadores, y es poco lo que tienen que decir de conjuros verbales o ensalmos. En principio, los médicos desprecian esos procedimientos bastardos que ven practicar por curanderos o magos de poca monta. Su racionalismo y su empeño por una medicina técnica les llevan a ocuparse de las dolencias del cuerpo y poco o nada del alma. De modo que, en general, apenas encontramos en ellos interés

¹ A este respecto puede verse el libro de Álvaro Vallejo Campos *Mito y persuasión en Platón*, 1995. Está muy bien traída en él la cita de Laín, pertinente y bien comentada en las págs. 294 y ss.

por la psicoterapia y por las aplicaciones de una retórica terapéutica.

Eso no quiere decir que menospreciaran la influencia de la palabra amable o persuasiva en las relaciones con los enfermos. La palabra es instrumento esencial, en efecto, para la comunicación de las dolencias y la actuación del médico. De ahí que sea importante en el trato normal con el paciente. Y que los médicos la aprecien y, asimismo, recomienden mucho cuidado en el trato verbal. Laín ha recogido muy bien los testimonios y alusiones en el amplio *Corpus Hippocraticum*, dispersos e interesantes, que testimonian el talante humanista de los médicos antiguos.

Hasta cinco intenciones distintas —y, por tanto, hasta cinco géneros de la palabra comunicativa— cabe discernir en el *Corpus Hippocraticum*. En sus páginas la palabra médica es, en efecto, pregunta, prescripción, instrumento de prestigio, medio de ilustración y agente persuasivo (Laín, 1958: 175).

Pero Hipócrates y los suyos, a diferencia de Platón, se interesaban muy poco por los males del alma, la *psyché*, de sus pacientes. La palabra misma *psyché* aparece pocas veces en esos textos (en un par de ocasiones en el tratado *Sobre la dieta*, que tiene un cierto sello peculiar, y pocos ejemplos más, como bien observa Laín, 1958: 184-185). Ése es el motivo básico por el que no progresaron por la senda de la psicoterapia. Laín lo afirma muy claramente:

El hipocrático pudo ser y comenzó a ser un psicoterapeuta, mas no llegó a serlo de modo suficiente. ¿Por qué? Dos razones me parecen decisivas. Una es accidental y táctica: la repulsa de la *epodé* mágica en nombre de la medicina fisiológica. La justificada y laudable vehemencia con que el autor de *Sobre la enfermedad sagrada* polemiza contra los ensalmadores por superstición o por impostura le impidió tal vez advertir lo que los poetas y los sofistas del siglo V ya habían descubierto; que hay «encantamientos verbales» no mágicos, capaces de modificar la realidad de quien los escucha y susceptibles, por tanto, de ser empleados como agentes terapéuticos. No es puro azar

que el *Corpus Hippocraticum* no conozca el empleo metafórico o analógico del término *epodé*.

Pero mayor importancia que ésta tiene otra razón, ya no táctica y accidental, sino metódica y sustantiva: la irreprimible tendencia del hipocrático a ver y entender somáticamente, y aun sólo somáticamente, la bifronte naturaleza del hombre (Laín, 1958: 192).

Dicho en otras palabras, estos médicos griegos, orgullosos de su método científico y su talante técnico, no eran nada platónicos. Se contentaban con atender al cuerpo y remediar sus dolores con una objetividad un tanto ingenua y material. Por eso «la porción más importante del legado médico de Platón —su personal visión de la psicoterapia verbal— no fue recogida por los continuadores de Hipócrates en la segunda mitad del siglo IV. Indudablemente, la desconocieron» (Laín, 1958: 197).

El capítulo siguiente, «El poder de la palabra en Aristóteles», recuerda cómo el estagirita se ocupó de los efectos psicológicos de la palabra en la *Retórica*, al tratar de las pasiones, pero se centra en un punto muy concreto de la teoría aristotélica en la *Poética*, en la famosa teoría de la catarsis o purificación trágica. La mayor parte de este amplio capítulo examina y comenta esa teoría de los efectos del espectáculo trágico sobre su público. Según la famosa definición de la tragedia de Aristóteles (*Poética*, 1449b: 24-31), ésta efectúa en sus espectadores una singular purgación de dos pasiones extremadas: el terror y la compasión. En palabras de Aristóteles: «a través de la compasión y el terror lleva a término la purgación (*kátharsis*) de tales pasiones».

Tratando de definir el sentido del término griego *kátharsis* en este pasaje se han escrito montones de páginas, y muchos filólogos de primera fila han extraído con rigor sus lecturas del texto. Tres son los sentidos posibles de la *catarsis* trágica: el de limpieza, el de purificación y el de purgación. En estos sentidos posibles puede resaltarse el matiz religioso, de una purificación, o el médico de purga, en la supuesta eliminación de unas excesivas tendencias pasionales morbosas. Incluso podría resaltarse un cierto efecto intelectual, cierta *aclaración*, resultante de la depuración de afectos que enturbian el sereno uso de la mente. Sobre todos

estos significados discurre Laín con gran soltura, manejando admirablemente la bibliografía entonces última, es decir, los trabajos de Bernays, Schadewaldt, Dirlmeier, Croissant, Pohlenz, Flahar y otros. Es muy difícil resumir aquí sus sutiles comentarios, pero sí diré que son una nueva muestra de su precisión crítica y de su clara hermenéutica. Estas páginas sobre la catarsis trágica preceden a las de la breve conclusión del libro, muy claras y sugerentes.

La curación por la palabra tuvo muy elogiosas recensiones en España y luego en el extranjero, al traducirse al inglés y publicarse en la Universidad de Yale, en 1970². De su influencia entre los filólogos españoles la mejor muestra es el libro de L. Gil *Therapeia. La medicina popular en el mundo antiguo* (1969), que expone muy sabiamente los usos de los conjuros y los ritos purificatorios en esa medicina popular y supersticiosa de la que los hipocráticos y Platón se distanciaron con su saber técnico y su teoría filosófica.

La medicina hipocrática se publicó en 1970. Es el libro más amplio y sistemático de Laín sobre la Medicina antigua. Es un trabajo de notable extensión (450 páginas) y ambiciosa panorámica, pues estudia y analiza todo el *Corpus Hippocraticum* —es decir, los 58 opúsculos en 73 libros (de extensión muy variable, la mayoría breves, y algunos muy breves)—, y lo hace sobre el texto publicado por Emile Littré en su famosa edición (en 9 tomos, *Oeuvres Complètes d'Hippocrate*, París, 1839-1861). Después de haber abordado aspectos parciales de la Ciencia hipocrática en estudios anteriores —como *La historia clínica*, de 1950 (donde hay páginas muy atractivas sobre la interpretación histórica y su hermenéutica [páginas 29-640]), y *La relación médico-enfermo*, de 1964, etc.— se enfrentó Laín al reto de exponer en un libro único el balance actual de nuestros conocimientos sobre Hipócrates y su escuela, trazando así una síntesis actualizada y un estado de la cuestión a la altura de su momento. Pienso que consideró tan extenso estudio como un auténtico reto intelectual, y que respondió a él con franco e intenso entusiasmo. Lo recordaba así Agustín Albarracín (Albarracín, 2001: 13): «Gran aportación de Laín a la historia de

² Lo ha destacado muy bien Luis Gil (1992).

la medicina es su libro *La medicina hipocrática* (1970), de cuya génesis pude ser testigo, admirándome del ardor, entusiasmo y tenacidad con que fichó y papeleteó la edición clásica de Littré —con el ardor y la tenacidad, decía él, de un doctorando o de un opositor a cátedra—. El mismo Laín escribía en el Prólogo: «este libro es el resultado definitivo de una infiel fidelidad al texto hipocrático. Mi primer contacto serio con él acaeció hace ahora 28 años, cuando preparaba mis oposiciones a la cátedra de que soy titular». Logró con él ese apetecido difícil equilibrio entre «la tradicional beatería de los médicos y los historiadores de la medicina y la hipercrítica reciente de los filólogos, para quienes Hipócrates no pasaría de ser un médico del siglo v a.C. relativamente prestigioso, favorecido luego por una propaganda especialmente desmesurada y eficaz» (Laín, 1970: 17).

Éste es un gran libro del que podría sentirse orgulloso cualquier investigador. Pasando por alto ciertas discusiones un tanto bizantinas sobre la llamada *cuestión hipocrática*, Laín define y comenta el método y el estilo de la escuela hipocrática, en la que distingue un hipocratismo *stricto sensu* y un *lato sensu* con cautela y atinada precisión. Porque, en efecto, no hay duda de que son varios los escritores que han colaborado en la confección de esa biblioteca médica, y que no podemos distinguir con toda seguridad qué textos proceden de la mano y la pluma del gran maestro, pero todos ellos se imbrican en una misma tradición y expresan una misma mentalidad profesional. Cabe reconocer, desde luego, ciertas diferencias: hay unos médicos de la escuela de Cos y otros de Cnido; y, sin duda, unos escritos son más técnicos que otros, por supuesto. Pero, reconociendo esa diversidad, es importante contemplar como un conjunto la común hazaña de la institución de esa Medicina técnica.

La ordenación sistemática y la comprensión panorámica se presentan como fundamentales méritos del libro. Recordemos el orden de sus ocho capítulos: «El nacimiento de la medicina hipocrática», «Medicina y *physiología*», «La antropología hipocrática», «El diagnóstico hipocrático», «La patología especial», «El tratamiento hipocrático», «Medicina social y ética médica» y «La diversidad interna del *Corpus Hippocraticum*». Una simple ojeada a este programa basta para advertir la amplitud de la indagación.

Es fácil observar que algunos capítulos son especialmente de índole histórica y sociológica: así, el primero, el segundo y el séptimo, que encuadran la invención y constitución del saber médico en una época y un marco cultural precisos. Es en el ámbito de las *poleis* griegas, y en un momento en que la inquietud filosófica jonia había comenzado a teorizar acerca del hombre y la naturaleza, donde surge y crece esta tradición médica como una *téchne* profesional, sostenida con un talante crítico, ensayando caminos de una ciencia teórica y práctica, bajo la égida de ese racionalismo y a la sombra de la filosofía, de la que pronto quiere independizarse con afán crítico y empirista.

En el capítulo III, «La antropología hipocrática», Laín practica esa mirada en profundidad sobre los objetivos humanistas propios del saber que el médico busca para provecho de sus prójimos. Expone muy bien las expectativas y los límites de los métodos de la *téchne* médica, ligada a la invención de una semiótica propia, el uso del pronóstico, y de una farmacopea muy sencilla, que conocemos mal. En los capítulos IV, V y VI, más técnicos, se percibe el buen oficio de Laín como historiador de la Medicina, que trata de precisar y evaluar métodos y conceptos que van apareciendo en esos textos a menudo poco perfilados, a menudo sugerentes, pero inciertos y difíciles. Son varios los terrenos en que se mueve el análisis. Desde la cirugía a la embriología, de la ginecología a las patologías más diversas, sin perder de vista su relación con la perspectiva general. Laín combina el análisis de los textos con su saber de médico y su habilidad como ensayista, adiestrado en dar claros resúmenes.

El capítulo VII, la asistencia médica en la Grecia clásica, es uno de los más atractivos para el lector no especialista, porque, al tratar de la deontología médica y de los aspectos sociológicos y éticos del oficio de curar en la época clásica, perfila bien la silueta del hipocrático, que es, ciertamente, un tipo humano de aire noble y hábitos humanitarios. El médico hipocrático sabe unir su *amor a la ciencia* con su *amor a la humanidad* («donde hay *philotechnie* hay también *philanthropie*», como cita muy oportunamente Laín). Como testimonio de esa ética y ese talante, es bien conocido el *Juramento*, aunque se trate, como es bien sabido, de un texto un tanto peculiar y un tanto sectario. Esas páginas son muy

interesantes para cualquier reflexión sobre la ética profesional, y dan una clara idea de la filantropía del médico hipocrático y sugieren contrastes con el proceder de los médicos de otras épocas. En estas líneas queda manifiesto el buen oficio del ensayista, a la par que historiador, con un estilo de plena madurez intelectual, que ameniza su trabajo.

El capítulo siguiente, que cierra el libro, resume y comenta «La diversidad del *Corpus Hippocraticum*», con referencias a la bibliografía especializada sobre el tema. Era de esperar y es un añadido imprescindible para precisar la ordenación de los textos, ajustando sus observaciones al esquema clasificatorio de Littré, con ayuda de la investigación reciente.

Creo que *La medicina hipocrática* sigue manteniendo hoy todo su valor como estudio de conjunto. Puede contrastarse con algún libro general más reciente, como el *Hippocrate* de J. Jouanna (1992), por ejemplo. Podrían añadirse algunas precisiones, desde luego, teniendo en cuenta libros posteriores, como el de M. D. Grmek *Les maladies à l'aube de la civilisation occidentale* (1983, que aporta importantes datos de paleonología y arqueología médica), o el volumen colectivo editado por H. Flashar *Antike Medizin* (1970) y el tomo editado por Grmek *Storia del pensiero medico occidentale. I. Antichità e Medioevo* (1993). Pero esos añadidos no afectarían mucho a la aportación sustancial del libro, a su comprensión del conjunto, a su esmerada precisión textual, a su densa reflexión crítica y al claro y ameno estilo de su exposición, tan rica en datos como en matices. Resumió luego sus líneas básicas en un excelente estudio preliminar para la antología de textos hipocráticos, traducidos por J. Alsina, L. Vintró y T. Sallent (1976) en el volumen *La medicina hipocrática*.

Ha escrito García Ballester (1992: 191) que «hasta la obra historicomédica de Laín, que publicó su primer trabajo en 1944 (y que, añadamos, culmina su labor con este libro en 1970), no hubo ninguna contribución española a la historia de la medicina antigua, ni desde el campo de la medicina ni desde la historia de la medicina». Pero la obra de Laín tuvo, además, una notable repercusión universitaria. No sólo en los excelentes trabajos de Agustín Albarracín y Luis García Ballester, sino también en otros estudios filológicos. En la década de los setenta, se leyeron, en va-

rias universidades españolas, una media docena de tesis doctorales sobre Medicina —citaré, por estar publicada, la de Eulalia Vitró (1972)— que atestiguan su influjo. Laín estuvo, creo, en todos los tribunales de esas tesis, con atenta disposición y sabios consejos.

También estuvo, en 1983, en la presentación del tomo inicial de la versión española de los *Tratados hipocráticos* en la Biblioteca Clásica Gredos. Este empeño de traducir, por fin, a nuestra lengua todos los textos de la escuela hipocrática, acompañados de buenos prólogos y notas, le resultó especialmente grato. Recuerdo todavía, con emoción, sus estimulantes y generosas palabras de aquella tarde, en la que tuve el honor de presentar este ambicioso proyecto, compartiendo la mesa con él y con don Antonio Tovar, su gran amigo, en la Biblioteca Nacional.

Deberé ser más breve, por más de un motivo, al tratar del último libro de don Pedro como historiador de la Medicina antigua, *El cuerpo humano: Oriente y Grecia antigua*. Publicado en 1987, cuando su autor frisaba ya los ochenta años, se presentaba como el primer tomo de una serie sobre el conocimiento y la estimación del cuerpo humano. En el programa figuraban seis tomos, y sería el último el que dedicaría a *El cuerpo humano en la actualidad*. Inicialmente concebido como una historia del saber anatómico, el proyecto venía de muchos años antes y era sumamente ambicioso.

Quiero recordar, aunque creo que muchos de ustedes las habrán leído con emoción, unas líneas del prólogo, que reflejan la enorme capacidad de ilusión y la tenaz voluntad de trabajo que siempre caracterizó a don Pedro Laín. Escribía, a sus casi ochenta años:

Vivimos los hombres haciendo algo de lo que quisimos hacer, o haciéndolo mal, o incluso no haciéndolo. Lo que se hizo aceptablemente muestra lo que en la vida es logro; la diferencia entre lo que se quiso hacer y lo que de hecho se hizo revela lo que en la vida es fracaso. Obvias verdades. Tanto, que su obviedad nos lleva con frecuencia a trivializar el drama subyacente a esa inexorable mezcla de logro y fracaso que es la vida del hombre, nuestra vida.

Muy agudamente lo siento yo al iniciar la composición de este libro. No menos de cuarenta años han pasado desde que lo proyecté. A lo largo de ellos, vicisitudes con que no contaba y una larga serie de trabajos intercurrentes han impedido una y otra vez la ejecución de aquel proyecto. ¿Fracaso definitivo de él? Acaso no, si mi cuerpo aguanta. Porque ocho lustros más tarde, y cuando las posibilidades de llevarlo a término día a día decrecen, me he resuelto a emprender su ejecución. Decían los antiguos que la fortuna ayuda a los audaces. Sabiendo muy bien que tal sentencia es falible, y más cuando el audaz es viejo, únicamente lo que en ella haya de cierto puede ser hoy mi garantía.

Con esta animosa disposición emprendió Laín su ilusionado trabajo sobre la historia de la Anatomía. Y gracias a ello nos ha dejado este excelente libro en que traza —con pocos apoyos bibliográficos, pero con la larga experiencia de toda una vida de estudio— un claro resumen crítico de los conocimientos anatómicos de los griegos. Aquí están de nuevo los médicos hipocráticos, con su saber pionero y limitado sobre el interior del cuerpo humano y sus vísceras más encubiertas. Pero su tratamiento ocupa bastantes menos páginas que el dedicado al sabio Aristóteles, el verdadero descubridor de la Anatomía comparada, y que el de Galeno, el gran recopilador crítico y enciclopédico de todo el saber médico anterior, el gran maestro del saber anatómico antiguo. Esos capítulos, redactados con una precisión muy notable, son una nueva demostración del buen hacer de Laín como historiador de la Medicina y de su talento para la síntesis didáctica y puesta al día.

Pero el primer tomo sobre *El cuerpo humano* no concluye con la densa y minuciosa síntesis del saber galénico, sino con un capítulo dedicado a «El cuerpo en la cultura y en el arte griegos», como si con este colofón vistoso, donde alude a las representaciones plásticas más bellas del arte griego, Laín quisiera reafirmar una vez más su vocación de antropólogo cultural de mirada despejada y temple humanista.

Es hora de concluir. Pedro Laín Entralgo, como todos ya sabíamos, fue un magnífico investigador en el campo de la historia de la Medicina antigua. Sus trabajos en este terreno lo acreditan no sólo

como el investigador español más importante en estos estudios por sus obras y su impronta personal, sino como alguien que abrió caminos a otros y estimuló generosamente la producción científica desde una perspectiva crítica y actual. Y supo hacer todo esto a la vez que escribía muchos y diversos libros, como pensador, profesor y hombre muy comprometido con su tiempo, desde su personalidad señera de médico ilustrado e intelectual humanista. En el campo de sus muchos saberes, el interés por la Medicina antigua y por el pensamiento griego en general se refleja brillantemente en su obra, con claro empeño y ejemplares logros. Todos cuantos nos hemos interesado por este campo de estudios le debemos mucho.

Bibliografía

- ALBARRACÍN TEULÓN, A. (2001): «La condición humana de Pedro Laín Entralgo», *Medicina e Historia*, 3, cuarta época.
- ALSINA CLOTA, J. (1982): *Los orígenes helénicos de la medicina occidental*, Barcelona, Guadarrama.
- E. VINTRÓ y T. SALLEN (trads.) (1976): *La medicina hipocrática*, Clásicos de la Medicina, Madrid, CSIC.
- DETIENNE, M. (1993): *La invención de la mitología*, Barcelona.
- DOÑDS, E. R. (1951): *Los griegos y lo irracional*; traducción al castellano por J. Marfías (1960), Madrid, Revista de Occidente.
- FLASHAR, H. (ed.) (1970): *Antike Medizin*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- GARCÍA BALLESTER, L. (1992): «La aportación de Laín al conocimiento de la obra de Galeano», *Arbor*, vol. 143, núms. 562-563, págs. 183-200.
- GIL, L. (1999): «La curación por la palabra en la Antigüedad clásica», *Arbor*, 143, oct.-nov., págs. 175-182.
- GRMEK, M. D. (1983): *Les maladies à l'aube de la civilisation occidentale*, París, Payot.
- (1993): *Storia del pensiero medico occidentale. I. Antichità e Medioevo*, Bari, Laterza.
- JOLY, R. (1966): *Le niveau de la science hippocratique*, París.
- JOUANNA, J. (1992): *Hippocrate*, París, Fayard.
- LAÍN ENTRALGO, P. (1958): *La curación por la palabra en la Antigüedad clásica*, Madrid, y edición de Anthropos (1987).
- (1970): *La medicina hipocrática*, Madrid, Revista de Occidente.
- (1987): *El cuerpo humano: Oriente y Grecia antigua*, Madrid, Espasa-Calpe.
- MALONEY, G. y R. SAVOIE (eds.) (1982): *Cinq cent ans de Bibliographie Hippocratique*, Québec, Du Sphinx.
- MOULINIER, L. (1952): *Le pur et l'impur dans la pensée des Grecs d'Homère à Aristote*, París.
- VALLEJO CAMPOS, A. (1995): *Mito y persuasión en Platón*, suplemento de *Er*, Sevilla.
- VINTRÓ, E. (1972): *Hipócrates y la nosología hipocrática*, Barcelona, Ariel.

3. Laín Entralgo, historiador de la Medicina

Diego Gracia Guillén

Catedrático de Historia de la Medicina
Universidad Complutense de Madrid

3.1. Introducción

El cargo profesional más importante que Laín Entralgo ha tenido a lo largo de toda su vida ha sido, sin duda, el de catedrático de Historia de la Medicina de la Universidad Complutense de Madrid. Ingresó en la cátedra en el otoño de 1942, cuando contaba treinta y cuatro años de edad, y en ella siguió hasta su jubilación, en septiembre de 1978, al cumplir setenta años. Quiere ello decir que permaneció en ese puesto durante treinta y seis años, toda una vida laboral e intelectual. A lo largo de ella, Laín ha llevado a cabo varias tareas fundamentales. Primera, enseñar historia de la Medicina a los médicos españoles. Segunda, escribir una obra inmensa, sin precedentes en nuestro país y tampoco en la mayor parte de los de fuera. Y tercera, institucionalizar esta disciplina en nuestro medio.

La dedicación de Laín Entralgo a esta tarea ha sido tan intensa que uno diría que nació para esto, que fue un historiador nato de la Medicina y de la Ciencia, que desde muy pequeño se sabía predestinado para esa labor. Y, sin embargo, nada más alejado de la realidad. Cuando leemos sus memorias, en especial *Descargo de conciencia*, vemos a un joven fascinado por la Ciencia, primero por la Química, luego por la Física. Inicia la carrera de Ciencias Químicas en la Universidad de Zaragoza en 1923. Allí se entusiasma con las clases de Rocasolano y con las conferencias que sobre la teoría de la relatividad oye a Blas Cabrera. Y toma la resolución de dedicarse «al cultivo teórico de la fascinante física nueva y de una química física sobre ella fundada» (Laín,

1989: 43). Y poco después se pregunta qué hubiera pasado de continuar la carrera en Zaragoza:

¿Me hubiera incorporado a la tarea científica de Rocasolano, su ejemplo y el de su escuela? Tal vez. ¿Se hubiera impuesto en mi alma la incipiente fascinación por la fisicoquímica teórica a la que antes me referí? Acaso. Pero ninguna de estas posibilidades llegó efectivamente a ponerse en juego, porque en octubre de 1924, terminado el curso, cambié la Universidad de Zaragoza por la de Valencia, y con ello, *nolens volens*, la orientación de mi alma ante mi propia realidad y frente a mi propio futuro (Laín, 1989: 45).

No se interpreten esas últimas palabras en el sentido de que con su ida a Valencia cambia completamente su proyecto intelectual. Nada más alejado de la realidad. En Valencia sigue sus estudios de Ciencias Químicas, y allí encuentra profesores de la categoría de Sixto Cámara y Antonio Ipiéns, que le reafirman en su primera vocación. Y escribe (Laín, 1989: 51-52):

Ipiéns y Cámara, éstos sobre todo, despertaron en mí la ambición intelectual de cultivar teóricamente una química física digna de las exigencias que como ilusionado estudiante yo entonces entreveía. Entonces: los años en que se iniciaba la fecundísima crisis del átomo intuitivo de Bohr-Sommerfeld, por obra de toda una pléyade de geniales físicos jóvenes, Heisenberg, Schrödinger, De Broglie, Dirac. Teoréticamente: no porque yo menospreciase como «pucherólogos» —así solía llamarles en Zaragoza el eminente y pintoresco matemático don Zoel García de Galdeano— a los químicos de matraz y alambique, sino porque mi habilidad en el laboratorio era escasa, la propia de esas «manazas» que en mí veía el profesor de Física, y porque acaso mi caletre, puesto con empeño en trance productivo, pudiera dar de sí algo más que mis torpes manos. Con las pesetejas que me proporcionaban algunas lecciones particulares, constante recurso del buen estudiante pobre, perfeccioné mi alemán, me inicié en el inglés y compré los libros científicos que a ojo me parecían más sugestivos

—Sommerfeld, Planck, Nernst, Kossel, Perrin...; delicia fascinante, la lectura de *Les atomes*, de éste—; y así, cuando a los diecinueve años, junio de 1927, terminé mi licenciatura en Ciencias químicas, el propósito de comenzar la de Ciencias físicas en Madrid fue cobrando cuerpo en mi mente.

Esa primera vocación de Laín de consagrarse a la investigación fisicoquímica no hace crisis, y ello por causas completamente azarosas, más que en el verano de 1927. Acabada su carrera de Ciencias Químicas, Laín vuelve a pasar el verano al hogar paterno, en Urrea de Gaén. He aquí cómo describe lo sucedido ese verano (Laín, 1989: 64-65):

Algo más acaeció entonces; algo que por igual tuvo que ver con mi vida colegial, con mi vida familiar y con mi ulterior destino biográfico: mi tránsito estudiantil desde la Facultad de Ciencias a la de Medicina. ¿Por qué así, cuando en el verano de 1927, con plena seriedad vocacional, yo había decidido comenzar la licenciatura en Ciencias físicas? Metido ya en la preparación de la primera asignatura complementaria, y por tanto en el *Análisis algebraico* de Rey Pastor, dije un día a mi padre: «Ea, ya estoy en vías de ser un verdadero hombre de ciencia; por tanto, en camino de ganar poco dinero». Hablé sin la menor acritud, más aún, con una clara e irónica resolución deportiva, y éste fue también el tono de mi voz recordando a continuación el ostentoso «Lincoln» en que el internista Rodríguez Fornos iba por las calles de Valencia a sus múltiples y lucrativas consultas. Mi padre oyó y calló; pero al día siguiente me llamó aparte y me dijo con cierta gravedad: «Mira, hijo: acaso por mi deseo de que tú no estudiases Medicina, comenzaste Ciencias; pero de ningún modo quiero que por causa mía te apartes de un porvenir que puede ser económicamente holgado u opulento. Puesto que todavía tienes edad para ello, ¿por qué no te matriculas en Medicina?». Afirmé yo con entera sinceridad el carácter vocacional de mi decisión, proclamé otra vez mi carencia de ambiciones económicas, y por el momento así quedó la cosa. Una sospecha, sin embargo, fue ganando peso dentro de mí: «Con su mejor voluntad me ha hablado mi padre. ¿Cómo dudarle?»

Ahora bien: en la no agobiada, mas tampoco boyante situación económica de un médico rural con tres hijos en edad universitaria, ¿no será una carga demasiado fuerte que yo vaya ahora a Madrid —tal era mi propósito— para iniciar una carrera nueva e incierta, cuando, si lo solicito, me autorizarán en el Colegio a continuar allí, y allí me pagarán íntegros los estudios de Medicina? Después de todo, ¿no se puede ser un auténtico hombre de ciencia en el ancho y variado campo de los saberes médicos?». Pensaba yo en la ya vigorosa orientación bioquímica de la fisiología —¡aquella síntesis de polipéptidos, fabulosa y prometedora obra de Emil Fischer, que acababa de estudiar en mi Química orgánica!— y recordaba ciertas páginas de la *Patología general* de Nóvoa Santos —edición en papel pluma, «Imprenta de El Eco de Santiago»— que por pura curiosidad había explorado en la incipiente biblioteca del Colegio; en modo alguno me atraía la posibilidad del ejercicio clínico, aunque éste pudiera ser pingüe. A través de la Medicina y con mi buena formación química, por buena la tenía yo, ¿por qué no intentar de otra manera el logro de mi mejor sueño de adolescente: ser un genuino creador de ciencia?

Laín inicia la carrera de Medicina en 1927 con la ilusión de aplicar la ciencia fisicoquímica al conocimiento de la realidad del ser humano. Pero pronto se convence de que ello no es fácil, ni quizá posible. He aquí cómo lo describe (Laín, 1989: 69):

Movido por la convicción de que sería posible aplicar a la biología los esquemas operativos que don Sixto Cámara me había hecho descubrir en la física —invención de teorías capaces de explicar de manera científica los hechos de experiencia ya conocidos, e incluso de predecir otros nuevos—, presenté al catedrático de Fisiología una elaborada construcción teórica, con la cual, aplicando al caso la doctrina de Donan sobre el equilibrio en membrana, yo trataba de explicar fisicoquímicamente la filtración del plasma sanguíneo a través del epitelio sincitial del glomérulo de Malpigio y la mayor acidez de la orina respecto de su líquido de origen. Ni siquiera acuse de recibo pude obtener.

Este fracaso le desilusiona. Se dedica a aprobar las asignaturas y a leer, a leer Literatura, y a leer Filosofía. Es en esos años cuando descubre la fascinación por la Filosofía. Empieza a sentir por ésta la misma atracción que antes por la Ciencia. Poco a poco se va convenciendo (Laín, 1989: 70-71)

[...] de que en lo sucesivo nunca podría quedar tranquila mi inteligencia mientras, ayudada por quien fuese, no lograra dar una respuesta también filosófica, no sólo científica, al tema por ella estudiado. Al pobre e inconstante científico de afición que yo venía siendo, iba a unirse desde entonces, irrevocablemente, un filósofo de ocasión más pobre aún. Tres nombres —con el tiempo, tres personas a las que directamente había de tratar— se dibujaron por entonces en mi horizonte de lector español: Ortega (Ortega y Gasset para quienes no estábamos cerca de él), Ors (Eugenio d'Ors para sus lectores provincianos), y como sorprendente estrella auroral, por lo que de él comenzaba a oírse, un recentísimo catedrático exquisitamente llamado Xavier Zubiri.

A Laín le interesa cada vez más la Filosofía. En el intermedio entre Medicina y Filosofía, se encuentra con la Psiquiatría. Y a ella dedica el trabajo de esos años. Una Psiquiatría que, de nuevo, él quiere desarrollar más en su vertiente teórica que en la práctica. La ocasión se la brinda Barcia Goyanes en el año 1936, cuando le invita a participar en un curso de verano en Santander. Entonces se propone una meta que ya no le abandonará nunca en la vida (Laín, 1989: 142): «Caminar hacia una antropología por igual filosófica y médica». Y para conseguir esto, va a Madrid y estudia con Ortega y Zubiri. Preparando el curso de Santander, Laín se hace a sí mismo la siguiente reflexión (Laín, 1989: 142-143):

Supongamos —me decía yo en mis adentros— que mi curso en Santander llega a ser todo lo que de él yo espero. Puesto que tanto viene hablándose estos últimos meses de crear el germen de una próxima Universidad Católica, ¿quién considerará descabellada la pretensión de lograr en Madrid un puesto docente, modesto, desde luego, pero suficiente para

que nosotros tres, mi mujer, mi hija y yo, podamos vivir allí? Una vez en Madrid, estudiaré Filosofía en la Facultad donde enseñan los dos maestros que ahora necesito, Ortega y Zubiri; y teniendo en cuenta que nadie en España anda seriamente el camino a la vez antropológico, filosófico y médico por el cual pienso moverme, ¿por qué no verlo como vía de acceso a una futura cátedra universitaria en la cual yo, esta íntima ambición de mi vida a la cual y sólo a la cual puedo llamar yo, pese a no ser hoy sino imaginada e ilusionante posibilidad mía, me sienta auténtica y definitivamente realizado?

Ésta es la segunda vocación de Laín, su segundo proyecto intelectual. Si el primero fue dedicarse de por vida a la investigación fisicoquímica, este segundo, surgido con claridad nueve años después de aquél, en 1936, le orienta hacia la Antropología filosófica y médica. Todavía no hay rastro de interés por la historia de la Medicina. De hecho, Laín habla de su «entonces impensada e impensable dedicación a la Historia de la Medicina» (Laín, 1989: 158-159). Sí tiene interés, y mucho, por ir a Madrid y hacer la carrera de Filosofía junto a Ortega y Zubiri.

No hay duda de que en estos años Laín es un lector asiduo de Ortega. El primer contacto con su obra hay que situarlo en los últimos años de la Facultad de Medicina (véase Laín, 1989: 70), y el estudio a fondo de su pensamiento, en la primera mitad de los años treinta. En un cierto momento de sus memorias exclama (Laín, 1989: 140): «¡Cuánto sigo debiendo a los libros entonces publicados por "Revista de Occidente"!». Esta lectura repetida de Ortega le va a resultar esencial en los años de la Guerra Civil. Nada más llegar a Pamplona, en los primeros días de la guerra, se presenta en el Gobierno Militar para ofrecer sus servicios, y dada su condición de médico le mandan al Hospital Militar. Allí se encamina al día siguiente y asiste atónito a la arenga de Millán Astray ante el cadáver del teniente coronel Ortiz de Zárate. La escena le produce, según sus propias palabras, estupor y escalofrío, el trasunto de una página de Valle-Inclán. Y se pregunta (Laín, 1989: 183): «como Ortega, otra vez, pero con un motivo hartamente punzante que en su caso: "Dios mío, ¿qué es España?"». Poco después, a últimos de agosto o primeros de septiembre de 1936,

asiste a una ejecución sumarásima. Queda atónito. Se refugia en una iglesia y toma varias resoluciones (Laín, 1989: 188):

No volver a tomar un arma en mis manos; aceptar la guerra civil como un mal inevitable; seguir donde entonces estaba, pero consagrando toda mi actividad no privada al empeño —intelectual, afectivo, operativo— de asumir y coordinar como mejor me fuese posible las vidas, las ideas y las mejores aspiraciones de cuantos españoles yo conociese, aunque fueran distintos a mí.

Esta tercera consigna iba a ocupar la vida intelectual de Laín durante los años de la guerra. Primero en Pamplona, como redactor de *Arriba España*, y luego en Burgos. Se trata de buscar una tercera vía al problema de España, distinta de las dos en conflicto. Frente al conflicto, la integración; frente a la negación, la voluntad asuntiva. Eso supone enfrentarse con la historia de España de un modo nuevo, distinto de los beligerantes en la contienda. ¿Quiénes son sus mentores en este proyecto? En el orden religioso, sin duda el cristianismo del amor que había aprendido del franciscano Antonio Torró. Y en el intelectual, Ortega, el Ortega que tanto había leído en los años precedentes. Laín va a encontrar en Ortega un modo nuevo de entender la racionalidad, muy en la línea del proyecto asuntivo que él se había propuesto convertir en realidad. La razón histórica orteguiana no jugaba a ser excluyente sino, muy al contrario, incluyente y comprensiva. Ortega, por otra parte, había intentado aplicar ese mismo método a la comprensión de España. ¿Por qué no continuar por esa misma vía? ¿No era eso más necesario que nunca en un momento en que los españoles se estaban matando entre sí? ¿No era eso una perentoria obligación moral? Así cree verlo Laín a la altura del otoño de 1936. Y surge en su mente un nuevo proyecto, el de revisar la historia de España desde esta perspectiva, tan distinta a la que estaban propalando los dos bandos contendientes. Ésa es su primera incursión histórica. Ése es el origen de su interés por la Historia. Laín entra en la Historia a través del drama de la historia de España y de la mano de Ortega. Veamos cómo.

3.2. El descubrimiento de la razón histórica: el problema de España

Laín Entralgo no descubre la importancia de la Historia reflexionando sobre la historicidad de la Medicina sino sobre el problema de España. Esto es algo sobre lo que no se ha reparado y que tiene una excepcional importancia para entender el modo como él se acerca a ella. Estamos en Pamplona, en la primavera de 1937. Laín es colaborador del semanario *Arriba España* y se decide a publicar una serie de artículos con el título general de «Tres generaciones y su destino». Se trata, obviamente, de una reflexión sobre el drama de España; más en concreto, sobre cómo han visto España y cómo han vivido su drama los hombres de la Generación del 98, de la generación de Ortega, «y la que entonces formábamos, partidos por una guerra que no habíamos provocado, opuestos, quisiéramos o no, unos a otros, quienes a lo largo de los diez años precedentes fuimos naciendo a la vida histórica» (Laín, 1989: 198). La serie no llegó a esta tercera generación, sino que terminó con la segunda, con Ortega y Ángel Herrera.

Pero lo importante es que Laín descubre aquí el valor de la Historia como método de conocimiento. No se puede absolutizar un punto de vista, las perspectivas de todos son necesarias, todos nos necesitamos a todos si es que de veras queremos ir en busca de la verdad. Eso es la Historia, la dialéctica de los distintos y complementarios puntos de vista de los seres humanos en busca de una verdad que por definición les supera, y a la que no pueden acceder más que colectiva y trágica, dialécticamente. La Historia es el escenario de la realización de la verdad. Bastantes años más tarde, en 1949, en el prólogo de su gran obra *La historia clínica*, Laín afirma que la historia de la Medicina no debe verse sólo como una disciplina escolar sino como un «hábito intelectual». Y añade: «El ideal de la ciencia es ver y hacer ver las cosas *según* la verdad; pero la especial condición de la inteligencia humana, inmersa *volens nolens* en una tradición y parcialmente configurada por ella, exige que los hombres tengan que contemplar la verdad *según la historia*» (Laín, 1950: 5). Contemplar la verdad según la Historia: he ahí el hábito intelectual que Laín asume como propio. La verdad es histórica. Es difícil no ver en todo esto la huella profundísima de

Ortega, el Ortega que Laín admira por su pensamiento filosófico y no menos por la elegancia literaria. En la primavera de 1937, reflexionando sobre el drama de España, Laín descubre el sentido de la Historia como realización dialéctica de la verdad en el mundo. Y elabora su teoría de la *voluntad asuntiva y superadora*, que a partir de ese momento será santo y seña de su vida. Comentando la serie de artículos sobre «Tres generaciones y su destino», dice en *Descargo de conciencia* (Laín, 1989: 198-199) cuál es el mensaje que él considera medular en ella:

[...] una ingenua voluntad asuntiva y superadora; la quijotesca o cuasiquijotesca pretensión de proponer, frente a nuestra desgarrada cultura reciente, una suerte de *Aufhebung* hegeliana. En efecto: con adolescente ilusión —en los pueblos y en los individuos puede haber situaciones «adolescentes», sea cualquiera la edad histórica o biológica del sujeto— pensé que el problema de la escisión cultural y política de los españoles posteriores al siglo XVIII, y por tanto, la enconada y pertinaz pugna entre «las dos Españas», podía y debía ser resuelta por la asunción unificante de una y otra en una empresa «superadora», palabra en boga, de lo que en sí y por sí mismas habían sido ambas.

Es difícil leer estas líneas y no acordarse de Hegel. El término *Aufhebung* lo delata. Pero no sólo él. En la última frase alude al en sí y al para sí de Hegel, el padre de la historiología moderna, como dijo Ortega. Laín añade que la idea de la *superación* o la *Aufhebung* estaba *en boga* en esos momentos. ¿A qué se refiere? Sin duda, al uso que de esa doctrina había hecho el marxismo, con su materialismo dialéctico y su teoría de la lucha de clases. Laín interpreta a Hegel, pero en sentido estrictamente opuesto: frente a la superación por la vía de la exclusión, la superación por inclusión, por asunción, por integración. Vuelvo a repetir que detrás de esto se hallan Heidegger y, sobre todo, Ortega.

En 1923 publica Ortega un libro fundamental, *El tema de nuestro tiempo*. Este libro se halla en la base de las reflexiones de Laín en la primavera de 1937. Allí está, en primer lugar, la idea de *generación* como categoría histórica, que Laín utiliza ya en el título

de su serie de artículos, y que luego desarrollará sistemáticamente en el volumen *Las generaciones en la historia*, aparecido en el año 1945. Pero está, sobre todo, la defensa de la historicidad de la razón. Frente a la razón intemporal, geométrica, la razón histórica, vital. Esto es lo que no ha sabido ver nunca el hombre europeo. «La interpretación de la vida que tenía el hombre antiguo, en rigor, anula la historia. Para él, la existencia consistía en un irle pasando a uno cosas. Los acontecimientos históricos eran contingencias extrínsecas que caían sucesivamente sobre tal individuo o tal pueblo» (Ortega y Gasset, 1987: 85).

Pero esta falta de sentido histórico no es sólo propia del hombre antiguo, sino también del moderno. El racionalista del siglo XVII es profundamente ahistórico.

Desde el punto de vista del racionalismo, la historia, con sus incesantes peripecias, carece de sentido, y es propiamente la historia de los estorbos puestos a la razón para manifestarse. El racionalismo es antihistórico. En el sistema de Descartes, padre del moderno racionalismo, la historia no tiene acomodo o, más bien, queda situada en un lugar de castigo (Ortega y Gasset, 1987: 92).

Esta constatación es sobremanera importante. La razón histórica no puede ser racionalista, está reñida necesariamente con el racionalismo, es decir, con la idea de que la razón es previa a la realidad y su fundamento, y que por lo tanto la perfección de la realidad está en los juicios a priori de la razón; dicho de otro modo, que no es la razón la que tiene que someterse a la realidad, sino la realidad a la razón. La razón histórica trata de pensar desde la realidad y la vida, en tanto que la razón pura trata de someter la vida y la realidad a la razón. En el capítulo final del libro, escribe Ortega este párrafo que transcribe Laín en su *Menéndez Pelayo*:

Hegel inyecta en la historia el formalismo de su lógica; Buckle, la razón fisiológica y física. Mi propósito es estrictamente inverso. Se trata de encontrar en la historia misma su original y autóctona razón. Por eso ha de entenderse en todo su vigor la expresión *razón histórica*. No una razón extrahistórica que

parece cumplirse en la historia (como la lógica de Hegel o la fisiología de Buckle), sino, literalmente, *lo que al hombre le ha pasado, constituyendo la sustantiva razón*, la revelación de una realidad trascendente a las teorías del hombre y que es él mismo por debajo de sus teorías (Laín, 1956: I, 300).

Y comenta Laín: «El acontecer histórico se convierte así en el tema fundamental de una nueva e incipiente *prima philosophia*» (Laín, 1956: I, 300).

Todo esto pesa en el alma de Laín en 1937 y años inmediatamente posteriores. Su pueblo está viviendo una guerra civil cainita y bañándose de sangre. Unos matan a otros a favor de sus propias ideas, que naturalmente consideran absolutas y superiores a la vida de las personas. En España impera la dialéctica de la exclusión y la muerte. Pues bien, Laín va gestando poco a poco, muy influido por Ortega, la idea de que la razón humana no es absoluta, que las cosas tienen infinitas perspectivas y que los otros me son necesarios para incrementar mis perspectivas y de ese modo acercarme a la verdad. La verdad no se alcanza mediante la negación sino a través de la integración. No es un azar que Laín aprenda esto en Ortega, uno de los pertenecientes a la España liberal y republicana, al bando contrario. Los otros, los habitantes de la otra España, en vez de impedirle la consecución de la verdad le resultan imprescindibles en su camino hacia ella.

Aún más. Ortega está en la base de la peculiar interpretación que Laín empieza a elaborar ya en esos años de la Guerra Civil. En *El tema de nuestro tiempo* desarrolla Ortega toda una teoría de las revoluciones políticas. Su tesis es que las revoluciones políticas hunden siempre sus raíces en el racionalismo filosófico, y por tanto son hijas de la rigidez mental y del dogmatismo. «No se puede ser revolucionario sino en la medida en que se es incapaz de sentir la historia, de percibir en el pasado y en el presente la otra especie de razón, que no es pura, sino vital» (Ortega y Gasset, 1987: 96). Las revoluciones tienen en su base siempre un error lógico e ideológico, pensar que uno está en posesión de la verdad y que quien no comulga con las propias opiniones o es un cretino o es un diablo. Es, de nuevo, la dialéctica de la exclusión. Lo que Ortega está diciendo es que las revoluciones son siempre

el resultado de la dialéctica de la exclusión. Y que su antídoto no puede ser otro que la dialéctica de la inclusión, es decir, de la razón vital e histórica frente a la razón abstracta e intemporal. Ahora bien, la dialéctica de la inclusión es la antítesis del espíritu revolucionario. Sin estos presupuestos no se entiende la actitud de Laín ante la Guerra Civil, ya entonces, y tampoco cobra sentido toda su obra posterior sobre el problema de España. De hecho, su paulatino alejamiento del régimen fue la consecuencia natural de estas premisas, que se encuentran ya claramente formuladas a la altura de 1937. El «Dios mío, ¿qué es España?» del joven Ortega de las *Meditaciones del Quijote* (Ortega y Gasset, 1981: 72) resuena con voz cada vez más clara en los oídos de Laín, que empieza a estar obsesionado por lo que, también con frase orteguiana, va a denominar «España como problema» (Ortega y Gasset, 1987: 69). Los dogmáticos, los racionalistas, pudieron hablar de una *España sin problema*. Laín, por el contrario, vio en la exclusión del contrario, en la dialéctica de la exclusión, el gran problema histórico de España. Y frente a él propone la dialéctica del abrazo. Y ello porque la razón, como Ortega enseñó, no es absoluta sino histórica. Los otros me son necesarios para caminar hacia la verdad; y me son tanto más necesarios cuanto más se oponen a mi punto de vista. La antítesis es condición de posibilidad de la síntesis. Éste es el Hegel que Laín asume a la altura de 1937, y ésta, su interpretación de la *Aufhebung*.

Reflexionando sobre el problema de España, Laín descubre la importancia de la Historia y la necesidad de conjugar ésta con el amor para superar cualquier tipo de historicismo. Y reflexionando sobre la polémica de la Ciencia española, pasa del problema de España al problema de la Ciencia, y de ahí al problema de la Medicina, a la historia de la Medicina. Veámoslo.

¿Qué fue la llamada *polémica de la Ciencia española* sino un fabuloso ejercicio de incomprensión y de dogmatismo, un ejemplo paradigmático de lo que venimos denominando la *dialéctica de la exclusión*? Laín se acerca a ella, a esa polémica, para poner en práctica su método, y de ese modo alumbrar lo que él mismo ha llamado *una visión inédita* de la citada polémica (véase Laín, 1956: I, 10). El resultado será el cuaderno *Sobre la cultura española*, publicado en Madrid en el año 1943. La polémica enfrenta lo que Laín llama el «progre-

sismo liberal» (Azcárate, Revilla, Salmerón, Perojo) con la «reacción contrarrevolucionaria» (Pidal y Mon, Fonseca). En este segundo grupo habría que incluir también a Menéndez Pelayo, pero Laín piensa que éste forma parte, junto con Laverde, de una tercera actitud. De hecho, él tuvo que polemizar tanto con los de un bando como con los de otro. Y ello por una razón que a Laín le parece extremadamente importante: porque ambos carecían de sentido histórico; es decir, porque tenían una visión dogmática de las cosas. Unos, los progresistas, negando el pasado histórico español (véase Laín, 1956: I, 49), y los otros, encerrándose en un dogmatismo cerrado, también incompatible con el espíritu histórico (véase Laín, 1956: I, 58). En los dos casos Laín echa en falta verdadera sensibilidad histórica. Criticando a los progresistas, recuerda que «si se mira con cuidado la actitud histórica de los progresistas europeos, se reconocerá siempre una inequívoca huella hegeliana [...]. Para el europeo —francés o alemán— lo nacional histórico es siempre en algún modo “absorbido” (*aufgehoben*) por lo nacional presente» (Laín, 1956: I, 49), cosa que no sucede en el dogmatismo progresista español. Y, respecto a los reaccionarios, escribe: «Menéndez Pelayo vio claramente que el Padre Fonseca carecía de espíritu histórico, “como todo el que se encierra en un dogmatismo cerrado”» (Laín, 1956: I, 58). El cuaderno concluye diciendo que «está todavía por investigar seriamente este hecho de la falta de conciencia histórica en los avanzados y reaccionarios españoles» (Laín, 1956: I, 70).

La falta de conciencia histórica hace que ambos bandos tengan una visión maniquea de la Historia en general, y de la historia de España en particular.

La versión maniquea de la historia es una tentación próxima cuando se interpretan los sucesos históricos, y más si son inmediatos, desde una actitud combatiente o polémica. Quien lucha convencido de su justicia propende fácilmente a ver en su enemigo, no ya «algo malo» —lo cual es siempre obvio, aunque no sea siempre justo—, sino pura y simplemente «el Mal hecho enemigo» (Laín, 1956: I, 63).

Tras esto añade: «Tengo por cierto que esta tendencia se halla singularmente acusada en la bronca y porfiada sangre ibérica. El

español que de veras llega a creer en algo, sea en la verdad o en el error, tiende un poco a la consideración maniquea del enemigo» (Laín, 1956: I, 63).

Ahora entendemos por qué Laín ve en esta polémica tres frentes y no dos. Los dos extremos exhiben un estilo dogmático y ahistórico. Menéndez Pelayo, por el contrario, hace gala de una clara *conciencia histórica*. El cuaderno termina con estas frases: «Lo verdaderamente importante de Menéndez Pelayo no debe buscarse en el detalle de su investigación, con ser ésa tan frondosa, sino en su inédita actitud ante la historia, España y la cultura moderna» (Laín, 1956: I, 71). A demostrarlo va a dedicar su *Menéndez Pelayo*. No es éste el momento de analizar su contenido. Lo único que ahora pretendía era mostrar cómo pasa Laín, a través de la polémica de la Ciencia española, desde el problema histórico de España al problema histórico de la Ciencia. La Ciencia es histórica, y por tanto hay que abordarla con una mentalidad que no sea maniquea. Hay, pues, que superar el positivismo ramplón de los llamados progresistas y el dogmatismo, también ramplón, de los reaccionarios.

Así concebida la Historia, convencido de que la búsqueda de la verdad tiene carácter histórico y dialéctico, y que por tanto está necesitada del análisis de las verdades parciales que todos, poco a poco, y por supuesto absolutizando nuestro respectivo punto de vista, vamos alumbrando, Laín elabora a partir de 1937 el proyecto de dedicarse profesional y profesoralmente al cultivo de la historia de la Medicina. ¿Por qué? Porque piensa que eso le va a permitir estudiar con mentalidad no dogmática ni excluyente, sino amplia e integradora, al hombre, al hombre sano, y también al hombre enfermo; por tanto, al ser humano en toda su complejidad. En consecuencia, porque considera que la historia de la Medicina es la vía ideal para llevar a cabo ese proyecto que había venido fraguando durante años.

3.3. De la historia de España a la historia de la Medicina

En el intermedio entre la Medicina y la Filosofía, Laín encuentra la Psiquiatría, y a ella se dedica, más atraído por su teoría que por la práctica. Comienza a preparar los materiales para una posible tesis doctoral sobre el análisis psicológico-existencial de la esquizofrenia (véase Laín, 1989: 136) y por esa vía se introduce en el estudio de la Filosofía existencial alemana y la Antropología médica: Kraus, Krehl, Weizsäcker son ahora sus lecturas de cabecera. Acuciado por Barcia Goyanes y en colaboración con él, inicia en 1936 el proyecto de elaborar «el esbozo teórico de una medicina cuyo fundamento real fuese el hombre en tanto que hombre, el ser humano en su integridad» (Laín, 1989: 141). Ése era el objetivo del curso que iban a dar en julio de 1936 en Santander, y que el inicio de la guerra truncó. A partir de ese momento, cambio de planes y dedicación a menesteres mucho más urgentes y más directamente políticos, hasta que las cosas se van serenando, y empieza a verse relativamente próximo el final de la guerra. Esto le pasa a Laín en Burgos, adonde llega en la primavera de 1938. Allí, sobre todo a partir del invierno de 1938 a 1939, en que «el resultado de la batalla del Ebro había sellado el destino final del Ejército de la República» (Laín, 1989: 249), se hace necesario pensar en el futuro. Laín hace examen de conciencia y se pregunta, como el joven Descartes: *¿Quod vitae sectabor iter?*: «¿Qué camino seguiré en mi vida?» (Laín, 1989: 252; véase Laín, 1996: 339). Y escribe:

Tres cosas era entonces yo, desde el punto de vista de esa ineludible y pronto urgente opción. Por una parte, un psiquiatra sin especial afición a la clínica e intensamente atraído, en virtud de una ineludible y mal definida vocación teórica, hacia los temas de la antropología general. Por otra, un hombre en quien el tremendo drama de su pueblo había despertado con fuerza la conciencia histórica, la viva necesidad íntima de conocer razonadamente la condición temporal de su propia existencia. En virtud de un esencial imperativo de la existencia humana, yo tenía un pasado que había de comprender y

un futuro que debía proyectar. La historia, por lo tanto, no era y no podía ser para mí saber adventicio, sino profunda exigencia vital. Como español y como hombre, ¿de dónde vengo, adónde voy? Por fuerza había que responder seriamente a estas interrogantes; y mirando las cosas más allá de su sobre haz, no otro fue, pienso, el sentido secreto de la serie de artículos «Tres generaciones y su destino» a que antes me he referido. Una conocida consigna francesa, *politique d'abord*, se me presentaba a mí, nada político, como *histoire d'abord*. Algo más era yo, en fin: escritor y ensayista. Con la calidad que fuese, el ejercicio de dar libre expresión intelectual y literaria a mi vida y a mi experiencia del mundo se me ofrecía, se me imponía, más bien, con una suerte de íntima forzosidad (Laín, 1989: 252-253).

El primer Laín, el Laín interesado por la Ciencia natural, el que hace Químicas y luego quiere hacer Físicas, pasa poco a poco a convertirse, a partir del año 1927, en una persona cada vez más interesada por el hombre, y a partir de ahí por la Medicina. Si en su primera juventud le interesó la Filosofía natural, ahora le atrae sobre todo el misterio del ser humano, y con él la filosofía del hombre, la Antropología. Entre 1927 y 1936, su gran preocupación es ésa. Eso es lo que le atrae como médico, como psiquiatra, como lector de libros de Filosofía y Antropología. Y la guerra le añade una nueva dimensión al problema, la histórica, la Historia. La génesis de los problemas es histórica y la razón humana también es histórica. Sin eso no se comprende el drama de España, y probablemente no se comprende al ser humano sin más, tanto sano como enfermo. El cerco de su vocación se va estrechando: de la Medicina a la Psiquiatría, de la Psiquiatría a la Antropología, de la Antropología a la Historia. Éste es el camino que recorre desde 1927 hasta 1938. La Historia como llave para la Antropología. Ésa es la clave que cree encontrar a la altura de 1938. Lo expone así en *Descargo de conciencia*:

Un día se me ocurrió pensar: «¿Por qué no emplearme en lograr un acercamiento a la antropología médica a través de la historia de la Medicina? ¿No es éste un dominio intelectual entre

nosotros —y, por lo que yo sabía, en todas partes— prácticamente virgen, acaso por su posición intermedia entre la medicina teórica, la filosofía y la historia del saber médico? Y en el orden concreto de los proyectos personales, ¿no podría ser ése un camino hacia la docencia universitaria, meta profesional de mi irresoluta y oscilante vocación?» [...] Quiero hacer constar que, más o menos importante, mi obra histórico-médica tuvo su germen primero en esas cavilaciones del Hotel Sabadell acerca de mi actividad ulterior a la guerra civil (Laín, 1989: 253).

Podemos, pues, fijar la fecha del interés de Laín por la historia de la Medicina: el otoño de 1938; por tanto, con posterioridad a su interés por la historia de España y a su teoría de la Historia como ejercicio de comprensión, que cabe situar en la fecha de publicación de la serie de artículos titulada «Tres generaciones y su destino», es decir, primavera de 1937. Esto es importante por lo que luego habremos de analizar.

A partir de ese momento, Laín comienza a estudiar historia de la Medicina. He aquí cómo lo describe él:

Pronto, en efecto, las interrogantes precedentes se hicieron en mí resolución solitaria y silenciosa: con los recursos a mi alcance en Burgos, pese a la provisionalidad que la guerra ponía en todas las vidas —entonces aprendí para siempre una lección vital que sólo en parte conocía: trabajar «como si»; como si la situación en que uno existe fuese a durar sin término—, iniciaría sin demora mi preparación para un cultivo solvente de la historia de la Medicina. Una correspondencia con Paul Diepgen, el profesor de Berlín, unas lecciones matinales de latín y griego con el canónigo don Damián Peña Rámila, el contacto con el *Handbuch* de Neuburger-Pagel y la lectura a fondo, con Javier Conde, de la *Geschichte der Philosophie* de Windelband —cuya traducción al castellano iniciamos juntos y no proseguimos—, fueron mis primeros pasos en el nuevo e incertísimo camino (Laín, 1989: 253-254).

Buen conocedor del alemán, Laín Entralgo aprovecha un viaje que desde Burgos hace a Alemania en otoño de 1938,

cuando su vocación historicomédica comenzaba a despuntar, para contactar con lo mejor de la historia de la Medicina alemana, que en ese momento era con mucho la mejor del mundo entero. Visita Múnich, Stuttgart y Núremberg, y de sus librerías se trae algunos libros fundamentales: el *Kurzes Handbuch* de Sudhoff y el *Handbuch* de Neuburger-Pagel. En el verano de 1939, acabada ya la guerra, nuevo viaje a Alemania, esta vez a Hamburgo, con una escala en Berlín a la vuelta, que aprovecha, según confiesa, para «gastarme en las librerías los pocos marcos restantes» (Laín, 1989: 261). No hace falta mucha imaginación para saber en qué se los gastó. De este modo, en un tiempo brevísimo, y por una sorprendente confluencia de intuición y suerte, Laín se topa con lo mejor de la Historiografía médica mundial. El descubrimiento le sorprende, le asombra, e inmediatamente pone manos a la obra. Ya sabe lo que quiere, ya sabe lo que tiene que hacer. Lo que él pretende es hacer en España historia de la Medicina con un nivel de rigor y exigencia que sea, al menos, igual al de los grandes de la historia de la Medicina alemana con los que acaba de entrar en contacto: Sudhoff, Neuburger, Pagel, Diepgen. Si a esto se añade el Garrison de sus años de lector en la biblioteca del Ateneo (véase Laín, 1989: 91), traducido por su antecesor en la cátedra, Eduardo García del Real, se tiene un panorama bastante exacto de lo que fueron los inicios autodidactas de Laín en el campo de la historia de la Medicina.

Los viajes de Laín a Alemania continuaron, y él siguió aprovechándolos para su objetivo cultural e intelectual:

Estuve en Alemania en la primavera de 1940, poco antes de que comenzase la invasión de Francia, y en el otoño de 1941, ya bien avanzada la invasión de Rusia; pasé por Viena en 1943. Conversé principalmente en estos viajes con anti-nazis declarados e incluso furibundos, porque ellos y no los nazis eran mis amigos: en Bonn, el romanista Curtius, la Sra. Behn, esposa del profesor de Filosofía Siegfried Behn, en cuya casa me hospedé tres o cuatro días; en Múnich, el también romanista Vossler y mi colega Martín Müller, por intermedio del cual pude cambiar impresiones con el sacerdote Holzner, autor de un conocido libro sobre san Pablo; en Berlín, mi colega Diepgen, enemi-

go sincero del nazismo, pese a ciertas concesiones externas al sistema que para conservar la dirección de su Instituto tuvo que hacer, Leibbrand, psiquiatra e historiador de la Medicina, devoto de la Alemania de Weimar, Frl. Dr. Richert, historiadora del Arte, protestante y liberal... (Laín, 1989: 316).

Laín deja Burgos y se instala en Madrid en septiembre de 1939. En octubre comienza el curso universitario, y hace lo posible por integrarse en la cátedra de Historia de la Medicina, que llevaba don Eduardo García del Real. De nuevo hay que concederle la palabra:

Tan pronto como llegué de Burgos, intenté agregarme a la cátedra de Historia de la Medicina, a cuyo frente seguía don Eduardo García del Real. Mis aspiraciones inmediatas eran sobremanera modestas: recibir un nombramiento de ayudante y, si el catedrático me lo aceptaba, dar alguna lección a los alumnos. Por intermedio del decano de la Facultad de Medicina, don Fernando Enríquez de Salamanca, entonces mandarín supremo de la medicina española, así lo hice saber a García del Real; pero el camastrón —el infeliz, más bien— de don Eduardo no recibió con buen ánimo mi módica demanda. Lo comprendo. Había sido socialista, supo que yo venía de Burgos, y debió de pensar así: «Este sujeto será un pescador a río revuelto que quiere entrar en mi casa, para a continuación echarme de ella». La verdad es que en aquellos tiempos no era muy disparatada tal composición de lugar. No quise sacarle de su error, y por el momento desistí de esa pretensión mía. Después de todo, en 1940 iba a jubilarse, y era preferible que el hombre lo hiciese a su gusto (Laín, 1989: 327).

Durante el curso 1939-1940 se encarga de la enseñanza de la Psicología experimental, dando dos cursos, uno de «Psicología de la percepción» y otro sobre «Caracterología». Además, con ayuda del SEU de Medicina organiza un curso de conferencias en la Facultad de Medicina sobre «El hombre, la enfermedad y la curación». El curso comenzó en enero de 1940 y duró hasta mayo. Se dividió en tres partes, «El problema del hombre», «El problema de la enferme-

dad» y «El problema de la curación». Las dos primeras partes constaron, a su vez, de dos secciones, una primera titulada «Planteo histórico» y la otra, «Planteo sistemático». Y comenta Laín: «Iniciaba así un método —visión de la historia como sistema, según el ulterior programa teórico de Ortega, meditación sistemática dentro de la situación histórica en que se vive—, que luego tantas veces había de emplear yo en el curso de mi obra» (Laín, 1989: 329).

Al término del curso 1939-1940 se jubila don Eduardo García del Real, y de nuevo solicita Laín su adscripción a la cátedra de Historia de la Medicina.

Deseoso de estar a bien conmigo, Ibáñez Martín me ofreció encargarme de su desempeño; pero la noticia de que al auxiliar numerario, don Enrique Fernández Sanz, le complacería estar al frente de aquella durante el año de vida académica que le quedaba, me impidió aceptar (Laín, 1989: 329).

Recibe, pues, el título de profesor auxiliar interino. En su condición de tal, dictó un curso monográfico sobre «La medicina en la época romántica», algo que habían estudiado ampliamente sus mentores alemanes y que él preparó con esa bibliografía. (Quien conozca el tema sabrá lo difícil del empeño, entonces como hoy.) Pero su objetivo de mayor alcance era presentarse a la oposición a la cátedra de Historia de la Medicina, que había de celebrarse en el otoño de 1942, y por tanto su tarea fundamental durante ese tiempo fue estudiar seriamente esa disciplina, confeccionar su tesis doctoral y preparar los ejercicios de las oposiciones. Veamos cómo.

3.4. Medicina e Historia

Lo primero que necesitaba era escribir y defender su tesis doctoral. Abandona su primitivo proyecto de tesis en Psiquiatría sobre el análisis existencial de la esquizofrenia e inicia otra sobre «El problema de las relaciones entre la Medicina y la Historia». Podría pensarse que fue un trabajo de puro trámite, apresurado y falto de rigor. Nada más erróneo. Su contenido, de hecho, fue publicado en forma de libro inmediatamente después, en junio de 1941, bajo el título

lo de *Medicina e historia*. Quien lo lea se dará cuenta del esfuerzo intelectual que allí late. En él se ve la influencia de Dilthey, de Scheler, de Ortega, de Heidegger. Y se ve sobre todo el interés de Laín por la Historia, al que ya nos hemos referido, y por integrar ésta en un sistema conceptual que siendo riguroso y serio consiguiera soslayar su gran peligro, el peligro del que se acusó a Dilthey y se seguía acusando a Ortega, el historicismo, es decir, el relativismo.

El propio Laín ha resumido el contenido de este libro del siguiente modo:

He aquí los diferentes objetivos y, dentro de ellos, la posible originalidad y el valor posible de ese inicial libro científico mío: 1.º Demostrar por triple vía —análisis metódico de lo que todos los buenos médicos hacen, consideración atenta de lo que los médicos verdaderamente reflexivos dicen acerca de eso que hacen, ulterior meditación científica y filosófica sobre los resultados por uno y otro camino obtenidos— que la medicina no es pura ciencia natural aplicada; más precisamente: que además de ser eso, un *además* en cuya correcta formulación tiene el saber médico su esencia más propia, es *también* ciencia humana *stricto sensu*, y por tanto, como entonces se decía, «ciencia cultural», en el sentido de Rickert, o «ciencia idiográfica», en el sentido de Windelband. 2.º Hacer ver, en consecuencia, que el acto médico es constitutivamente histórico, tanto en lo que tiene de «hacer» como en lo que tiene de «saber», y esclarecer a continuación —o intentarlo al menos— cómo lo es. 3.º Poner en evidencia, en fin, que la estructura y la peculiaridad del acto médico permiten superar de un modo filosófica y realmente inédito el historicismo o puro relativismo histórico a que la teoría y la tipología diltheyanas del saber, incluido el científico-natural, inexorablemente conducen. Basta lo dicho para advertir que el pensamiento alemán anterior a 1936 —Dilthey, Max Weber, Troeltsch, Meinecke, Scheler, Heidegger, Von Weizsäcker— es el fondo sobre el que principalmente se movía mi reflexión personal (Laín, 1989: 330-331).

El objetivo fundamental de la tesis y del libro era, pues, luchar contra la idea, tan enraizada en Medicina, de que ésta es un puro

saber científico-natural basado en *hechos*. De la mano de Rickert y de Windelband, Laín considera que la Medicina no es una pura ciencia de hechos, sino también de valores, y por tanto un saber cultural o idiográfico. De ahí la importancia de la Historia para entender los objetivos del acto médico, la salud y la enfermedad. Éstas no son puros hechos, son valores, o al menos incluyen valores. Los juicios médicos son juicios de valor tanto como juicios de hecho. El ideal del positivismo, hacer una Medicina de hechos y sólo de hechos, por más que hubiera cosechado un rotundo éxito, exigía una radical revisión. Había que cambiar el punto de vista y ver la Medicina como un hecho cultural, histórico y humano. Y eso sin caer en el historicismo y en el relativismo. ¿Cómo evitarlo?

La polémica del historicismo llena las primeras décadas del siglo xx. Laín lo sabe, y sabe también que es necesario evitarlo a toda costa. En 1936 había publicado Friedrich Meinecke, uno de los máximos pensadores alemanes de las primeras décadas del siglo xx, un famoso libro titulado *Die Entstehung des Historismus (Los orígenes del historicismo)*. En otro libro anterior, *Staatsräson in der neueren Geschichte (1924) (La razón de Estado en la historia moderna)*, Meinecke había estudiado y condenado el maquiavelismo político, y en el de los orígenes del historicismo analiza, precisamente, la contradicción entre poder y moralidad en la Historia, y considera que el poder político es el causante del fenómeno del historicismo, y la moralidad, su única posible superación. Laín Entralgo se hace eco en *Medicina e historia* de la solución propuesta por Meinecke, la conciencia moral como el gran baluarte contra el relativismo, dado que «eleva un preciso seto contra toda subjetividad» y «defiende infaliblemente contra el descarrío de una visión relativizadora del mundo»¹ (véase Laín, 1996: 27). Laín considera esa solución excesivamente individualista y protestante, y propone como alternativa otra, más interpersonal y cristiana, el amor. Si algo le había enseñado la guerra española era esto, que había que practicar lo que dio en llamar la *dialéctica del abrazo*. Frente a la dialéctica excluyente de la lucha de clases, la dialéctica incluyente del abrazo. Esa dialéctica es, obviamente, histórica. Pero si es *del*

¹ Estos textos los cita Laín en *Medicina e historia*.

abrazo, si está basada en el amor, entonces verá en el otro un valor en sí, y por tanto algo absoluto. La dialéctica del abrazo es incompatible con el relativismo y con el historicismo. En la dialéctica del abrazo hay algo absoluto y transhistórico, única condición de posibilidad de la propia historia ².

Tras hacer este descubrimiento, que nunca abandonará ya a lo largo de su vida, Laín lo aplica al caso de la Medicina, más en concreto, de la historia de la Medicina. Su tesis es que si en algún sitio se puede comprobar eso de modo eminente es en Medicina. Si la guerra es el lugar por antonomasia de la dialéctica de la exclusión y la lucha, el ejercicio médico es el lugar privilegiado de la dialéctica de la inclusión y la ayuda. En el acto médico hay siempre voluntad de ayuda, y por tanto amor. Por eso la Medicina no puede caer en el relativismo. Laín distingue en su obra varios tipos de amor: el *amor distante* o de mera observación, el *amor instantáneo* o de búsqueda y el *amor creyente* o de coefusión. En escritos posteriores llamará a este último *amor constante*. Este último es el amor personal por antonomasia. Descubriendo al otro como persona, se supera cualquier tipo de relativismo. Y como en la relación clínica se dan, según Laín, esos tres tipos de amor, resulta que ésta, la relación clínica, «no obstante su ineludible historicidad, es y será resistente a la dolencia del historicismo» (Laín, 1996: 13). Basten estos breves apuntes sobre el libro para darse cuenta de que en él está ya el núcleo fundamental de todo el pensamiento lainiano, a saber, que la historicidad atraviesa toda la vida humana, pero que el hombre es persona y que esto se advierte con toda claridad cuando se le mira con amor (véase Laín, 1990: 29-53). El amor se constituye así en el complemento de la historicidad. Lo que Laín propone es una especie de historicidad amorosa, es decir, no una dialéctica de la confrontación y el rechazo, sino una dialéctica del abrazo amoroso. Ni que decir tiene que aquí está el germen de lo mejor de su obra posterior, de *Teo-*

² Esta solución impresionó profundamente al historiador de la Medicina Werner Leibbrand, que años después habría de dedicar un amplio libro a la historia del amor. Muy probablemente fue por eso por lo que propuso que se editara el libro en alemán. Como Laín ha contado en *Descargo de conciencia*, la edición alemana no pudo salir debido a la exigencia de que desaparecieran de ella los nombres judíos, como Scheler y Bergson (véase Laín, 1989: 318).

ría y realidad del otro, de *La relación médico-enfermo*, y también de su teoría de que las relaciones humanas tienen que constituirse sobre la base de la fe, la esperanza y el amor.

Este enfoque es en verdad original. El ser humano es persona, pero la persona humana no puede desarrollarse más que históricamente, es decir, dentro de las coordenadas del espacio y, sobre todo, del tiempo. Todo lo que hace o crea el ser humano es histórico, pero hay algo que de algún modo es trascendente a la Historia, que es precisamente el propio ser humano. Con esto Laín está intentando contribuir al gran tema de la ontología y la metafísica del siglo XX: dar razón de la historicidad intrínseca del hombre, pero a la vez preguntarse por la raíz de esa historicidad. Las ontologías tradicionales, las antiguas y medievales, e incluso las modernas, hasta Hegel, no daban cabida a la Historia. El ser es algo inmutable, necesario y eterno, con lo que a la postre viene siempre a identificarse con Dios. Es lo que Heidegger llamó, con toda razón, onto-teo-logía. A partir de Hegel, cunde la impresión de que esas ontologías no sirven, no hacen justicia a la realidad humana, que es formal y constitutivamente histórica. La Historia tiene una carga metafísica muy superior a la de la naturaleza. Las ontologías clásicas se han pensado desde la naturaleza, pero no desde la Historia. ¿No es hora de cambiar ese rumbo? El punto de inflexión está, indudablemente, en Hegel. A partir de él la historicidad adquiere carácter ontológico. Frente a la clásica idea del ser, aparece ahora la del devenir como categoría fundamental. Un detractor de Hegel de la categoría de Kierkegaard dirá, no mucho después, que frente a la categoría de lo abstracto y universal está la categoría de lo concreto y particular. Cobra así fuerza ontológica el concepto de situación. En este punto es en el que se debaten y crean sus respectivos sistemas filosóficos Heidegger, Jaspers, Ortega, Zubiri y tantos más. El caso de Heidegger es paradigmático. El ser humano es *Dasein*, lo que significa que en él está (*da*) el *Sein*. No hay modo de hablar del *Dasein* más que desde el hombre. Pero a la vez el ser humano está en el mundo y por tanto es radical y constitutivamente histórico, lo cual significa que del *Sein* no cabe hablar más que a través de sus manifestaciones históricas o mundanas. El *Sein* se historiza, pero a la vez trasciende toda manifestación histórica; es el ser de la Historia.

Ya sabemos cuál es la solución que Laín da al problema. La trascendencia de la Historia se alcanza por la vía del amor. Sólo él permite integrar en unidad superior las diferencias concretas; sólo él hace posible la coexistencia de uno en lo múltiple, y de lo trascendente en lo inmanente. Heidegger había hecho de la angustia el talante ontológico fundamental, aquel que abre al ser humano al horizonte de la trascendencia. Laín conocía bien el texto en que Heidegger había dicho esto (*¿Qué es metafísica?*), dado que Zubiri lo había publicado, en versión castellana, en *Cruz y Raya* en julio de 1933. En *Medicina e historia* lo cita, para acto seguido preguntar si la trascendencia no puede lograrse a través de otros templos de ánimo fundamentales, como el amor. Sí, era posible superar el Escila del historicismo, sin caer por ello en el Caribdis del dogmatismo, por más que estos dos obstáculos hubieran acaparado la mayor parte de la historia intelectual de Occidente. ¿Por qué no proponerse como tarea intelectual el llevar a cabo una obra histórica y antropológica que superara ambos escollos? Y si la relación entre el médico y el enfermo es por naturaleza incompatible con el relativismo histórico, ¿por qué no hacer historia de la Medicina y Antropología médica siguiendo ese hilo conductor, el del amor creyente o constante, y en consecuencia el de la actitud asuntiva y superadora? Ése es, y no otro, el sentido del libro de Laín que lleva por título *Medicina e historia*. Todo un programa intelectual y moral.

3.5. *La mentalidad Sudhoff* y *la mentalidad Sigerist*

El segundo texto importante en el que trabaja antes de las oposiciones es la Memoria de cátedra, que como es bien sabido versaba siempre sobre el mismo tema, «Concepto, método y fuentes»; en este caso, «Concepto, método y fuentes de la Historia de la Medicina». Laín elaboró este texto a lo largo del año 1942, una vez terminada y publicada su tesis doctoral (véase Laín, 1990: 174). En vez de ver la obligación de elaborar esa Memoria como un trámite administrativo, Laín Entralgo aprovechó esa ocasión

para revisar el estado de la Historiografía en general, y de la Historiografía médica en particular, y para proyectar sus propios objetivos como docente de esa asignatura. En el primer punto, el de la Historiografía en general, le interesa las reflexiones sobre la Historia posteriores al positivismo, según confiesa explícitamente (véase Laín, 1989: 331). Se trata, pues, de analizar la obra de Dilthey, de los neokantianos, Rickert, Windelband, de Ortega, de Heidegger, etc. Sólo se ha publicado el capítulo referente a Dilthey y los neokantianos. Respecto a Heidegger, en el prólogo a la primera edición de *La espera y la esperanza* hay una referencia por demás interesante, que demuestra, de nuevo, la orientación historiográfica de Laín. Dice así:

La confección del escrito que los aspirantes a la docencia universitaria suelen llamar, con cierto error semántico, «Memoria», me llevó a revisar el pensamiento historiológico de Martín Heidegger, y casi al término de mis animosas consideraciones me atreví a escribir el párrafo que sigue: «¿Es que la analítica de la existencia no puede adoptar como punto de partida un modo de ser distinto de aquel que el preguntar expresa? Esto no queda oculto al propio Heidegger, cuando dice que ese modo de iniciar el estudio metafísico de la existencia humana nunca podrá arrogarse la pretensión de ser único. ¿Qué sucedería si, en lugar de partir desde el modo de ser de la pregunta, se partiese desde el modo de ser de la creencia? Nadie negará que este último es un habitual modo de ser de la existencia humana... Más aún. Cuando me hago una pregunta, ello no sucede sin un determinado temple de ánimo fundamental (una *Befindlichkeit*), que puede corresponder ontológica y existencialmente, bien a nuestra idea de la *esperanza*, y entonces consiste en una suerte de apoyo de la existencia en la seguridad de obtener respuesta esclarecedora; bien en la *desesperanza*, esa especie de retracción de la existencia sobre sí misma ante la vacía nihilidad de lo por venir. Acaso podría hablarse del temple de la *espera*, al cual pertenecerían como formas derivadas la *esperanza* y la *desesperanza*. Tengo la seguridad de que un análisis de este fenómeno de la *espera*, tomado como previa orientación (*leitende Hinblicknahme*) en nuestra pregunta por el ser de

la existencia humana, nos mostraría a ésta venciendo de algún modo su recortada finitud aparente, y nos haría ver con ello que la conciencia de esa finitud no es una constitutiva e inexorable necesidad de la existencia misma, sino un posible modo de ser suyo» (Laín, 1958: 9-10).

Este texto demuestra bien el sentido de la reflexión historiográfica de Laín. Se trata de asumir con todas sus consecuencias la razón histórica que aparece con Dilthey y se despliega a través de Ortega y Heidegger. El ser humano es histórico. Pero esto, lejos de conducir el relativismo, permite elaborar una nueva ontología, al modo de Heidegger, y una nueva idea de la racionalidad, como Ortega se encargó de exponer una y otra vez. Laín quiere ser fiel a ambos, pero considera que debe hacerse más énfasis en la creencia, la esperanza y, sobre todo, en el amor como temples fundamentales de la existencia humana. Él se propone hacer historia, pero desde ese horizonte, en esa dirección. Eso es lo que él entiende por Antropología.

Pero en la Memoria se propuso un segundo objetivo, mucho más concreto. Consistía éste en pasar revista al estado de la Historiografía médica, sobre todo alemana. ¿Cuál era el estado de la disciplina a la que pensaba dedicar su vida? Laín se puso a la tarea de describir lo que en ese momento se hacía en historia de la Medicina y cómo se hacía, y entonces fue cuando elaboró una distinción que sigue conservando su vigencia hasta el día de hoy. Se trata de la identificación de abordajes o de mentalidades distintas, que él ha denominado con los nombres de *mentalidad Sudhoff* (la Historiografía basada en el puro y pulcro ateniemento a las fuentes, y, por tanto, con un gran dominio de las fases heurística y crítica del método historiográfico, pero poco o nulo ateniemento a la fase hermenéutica) y de *mentalidad Sigerist* (la Historiografía que hace uso de los documentos de acuerdo con las exigencias de la heurística y de la crítica, pero que considera que la función del historiador es básicamente hermenéutica, interpretativa). El resultado de todo este trabajo le satisfizo a Laín, hasta el punto de que durante bastantes años estuvo pensando en publicarlo bajo el título de «Introducción al estudio de la Historia».

Además de revisar el estado de la Historiografía médica europea, sobre todo alemana, se dedica a revisar el estado de la espa-

ñola, es decir, la obra que a lo largo del siglo XIX habían realizado Joaquín Villalba (véase Carreras, 1984), Antonio Hernández Morejón, Anastasio Chinchilla, José Miguel Guardia y Luis Comenge y Ferrer (véase Bujosa, 1989). Su opinión sobre Villalba, y sobre todo sobre Morejón y Chinchilla, es demoledora. Piensa que están en un nivel previo al positivista propio de la mentalidad Sudhoff. Pertenecen a la Historiografía pragmática, típica del siglo XVIII, caracterizada por ofrecer un catálogo o repertorio de fuentes bio-bibliográficas, sin el menor atisbo de método histórico-crítico. En 1940-1941, cuando está escribiendo su folleto *Sobre la cultura española*, que aparecería publicado en 1943, y más concretamente cuando hace referencia a la «España ruinosa y casticista, ahíta de cafés cantantes y vacua de laboratorios, hinchada de retóricas alusiones al pasado y falta de ediciones críticas de sus propios clásicos», añade en una nota este comentario:

Basta recordar, para atenerme a lo que más de cerca me toca, lo atañente a la Historia de la Medicina española. Apenas pensar que se escribieran los endeblés y manoseadísimos libros de Morejón y Chinchilla después de Sprengel, Kieser y Quitzmán; cuando Littré hace su monumental edición de Hipócrates y poco antes de que De Renzi publicase su espléndida *Colección salernitana* (Laín, 1956: I, 53, n. 1).

La etapa Sudhoff de la Historiografía médica española, casi inexistente, sólo despuntó algo en ciertos autores finiseculares, y muy en especial en Luis Comenge y Ferrer (véase Riera, 1975).

3.6. La mentalidad Laín Entralgo

Laín describe esos dos tipos de acercamientos o aproximaciones historiográficas a la historia de la Medicina, el tipo Sudhoff y el tipo Sigerist, pero no encuentra ninguno de los dos por completo convincente. Por eso conviene ver ahora lo que Laín se propone hacer en el campo de la historia de la Medicina. En primer lugar quiere superar el enfoque positivista. El enfoque positivista de la Medicina y el enfoque positivista de la historia de la Medicina. No

es que le parezca mal, es que lo juzga insuficiente. En el caso de la Medicina, como en el de la Ciencia en general, porque el positivismo es, de nuevo, un absolutismo, el absolutismo del punto de vista positivo; y un absolutismo que no tiene en cuenta la complejidad de la realidad humana. Y también quiere superar el enfoque positivista en historia de la Medicina. Eso es lo que, ya en su Memoria de cátedra, comienza a llamar *mentalidad Sudhoff*. Ella consiste en la pura historia documental, heurística. De las tres fases del método histórico que estableció Droysen, heurística, crítica y hermenéutica, la mentalidad Sudhoff pone todo su énfasis en las dos primeras, en la búsqueda de fuentes y en su crítica, sobre todo externa. Le falta la tercera fase, la hermenéutica. Ésta es la que Laín cree hallar en los trabajos del joven sucesor de Sudhoff en la cátedra de Leipzig, Heinrich Sigerist. Él sí parece tener sensibilidad para las ciencias del espíritu, y por tanto para los fenómenos de la *comprensión* y la *hermenéutica*. En él, piensa Laín, la Historiografía médica sube un peldaño fundamental.

Basta comparar las obras de Sigerist y de Laín para darse cuenta de que, en cualquier caso, la mentalidad Sigerist no culmina en éste, sino, precisamente, en el propio Laín. O también que, junto a la *mentalidad Sudhoff* y la *mentalidad Sigerist*, es preciso establecer otra distinta y superior, que cabe denominar, con toda justicia, *mentalidad Laín*. En 1941 publica Laín, como ya sabemos, el libro titulado *Medicina e historia*, todo un programa intelectual. Dos años después, en 1943, publica Sigerist otro titulado *Civilization and Disease* (1943). Parecen títulos casi iguales. Y, sin embargo, en ellos se evidencia, ya desde el título, la diferente mentalidad de ambos autores. Hay una mentalidad Sigerist y hay una mentalidad Laín Entralgo. Veamos en qué consiste esta última.

La Historia, ya lo hemos visto, consiste para Laín en la vía regia del conocimiento de uno mismo. Somos Historia. Y por eso la racionalidad humana debe consistir en *comprensión*. Los positivistas se empeñaban en explicar, en tratar la Historia como una ciencia natural. Laín cree que el objetivo de la Historia es *comprender*. La Historia es un ingente ejercicio de comprensión, y de ese modo un camino hacia la verdad. ¿Comprensión de qué? Por supuesto, de todo. Pero antes que nada y después de todo, comprensión del hombre, del ser humano. La Historia nos permite

entender al ser humano en toda su grandeza y también en su tremenda debilidad. Por eso para Laín la historia de la Medicina termina siempre en Antropología médica. Esto no se halla en Sigerist; esto es nuevo. Sigerist es un culturalista, como tantos otros pensadores alemanes de su época. Le interesa la cultura, y por eso y para eso hace Historia. Cabe decir de él lo que Ortega escribe a propósito de la cultura en *El tema de nuestro tiempo*:

Como el francés del siglo XVIII fue «progresista», el alemán del XIX ha sido «culturalista». Todo el alto pensamiento germánico, desde Kant hasta 1900, puede reunirse bajo esta rúbrica: Filosofía de la cultura. A poco que en él entrásemos, veríamos su semejanza formal con la teología medieval. Ha habido sólo una suplantación de entidades, y donde el viejo pensador cristiano decía Dios, el contemporáneo alemán dice «Idea» (Hegel), «Primado de la razón práctica» (Kant, Fichte) o «Cultura» (Cohen, Windelband, Rickert) (Ortega y Gasset, 1987: 128).

Que Sigerist es un historiador culturalista lo tiene claro Laín desde su Memoria de cátedra. En una de sus primeras páginas puede leerse lo siguiente:

Es bien patente el esfuerzo de Sigerist por relacionar la Historia de la medicina con la Historia de la cultura, interpretada ésta según la orientación de los «científicos del espíritu». Sigerist nos ha enseñado a hablar de una Fisiología barroca, una Embriología rococó, etc.; sin embargo, creo que ha caído a veces en un *diletantismo* poco riguroso. Tan agudamente destaca la autonomía de las épocas históricas, que en alguna de sus descripciones parece singularizarlas con la misma radicalidad de Spengler frente a los diversos ciclos culturales —apolíneo, mágico, fáustico— por él aislados (Laín, 1942: 5-6).

Laín no es un pensador culturalista. No está en línea con Rickert, Windelband y los neokantianos, los grandes mixtificadores del concepto de cultura. La mayor parte de ellos fueron a la vez socialistas, cosa que también sucede en el caso de Sigerist. En Laín la perspectiva es claramente otra. Lo que Laín quiere elaborar es una

teoría del ser humano, del ser humano sano y enfermo; quiere comprenderle, lo cual significa acercarse a él con una mentalidad nueva, distinta, alejada de la ahistórica, rígida, absolutista y dogmática propia de progresistas y reaccionarios, verle como un ser que va individual y colectivamente en busca de sí mismo, lo que no puede hacer más que yendo a la vez en busca de los demás y de las demás cosas, lleno de fe, de esperanza y, sobre todo, de amor. Éste es el esquema lainiano. Ésta es la Antropología lainiana. La comprensión en que el hombre consiste es imposible sin una actitud llena de fe, de esperanza y amor ante todo, ante la realidad, ante la vida, ante sí mismo y ante los demás seres humanos. En eso consiste la vida, y eso es lo que nos hace personas. ¿Se comprenderá ahora su interés por el tema de la creencia, de la esperanza y del amor? ¿Se entenderá por qué dedicó tanto trabajo, tantísimo esfuerzo a elaborar ensayos sobre la creencia y libros inmensos sobre la esperanza, sobre el otro, sobre la amistad?

Bien, ésta sería la *mentalidad Laín* en el tema del hombre normal. ¿Y el hombre enfermo? Pues igual. Laín no va a la historia de la Medicina con mentalidad positivista, como Sudhoff, ni culturalista, como Sigerist, sino con mentalidad antropológica o personalista. Su deseo es comprender al ser humano, en este caso al ser humano enfermo. En él se descubren dimensiones fundamentales de la existencia humana, la debilidad, la amenaza, la caducidad. La enfermedad coloca al ser humano frente a las cuerdas, y desarbola todas las estrategias clásicas, tanto la positivista como la culturalista. Lo que el hombre enfermo quiere es comprensión y compasión, lo que quiere es fe y amor, que crean en él y que le amen. En la Medicina, piensa Laín, la Antropología se pone a prueba. Y la Historia, también. Aquí son imposibles el absolutismo y el relativismo. Las teorías del hombre y de la Historia demuestran toda su insuficiencia o su falsedad cuando tienen que vérselas con el fenómeno de la enfermedad y de la muerte.

Con estas ideas en la cabeza llega Laín a la cátedra de Historia de la Medicina de la Facultad de Medicina de Madrid en octubre de 1942. Como escribe en *Descargo de conciencia*, su intención y propósito era «cultivar una historia de la Medicina explícitamente orientada hacia la antropología médica» (Laín, 1989: 348; véase 351).

Baste lo dicho como explicación de lo que puede y debe denominarse la *mentalidad Laín Entralgo*. Veamos ahora cómo se ha ido realizando en su obra. No la podremos recorrer entera, porque es sencillamente inmensa. Pero sí cabe dar de ella una visión básicamente completa.

3.7. La fascinación por el hipocratismo

Las oposiciones antiguas constaban, como es bien sabido, de seis ejercicios. El primero era la exposición de méritos y el segundo, la Memoria académica. A ella es a la que nos hemos referido en los párrafos anteriores. Pero había un tercer ejercicio que se conocía con el nombre de *lección magistral*. Se trataba de la presentación de un trabajo de investigación original del opositor. Era el ejercicio donde éste debía demostrar lo que era capaz de dar de sí, su do de pecho. Y Laín intentó darlo.

Él nos ha contado cómo preparó la oposición. Lo describe en *Descargo de conciencia* (Laín, 1989: 335) en estos términos:

Fui [a las oposiciones] con esperanza y con temor. Con esperanza, porque con los recursos bibliográficos a mi alcance había preparado a fondo mi programa, y porque procuré elaborar artísticamente, como cuatro tiempos sucesivos de una sonata, los cuatro primeros ejercicios de la faena oposicional: 1.º «En el curso de mi formación, hasta aquí he llegado»; 2.º «Desde el nivel a que he llegado, así veo yo la situación, el fundamento y la estructura de mi disciplina»; 3.º «Según este modo de concebir mi disciplina, he aquí cómo puede darse una lección magistral acerca de uno de sus temas»; 4.º «Con mi actual formación y con ayuda de una preparación sumaria, vean ustedes cómo soy capaz de explicar universitaria-mente una lección de mi programa, cualquiera que sea el tema ante el cual se me ponga».

Como puede verse, en sus oposiciones hubo cualquier cosa menos improvisación. El punto culminante de esta sinfonía había de constituirlo, sin duda, el tercer ejercicio, la llamada *lección ma-*

gistrar. Él eligió como tema uno que ya no le abandonaría nunca a lo largo de su vida, la Medicina hipocrática. Lo recuerda en el Prólogo a la obra que casi treinta años después escribió con ese mismo título, *La medicina hipocrática* (Laín, 1970: 9).

El porqué de esa elección nos es también conocido. La oposición, como ya sabemos, tuvo lugar en el otoño de 1942. En el verano de ese mismo año, Laín y su mujer pasaron el mes de agosto en el castillo de Ameigenda, en la desembocadura de la ría de Corcubión, con el matrimonio Zubiri y con Javier Conde. Por las mañanas, asistían al curso que les dio Zubiri sobre el nacimiento de la Filosofía en Grecia. Y Laín escribe, recordando esos días (Laín, 1989: 334-335):

Qué maravilla, ver por todas partes el azul del mar, recibir en la cabeza el sol rasante de la hora de prima y sentir que la mente propia, volando contra el correr del tiempo, se le convierte pasajeramente a uno en la de un jonio cinco siglos anterior a Cristo. *Vom Mytos zum Logos*, «Del mito a la razón», había dicho dos años antes el título de un muy citado libro de W. Nestle. Pero al lado de la profunda, sutil, brillante, originalísima visión de Zubiri, ¿qué era la meritoria, sí, pero sólo profesoral exposición del filólogo tudesco? Todo lo que yo he escrito sobre la medicina griega —cientos de páginas— tiene como «centro organizador», en el sentido que dio a estas palabras el embriólogo Spemann, el recuerdo de las lecciones que en agosto de 1942, sobre el cabrilleo matutino de la ría de Corcubión, nos regaló a cuatro personas la cordial y mental amistad de Xavier Zubiri. Tanto más valiosas para mí, cuanto que sobre los fundamentos y la estructura del saber médico hipocrático había de versar el tercer ejercicio de mis ya inminentes oposiciones.

No hay ninguna duda de que en la elección de este tema, la Medicina hipocrática, influyó decisivamente Xavier Zubiri. Si algo había aprendido éste de la fenomenología, es que la Filosofía no es erudición, sino experiencia personal. La Filosofía se hace, y la tiene que hacer cada uno desde dentro de sí mismo. De ahí la frase que por esos años estamparía Zubiri: «No se aprende filosofía, se aprende a filosofar». Esto es esencial en el método

fenomenológico. A partir de ahí, Heidegger volvió la vista a los orígenes de la Filosofía occidental, es decir, a los pensadores presocráticos, para repetir la experiencia originaria de la que partió su filosofar. Y lo mismo hizo Zubiri. De eso es de lo que les habló en el curso del verano de 1942. Y eso es lo que cautivó a Laín y le llevó a concebir un proyecto parejo, su primer proyecto de investigación, consistente en hacer eso mismo, pero no con los filósofos presocráticos, sino con los médicos hipocráticos. ¿Cómo surgió la Medicina en Grecia? Reparemos en que se trata de la Medicina *fisiológica*, es decir, de la primera Medicina que toma como punto de partida el gran descubrimiento de los filósofos presocráticos, la idea de *phýsis* o naturaleza. Los hipocráticos no hubieran sido posibles sin el pensamiento presocrático, tanto fisiológico como sofístico. De ahí la necesidad de reconstruir la intuición originaria de la Medicina occidental, como único modo de entender adecuadamente ésta y distinguirla de todas las anteriores, las practicadas en las otras culturas mediterráneas, la egipcia, la mesopotámica, la israelita, etc. La Medicina occidental nace con los hipocráticos, por lo mismo que la Filosofía occidental nace con los presocráticos. En la base de ambos movimientos está la idea de *phýsis*, y esto es lo que Laín expone en su lección magistral. Él cree que hay que hacer en historia de la Medicina algo parecido a lo que han llevado a cabo Heidegger y Zubiri en historia de la Filosofía. Y del mismo modo que ellos han cambiado el rostro de la Filosofía presocrática, haciéndola aparecer con nueva faz, así se propone hacer Laín con la Medicina. Una investigación a fondo y desde categorías nuevas del hipocratismo le parece esencial para enfocar adecuadamente la historia de la Medicina occidental. Y para ello cuenta, además de con su propio trabajo, con el saber y la amistad de dos magníficos conocedores de la cultura griega, Zubiri y Tovar (Albarracín, 1994: 58).

Es lógico que desde esta perspectiva cobrara para él importancia suma el escrito hipocrático titulado *De prisca medicina*. Y ello por varios motivos. El más importante de todos, porque este escrito hipocrático, como es bien sabido, consiste en una historia de la Medicina, una crítica de los médicos que se basan en hipótesis no comprobables, y una defensa de un método estricto, que es la *aísthesis tou sómatos*. Es, a su modo, una historia de la Medicina, es de-

cir, un análisis crítico de los orígenes de la Medicina y una propuesta metódica alternativa. El primer resultado escrito de ese empeño fue el artículo que, con el título «El escrito *De prisca medicina* y su valor historiográfico», publicó por intermedio de Tovar en la revista *Emerita* (Laín, 1944; véase 1989: 339-340), en el año 1944. Sobre él y sobre el método que propone, la *sensación del cuerpo*, se han formulado todo tipo de conjeturas (véase Laín, 1970: 65, n. 29). Laín defiende con muy buenas razones que la *aísthesis* es la del médico, y el *sóma*, el del paciente, de modo que «el verdadero criterio de certeza para el terapeuta está precisamente en lo que sus sentidos perciben cuando examina el *sóma* del enfermo. Desde entonces hasta la tecnificación instrumental y mensurativa de la exploración clínica, ya en el siglo XIX, tal ha sido la regla de oro de la medicina occidental» (Laín, 1970: 65-66).

Pero el escrito hipocrático *De prisca medicina* tiene otra dimensión que es claramente polémica. Critica muy duramente a los filósofos especulativos, que elaboran sobre la naturaleza hipótesis no comprobables, y frente a ellos afirma nada más y nada menos que un riguroso y estricto sensualismo. Su tesis es que sólo a través de los sentidos podemos llegar a saber lo que es la naturaleza. El autor dice que «sólo a partir de la medicina es posible conocer algo cierto sobre la naturaleza» (*Tratados hipocráticos*, 1983: I, 161). No hay duda de que esta expresión debió de sorprender a Laín, y muy probablemente le hizo recordar lo que Zubiri había escrito y publicado en el año 1935 en el artículo titulado «Filosofía y Metafísica» (Zubiri, 1987: 74-75), en la revista *Cruz y Raya*. Allí se leía:

La realidad es un carácter de las cosas difícil de explicar. Sólo quien ha «estado» enfermo, o quien «conoce» a un amigo, «siente» la enfermedad y «siente» la amistad. Prescindamos de toda otra referencia: el sentir, en cuanto sentir, es realidad real; el hombre sin sentido es como un cadáver [...] El sentir, como realidad, es la patencia «real» de algo. En su virtud, podemos decir que el sentir es ser de veras, esto es, el sentir es la primaria realidad de la verdad [...] La realidad de la verdad nos manifiesta realmente la verdad de una realidad *sentida* en nuestro sentir [...] Estos tres términos se hallan así constituti-

vamente unidos: realidad de la verdad, verdad de la realidad, realidad verdadera. Juntos plantean el problema [...] para el cual hará falta no sólo una *lógica de los principios*, sino, en cierto modo, una *lógica de la realidad*. ¿Cómo asegura el sentir la posesión esciente de la realidad?³

Como es bien sabido, éste es el tema que Zubiri persiguió a lo largo de toda su vida, y el que le llevó a dar una interpretación distinta de la Filosofía griega. No hay duda de que Laín estaba al tanto de ella, y que en el escrito hipocrático *De prisca medicina* cree encontrar una confirmación de todo ello. En este sentido habría que decir que los médicos hipocráticos, o al menos el autor de ese escrito, no sólo fueron buenos profesionales sino, además, unos agudos filósofos. La Medicina sería, pues, una vía de conocimiento de la realidad.

Éste es el primer trabajo de investigación en historia de la Medicina que realiza y publica Laín. Él nos cuenta que lo concibió como cabeza «de una serie acerca de las sucesivas actitudes arquetípicas del médico ante el pasado de su saber: la “hipocrática” o helénica, la galénica o helenística, las diversas de la Edad Media, etc.» (Laín, 1989: 340). Nunca llegaría a completar ese proyecto, porque inmediatamente después de la oposición volvió al tema que tenía entre manos desde hace años, el de la interpretación de la historia de España del último siglo, tarea esta que le iba a ocupar hasta el año 1945. En la Pascua de 1945 firma la «Epístola a Dionisio Ridruejo», con que pone fin a la redacción de su libro *La generación del 98*. De ella son estas líneas:

He compuesto mi libro con la intensa necesidad, casi con la obsesión de darle término en el plazo más breve posible; contra el reloj, como dicen los deportistas. El tema mismo y alguna otra razón me impulsaban vehementemente a darle cima cuanto antes. Me movía a ello, además [...], el incentivo y el imperativo de otros temas, tan incitadores de mi vocación in-

³ Recordémos que la primera edición de este libro se publicó en el año 1944, el mismo del artículo de Laín que estamos comentando, y en la Editora Nacional, que en ese momento estaba dirigida por el propio Laín.

telectual y más atañedores a mi querida profesión universitaria. Tan hondamente siento ese imperativo, que desde ahora y por mucho tiempo suspendo mis pesquisas de español preocupado por la vida y el pensamiento de España.

Y en *Descargo de conciencia* añade:

Me llamaba la benéfica y ensalzadora sirena interior que no por azar lleva el nombre de apelación o llamada: la vocación, mi vocación más propia, la para mí ya irrevocable empresa de cultivar con seriedad una historia de la Medicina explícitamente orientada hacia la antropología médica. Seguí, pues, la voz de esa sirena o anti-sirena, y sin mengua de vivir plenamente en el mundo y en mi mundo, a cumplir su mandato me lancé con entusiasmo (Laín, 1989: 347-348).

Es importante tener en cuenta esta perfecta sucesión cronológica entre la dedicación al problema de España y la dedicación al estudio del problema de la Medicina. De hecho, lo primero que hace Laín es aplicar al estudio de la historia de la Medicina el mismo método que había puesto ya a punto en el estudio de la historia de España. Quiere repetir el mismo esquema de *España como problema* en el campo de la Medicina, elaborar algo así como una *Medicina como problema*. Ese método, o una parte importante de él, fue la comprensión de sujetos, de personas, de personajes importantes. No en vano el método básico que él había puesto a punto era el de la comprensión de los individuos. ¿Por qué no iniciar toda una serie de biografías, similares a la que había realizado ya sobre Menéndez Pelayo, en el ámbito de la Medicina, de la historia de la Medicina? He ahí el segundo gran proyecto que Laín emprende, bajo el título general de Clásicos de la Medicina.

3.8. El método: los pasos del historiador

Antes de analizar esto en detalle, conviene no olvidar que, al comienzo de su libro sobre Menéndez Pelayo, Laín había puesto a punto toda una teoría de la biografía. Conviene que ahora relea-

mos esas páginas, para ver qué es lo que se propone y cómo. Se titulan «Los pasos del historiador». Esos pasos son tres. El primero consiste en *aprender* el texto en cuestión. En este primer nivel, dice Laín, «uno "sabe" historia cuando ha aprendido con mayor o menor precisión literal el virginal contenido de una serie de documentos inexplorados o el texto compendioso de una serie de manuales» (Laín, 1956: 84). Laín considera esto necesario, pero insuficiente. Por eso lo comenta así:

Huelga sin duda advertir que tal consideración de la historia tiene en su base los supuestos del positivismo naturalista más flagrante. Se piensa que el «suceso» histórico, falsa y artificialmente interpretado como puro «hecho», sería captado de manera rigurosamente fiel, suficiente y objetiva por la «fuente» que de él nos da testimonio (Laín, 1956: 84).

En este primer nivel, por lo tanto, el suceso histórico se reduce a la condición de mero hecho positivo y se considera que la Historia es la ciencia que tiene por objeto establecer con la mayor fidelidad posible los hechos del pasado. Las disciplinas que sirven a este propósito son la Heurística o ciencia de las fuentes y la Crítica o análisis de esas mismas fuentes.

Laín considera que ese primer paso es condición necesaria a la actividad del historiador, pero no suficiente, entre otras cosas, porque los actos de los seres humanos nunca son puros hechos, sino *sucesos* o *acontecimientos*, como con tanta claridad lo ha establecido la Filosofía del siglo XX. Como dice Laín, «el camino del aprendizaje histórico tiene una segunda grada: la de saber *qué quieren decir* por sí mismas las palabras del texto. Dichas las cosas de otro modo: para saber Historia no basta con *aprender*; es preciso también *comprender* el texto, la fuente o el relato» (Laín, 1956: 85). Sobre el aprender, pues, el comprender. Si del primero se ocupan la Heurística y la Crítica, este último exige un instrumento distinto, conocido con el nombre de Hermenéutica. Ése es el que le interesa más a Laín. De hecho, en toda su actividad de historiador él no se ha dedicado a buscar nuevas fuentes de archivo o a investigar su autenticidad mediante procedimientos de crítica interna o externa, sino a buscar el sentido, a com-

prender los textos aportados por otros. Su gran obra histórica ha sido hermenéutica. Como no podía ser de otro modo, lo que él ha querido es comprender, comprender los textos y comprender a sus autores, lo cual exige analizarlos en dos planos distintos, que Laín llama transversal (el sentido que el texto tiene en su contexto espacial) y longitudinal (el que adquiere en el interior de su contexto temporal). Del primero de esos planos, el transversal, dice que «está constituido por la malla de relaciones que ponen en conexión la palabra o la frase de que se trata con el pensamiento o, más amplia y exactamente, con la vida de la época, del país y del ámbito social en que esa palabra y esa frase fueron escritas» (Laín, 1956: 84). Este plano es el propio de lo que suele conocerse con el nombre de *historia social*. A lo largo del siglo XX ha conocido unos desarrollos metodológicos enormes e importantísimos, que Laín no conoció más que tardíamente y no aplicó de modo sistemático. Es interesante ver cómo a partir de los años setenta pide disculpas en más de una ocasión por no haber tenido suficientemente en cuenta este plano transversal de la comprensión de los sucesos históricos. Así, en *Descargo de conciencia* relata cómo, inmediatamente después de salir del rectorado de la Universidad de Madrid, en febrero de 1956, se dedicó a terminar el volumen sobre *Historia de la medicina moderna y contemporánea*, que había dejado a medio componer al hacerse cargo del rectorado, en septiembre de 1951. Tras describir los avatares de su composición, se pregunta si en la fecha de composición de *Descargo de conciencia*, 1976, incluiría en su *hipotético testamento* la *Historia de la medicina moderna y contemporánea* tal como la publicó en 1956. Y responde que no, por varias razones, una de las cuales es «porque, como nuestro tiempo tópicamente pide, hoy daría mayor relieve a los aspectos estrictamente sociales de la ciencia y el quehacer del galeno» (Laín, 1989: 431). Tras esto añade una nota en la que apostilla críticamente que «esos planteamientos son, desde luego, necesarios, pero nunca llegarán a ser suficientes para la total comprensión del pasado».

Este segundo nivel le parece a Laín necesario, pero insuficiente.

Entrambas excursiones de la mente histórica, la transversal y la longitudinal, son enteramente necesarias para «compre-

der» de veras lo que quiere decir cualquier texto que no exprese realidades objetivas meramente físicas. Una y otra tienen también su correspondiente técnica, acerca de cuyo procedimiento no debo entrar aquí (Laín, 1956: 86).

Esto lo escribe en 1943. Dos años más tarde, en 1955, publica su libro *Las generaciones en la historia*, donde describe minuciosamente el método historiográfico de las generaciones, su única contribución de importancia a este segundo nivel de la comprensión histórica.

Pero donde él va a poner todo su énfasis es en lo que considera el corazón de la actividad historiográfica, el tercer nivel, porque todo texto plantea a la mente del historiador *un nuevo y más arduo problema*: ¿qué quiso decir *con tales palabras* su autor? Y añade:

Sólo poseeremos el total significado de una palabra o de un texto cuando al conocimiento de su significado objetivo y de su significado histórico hayamos añadido el conocimiento de un nuevo y sutil ingrediente significativo: la intención expresiva con que el autor —un ser personal y libre— quiso dar un *significado personal* a dicho texto en el momento de escribirlo (Laín, 1956: 87).

¿Cómo conocer esto? ¿Es que acaso es posible meterse en el interior del personaje y comprenderlo como él se comprende a sí mismo, o, como pensaba Dilthey, incluso mejor que él mismo, ya que el historiador tiene ante sí el conjunto entero de su vida, cosa que él nunca tuvo del todo? Laín se pregunta: «¿Cómo me será posible contestar a la pregunta por lo que el autor quiso decir con las palabras del texto?» (Laín, 1956: 88). «¿Qué puede hacer el historiador para resolver lícitamente este nuevo problema que su oficio le plantea?». Y responde:

El historiador tiene que cumplir dos diversos menesteres: adivinar y elegir. Descartado todo cuanto el autor *no pudo decir* —por la literalidad misma del texto, por su cronología, etc.—, el historiador debe «elegir» el más verosímil o el más plausible entre todos los significados que aquél pudo dar a sus pro-

pias palabras. Observemos que este ejercicio mental es una auténtica adivinación. El historiador necesita *aprender y comprender*; pero, a la postre, esta necesaria comprensión no puede ser realizada sin la osada aventura de *adivinar* la posible intención de un autor que ya no existe. Cuando se dice que el historiador es un poeta o «profeta al revés», se alude, si la expresión es algo más que una frase ornamental, a esa excursión adivinatoria que debe emprender en el alma del autor cuya obra —libro, cuadro o piedra labrada— tiene ante sus ojos. Escribir historia «de veras» es, a fin de cuentas, hacer una montería de intenciones (Laín, 1956: 88).

Parecería, a la vista de lo dicho, que esto de la Historia es un puro arte nigromántico o astrológico. No son pocas las veces que de esto se ha acusado a quienes han querido situarse en este tercer plano, desde Dilthey a la actualidad. Laín no está de acuerdo. Piensa, por el contrario, que este tercer y más profundo plano de análisis tiene también sus reglas.

Una parece especialmente inmediata. Si lo que se trata de saber es lo que el autor del texto quiso decir con él en el momento de escribirlo, por lo pronto habrá que situar la creación de dicho texto en el curso y en el marco de la vida del autor. El primer objetivo de esta última excursión venatoria hacia la total significación de un texto —cumplidas ya la excursión «objetiva» y la excursión «histórica», esta última en sus dos planos— es responder a un *cuándo* y un *cómo*. Bien entendido que ese *cuándo* no se refiere ahora a la cronología del texto con relación a un suceso histórico patrón, como es para nosotros el nacimiento de Jesucristo o fue para los romanos la fundación de Roma, sino a su situación en la biografía del autor del texto. ¿Cuándo y cómo fue escrito el texto, dentro de la vida del autor? Puesto ante un texto inédito de San Agustín, ¿no será distinta nuestra interpretación según cuál haya sido su situación cronológica respecto a la conversión del santo? La comprensión cabal de unas líneas escritas nos ha llevado, por fin, a la *última Thule* [el punto más recóndito posible, según Virgilio] de una biografía (Laín, 1956: 89).

Me he extendido morosamente en esta descripción que del método historiográfico hace Laín en el primer capítulo de su *Menéndez Pelayo* porque ella es fundamental para entender toda su obra posterior. Lo que a él como historiador le interesa es *comprender*, no sólo *aprender*, y esa comprensión alcanza su cima en la biografía, es decir, en ese tercer nivel que ha descrito. Por supuesto que esto puede tacharse de culturalismo, de idealismo y de anacronismo. Contra esos tres epítetos se defiende Laín en las páginas finales de *Sobre la amistad*, tituladas, no por azar, «Epílogo *pro domo mea*» (véase Laín, 1972: 367-370). Su tesis es que en este tercer nivel se gana o se pierde lo mejor del ser humano, algo a lo que él no está dispuesto a renunciar.

3.9. Laín entralgo, historiador de la Medicina

Tras estos preparativos, una vez establecido el concepto de Historia y definido el método, y tras haber dado por concluso el ciclo dedicado al análisis histórico del problema de España, al que dedicó su esfuerzo desde el final de la Guerra Civil hasta el año 1945, Laín Entralgo comienza a trabajar intensamente en el campo de la historia de la Medicina. Va a comenzar por lo que tan buenos resultados le había dado en el análisis del problema de España, la biografía. Era lógico que así fuera, una vez que había definido la Historia como un ejercicio de comprensión y no sólo de explicación o de aprendizaje. De este modo, comienza su labor en historia de la Medicina haciendo historia biográfica. No se quedará ahí. Luego pasará a la historia de generaciones, a la historia de mentalidades y, sobre todo, a la historia de problemas. Y, además de eso, intentará hacer historia de síntesis, síntesis históricas. Veamos cada uno de esos capítulos separadamente.

3.9.1. Historia biográfica

En 1944 publica su primera biografía, aquella en que pone a punto el método, el *Menéndez Pelayo*. A partir de ahí, cientos de pequeñas calas biográficas en personajes españoles de todos los tiempos. No hay nadie que haya escrito sobre tantos españoles como Laín; nadie que haya intentado comprender la persona y la

obra de tantos de nuestros conciudadanos. Hace años recopiló algunas de esas calas biográficas, sólo algunas, en un libro titulado *Más de cien españoles*.

Pues bien, a partir de 1945 eso es lo que se propone hacer también en Medicina, al fundar la colección Clásicos de la Medicina. Cada volumen consta de dos partes, el texto o libro fundamental de un gran autor, precedido de un primoroso estudio biográfico realizado por el propio Laín. En 1946 sale el *Bichat*, en 1947, *Claudio Bernard* y en 1948, *Harvey*. Seis años más tarde, en 1954, *Laënnec*, y en 1961 publica, en colaboración con Agustín Albarracín, *Sydenham*. En la solapa de estos libros está el programa de la colección completa, de no menos de cincuenta volúmenes. El tomo que había proyectado sobre Vesalio quedó con la introducción escrita y sin la traducción del texto, motivo por el que acabó publicando aquella en el libro titulado *Grandes médicos*, de nuevo una colección de biografías (véase Laín, 1961). Otra, fundamental, es la que con posterioridad a esa fecha escribió sobre Marañón (Laín, 1990: 105-106). Y junto a estas biografías, tantas otras, sin duda no tan extensas, quizá no tan acabadas, pero no por ello menos interesantes. En todas late el afán de comprensión. Y como no hay comprensión sin amor, como la comprensión es ya un tipo de amor, en todas late un amor profundo por el personaje. En la Nota preliminar a *Grandes médicos* (Laín, 1961: v) escribe Laín:

Junto al propósito intelectual, otro de índole moral late en las páginas de este libro. El historiador no es, no debe ser, sólo un aséptico y frío mostrador del pasado. La historia debe escribirse siempre *sine ira*, mas nunca *sine amore*. Cabe incluso decir que sin amor —y por tanto sin apasionamiento— no es posible escribir historia, como no es posible hacer nada que humanamente valga la pena. El *quid* del buen historiador no consiste en proceder exento de amores y preferencias, sino en explorar y escribir movido por la pasión de la verdad y el bien.

3.9.2. Historia de generaciones

Hay casos en que la biografía no es el método más adecuado, o simplemente no es posible. Esto sucede cuando se quiere anali-

zar el estilo de vida y de pensamiento no de un ser humano, sino de un grupo, de una generación. Éste es otro nivel de análisis comprensivo, distinto y a la vez complementario del anterior. Ya hemos visto antes que a describir este procedimiento dedicó en 1945 un libro, *Las generaciones en la historia*. Pero pronto lo pone en práctica en *La generación del 98*, publicada ese mismo año. Después ha aplicado este método al estudio de las generaciones españolas que van desde la llamada *generación de sabios* hasta la Guerra Civil (véase Laín, 1986: 215-238). Y en el caso concreto de la Medicina, ese método lo ha aplicado con gran éxito al estudio de la Medicina del siglo XIX y de las primeras décadas del XX.

3.9.3. Historia de mentalidades

Todavía cabe ampliar más el análisis comprensivo, extendiéndolo no a una persona o a un grupo generacional, sino a toda una mentalidad. En Laín Entralgo hay toda una inmensa labor que está a caballo entre la clásica *historia de ideas* y la moderna *historia de mentalidades*. El ejemplo paradigmático de su trabajo en este campo lo representa su gran libro *La medicina hipocrática*, publicado el año 1970. No se trata de la clásica historia de ideas. Lo que Laín quiere historiar ahí es algo más hondo, una mentalidad o, mejor, la gestación de una mentalidad, la mentalidad propia de la Medicina fisiológica, o de la comprensión fisiológica de la salud y la enfermedad.

3.9.4. Historia de problemas

Historia biográfica, historia de generaciones, historia de mentalidades. ¿Hay aún algo más? Pues sí, hay algo muy importante, que yo llamaría *historia de problemas*. Antes hemos dicho que así como su proyecto de análisis histórico de la realidad de España le lleva a componer su *España como problema*, su dedicación a la historia de la Medicina tiene el objetivo de estudiar algo que quizá podría denominarse *La medicina como problema*. Es algo sobre lo que no se ha llamado la atención de modo suficiente. Los problemas lo son siempre para la vida, los plantea la vida, los da la vida. Esto significa que, si son verdaderos problemas, resultan inevitables. No tienen, pues, nada de artificioso o artificial. Todo lo contrario; son tan reales como la vida misma. Un problema no es lo mismo que una idea, ni

que una mentalidad. Las ideas y las mentalidades surgen, precisamente, para solucionar problemas, o al menos para manejarlos.

Pues bien, a Laín le ha interesado enormemente esta parcela de la Historia, la historia de problemas. En el Prólogo a *La historia clínica* (Laín, 1998: 6) escribe:

Creo que los historiadores de la Medicina no haremos vigente nuestra lección mientras no ofrezcamos a los estudiosos —aparte la reconstrucción de figuras y épocas— algo radicalmente distinto de la erudición positiva y de la honesta recreación literaria. Pienso, muy en primer término, en una historia de los problemas médicos adecuada a la entidad propia y a la contextura actual de cada uno de ellos. El cumplimiento cabal del oficio de curar exige resolver una serie de cuestiones antropológicas, terapéuticas y sociales, conexas todas entre sí. Sólo cuando el médico haya visto que todos esos problemas vienen existiendo desde hace mucho tiempo, y que las soluciones por él aprendidas no son sino las postreras de una larga serie de respuestas al constante menester, y que en el curso de la historia no coinciden siempre y exactamente lo último y lo óptimo, sólo entonces se resolverá a pensar que el conocimiento histórico puede tener algún sentido frente al espectáculo de la realidad. En tanto no logremos dar término a este empeño historiográfico, nada eficaz podremos ofrecer al sonriente menosprecio con que los médicos suelen juzgar, sin apenas conocerlo, el pasado de su propia disciplina.

Los problemas que plantean la salud y la enfermedad al ser humano son abundantes. Laín enumera muchos: el morfológico, el funcional, el etiológico, el nosográfico, el terapéutico, etc. Él se propuso dedicar diez años de su vida, de 1950 a 1960, al estudio de todos esos problemas. Comenzó por el estudio del problema patográfico, y ése es el origen de su gran libro *La historia clínica: historia y teoría del relato patográfico*. Es una de sus máximas contribuciones a la historia de la Medicina. Y también a la Antropología médica. El volumen tiene un penúltimo capítulo titulado «Patografía y vida», donde Laín se plantea la necesidad sentida en el siglo XX de pasar desde la historia clínica meramente basada en datos positivos, es

decir, en hechos clínicos o signos biológicos, a otra que estudie la enfermedad como suceso biográfico; es, de nuevo, el paso de la explicación a la comprensión, el intento de superar el enfoque meramente positivista. Laín quiere demostrar al médico que es posible salir del método estrictamente positivista y ampliar el acto clínico hasta integrar en él las dimensiones más específicamente humanas de la enfermedad, o dicho de otro modo, que es posible ver la enfermedad no como un hecho meramente natural, sino como un acontecimiento cultural y humano. Ése es el objetivo del libro de Laín. Como era de esperar, su objetivo no era sólo histórico, sino también y sobre todo antropológico. De lo que se trataba era de utilizar la Historia al servicio de la Antropología médica. De ese mismo año, 1950, es el precioso estudio «Enfermedad y biografía», publicado en *La empresa de ser hombre* y que debe verse como continuación de lo dicho en *La historia clínica*.

Después, en 1951, Laín se hizo cargo del rectorado, y el proyecto se truncó definitivamente. Al salir de él en 1956 otros temas le urgían. Había pasado el momento. Dedicó unos años al tema de la esperanza y otros ulteriores al de la relación amorosa con el otro. E inmediatamente después compone otro de sus grandes libros, *La relación médico-enfermo*. De nuevo se trata de la historia y la teoría de un problema. La serie se cerrará en los años noventa, cuando Laín dedica un enorme esfuerzo a analizar la historia del cuerpo humano, y a partir de ahí a plantearse el problema de las relaciones entre cuerpo y alma. La historia de problemas le ha acompañado a lo largo de toda su vida. Y ello por la razón fundamental de que él vio siempre en la Historia un método de conocimiento, una vía de aproximación a los problemas, no un mero fenómeno cultural o erudito.

3.9.5. Historia de síntesis

Historia biográfica o de personajes, historia de generaciones, historia de mentalidades, historia de problemas. ¿Hay algo más en la producción historicomédica de Laín Entralgo? Sí, hay algo más. Está la síntesis histórica, la elaboración de exposiciones sistemáticas. La primera fue su *Historia de la medicina moderna y contemporánea*, que ya hemos comentado. A ella hay que añadir la *Historia universal de la medicina*, en siete volúmenes, cuya publicación

dirigió entre los años 1972 y 1975. Y está, finalmente, su manual de *Historia de la medicina* (1978), con mucho el mejor de todos los que hoy circulan por el universo mundo. Compuesto ya al final de su actividad académica, encierra toda la erudición y la capacidad de síntesis propia de un auténtico sabio.

3.10. Conclusiones

La historia de la Medicina ha sido varias cosas a lo largo del tiempo. Durante siglos ha tenido un carácter panegírico. De lo que se trataba era de ensalzar y defender el prestigio profesional de los médicos. Era una historia erudita, panegírica y hagiográfica. Más tarde, en el siglo XIX, se hizo historia positiva y positivista. De lo que se trataba entonces era de recolectar y ordenar los hechos, y de atenerse escrupulosamente a lo que esos hechos decían. Hasta la llegada de Laín, la historia de la Medicina fue entre nosotros una mezcla de ambas tradiciones, la profesionalista y la positivista, siempre realizada con calidad muy escasa. Toda la obra de Laín ha tenido por objeto situar la Historiografía médica en un nuevo nivel. ¿Cuál? Ha sido frecuente decir que el que inauguró en Alemania primero, y luego en Estados Unidos, Heinrich Sigerist. Mi opinión es que eso no es correcto. Sigerist fue un producto típico del ambiente cultural neokantiano de principios de siglo, y se contentó con situar la Medicina en el interior de la cultura, como uno más de sus elementos. Laín no ha hecho eso. Laín no ha sido un historiador culturalista. Pertrechado de un saber filosófico muy superior al de todos sus colegas, ha hecho de la Historia un método de conocimiento no sólo de las cosas y de la realidad, sino también del ser humano. En esto se halla en línea con la mejor tradición filosófica europea del siglo XX, la que va de Dilthey a Zubiri, pasando por Ortega y Heidegger.

Esto le permitió enfocar de un modo nuevo los fenómenos de la salud y la enfermedad. Éstas no son lo que el médico, por influencia del positivismo, suele creer; no son puros hechos naturales o biológicos, sino sucesos o acontecimientos biográficos, profundamente condicionados y determinados por los sistemas de valores y creencias de los seres humanos. La Medicina no es una ciencia natural, por más que los médicos estén convencidos de ello. No lo es porque

la enfermedad no puede reducirse a mero hecho biológico. Es más que eso, es un fenómeno humano. Pues bien, el único modo de integrar lo que hay en ella de natural, de cultural y de humano, es precisamente la Historia, porque ésta es el resultado de la actuación del ser humano en el mundo. Como ya dijera Dilthey, todo lo que el hombre es lo trae a la luz la Historia.

Bibliografía

- ALBARRACÍN TEULÓN, A. (1994): *Pedro Laín; historia de una utopía*, Madrid, Espasa-Calpe.
- CARRERAS PANCHÓN, A. (1984): *Joaquín Villalba (1752-1807) y los orígenes de la historiografía médica española*, Málaga, Universidad de Málaga.
- BUJOSA HOMAR, F. (1989): *Filosofía e historiografía médica en España: los supuestos epistemológicos de los historiadores clásicos de la medicina española*, Madrid, CSIC.
- LAÍN ENTRALGO, P. (1942): *Concepto y método de la Historia de la medicina*, Madrid [ejemplar mecanografiado].
- (1944): «El escrito *De prisca medicina* y su valor historiográfico», *Emerita*, págs. I y ss.
- (1950): *La historia clínica*, Madrid, CSIC.
- (1956): *España como problema*, vol. 1, Madrid, Aguilar.
- (1958): *La espera y la esperanza: historia y teoría del esperar humano*, 2.ª ed., Madrid, Revista de Occidente.
- (1961): *Grandes médicos: Paracelso, Vesalio, Harvey, Bichat, Laënnec, Bernard, Ramón y Cajal, Weizsäcker. Una visión humana de la historia de la medicina*, Barcelona, Salvat.
- (1970): *La medicina hipocrática*, Madrid, Revista de Occidente.
- (1972): *Sobre la amistad*, Madrid, Revista de Occidente.
- (1986): «La guerra civil y las generaciones españolas», *En este país*, Madrid, Tecnos.
- (1989): *Descargo de conciencia*, Madrid, Alianza Editorial.
- (1990): *Hacia la recta final: revisión de una vida intelectual*, Barcelona, Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores.
- (1996): *Ser y conducta del hombre*, Madrid, Espasa-Calpe.
- (1997): *La generación del 98*, Madrid, Espasa-Calpe.
- (1998): *La historia clínica. Historia y teoría del relato patográfico*, Madrid, Editorial Triacastela.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1981): *Meditaciones del Quijote*, Madrid, Alianza Editorial.
- (1987): *El tema de nuestro tiempo*, Madrid, Alianza Editorial.
- RIERA, J. (1975): «Luis Comenge y Ferrer (1854-1916) y la historiografía médica catalana», *Medicina e Historia*, 37.
- SIGERIST, H. (1943): *Civilization and disease*, Nueva York, Cornell University Press.
- Tratados hipocráticos* (1983): vol. 1, Madrid, Gredos.
- ZUBIRI, X. (1987): *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid, Alianza Editorial.

4. Pensar la vida desde la Historia

Jesús Conill Sancho
Profesor Titular de Ética
Universidad de Valencia

ME siento muy honrado y agradecido por la oportunidad que se me ofrece de contribuir modestamente, pero de un modo muy sentido, a expresar en público el reconocimiento del efectivo magisterio ejercido por don Pedro también entre las nuevas generaciones de españoles (desde la historia de la Medicina y de la Ciencia hasta la Filosofía).

Gustaba de recordar don Pedro a sus alumnos que un valor básico de nuestro pueblo es considerar «bien nacido» al que es agradecido, al que «conoce y reconoce» «lo que otros le han dado para llegar a ser lo que realmente es». «Bien nacido quiero ser yo»; por tanto, «para el maestro, buena nacencia» (Laín, 1990: 363).

4.1. Maestro (en una tradición con voluntad de concordia)

Maestro de cuyo ejemplo mucho hemos podido aprender. Me ha maravillado siempre su actitud franca y sincera para reconocer la propia trayectoria vital, expresada de modo paradigmático en *Descargo de conciencia* (1976) y *Hacia la recta final* (1990). Saber recordar y revisar el propio pasado a la luz de un proyecto de vida personal, porque «no está el mañana —ni el ayer— escrito», según Antonio Machado, palabras que recoge Laín para manifestar la necesidad de dar razón de los propios avatares de la vida, porque «la significación del ayer —lo que del ayer se actualiza en nosotros— depende en buena medida de lo que hoy seamos o queramos ser».

Esta revisión que viene a ser un cierto *ajuste de cuentas consigo mismo*, además de servir *para ganar libertad y autoridad moral*, constituye una responsabilidad pública¹. También en este menester ha sido ejemplar don Pedro.

Su figura posee, además, un valor histórico, en tanto que representa la *conciencia de la historia de España*. Laín ha recuperado el hilo de la historia de España, contribuyendo a curar el desgarró y, como buen médico, en su condición de *dipensador de esperanza*, a estimular que España se restablezca de los males que históricamente ha sufrido, sirviendo al ideal de la Generación del 98 y al *proyecto de reforma* propuesto por la Generación de 1914 (Laín, 1997; 1989).

Su vida profesional ha estado inspirada por una expresa *voluntad de concordia*, de reconciliación, mediante el diálogo público entre todos los españoles, confiando en el sentido y vigor de la vida intelectual (véase Carpintero, 1967). Laín ha sabido reconocer siempre la deuda con sus maestros, pero también proseguir y fecundar, a su vez, magistralmente la línea de pensamiento en que se situaba. Ha mantenido viva y fecunda una peculiar *tradición* de Filosofía española, habiéndose convertido él mismo en un vigoroso y polifacético maestro.

4.2. El tema elegido:

«Pensar la vida desde la Historia»

Quisiera con este tema lograr dos objetivos: 1.º rememorar uno de los aspectos más significativos de su pensamiento y con el que contribuyó de modo peculiar a conectar la Ciencia y la Filosofía contemporáneas; y 2.º *hacerle caso*, recogiendo uno de esos *apuntes* suyos que él deseaba ver desarrollados, porque a todos nos gusta que nos hagan caso, también a don Pedro.

El tema sobre el que quisiera centrar hoy mis reflexiones (a partir de la obra de Laín) constituye una de sus mejores contribuciones: el esfuerzo por *pensar desde la historia*. Pensar nuestra vida,

¹ Aunque suela practicarse bien poco entre nosotros, donde son más habituales las actitudes del avestruz o del camaleón.

nuestra profesión, nuestra Ciencia, con conciencia histórica, en rigor, con *sentido histórico y biográfico*. Laín es un maestro en este arte de pensar.

Pero ¿qué es pensar? No es tan fácil como parece eso del pensar, sobre todo, pensar adecuadamente, pensar bien. Por ejemplo, ya Aristóteles distinguió claramente el pensar (en la forma del deliberar) del mero opinar; porque lo que importa es lograr alguna forma de *orthós lógos*. Y, por su parte, Kant nos advertía de que puedo pensar lo que quiera, con tal de que no me contradiga; pero, si quiero conferir al pensamiento validez objetiva (posibilidad real), entonces se requiere algo más (que puede buscarse o bien en las fuentes del conocimiento teórico o bien en las del conocimiento práctico, según nos movamos en el ámbito del uso teórico o práctico de la razón). Y tampoco debemos olvidar la profunda preocupación de Ortega y Heidegger por la tarea del pensar.

También Pedro Laín quiso encontrar la forma de *pensar bien*, a la vez que descubría su horizonte intelectual, la Antropología médica y la historia de la Medicina (Laín, 1990: 368), siguiendo a sus maestros (tanto en el pensamiento científico como en el filosófico), motivado entre los pensadores españoles sobre todo por la línea Unamuno-Ortega-Zubiri².

Esta línea situaba el pensamiento en un *desde donde* peculiar, pues no es lo mismo pensar desde un lugar o desde otro, desde una instancia o desde otra. Todo el mundo entiende que no da igual pensar desde Estados Unidos que desde Europa o desde América Latina, etc. No es lo mismo pensar desde la lógica o desde el ser o desde la vida personal. Por eso es tan importante descubrir el horizonte del pensamiento, porque el *desde* determina la forma de entender y de plantear todas las cuestiones. Y esto va a ser decisivo en el caso de Laín también para introducir la Historia en la Medicina y en el modo de pensar la vida humana.

² Luego proseguida por don Pedro y otros, entre los que cabe destacar de modo muy especial a Julián Marías, quien también se considera discípulo de Ortega y Zubiri, y en cuyo pensamiento pervive una peculiar conexión con Unamuno.

Ahora bien, ¿desde qué modo de entender la Historia va a pensar Laín la vida? ¿Desde la perspectiva de Hegel, la de Marx, la de Heidegger? (por aludir a algunas concepciones bien significativas del pensar histórico).

Creo que la respuesta es que desde ninguna de ellas, sino desde la línea preferente de pensamiento que don Pedro eligió: la de Ortega y Zubiri, incluso frente a Heidegger. Y en este sentido podría mostrarse una nueva cercanía de fondo entre Ortega y Zubiri, al distanciarse e intentar corregir a Heidegger, precisamente en su caracterización de lo histórico (la historicidad, la dimensión histórica).

Con ello estaríamos cumpliendo en este punto el deseo de don Pedro de recoger y desarrollar uno de sus apuntes, un apunte que se encuentra en el libro que dedica precisamente «a los pensadores jóvenes de España», animándoles a que prosigan la línea de nuestra tradición filosófica mostrando que las metafísicas de Ortega y Zubiri no se excluyen, sino que «son perfectamente conciliables», aunque sean «distintas entre sí» (Laín, 1995: 202). Creo poder decir con modestia, pero con gran satisfacción, que pertenezco al grupo de sus discípulos que desde hace años se esfuerzan por llevar adelante lo que significa este apunte.

Dicho más concretamente: la visión de la vida humana como realidad radical (en Ortega) y el descubrimiento de que todo acto humano (intelectivo, volitivo o afectivo) tiene su comienzo en la impresión primordial de realidad (según Zubiri) constituyen hitos de la *superación metafísica de la fenomenología* en el sentido de Husserl y se sitúan también más allá de la ontología fundamental (del sentido del ser) en Heidegger, porque están referidas y apoyadas en una nueva noción de *realidad*, de manera que no son simplemente *Ontología*, sino que son formalmente *Metafísica*³.

Haciéndole caso a don Pedro, pues, en esta línea precisamente voy a intentar mostrar —y defender— la nueva cercanía de fondo entre Ortega y Zubiri —frente a Heidegger— en su caracterización de lo histórico, en la medida en que para ambos la Historia constituye

³ Y esto dicho en tiempos que he calificado de *criptometafísica* (más que de la —hasta la saciedad reiterada— posmetafísica).

un problema auténticamente metafísico, en sentido estricto, es decir, un problema que concierne a la realidad, al orden real.

Si nos atenemos al esquema reconstruido por Diego Gracia en su esclarecedor artículo «La historia como problema metafísico» (Gracia, 1979), podemos mostrar que, a diferencia de la razón del ser en sentido óntico tradicional y separándose —corrigiendo— también el sentido ontológico fundamental heideggeriano, que se mueve en el orden *modal*, una razón histórica como *razón del acontecer* ha de moverse en el orden de la *realidad*. Ortega y Zubiri sitúan precisamente el acontecer histórico, las posibilidades y la existencia humana en un orden real y no meramente modal.

Veamos la cuestión planteada en sucesivos pasos, que recuerdan aspectos constitutivos del pensamiento de Laín: 1.º la introducción de la historia en Medicina, 2.º la introducción del sujeto personal en la Medicina, 3.º la analítica de la esperanza, y 4.º su relevancia como propuesta alternativa en el debate contemporáneo a la Hermenéutica y al Neopragmatismo.

4.3. Introducción de la historia en Medicina

Laín empezó a realizar su específica operación de introducir la Historia en el pensamiento dentro de su propia profesión, en el campo de la historia de la Medicina, lo cual no era —ni es— fácil. En primer lugar, porque el médico profesional tiene un interés prioritario por el saber actual (que le permite resolver los problemas inmediatos con los que se encuentra cada día), pero suele carecer de interés por la Historia, que le parece una cuestión erudita y ociosa. Pero todavía más. Hay algunos modos de entender la misma Historia que son ajenos al sentido histórico. Y ése ha sido y sigue siendo en muchos ámbitos el contexto social en que se desarrolla la historia de la Medicina y la Praxis profesional⁴.

⁴ Esto implica una relación peculiar entre Ciencia y sociedad, que puede adquirir distintas configuraciones a lo largo del desarrollo histórico-social. Al respecto véase Pardo, 2001: 8-10 y 6-9.

De lo que no hay duda es de la importancia que adquiere la Historia en el pensamiento de Laín (Lázaro, 2001); no en balde eligió ser *historiador de la Medicina*, pero lo más importante ha sido el significado o lo que hizo Laín que significara la introducción de la perspectiva histórica en los estudios de Medicina.

A mi juicio, no se trata exclusiva ni primordialmente de la introducción de una *disciplina* escolar en la formación curricular del médico (lo cual es ya importante, porque lo que no está en el currículum de pleno derecho no se valora de modo efectivo). Lo más radical del caso es que, según Laín, se trata de un *hábito intelectual* del profesional de la Medicina, y no sólo para él, sino un hábito intelectual generalizable para pensar más adecuadamente la vida desde la Historia.

Y cuando en su oficio se pregunta Laín «¿Para qué la historia?» (Laín, 1998), se responde que «para entender mejor el presente y para mejor planear el futuro»: *historia vitae magistra*. La historia de la Medicina está al servicio de un hábito intelectual, en cuanto que «la especial condición de la inteligencia humana, inmersa *volens nolens* en una tradición y parcialmente configurada por ella, exige [...] contemplar la verdad según la historia» (Laín, 1998: 5, 8 y 23) ⁵. Contemplar la verdad según la Historia, porque también la Medicina es *temporis filia*, aunque haya de entenderse de modo que se eviten el historicismo y el relativismo histórico.

Así pues, tanto frente al positivismo como frente al historicismo, Laín va configurando un pensamiento auténticamente histórico de la vida humana y, en su caso, a partir del estudio de la vida del enfermo, entendiendo su propia posición —lo cual puede parecer de entrada algo curioso— como una cierta forma de *pragmatismo historiográfico* ⁶, en el cual va incluido un sentido de la Historia basado —según la propia aclaración de Laín— en ideas de Ortega y Zubiri (Laín, 1998: 23); todo esto antes y al margen de las disputas de Kuhn, Lakatos, Popper, etcétera.

⁵ Véase la certera reflexión sobre el encuadre antropológico de los estudios históricos en Carpintero (1967).

⁶ Hay que resaltar el término aquí empleado por Laín, *pragmatismo*, sobre todo para ver su potencial relación y diferencia con actuales tendencias neopragmatistas en boga, a las que aludiremos en la parte final.

La Ciencia no es ahistórica, sino que el pensamiento científico tiene carácter histórico y aquello de lo que trata, la vida humana, también tiene carácter histórico; por tanto, hay que tener en cuenta la *historicidad* del pensamiento y de la vida humana. A diferencia del enfoque positivista, la ciencia de la vida ha de ser una ciencia histórica de lo que le pasa al ser humano en su vida, en su caso, estar enfermo.

A partir de esta actitud, Laín, historiador de la Medicina, hará *historia* para hacer *teoría*. Por tanto, ni erudición carente de orientación, ni ciencia sociomédica positivista, sino un ejercicio de «comprensión»⁷, porque para pensar la vida humana hace falta comprender. Y en esta comprensión es esencial la perspectiva histórica.

Laín ha desarrollado este pensamiento a lo largo de sus diversas obras desde sus primeros estudios en *Medicina e historia* (1941), cuyo propósito era comprender el modo en el que son históricos el saber y el quehacer médico. Lo que ocurre es que, para superar el positivismo y cientificismo, parecía que tenía que contar como aliado con el historicismo (o historismo, como lo denominó entonces, por influencia de Troeltsch). Ahora bien, para no caer en él (pero, a su vez, no renunciar al saber histórico), pudo recurrir a las reflexiones de Ortega y de Zubiri sobre el *ser histórico* (convertible en realidad histórica)⁸.

Desde esta nueva perspectiva Laín considerará expresamente al ser humano como *animal histórico* (Laín, 1996: 302-303, 341-350, 380 y 464). Laín ha dado buena cuenta de la creciente introducción de la conciencia histórica en la intelección de la vida humana, lo cual ha conducido a ver la realidad humana no en una presunta naturaleza, sino en su historicidad: lo propio del

⁷ Esto acerca la perspectiva de Laín al enfoque hermenéutico, como veremos a continuación. Un pensamiento hermenéutico que hace juego con al menos tres ingredientes del pensamiento de Laín en este contexto: la consideración del sujeto personal, la introducción de la Historia (el tiempo) en la forma del pensamiento y su analítica de la esperanza.

⁸ Cuando se propuso como dedicación profesional desde la Universidad la Historia de la Medicina, la meta siguió siendo la Antropología, aunque ahora centrada en la *Antropología médica*: «el conocimiento científico-filosófico de lo que el hombre es en tanto que sano, enfermable, enfermo, sanable y mortal». Laín llega a reconocer explícitamente que desde los tiempos de *Medicina e historia* (1941) la Antropología médica ha sido «la más alta ambición de mi vida» (1989: 501).

hombre no es tener naturaleza, sino hacer y tener Historia (véase Marquínez, 1993).

Pero Laín no ha caído en ninguno de los dos reduccionismos en su consideración de la realidad humana, ni en el biológico ni en el historiográfico (véase Pintor, 1990), pues el filósofo de la vida ve en el dinamismo humano algo peculiar con respecto a otros dinamisismos naturales: el hombre es haciéndose a sí mismo, de ahí la necesidad de considerarlo como persona y como un ser histórico, como viviente y animal histórico, para cuya comprensión se requiere articular adecuadamente lo biológico y lo histórico: «el hombre [...] manifiesta su naturaleza específica realizándose [...] transformándose biológica e históricamente, siendo hombre de modos [...] inéditos. Además de ser animal de realidades, y con la misma radicalidad, el ser humano es animal histórico» (Laín, 1996: 302, citando Laín, 1986).

Estas ideas sobre la historicidad de la naturaleza humana son centrales en el pensamiento de Laín, para quien la vida humana es rigurosamente *vida histórica* (Laín, 1996: 341-350, especialmente 344-350):

[...] transmitiendo y mejorando lo recibido, o menoscabándolo, o perdiéndolo por olvido, el hombre está poniendo de manifiesto lo que desde la proyección, la fabricación y la socialización de la primera hacha de sílex se había iniciado: su específica, esencial y originaria condición de *animal historicum*. A la vez que la humanidad misma comenzó su historia (Laín, 1996: 348; citando Laín, 1991a).

Pero, según Laín, esta radicalización de la conciencia histórica no ha de llevar necesariamente a prescindir de la idea de la *naturaleza humana*⁹, sino a la combinación de ambas: «el hombre tiene una naturaleza esencialmente histórica, es por naturaleza animal histórico». Laín se acoge al sentido de la *historia como sistema* de Ortega (Ortega y Gasset, 1981: vi, 13-50), según el cual, más allá del instinto y del desarrollo, en la Historia hay proyecto, creación y narración. La inteligencia no es un mero espejo de la

⁹ Ciertas expresiones de Dilthey y de Ortega apuntan en esta dirección, por ejemplo: «El hombre no tiene naturaleza sino que tiene [...] historia».

realidad, sino que construye y recrea (aquí opera una especie de imperativo de recreación) (Laín, 1998: 728-729 y 761)¹⁰. Pero no olvida su radicación en la naturaleza. Otra significativa aportación al desarrollo de su pensamiento se encuentra en sus *Estudios de Historia de la medicina y antropología médica* (1943), donde destaca de modo especial su estudio sobre «La obra de Freud». En este ámbito tiene especial relieve no sólo la interpretación *hermenéutica y personalista* de Freud, sino también la explícita relación entre *naturaleza e historia* en la realidad humana.

Al hilo del estudio de la obra de Freud, Laín nos ofrece una rica reflexión sobre algunos aspectos que conducen a considerar al ser humano como persona y a caracterizarlo como un *animal hermenéutico e histórico*. Laín resalta la *ligazón originaria de los instintos* y la capacidad de transmutación instintiva, por la que puede acontecer un trueque instintivo, en cuanto a que el hombre es un ente histórico, en cuanto a que la *naturaleza* del hombre ha de expresarse necesariamente como biografía o *historia*¹¹.

Así pues, además de superar el positivismo, también es necesario desvincularse del instrumental naturalista y mecanicista del propio Freud en favor de otros métodos más idóneos (para incorporar asuntos como el diálogo y las intenciones). Ya en 1943 Laín considera que los métodos más apropiados para estudiar *lo irracional* (lo que está más allá de los límites de la razón positivista y científicista imperante) son la *Fenomenología* y la *Hermenéutica*, porque, aun cuando Laín no utiliza este último término explícitamente, está remitiendo a él a través de la figura de la *metáfora* (entendida como el proceso de conversión de la vivencia en expresión), a través del mundo de *lo simbólico*, de la *comprensión*, y del modo que tiene de entender la *acción* y el *habla*¹².

¹⁰ Como puede apreciarse, no hay que esperar a neopragmatistas rezagados para superar la relación especular sujeto-objeto.

¹¹ «En el hombre [...] el modo en que se actualiza un instinto viene constitutivamente determinado, no sólo por la nativa potencia del instinto y por la índole del estímulo, sino también por una situación histórica y personal. La configuración expresiva de cada instinto es en el hombre, por imperativo de su propia *naturaleza*, un problema *histórico*, biográfico» (Laín, 1996: 35).

¹² En estos últimos temas, la acción y el habla, se entremezclan, a mi juicio, la perspectiva hermenéutica y la pragmática, lo cual constituye un precedente de posiciones tan vigorosas y actuales como la Pragmática universal del lenguaje y la Hermenéutica lingüística y de la acción comunicativa.

Con todos esos ingredientes Laín nos quiere enfrentar a la realidad de la *situación personal, existencial*, de la persona humana con su carácter temporal e histórico, biográfico, que tiene que hacerse su vida dentro de un horizonte de posibilidades y en virtud de su capacidad de cuasi-creación¹³. El enfoque de Laín remite a un *animal interpretador, hermeneuta* (porque «el hombre es por necesidad un hermeneuta de sí mismo»), por tanto, a una figura de *ser humano* que va haciendo su vida desde la peculiar imbricación de *naturaleza e historia* en que consiste.

Este enfoque implica, pues, 1.º la introducción del sujeto en Medicina y 2.º la estructura histórica de su Antropología médica (tan atinadamente estudiado por Diego Gracia).

4.4. Introducción del sujeto en Medicina

Uno de los compromisos básicos de la labor de Laín, y que llegaría a ser considerado como el rasgo más esencial del saber y el quehacer médicos del siglo XX, consistió en la *introducción del sujeto en Medicina*, en lo cual fue decisiva la influencia de Viktor von Weizsäcker. Porque, ciertamente, como recuerda Laín citando una expresión de Marañón en 1935, la gran deficiencia de la Medicina consistía en que «el *enfermo* no estaba allí», la persona del enfermo estaba ausente, porque el sujeto estaba anulado o, cuanto menos, el enfermo estaba *reducido* a los *datos* de una exploración como si fuera un mero *objeto*, haciendo abstracción del sujeto viviente y personal. De ahí que una de las finalidades del estudio de la *historia clínica* fuera superar la ausencia del sujeto (vida histórica) en la Medicina.

Los estudios de Laín muestran que desde los hipocráticos hasta el siglo XX es posible encontrar caminos en esa dirección. Baste señalar, por ejemplo, que en el concepto galénico de la enfermedad ya estaba presente la peculiar disposición del enfermo en la llamada *aitia proegumené* (causa dispositiva). Lo que ocurre

¹³ Laín remite al que califica de «fecundísimo trabajo de X. Zubiri», «Grecia y la pervivencia del pasado filosófico» (Zubiri, 1942), sin el que «no hubieran podido ser escritas estas páginas».

es que durante el siglo XIX la realidad del sujeto enfermo fue quedando reducida a *datos* escuetos, a presuntos *hechos*, por influencia del positivismo y cientificismo. Es desde este contexto desde donde Laín arranca intentado introducir el sujeto (la vida histórica) en Medicina.

Y en ese contexto Laín supo interpretar de un modo muy fecundo —y llamativamente pionero— la misma obra de Freud, de la que afirma que «constituye la primera etapa en la conquista de la condición personal del enfermo por parte del médico. La visión del enfermo como un ser íntimo, libre y racional —como “persona”— [...]» (Laín, 1998: 604). Un elemento destacable en esta concepción es, por ejemplo, el papel que se le atribuye a la *anámnesis* ‘interpretadora’, por la que el sujeto humano se convierte en «intérprete de sí mismo»; otro era la consideración de una nueva fuerza en la vida humana, la de los impulsos vitales, los *instintos* como realidad biológica. Todos estos ingredientes de la vida humana contribuían a entender la vida del organismo humano de un modo diferente, como sujeto con intimidad y libertad, con un sentido más personal y biográfico.

Esta «rebelión del sujeto», según expresión de Laín, que tuvo su primera etapa con el auge de los modos neuróticos de enfermar, supuso una contención del modo naturalista y cientificista (despersonalizado) de tratar a los enfermos. A este mismo objetivo iban a contribuir también otras concepciones, especialmente la llamada —por don Pedro Laín y Diego Gracia— «escuela antropológica de Heidelberg» (Schipperges, 1987), que reforzaron la creciente tendencia a incorporar verdaderamente al sujeto en la configuración de la Antropología médica y a convergir en la superación del naturalismo y el cientificismo.

Según la reconstrucción de Diego Gracia (1974), en este proceso de cambio de mentalidad en el mundo médico influyeron ciertas tradiciones metafísicas del Romanticismo, los neokantismos¹⁴ y la Filosofía hermenéutica de la vida de Dilthey, que por diversos caminos y con distintas terminologías intentaban hacer

¹⁴ Diego Gracia (1974) recuerda que Viktor von Weizsäcker constituye la transposición a la Medicina de ciertas doctrinas neokantianas, y que el propio Dilthey se confesó siempre kantiano.

justicia a la vida humana en su totalidad, por un lado, en tanto que *parte de la naturaleza (Biología)* y, por otro, en cuanto creadora de vida espiritual y cultural (*Biografía*), es decir, compatibilizar las ciencias de la naturaleza (*Naturwissenschaften*) y las ciencias del espíritu y de la cultura (*Gesiteswissenschaften, Kulturwissenschaften*).

Profundizando en esta línea y aportando su propia reflexión, Laín expondrá una nueva noción de *sujeto*¹⁵. El sujeto del que habla Laín no es el que cabe interpretar mediante la categoría tradicional de *subjetualidad* (sustancia-accidentes), sino un sentido de *subjetividad* (que cuenta con una nueva estructura real en virtud de la sustantividad y sus dimensiones) (Laín, 1979). Hay dos modos de ser sujeto: 1.º sujeto de la *emergencia de propiedades*, lo cual es el sentido del *hypokeímenon*; y 2.º el de sujeto de la *apropiación de posibilidades*, lo cual podría expresarse mediante el término *hyperkeímenon* (suprastante, suprajetalidad). A diferencia del primer sentido de sujeto o *subjetualidad sustante*, este segundo es el que configura la *subjetividad*, la realidad moral e histórica de la persona humana, en virtud de su carácter *suprastante*.

La Historia es la sucesiva creación o el olvido de las posibilidades con que las personas hacen su vida y, por tanto, el incremento o decremento de su *capacitación para vivir, creando posibilidades y capacitándose*.

La *vida personal* no es mera *vida natural*. Vivir así es poseerse, pertenecerse a sí mismo en el aspecto formal y explícito de realidad. Desde aquí se abre el mundo de la realidad histórica y el del sentido en el ámbito de la experiencia, en virtud de la *condición* (que constituye el fundamento del sentido de las cosas en mi vida). Desde esta perspectiva, según Laín, la enfermedad es un acontecimiento de la vida humana. La enfermedad, al colocar a la persona en la *condición* de enferma, funda un nuevo sentido de su vida, de tal manera que la enfermedad constituye una *experiencia vital* que puede adquirir sentidos vitales diversos (según Laín, por lo menos: castigo, azar, reto, prueba). (Laín, 1969)¹⁶.

¹⁵ Fundamentada en la Filosofía de Zubiri.

¹⁶ De ahí que, por ejemplo, según Laín, a cada cual le quepa vivir la enfermedad como algo sagrado en su sentido más lato, como «agonal contacto con su idea personal de la divinidad».

Esta apertura del pensamiento a la Historia capacitó a Laín para percatarse y reflexionar sobre las crisis históricas de la vida y de la razón misma. Su hábito intelectual estaba configurando un nuevo modo de pensar desde la Historia, lo cual pronto se convirtió en una nueva fuente de preocupaciones.

4.5. Crisis histórica de la razón.

De la razón a la vida y de la vida a la Historia

Una preocupación vital e intelectual de Laín ha sido responder a la crisis histórica contemporánea que le (y nos) ha tocado vivir. En su momento supo expresar las peculiaridades de esta situación de crisis en conexión con la experiencia española, con la crisis del mundo moderno, la desilusión y desesperanza, cansancio e incluso la desesperación vital.

¿Se puede esperar en medio de las crisis? A esta cuestión ha respondido Laín Entralgo en sus diversas obras sobre la esperanza, al mostrar que «la esperanza es posible en tiempos de crisis», para lo cual recurre al estudio de varios pensadores de temple esperanzado, como Unamuno¹⁷ y Antonio Machado, en tanto que dos modos de abrirse a una forma peculiar de esperanza en tiempos de crisis.

En el caso de la *congoja y esperanza trágica en Miguel de Unamuno*, la crisis unamuniana proviene de una *experiencia* radical, el sentimiento de desesperación, una *desesperación sentimental*, que produce una *congoja real* y que se formulará en último término como *sentimiento trágico de la vida*. Y en el de la *angustia y esperanza poética en A. Machado*, es la experiencia poética de la vida la que le llevó a introducirse por los vericuetos de la temporalidad de la existencia: «Ya nuestra vida es tiempo, y nuestra sola cuita/son las desesperantes posturas que tomamos/para aguardar [...] Mas Ella no faltará a la cita» (Machado 1989: 450)¹⁸.

¹⁷ Quien hizo, según Laín, «de una agónica y nunca satisfecha esperanza el nervio de su vida íntima» (Laín, 1993: 266).

¹⁸ Aranguren (1994: I, 482 y ss.) destaca el valor filosófico de esta expresión poética de Antonio Machado («ya nuestra vida es tiempo»), que expresa la radicalización de la

Esta experiencia vital e histórica produjo un giro innovador en la Filosofía: el tránsito *de la razón a la vida*. Lo decisivo es que pensadores como Kierkegaard, Nietzsche, Bergson, Spengler, Unamuno y Machado no dejaron que la razón [hegemónica] suplantara la experiencia de la vida y de la Historia; no aceptaron que entender fuera simplemente explicar, puesto que también es posible entender intuyendo y comprendiendo ¹⁹.

Como espléndidamente nos recuerda Laín, «a fines del siglo XIX es sustituida la antigua fe de los hombres en su razón por una entusiasta afirmación de la vida portadora de esa razón humana, una vida que en modo alguno podría ser reducida a razones (sólo en el siglo XX se intentará el penoso esfuerzo de dar expresión a las posibles “razones” de la “vida”)» (Laín, 1997: 149). Es decir, se abrirá camino un pensar histórico que aporta razones vitales y razones históricas, más allá del predominio del pensar físcalista.

¿Significa esto dar la razón a la sinrazón (véase Garagorri, 1985) o se trata de poner en marcha otro tipo de razón, de carácter vital e histórico? A mi juicio, será esta segunda opción la que ensanche los caminos de la razón a partir de Ortega y Zubiri (Marías, 1973). Ciertamente la razón había entrado en crisis y tal vez debía ser rebasada por la vía de la vida, del sentimiento y de la Historia, ya que la detectada crisis de confianza en la razón venía motivada por el hecho de que la razón se revelaba *enemiga de la vida* y de la Historia ²⁰.

Así pues, no es de extrañar que este proceso de crisis intelectual provocara un intento de *reforma profunda de la razón*, antes de arrumbarla definitivamente. A mi juicio, será ésta una de las aportaciones de Ortega y Zubiri a la Filosofía contemporánea: un innovador proyecto de reforma de la razón, al que se incorpora

temporalidad de la existencia, y que también encontramos en Unamuno y en la Filosofía contemporánea (por ejemplo, Bergson, Ortega y Heidegger).

¹⁹ De esta nueva actitud es expresivo el siguiente texto: «El pensamiento poético, que quiere ser creador, no realiza ecuaciones, sino diferencias esenciales, irreductibles; sólo en contacto con lo otro, real o aparente, puede ser fecundo. Al pensamiento lógico o matemático, que es pensamiento homogeneizador [...], se opone el pensamiento poético, esencialmente heterogeneizador» (Antonio Machado: *Prosas completas*, pág. 1963).

²⁰ Lo vital y lo histórico no eran racionales, lo racional no era vital ni histórico.

Laín desde el comienzo de su vida intelectual²¹, con fecundas aportaciones como su *antropología* y su *analítica de la existencia*.

Laín llega a reconocer explícitamente que desde los tiempos de *Medicina e historia* (1941) la Antropología médica ha sido «la más alta ambición de mi vida» (Laín, 1989: 501). Toda la producción intelectual de Laín tiene un marcado acento antropológico desde los primeros momentos hasta la teoría estructurista del cuerpo humano, que constituye la mayor preocupación y más original dedicación de Laín durante los últimos años (véase Conill, 2002).

Incluso la misma *analítica de la existencia*, alternativa a la heideggeriana, tiene carácter antropológico; en ella se analiza y comprende la condición *elpídica, esperanzosa*, del ser humano, donde se expresa inequívocamente el sentido histórico de la vida humana.

4.6. Otra *analítica de la existencia*

(*analítica de la esperanza*):

No es posible la vida sin espera y esperanza

Aprovechando con sentido innovador las aportaciones de Ortega, Laín (1993) nos recuerda que las crisis históricas se producen por el advenimiento de cambios profundos en las ideas y sobre todo en las *creencias* que configuran un determinado mundo, porque son ellas en lo que *se está* y con lo que se cuenta para llevar adelante la propia vida. Pero no sólo en las creencias —hay que decir—, sino que, prolongando la sugerente posición de Ortega, Laín recurre a tres *habitudes* fundamentales (en un sentido que Laín atribuye a Zubiri, el de radicales modos de ser de la realidad humana): la creencia, la espera y la dilección (Laín, 1984: 280)²².

²¹ Proyecto de reforma al que asimismo estuvo vinculada desde siempre con gran vigor la obra de Julián Marías (*Historia de la filosofía, Biografía de la filosofía, Ensayos de convivencia, Antropología metafísica...*).

²² Orringer (1997: 61 y ss.) divide en tres épocas (pística, elpídica y filica) la Antropología de Laín, atendiendo a estas *habitudes* de la existencia. Según Diego Gracia (Prólogo a Laín, 1991b: 28), esto vale para las tres primeras etapas, pero a partir de 1975 Laín toma como nuevo centro de su investigación el cuerpo humano como estructura dinámica (que da de sí), como un complejo proceso estructural que necesita tiempo.

En su raíz misma, en el fundamento metafísico de su inteligencia y su voluntad, la existencia humana posee una estructura a la vez «pística» (*pistis*, la fe, la creencia), «elpídica» (*elpis*, la esperanza) y «fílica» (*philia*, la amistad, el amor). Porque la necesidad de creer, esperar y amar pertenece constitutiva e ineludiblemente a nuestro ser, «somos» nuestras creencias, nuestras esperanzas y nuestras dilecciones, y con ellas contamos, sabiéndolo o no, en la ejecución de cualquiera de los actos de nuestro vivir personal, el acto de pensar [...] ²³.

Ahora bien, en su *analítica de la esperanza* Laín se centra concretamente en la segunda de esas *habitudes*, es decir, en la espera, con el propósito de descubrir lo que la esperanza significa en la vida humana, configurando así lo que Laín denomina una *elpidología*. En un mundo en que se ha generalizado la *conciencia de vivir en crisis* y se ha hecho más fuerte el sentimiento de *incertidumbre* que el de *confianza*, es ineludible preguntarse por *¿qué me (nos) es permitido esperar?*

Para llegar al fondo —a la raíz— de tal fenómeno humano, Laín propuso una nueva «analítica de la existencia», diferente de la heideggeriana de *Ser y tiempo* y cuyo punto de partida no fuera ya el modo de ser de la *pregunta*, sino un modo de ser más radical. Laín vislumbró que podría hablarse del *temple de la espera*, al cual pertenecerían como formas derivadas la esperanza y la desesperanza, y lograr un análisis de este fenómeno de la espera, tomado como orientación originaria, a lo que debe añadirse otra característica peculiar consistente en que este estudio de Laín afronta el problema de la realidad biológica de la espera, destacando «el decisivo papel del cuerpo en la actividad de esperar» (Laín, 1989: 493).

Esto suponía una importante innovación en el contexto filosófico en que se desenvuelve la propuesta de *analítica de la existencia*, de modo que Laín ofrecía un enfoque diferente al heideggeriano, dado que estaba fundado en los análisis antropológi-

²³ También en el acto de pensar llevamos la gravidez de nuestras *habitudes* y su condición *tempórea* e *histórica*. Esta *analítica* tendrá mucho que ver con las *hermenéuticas contemporáneas* (véase Conill, 1997).

cos de Zubiri, correspondientes a sus cursos de los años cincuenta, que han sido completados con sus análisis noológicos, publicados en los años ochenta, pues, como en *Ser y Tiempo* no se alude apenas al cuerpo, Zubiri se preguntaba ya entonces si es que el cuerpo humano no tiene nada que ver con las estructuras fundamentales del ser humano (Gracia, 1985).

Y en lo que al punto de partida de Laín en el estudio de la esperanza se refiere, conviene señalar que en el análisis zubiriano del movimiento intelectual destaca su carácter *expectante*, de donde ha derivado el sentido de *esperar* (Zubiri, 1982). La expectación es anterior a la pregunta; preguntar es sólo la forma proposicional de la expectación, así que si preguntamos es porque estamos intelectivamente expectantes. En definitiva, según Zubiri, todo esto se debe en el fondo a que la pregunta es algo *intencional* y la expectación es —más radicalmente— algo *noérgico*. La versión *antropológica* estudia la espera y la esperanza; la versión *noológica* analiza el hecho de la expectación.

La nueva analítica de la existencia propuesta por Laín presupone también otro análisis y otra resolución del fenómeno de la angustia, diferentes de los heideggerianos, y que en la línea de reflexión zubiriana desembocan en la esperanza (Zubiri, 1992). El siguiente texto, algo largo pero, a mi juicio, antológico del Laín de 1941, lo pone tempranamente de manifiesto:

¿Es que la analítica de la existencia no puede adoptar como punto de partida un modo de ser distinto de aquel que el preguntar expresa? Esto no queda oculto al propio Heidegger, cuando dice que ese modo de iniciar el estudio metafísico de la existencia humana nunca podrá arrogarse la pretensión de ser único. ¿Qué sucedería si, en lugar de partir desde el modo de ser de la pregunta, se partiese desde el modo de ser de la creencia? Nadie negará que este último es un habitual modo de ser de la existencia humana... Más aún. Cuando me hago una pregunta, ello no sucede sin un determinado temple de ánimo fundamental (una *Befindlichkeit*), que puede corresponder ontológica y existencialmente, bien a nuestra idea de la esperanza, y entonces consiste en una suerte de apoyo de la existencia en la seguridad de obtener respuesta esclarecedora;

bien a la desesperanza, esa especie de retracción de la existencia sobre sí misma ante la vacía nihilidad de lo por venir. Acaso podría hablarse del temple de la espera, al cual pertenecerían como formas derivadas la esperanza y la desesperanza. Tengo la seguridad de que un análisis de este fenómeno de la espera, tomado como previa orientación (*leitende Hinblicknahme*) en nuestra pregunta por el ser de la existencia humana, nos mostraría a ésta venciendo de algún modo su recortada finitud aparente, y nos haría ver con ello que la conciencia de esa finitud no es una constitutiva e inexorable necesidad de la existencia misma, sino un posible modo de ser suyo (Laín, 1984: 9-10).

La esperanza, la espera y la expectación son expresiones del carácter *tempóreo del ser humano* en la *antropología de la esperanza* (Laín, 1984: 5.ª parte), donde Laín presenta sus reflexiones sobre el futuro, la biología de la espera humana, el proyecto, la pregunta, la creencia, la actividad creadora, la espera y sus modos (espera, angustia y esperanza) y la esperanza natural (Laín, 1996: 95 y ss.).

La *espera* humana constituye el hábito de ser en el tiempo, el aspecto elpídico del tono vital del hombre y, ya según Ortega, la expectativa es una función primaria y esencial de la vida. La espera es un *hábito* constitutivo de la naturaleza primera del hombre. En la espera se actualiza la condición tempórea del ser humano. En cuanto ser viviente, el hombre no puede no esperar, de ahí que la espera sea un *modo de ser* radical. La *pre-tensión* en que se realiza humanamente la radical *pro-tensión* del ser viviente (Zubiri) es la espera humana (Laín, 1984: 539-540).

El carácter tempóreo de la vida histórica requiere la *espera* (patentizada por esta nueva *analítica de la existencia*), expresiva de la *pre-tensión* vital radical, que estudia la *biología* de la espera; del carácter histórico y esperanzado se encarga la *antropología* de la esperanza; y de los dinamismos biológico e histórico, la *metafísica* de la estructura dinámica de la realidad.

4.7. Alternativa a la hermenéutica ontológica y al neopragmatismo

Conviene reflexionar a continuación sobre las virtualidades del pensamiento de Laín en el contexto de la Filosofía contemporánea, porque Laín aporta —en la línea de Ortega y Zubiri— una alternativa para pensar la historicidad (la vida desde la Historia), que puede competir con las tendencias contemporáneas más en boga: 1.º la *Hermenéutica ontológica* de Gadamer (que en su análisis de la conciencia de la historia efectual olvida el momento de la realidad, seguramente por proseguir la concepción ontológica heideggeriana); y 2.º el *Neopragmatismo* de Rorty (en cuya interpretación de la Historia dice sustituir la metafísica y la epistemología por la *esperanza*).

4.7.1. Insuficiencias de la hermeneutización ontológica de la vida histórica

El complejo proyecto heideggeriano de una *fenomenología hermenéutica* estaba en un comienzo imbuido por la tendencia (típica de la época) de pensar o *concebir desde la vida*²⁴.

Pero su ontologización (por afán de superar el planteamiento epistemológico) dejó sin resolver una cuestión pendiente: si «la existencia humana se sustenta en “algo extrahistórico y natural” y “qué significa” tal cosa. Pues “si se quiere romper el cerco de la especulación idealista, no se puede [...] pensar el modo de ser de la ‘vida’ desde la autoconciencia”» (Gadamer, 1977: 329). Hace falta considerar este aspecto natural de la vida, la relación entre naturaleza y vida humana. Y, sin embargo, «la fundamentación trascendental de la ontología fundamental realizada por Heidegger en la analítica del *Dasein* no permitía un desarrollo positivo del modo de ser de la vida»²⁵.

²⁴ También debe tenerse en cuenta la aportación del conde York al concepto de *vida*: 1.º vida es autoafirmación y la estructura de la vitalidad consiste en *analizar, dirimir* (*Urteilung* = enjuiciamiento). [Podría traducirse, a mi juicio, también como *discernimiento*]; 2.º correspondencia estructural de *vida* y *autoconciencia* (a partir de la *Fenomenología* de Hegel: vivir implica asimilar, incorporar, apropiarse de lo extraño).

²⁵ Véase el abismo entre el hombre y el animal establecido por Martin Heidegger en *Carta sobre el humanismo*.

Aquí tiene un lugar destacado la alternativa del análisis laíniano de los *estados de ánimo*, con resultados diferentes a los heideggerianos (Laín, 1984). Por eso creo que en este aspecto la oferta *alternativa de la tradición española*, que prosigue y fecunda Laín, puede ser una vía de *solución de la aporía heideggeriana*, porque 1.º propone *pensar la vida no desde la autoconciencia* (como la perspectiva que sigue acabando en idealismo), sino 2.º articulando las dos posibles salidas (que cada una por sí sola es unilateral): la de la *naturaleza* (extrahistórica) y la de la *Historia* (sin radicación natural). Y 3.º permite *desontologizar la hermeneutización* en favor de una *analítica de la facticidad*, en nuestro caso, de la facticidad histórica, para lo cual es muy aprovechable la nueva *insistencia analítica* que ofrece la transformación de la fenomenología que llevaron a cabo Ortega y Zubiri, y que Laín prosigue y aplica creativamente (Conill, 1992).

La hermenéutica gadameriana sólo en parte y en cierto modo resuelve el asunto, en la medida en que se percata de que el análisis heideggeriano de la *historicidad* del estar ahí²⁶ se propone una renovación del problema del ser, más que superar las aporías del historicismo. En cambio, el *objetivo de Gadamer* es desarrollar este nuevo aspecto del problema hermenéutico, la *historicidad de la comprensión*. Con su hermenéutica histórica analiza el modo de ser de la historicidad, evitando todo idealismo (el pensar el modo de ser de la *vida* desde la autoconciencia).

Y Heidegger, por su parte, cuando tuvo que volver a prestar atención al problema de la vida, creyó que había un abismo entre el hombre y el animal, de modo que su analítica del estar ahí no le permitía un desarrollo del modo de ser de la vida. Según Gadamer mismo, pues, «quedaban así cuestiones abiertas» (Gadamer, 1997: 330).

En definitiva, quedaba decidir desde dónde pensar la vida: ni desde la autoconciencia (idealismo), ni desde la naturaleza (naturalismo), sino desde la Historia, pero sin caer en el historicismo. Veamos la solución gadameriana, su *hermenéutica histórica*.

El análisis gadameriano de la historicidad de la comprensión pone de relieve diversos aspectos del ser histórico, donde la dis-

²⁶ El comprender, la apertura.

tancia temporal es productiva hermenéuticamente, como los prejuicios, la tradición, el poder de la Historia en la conciencia de la historia efectual, la fusión de horizontes, la anámnesis, el círculo hermenéutico, la anticipación...²⁷.

No obstante, se detectan insuficiencias como las siguientes: 1.º a pesar de que su análisis de la estructura de la conciencia de la historia efectual remite a la de la experiencia y se reconoce que ésta experimenta realidad y es ella misma real, el pensamiento hermenéutico de Gadamer se resiste a considerar la historicidad desde la realidad²⁸; 2.º por otra parte, aunque caracteriza a esta conciencia de la historia efectual por su *apertura a la experiencia* (*Erfahrungsbereitschaft*), entiende e interpreta esta apertura primordialmente mediante la estructura lógica de la pregunta²⁹; y 3.º además, deja sin resolver la aporía heideggeriana de la relación entre naturaleza e Historia, entre vida natural e histórica.

Estas insuficiencias quedan mejor resueltas, a mi juicio, en la línea de la Filosofía española que prosigue y enriquece Laín con su *analítica de la esperanza* y su concepción estructurista-dinamista del cuerpo humano. La *Analítica* hermenéutica podría quedar superada por la noológica (o al menos completada mediante el descubrimiento de estratos más profundos de la experiencia vital e histórica), y la ontología de la historicidad (en versión de la conciencia efectual) quedaría superada por una *metafísica* de la realidad histórica (aportando nociones como historicidad real, posibilidades reales, cuasi-creación y capacitación).

4.7.2. Insuficiencias de la interpretación neopragmatista de la *esperanza*

Laín tuvo en consideración las aportaciones de muchos autores sobre el modo de pensar la vida desde la Historia en la perspectiva de la esperanza e incluso en sus revisiones del tema intro-

²⁷ Gadamer (1977: 424) alude incluso, aunque muy tangencialmente, a la *esperanza* para caracterizar la experiencia humana, sobre todo por su valor antropológico.

²⁸ Sobre las insuficiencias del análisis gadameriano de la experiencia, véase Conill (1991, 1998).

²⁹ Histórica y experiencial, sí, pero, al reducirse al esquema aportado por la lógica de la pregunta, deja fuera el hecho de la expectación y de la *espera*, que, sin embargo, ha sido atendido por todo el mejor pensamiento español (Unamuno, Machado, Ortega, Zubiri, Laín Entralgo y también Julián Marías).

dujo los estudios de Bloch y de Moltmann³⁰; de un modo semejante, hoy en día creo que debemos enfrentarnos al reto del pragmatismo en este asunto, por cuanto —a mi juicio— la Filosofía neopragmatista contemporánea nos está situando ante una encrucijada histórica y cuasi-cultural (enfrentando dos estilos de pensamiento, el de Europa y el de Norteamérica, representada por Estados Unidos)³¹.

Se trata de una de las tendencias más cotizadas (convertida en estilo) en la Filosofía contemporánea; en particular, tomaremos como referencia la que promueve Richard Rorty, para quien lo distintivo del neopragmatismo que propugna es su noción de *futuro*, pues precisamente desde ahí, desde un modo de vivir y estar en el tiempo, es desde donde critica las anteriores descripciones filosóficas de carácter metafísico y epistemológico (antiguas, modernas y contemporáneas). Se trata de «la propensión a referir todas las cuestiones relativas a la justificación última al futuro, a la sustancia de las cosas que se esperan. Si hay algo distintivo en el pragmatismo es que sustituye las nociones de “realidad”, “razón” y “naturaleza” por la noción de un futuro humano mejor» (Rorty, 1997: 13). Adquiere éste tal relevancia que se atreve a expresarlo en términos de claras resonancias románticas afirmando que el pragmatismo podría entenderse como *la apoteosis del futuro*³².

En el trasfondo de esta precomprensión del futuro está latente, según Rorty, el *sentido darwiniano del tiempo*. Por eso, lo que *justifica una mutación, biológica o cultural*, es su contribución a la existencia en el futuro de una especie más compleja. Y desde esta plataforma es desde donde se comprende el movimiento histórico, de tal manera que «la justificación es siempre

³⁰ Véase Laín (1984: Prólogo; 1993: cap. vi y cap. xi).

Los estudios de Laín sobre la esperanza cubren un amplio espectro: desde la *biología de la espera*, pasando por una antropología y metafísica de la esperanza, hasta la teología de esperanza, fundada en la promesa, en la que se estudia al *animal eschatologicum*, un ser abierto a lo que *puede ser y está llegando a ser*, en virtud de sus posibilidades de futuro, porque en esta perspectiva todavía cabe esperar algo *de la Historia*.

³¹ Al menos así lo presentan algunos de sus representantes, en concreto, a quien vamos a tomar como referencia en este contexto.

³² ¡Romanticismo pragmatista! (aunque tal vez, a diferencia de Novalis, habría que decir que el Romanticismo es más bien la apoteosis del presente).

una justificación desde el punto de vista de los sobrevivientes, de los vencedores. No hay un punto de vista que esté por encima del de ellos»³³.

Las distinciones metafísicas quedan sustituidas por un sentido pragmatista del tiempo: si sirve «para crear un futuro mejor», donde el «criterio» de lo mejor es «la variedad y la libertad» (Whitman), «el crecimiento (*growth*)» (Dewey). «El crecimiento es en sí mismo el único fin moral» (Dewey, 1982*b*: 81; citado por Rorty, 1997: 15). Así pues, el futuro está abierto de un modo ilimitado, ésa es la esperanza neopragmática. Pero no contamos con ningún orden natural ni racional, sólo nos cabe la esperanza en el futuro.

El neopragmatismo constituye otro modo, el *norteamericano*³⁴, diferente al heideggeriano, de *ir más allá de la metafísica*: «en la filosofía, "realidad" es un término de valor o de elección» (Dewey, 1982*a*: 45; citado por Rorty, 1997: 18). La función del conocimiento no es descubrir la realidad, sino ver cómo *lidiar con los problemas* (como ocurre con los juicios prácticos), dado que el intelecto está al servicio de la producción, de la práctica.

Sobre estas bases se sustenta lo que, a mi juicio, constituye un *historicismo* de corte *pragmatista*, un modo de entender el dinamismo histórico que enlazaría con la perspectiva darwiniana: una especie de *darwinismo histórico*, sin leyes históricas, sólo basado en la *probabilidad* y el *pluralismo*, si nos atenemos a la interpretación de Rorty³⁵.

Esta repragmatización del problema de la historicidad sustituye la estructura metafísica tradicional (antigua y moderna) por la distinción entre el pasado y el futuro, porque sustituye la *certidumbre* (metafísica) por la *esperanza* (pragmatista), pues la justificación está en el futuro y sólo en el futuro. ¿En el éxito y sólo

³³ Cree mejorar la consideración de la democracia por parte de Dewey en términos de «una metafísica de la relación del hombre y de su experiencia en la naturaleza», interpretándola como «una generalización de la moraleja de la biología darwiniana» (véase Rorty, 1997: 14).

³⁴ ¡Que quiere decir *estadounidense*!

³⁵ «El marxismo es anticuado en su pretensión de ser peculiarmente científico» (Dewey, 1986: 123; citado por Rorty, 1997: 20).

en el éxito? Si Heidegger centró su reflexión en la angustia, Rorty se decanta por la esperanza en el éxito (futuro), con lo que la posición de Laín constituye, a mi juicio, una alternativa más equilibrada (realista) entre ambos extremos.

Para este neopragmatismo sería una falsa esperanza aquella que se basara (como ha sido en la tradición metafísica) en un orden natural y/o racional (la cual reconocería *una estructura eterna detrás del contenido transitorio*), pero, en mi opinión, en vez de la presunta solución rortyana cabría ofrecer la más sensata propuesta de Laín de una *estructura dinámica de la realidad*, porque la esperanza en versión pragmatista se abre de modo ilimitado a un presunto *mundo nuevo, con más variedad y libertad de lo que efectivamente podíamos imaginar, un mundo humano adulto, más evolucionado*, que no estamos ahora en condiciones de visualizar. Expresiones rortyanas todas ellas que dejan traslucir un cierto impulso utopista (más que utópico), y donde se confunde la esperanza con una simple apertura a lo desconocido e incierto, aunque igualmente se podría hablar de angustia y desesperanza. Y es que, además de desconocer la diferencia entre futuro y futurible ³⁶, se prescinde de un análisis de la situación vital y de los posibles (correspondientes) *temples de ánimo*, que tanto Heidegger como Laín analizaron.

Me parece asimismo exagerada la confianza en el horizonte neopragmatista del progreso como un *proyecto impreciso* y desacertada la pretensión de monopolizar el sentido del *crecimiento* (desvirtuando la *emancipación*), el poder de la *imaginación* y la *capacidad para la autocreación*, como si éste fuera *el camino para «crear nuevos modos de ser humano y un nuevo paraíso y una nueva tierra»* ³⁷.

La Filosofía de la vida histórica y de la esperanza de Laín puede responder mejor, a mi juicio, de los varios asuntos que

³⁶ No es lo mismo el futuro que lo futurible, según una luminosa distinción que se encuentra en la tradición filosófica española, sumamente fructífera para un auténtico pensamiento histórico.

³⁷ Ciertos tintes románticos acompañan a esta versión pragmatista de la esperanza, cuyo mejor apoyo consiste —al parecer— en carecer de fundamento, en que «*intenta sustituir al conocimiento*».

plantea esta concepción neopragmatista, algunos de los cuales reseña a continuación, a título de ejemplo:

1. La relación entre Biología e Historia, entre naturaleza e Historia: la Filosofía de Laín aúna las reflexiones de Ortega y Zubiri sobre este asunto de un modo peculiar, que conduce hasta su teoría del cuerpo humano (aquí habría que desarrollar la reflexión sobre los *dinamismos* de la realidad: la estructura dinámica de la realidad biológica e histórica); 2. el valor de la imaginación³⁸ y de la autocreación: la concepción lainiana de la *cuasi-creación* en virtud de la apertura vital e histórica propia de una esencia abierta (como es la del ser humano) y del dinamismo de la apropiación de posibilidades es mucho más convincente que la posición de Rorty; 3. la vivencia del tiempo y la noción de *esperanza* de Rorty son bastante estrechas y unilaterales, por no decir ingenuas y a la vez utopistas (¡aunque sin fundamento!), pues la esperanza radica en la expectación, en la *espera*, como analizó ya Laín, e incorpora el éxito y el fracaso, la salud y la enfermedad...; 4. la relación entre conocimiento y adaptación (acomodación, contacto y arreglo pragmático): creo que puede resolverse mucho mejor, no tan unilateralmente, en la Filosofía de la inteligencia de Zubiri y su reconstrucción a través de la teoría del cuerpo humano en Laín, porque aquí no se deja de lado el aspecto instrumental y *hacedor* de la inteligencia, que se recoge en el carácter *posidente* de la inteligencia humana, pero no por eso se deja de lado la posibilidad del conocimiento de la realidad y la consideración de la verdad³⁹.

En suma, Laín, apoyándose en sus maestros, ha logrado promover un nuevo enfoque de la historia de la Medicina y de la Antropología médica, y ofrecer una Teoría del cuerpo humano, cuyos fundamentos filosóficos encontramos en una *analítica existencial* de la esperanza y una metafísica de la realidad biológica e histórica. He aquí caminos —bien acondicionados— para poder seguir pensando la vida desde la Historia.

³⁸ El valor de la fantasía y su tratamiento está mucho más perfilado en Ortega y Zubiri, a mi juicio, aprovechando el trasfondo nietzscheano (véase Conill, 1997: Prólogo).

³⁹ Ya Ortega y Gasset caracterizaba al ser humano como un animal «verdábora» (véase Conill, 1991: cap. 5).

Y todo ello con una peculiar impronta ⁴⁰, porque nos movemos hacia el futuro —hasta que llegue la muerte—, pero esto puede hacerse más o menos animosamente, sobre todo cuando tantas cosas atentan contra el buen ánimo y sentimos un profundo *cansancio vital*. El sello propio que nos ha legado Laín, a pesar de todos los pesares, es la «voluntad de vivir animosamente hacia el futuro», de «esperar en medio de la crisis» (Laín, 1993: Prólogo, 266).

Bibliografía

- ARANGUREN, J. L. (1958): *Ética*, Madrid, Revista de Occidente.
- (1994): «Esperanza y desesperanza de Dios en la experiencia de la vida de A. Machado», *Obras completas*, 1, Madrid, Trotta.
- CARPINTERO, H. (1967): «Pedro Laín Entralgo o el afán de convivir», *Cinco aventuras españolas*, Madrid, Revista de Occidente, págs. 63-108.
- CONILL SANCHO, J. (1991): *El enigma del animal fantástico*, Madrid, Tecnos.
- (1992): «La transformación de la fenomenología en Ortega y Zubiri. La postmodernidad metafísica», en J. San Martín (ed.): *Ortega y la fenomenología*, Actas de la I Semana de Fenomenología, Madrid, UNED, págs. 297-312.
- (1997): *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*, prólogo de P. Laín, Madrid, Tecnos.
- (1998): «Concepciones de la experiencia», *Diálogo Filosófico*, 41, págs. 148-170.
- (2002): «Laín Entralgo y Zubiri. De la analítica de la existencia a una concepción estructuralista-dinamicista del cuerpo humano», *Pensamiento*, 58 (221) págs. 177-192.
- DEWEY, J. (1982a): «Philosophy and democracy», en *The Middle Works*, vol. 11, Carbondale, Southern Illinois University Press, págs. 341-349.
- (1982b): «Reconstruction in Philosophy», en *The Middle Works*, vol. 12, Carbondale, Southern Illinois University Press, págs. 70-201.
- (1986): «Freedom and culture», en *The Later Works*, vol. 13, Carbondale, Southern Illinois University Press, págs. 64-188.
- GADAMER, H.-G. (1977): *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme.
- GARAGORRI, P. (1985): *La filosofía española en el siglo xx*, Madrid, Alianza Editorial.
- GRACIA GUILLÉN, D. (1974): «La estructura de la antropología médica», *Realitas*, 1, págs. 293-297.
- (1979): «La historia como problema metafísico», *Realitas*, III-IV, págs. 79-149.
- GRACIA GUILLÉN, D. (1985): «Pensar la esperanza en el horizonte de la posmodernidad», *Revista de Filosofía*, 2.ª serie, VIII, enero-junio, págs. 113-148.
- LAÍN ENTRALGO, P. (1941): *Medicina e historia*, Madrid, Ediciones Escorial.
- (1943): *Estudios de historia de medicina y antropología médica*, Madrid, Escorial.

⁴⁰ Así lo resaltaba ya con perspicacia José Luis Aranguren (1958) y perdura significativamente hasta la última de las obras de Laín (2001).

- (1969): «La enfermedad como experiencia», *Experiencia de la vida*, Madrid, págs. 70-94.
- (1976 y 1989): *Descargo de conciencia (1930-1960)*, 2.ª ed., Barcelona, Barral, 1976; Madrid, Alianza Editorial, 1989.
- (1979): «Subjetualidad, subjetividad y enfermedad», *Realitas*, III-IV, págs. 45-78.
- (1984): *La espera y la esperanza: historia y teoría del esperar humano*, 2.ª ed., Madrid, Alianza Editorial; 1.ª ed. 1958, Madrid, Revista de Occidente.
- (1986): *Ciencia, técnica y medicina*, Madrid, Alianza Editorial.
- (1989): *Descargo de conciencia (1930-1960)*, Madrid, Alianza Editorial.
- (1990): *Hacia la recta final. Revisión de una vida intelectual*, Barcelona, Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores.
- (1991a): «Los orígenes de la vida histórica», en A. Fernández-Rañada (ed.): *Nuestros orígenes: el Universo, la vida, el hombre*, Madrid, Fundación Ramón Areces, págs. 421-431.
- (1991b): *Cuerpo y alma*, prólogo de D. Gracia, Madrid, Espasa-Calpe.
- (1993): *La esperanza en tiempo de crisis*, Barcelona, Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores.
- (1995): *Alma, cuerpo, persona*, Barcelona, Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores.
- (1996): *Ser y conducta del hombre*, Madrid, Espasa-Calpe.
- (1997): *La Generación del 98*, Madrid, Espasa-Calpe.
- (1998): «Nota preliminar», *La historia clínica. Historia y teoría del relato patográfico*, Madrid, Editorial Triacastela.
- (2001): *La empresa de envejecer*, Barcelona, Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores.
- LÁZARO SÁNCHEZ, J. (2001): «Las múltiples dimensiones de Pedro Laín Entralgo (I)», *Jano*, 1396, págs. 428-429.
- MACHADO, A. (1989): *Poesías completas*, Madrid, Espasa-Calpe.
- MARÍAS, J. (1973): *Ortega, circunstancia y vocación*, 2 vols., Madrid, Revista de Occidente.
- MARQUÍNEZ ARGOTE, G. (1993): «Naturaleza e Historia en Ortega y Zubiri», *Revista Agustiniiana*, XXXIV, 103, págs. 311-333.
- ORRINGER, N. (1997): *La aventura de curar*, Barcelona, Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1981): *Historia como sistema y otros ensayos de filosofía*, Obras de José Ortega y Gasset, Madrid, Alianza Editorial.
- PARDO AVELLANEDA, R. (2001): «Las relaciones ciencia-sociedad en las sociedades de modernidad tardía» I y II, *Eidon*, 6 y 7.
- PINTOR RAMOS, A. (1990): «Heidegger en la Filosofía española», *Revista de Filosofía*, 68, págs. 150-186.
- RORTY, R. (1997): *¿Esperanza o conocimiento?: una introducción al pragmatismo*, Buenos Aires, FCE.
- SCHIPPERGES, H. (1987): «Laín, promotor de una "medicina en movimiento"», *Cuadernos Hispanoamericanos*, núms. 446-447, págs. 261-282.
- ZUBIRI, X. (1942): «El acontecer humano. Grecia y la pervivencia del pasado filosófico», *Escorial*, núm. 23, págs. 401-432.
- (1982): *Inteligencia y logos*, Madrid, Alianza Editorial/Sociedad de Estudios y Publicaciones.
- (1992): «Las fuentes espirituales de la angustia y de la esperanza», *Sobre el sentimiento y la volición*, Madrid, Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri, págs. 393-405.

5. *Las manos de los dioses.*

Laín Entralgo contemplado desde la historia de la Farmacia

Javier Puerto Sarmiento

Catedrático de Historia de la Farmacia
Universidad Complutense de Madrid

LAS manos de los dioses es la manera poética en que Herófilo de Calcedonia (300 a.C.) denominaba a los fármacos. Ese médico alejandrino, antihipocrático y antiaristotélico se manifestó muy partidario de la terapéutica farmacológica. Según Celso, «no curó enfermedad alguna sin su auxilio».

Hablar de las relaciones de don Pedro Laín con la manera más clásica de entender la historia de la Farmacia me conduciría a un callejón sin salida o impondría demasiadas aclaraciones previas. Para pronunciarme sin circunloquios diré que simplemente no existieron.

El análisis de la evolución histórica del concepto de medicamento y de la influencia de la obra de Laín en su estudio, en la historia de la Farmacia escrita tras su actividad intelectual, o la observación de su magisterio desde la perspectiva de algunos historiadores de la Farmacia es cuestión muy diferente. Su influjo, como en otros muchos campos, resultó trascendente.

5.1. El panorama inicial de las historias de las ciencias sanitarias en España

Cuando don Pedro se interesó profesionalmente por la historia de las ciencias sanitarias, se encontró con un panorama no demasiado exuberante.

En la historia de la Medicina española, podía consultar las obras de Antonio Hernández Morejón y Anastasio Chinchilla, que habían abordado el pasado profesional desde una perspectiva y con un método historiográfico positivista, bibliográfico y panegirista, junto a la posterior de Luis Comenge y otras de cuyo contenido no quiero acordarme.

En historia de la Farmacia Laín Entralgo tendría a su alcance, además de aquéllas, que ni siquiera deseo recordar, el polvoriento libro de Quintín Chiarlone y Carlos Mallaina, los estudios, bastante interesantes en muchos sentidos, de Rodríguez Carracido y la obra contemporánea de Rafael Folch, fuertemente *influida* por los historiadores de la Farmacia alemanes, en donde se analizaban, sobre todo, los aspectos profesionales de la oficina de Farmacia, desde ópticas apologéticas, aunque sin olvidar los análisis histórico-científicos e histórico-técnicos del medicamento. El texto de Rafael Folch se manifiesta ausente de cualquier planteamiento de tipo filosófico, sin ninguna tendencia a una visión global de la historia de la Farmacia o a su interpretación como un fenómeno intelectual, ajeno a la anécdota erudita, o a las intenciones encomiásticas del gremio.

En historia de la Ciencia tenía un cierto prestigio el plúmbeo tratado de Marcelino Menéndez Pelayo, de nulo interés, y la Asociación de Historiadores de la Ciencia Española había realizado, antes de la Guerra Civil, algunas aportaciones dignas de tomarse en consideración.

Si la realidad intelectual, en la historia de la Medicina y de la Ciencia, no resultaba demasiado excitante, en el ámbito de la historia de la Farmacia era, sencillamente, mostrenca.

5.2. La historia de la Farmacia. Un refugio de diletantes

El querido y recientemente fallecido Agustín Albarracín Teulón contaba una anécdota ampliamente esclarecedora. Al parecer, los estudiosos de ambas disciplinas se reunían, con cierta asiduidad, en los antiguos locales del Instituto Arnau de Villanova, seguramente para algún asunto relacionado con la edición de los *Cuadernos Iberoamericanos de Historia de la Medicina*.

Un día, tras una conferencia impartida por el profesor Laín con extraordinario éxito, el prolijo general Roldán, cuya obra por otra parte nos es tan útil, le interpeló campechano:

—¡Muy bien, don Pedro! ¡Ayer tarde estuvo usted genial! No le he entendido una sola palabra, pero ¡qué bien estuvo!

Su intervención provocó el asombro, el recelo y el disimulo de los presentes, temerosos de la posible ironía o de la crítica velada en las frases del general, bondadoso y campechano. Quedaron asombrados al comprobar que se trataba, simplemente, de una confesión paladina de tosquedad intelectual.

En este mismo orden de cosas, mi maestro, Guillermo Folch, me contó en innumerables ocasiones lo sucedido en un tribunal a cátedra de Historia de la Farmacia presidido por Laín. En el sorteo le tocó al opositor un tema sobre Galeno. El aspirante dio vueltas y más vueltas sobre sí mismo, habló, mal por cierto, durante una escasa media hora y permaneció luego en un mutismo cerrado, enfurruñado y, de nuevo, mostrenco. Luego de publicar el pertinente suspenso, Laín se dirigió a don Guillermo:

—Mire usted, Folch, si quiere ser piadoso con su colaboradora y justo con la universidad, debería aconsejarle que, antes de presentarse a cátedra, volviera a cursar el Bachillerato.

Por si les interesa la información, con el tiempo y un tribunal adecuado, alcanzó la cátedra; ¡faltaría más!

Cuando yo llegué al antiguo departamento, repleto de ilusiones y anhelos, me recibieron, en un hermosísimo seminario repleto de libros acopiados por don Rafael Folch, unas plácidas señoras o señoritas de mediana edad que tejían amorosamente sus prendas de lana mientras comentaban sus asuntos, en una estampa aparentemente familiar, como de retratista aristocrático inglés, que jamás ha abandonado mi retina por lo inadecuado al medio en que se producía.

¿Por qué este ambiente lóbrego o al menos falto de profesionalidad en la historia de la Farmacia?

El difunto José Luis Gómez Camaño, uno de los más inteligentes y elegantes historiadores de las generaciones intermedias, discípulo de Moles y, en cierta manera, marcado por el republicanismismo en una facultad tan conservadora, me proporcionó alguna clave del asunto.

—Cuando fui a Barcelona —me explicaba durante una reunión de la Sociedad Española de Historia de la Farmacia celebrada en Madrid—, quería llegar a catedrático. En las asignaturas de Química, las cosas eran casi imposibles. Por eso me dediqué a la Historia. Luego, como también se complicó la salida universitaria —no alcanzó la cátedra—, dediqué gran parte de mis esfuerzos a la oficina de Farmacia.

La Guerra Civil, en España, no le sentó bien a nadie. Mucho peor a los historiadores de la Farmacia. Rafael Folch, un hombre con obras históricas de gran valía, desde antes del conflicto se venía ocupando de la Secretaría de la Facultad y de algunos trabajos ajenos a la cátedra, siempre con un esmerado cuidado personal, en lo político, desde un conservadurismo casi enfermizo, a juzgar por sus manifestaciones públicas. Después de la guerra esos rasgos se potenciaron todavía más. Guillermo Folch, mi maestro, dedicó sus primeros años a enriquecerse en el ejercicio privado de la profesión y la recta final de su vida, de manera apasionada, a la universidad y a la investigación; el tiempo no fue clemente con él y murió en plena efervescencia creativa.

La historia de la Farmacia se había institucionalizado, apartada de otras disciplinas, en 1915. Tenía el antecedente esperanzador de Carracido, la obra voluntariosa y esforzada de Rafael Folch y, tras la guerra, sin más, la debacle. En las líneas anteriores he expuesto las razones: no demasiado talento en varios de sus practicantes, oportunismo, facilidad para compartir una asignatura no experimental con el ejercicio libre de la profesión y, o bien minusvalorización de la materia por sus propios practicantes, o utilización sistemática de la misma para justificar la coyuntura profesional y política del momento o para intentar cargarla de gloria, aun a costa del rigor histórico, con el objetivo de poner a la Farmacia española a no sé qué nivel, como si el complejo de inferioridad de algunos farmacéuticos hubiera de curarse mediante la mágica panacea de su historia.

5.3. Laín Entralgo y la historia de la Farmacia: un desencuentro inicial

En estas coordenadas de actividad y pensamiento, Laín no tenía nada que hacer. Algunos historiadores de la Farmacia han mirado su persona y su obra con constante recelo, porque creían que se ocupaba sólo de los médicos. No fueron capaces de advertir, siquiera, que a Laín le podían interesar los médicos o los literatos o los filósofos o los políticos o los científicos o los economistas..., pero le apasionaba, sobre todo, el hombre. Y ese camino, el de un nuevo humanismo, se presentaba y se presenta como el único posible para la dignificación intelectual de las ciencias sanitarias y de su historia.

Si se analizan con alguna atención los encontronazos de Laín con algunos historiadores de la Farmacia —clandestinos y solapados—, con ciertos historiadores de la Ciencia o con varios escritores, se observará en la mayoría de sus detractores pertinaces la común y muy humana condición de zoquetes, persistentes, altivos y castizamente orgullosos de su circunstancia.

5.4. La admiración al mito

Guillermo Folch, sin embargo, cuando instituyó la *Medalla Rafael Folch* para premiar a quien hubiera hecho alguna aportación fundamental a la historia de la Farmacia en España, se la otorgó, en primer lugar, a Pedro Laín Entralgo. Recuerdo con nitidez el acto, celebrado en la Real Academia de Farmacia, y las vibrantes palabras de don Pedro, dedicadas, sin más, a agradecer de forma emocionada el honor.

También recuerdo, perfectamente, el apoyo, la protección prestada por Laín a los entonces jóvenes historiadores de la Ciencia y de la Farmacia, cobijados bajo las alas de otro de sus discípulos, José Luis Peset, haciéndonos formar parte de alguno de sus cursos de doctorado, acudiendo a nuestros cónclaves en la Casa de Velázquez, escuchándonos, proporcionándonos la oportunidad de oír a algunos de sus amigos, como el profesor Maravall, gracias al cual primero atendí en clase y luego leí con auténtico fervor.

A diferencia, supongo, de la mayoría de quienes participan en este ciclo, mi relación personal con Laín fue prácticamente inexistente. Acaso por ello, mi testimonio memorístico y mi análisis son el de un admirador-discípulo que ha accedido a él a través de los libros y que siempre le ha tratado con un respeto casi mítico o reverencial, pues, eso sí, coincidimos en multitud de empresas más o menos intelectuales, desde conferencias hasta cenas, reparos de premios o patronatos de fundaciones.

5.5. La influencia de Pedro Laín en la moderna historia de la Farmacia

Pero vayamos al grano. ¿Cuál ha sido la influencia de la obra de don Pedro en la historia de la Farmacia? La misma, creo, que en la historia de la Ciencia y de la Medicina españolas. La posibilidad de institucionalizar a los practicantes de la disciplina con unas cotas de altura, profundidad y dignidad intelectual equiparables a las de cualquier otro estudioso de las ciencias o de las Humanidades. Laín proporcionó dignidad, altura de miras, profundidad de planteamientos a la historia de la Medicina. Su influjo fue poderoso, aunque, creo, temo y lamento, pasajero. Es muy difícil estar a la altura de una persona con su capacidad intelectual. Resulta más fácil volver a viejos esquemas neopositivistas, embozados en la práctica de nuevas metodologías, de posturas políticas correctas o de intereses utilitaristas, como ahora parece que vuelve a pasar. Ese retorno a la mediocridad se fundamenta en el carácter peculiar de la obra histórica de Laín, de una potencia analítica irrepetible, pero más centrada en las grandes figuras que en las *generaciones intermedias*, y realizada, en su totalidad, desde el despacho, ajena por completo a los archivos, en donde los historiadores más jóvenes encontramos nuestros filones, nuestra diversión y nuestro sosiego. En la actualidad se está ganando, posiblemente, en precisión historiográfica, y se está perdiendo, indudablemente, grandeza, altura y compromiso intelectual. Ese ejemplo, ese umbral, tan difícil de alcanzar e imitar, lo siguieron sus discípulos inmediatos, López Piñero y Sánchez Granel, de quienes Laín, con extraordinaria elegancia y generosidad, en el acto de homenaje que se le rindió en el aula que lleva su nombre

en la Facultad de Medicina de la Universidad Complutense de Madrid, decía que eran los auténticos historiadores, el primero de la Medicina y de la Ciencia y el segundo de la Medicina española. Para él se reservaba el papel de animador. Tal vez no era falsa modestia. Puede que tuviese razón. Su impulso, sin embargo, fue fundamental. Puso a nuestras disciplinas en unas condiciones intelectuales óptimas y ahora, desaparecido el maestro, parece que tenemos de nuevo la tentación de encerrarnos en guetos intelectuales, de ocultarnos, de empolvarnos en bibliotecas o archivos, de parcelar el saber, de imitar la conducta gregaria de las profesiones a las que pertenecemos, tan proclives al gremialismo.

5.6. Laín y la Antropología médica

¿Cuál fue, a mi parecer, el gran descubrimiento y el gran logro de la obra cultural lainiana? Esa visión amplia, profunda, comprometida y pluridisciplinar de los saberes. Ese interés por la Política, por la Literatura, por la Filosofía, por el Teatro, por la lectura, por la amistad, por la religión..., por tantas cosas que se concretan en su particular concepción de la Antropología médica o, en otras palabras, en su interés primordial por el ser humano.

¿Era Laín un médico? Desde luego. Le interesaba todo aquello que facilitase el correcto tratamiento de los pacientes y a ello dedicó buena parte de su vida y de su esfuerzo intelectual.

¿Le interesaba a Laín la Medicina? Me parece a mí que no. A don Pedro le preocupaban los médicos y los pacientes: los hombres. No tanto la *gloria de la Medicina*, a la que sin lugar a dudas también contribuyó. Por eso no podía tener el menor interés por la historia de la Farmacia, ni acaso por la Farmacia, tal y como se le presentaba. Cuando hablaba de historia de la Ciencia, se engolosinaba con las realizaciones del espíritu humano, no tanto con las aplicaciones tecnológicas. La Medicina, la Ciencia y su historia las convirtió, indefectiblemente, en parte del pensamiento humano. Hasta él, muchos historiadores del pensamiento dejaban fuera a los científicos o entendían mal el fenómeno científico y sanitario. A partir de su trabajo es imposible hacerlo. La suya es una obra que sienta sus bases en las dos culturas y pro-

clama a los cuatro vientos la artificialidad de las divisiones radicales, aunque en nuestro suelo, si quitamos a José Luis Abellán, pocos se han atrevido, en este ámbito, a asumir un reto intelectual de la magnitud del lainiano.

Con la Antropología médica ha sucedido algo similar. Los antropólogos y los sociólogos del tipo de Jesús de Miguel hacen una visión restrictiva de la materia y la entroncan con la etno medicina, con los aspectos culturales de la salud e incluso con la historia social de la Medicina de Sigerist, pero obvian el carácter último de la obra lainiana que tan bien recogió Agustín Albarracín, al ponerlo a la altura de la sentencia de Terencio: «Como hombre, nada de lo humano me puede ser ajeno», más tarde recogida por los humanistas renacentistas y ahora, creo yo, íntimamente comprendida por su continuador en la cátedra, Diego Gracia.

La obra de Laín, sin desdeñarla, no exige, ni llama a la especialización, sino a ponerse enteramente al servicio del ser humano, del hombre médico, del hombre enfermo, del hombre enamorado, del hombre viejo, del hombre mortal, y esa intención primera es la que dignifica, hace útil e imprescindible, en Laín, la especialización histórico-sanitaria, el interés literario en su vertiente creativa o también histórica, la preocupación ética o bioética, el interés filosófico y, a su través, el compromiso social o político, en cuanto atañen a los humanos.

No creo que sea ahora, entre sus admiradores o discípulos, el momento de pelearse por los despojos intelectuales de Laín. Es el momento de asumir su principal enseñanza: la búsqueda de la luz, de la claridad, de eso que acaso él llamaba verdad, desde su convicción cristiana, con la intención de contribuir al desarrollo de un nuevo humanismo imprescindible, paradójicamente dadas sus creencias religiosas, y evidente, dada su tolerancia, en una sociedad laica en la que tenemos la fortuna de vivir.

5.7. La influencia de Laín en la historia de la Farmacia

En esta enseñanza está la principal influencia de Laín sobre la historia de la Farmacia.

Cuando publiqué mi libro *El mito de Panacea. Compendio de Historia de la Terapéutica y de la Farmacia* (1997), que es una amplia síntesis de historia de la Farmacia, con una clara intención de encuadrarse en lo que ha dado en llamarse Historia total, José María López Piñero me hizo una fraternal reseña, en donde me situaba, de hoz y coz, en la órbita de los discípulos de Pedro Laín. Si soy sincero, me asombró. Pese a mi admiración por su persona y su obra, mis desencuentros intelectuales los consideraba muy superiores a mis acuerdos y, desde luego, me sentía mucho más cercano a la obra del propio José María, por tanto, a una historia social de la Farmacia y de la Ciencia. Su reseña y una posterior y reciente entrevista que tuve la fortuna de realizarle para la revista *Eidon* me hicieron reflexionar.

Evidentemente, en la primera parte del programa de Historia de la Farmacia que se imparte en el departamento de Historia de la Facultad de Farmacia de Madrid, desde hace ya demasiados años hemos seguido siempre a Pedro Laín y a Albarracín Teulón.

Su *Historia universal de la medicina* (Laín, 1972-1975), el compendio que de la misma hizo, *Historia de la medicina* (Laín, 1978), o el *libro verde*, como lo conocen los alumnos, antes la *Historia de la medicina moderna y contemporánea* (Laín, 1954), que me aconsejó estudiar a fondo mi maestro Guillermo Folch, y el *Panorama histórico de la ciencia moderna* (Laín, 1963), escrito junto a López Piñero y que me inició en ese tipo de intereses intelectuales, unido a sus ensayos sobre la Ciencia española, habían de dejar un poso en mí y en mis escritos, muy evidente para cualquier observador desapasionado. Sin embargo, nunca me he interesado por los temas filosóficos; tampoco mi pensamiento tiene la profundidad del maestro, ni sus inquietudes ante la trascendencia, ni su impronta religiosa. La mía es una obra más fundamentada en la materia, observada desde una postura eminentemente laica. ¿Cuál era, pues, el nexo que los demás observaban con la obra de Laín? Sin lugar a dudas, la Antropología médica tal y como él la conce-

bía. Es más, ese enfoque de la actividad es, a mi parecer, el único válido, no sólo para el oficio del historiador de la Farmacia, sino para la propia profesión farmacéutica en su conjunto.

5.8. Humanismo y Farmacia

Se solía definir la Farmacia, tradicionalmente, como la profesión de los expertos en los medicamentos. Los artesanos de *las manos de los dioses*. Los hijos del centauro Chirón, el maestro de Asclepio, en asuntos relativos a las hierbas medicinales. Eso no le podía interesar a Laín, ni a casi nadie con alguna capacidad intelectual. Desde hace varios años, algunos definimos la Farmacia como la profesión interesada en la curación, en la prevención de la enfermedad o en el mantenimiento de la salud, a través de los fármacos. Parece lo mismo, pero no es igual. En la primera definición se priorizan los objetos. En la segunda, los sujetos. Algo tan evidente, sobre todo a través del análisis histórico, ha pasado desapercibido en la contemporaneidad. Tal vez por la deriva mercantilista sufrida por las profesiones desde el siglo XIX al menos. Tal vez por las inveteradas luchas gremiales y de preeminencia social entre médicos, farmacéuticos y el resto de los sanadores.

En el siglo XVIII, el médico Diego Mateo Zapata, en la aprobación de la traducción efectuada por el boticario Félix Palacios del *Curso de Química* de Nicolás Lemery, uno de los hitos de la introducción de la Química en España, escribía: «dos son las diferencias de químicos, especulativos unos, y los otros prácticos; los especulativos serían los médicos, mientras los prácticos son los boticarios que no deben conformarse con este texto, sino que a todas horas deben manosear los carbones y andar entre hornillos, pues sólo así se adquiere la práctica».

En esa diferencia, en absoluto sutil, influyeron muchas cosas. No debió de ser la menor la prohibición de ejercer oficios manuales, de cualquier tipo, si se quería alcanzar la nobleza. Los médicos se situaban socialmente por encima de los boticarios y parecía olvidarse el objetivo común de atención al paciente. No siempre fue así. Luis García Ballester, en su libro póstumo *La búsqueda de la salud* (2002) nos explica la conjunción de esfuerzos,

en igualdad de condiciones, entre sanitarios españoles durante la Edad Media, cuando se formó el noble arte de la Boticaría.

El recuerdo de lo que nunca debió olvidarse, la condición humanista en el sentido de Terencio y de Laín, de la profesión farmacéutica y de su historia, es la principal aportación de don Pedro a la historia de la Farmacia.

Desde luego no fue algo buscado o perseguido, pero sus planteamientos ante la historia de la sanidad en las sociedades pretécnicas, extinguidas o no; sus estudios sobre la Medicina hipocrática; sus luminosas ideas sobre el concepto de naturaleza en Hipócrates; las diferencias entre alimento y medicamento en el *epos* homérico, efectuadas junto a Albarracín, o los trabajos, en una época cronológicamente muy posterior, sobre Claude Bernard, no podían dejar anclada la historia de la Farmacia en el estudio de los objetos, por muy útiles que éstos sean, o en el de las peculiaridades profesionales. Ésa ha sido la principal influencia de la obra de Laín sobre la historia de la Farmacia: devolverla a sus orígenes, volverla a interpretar con otra mirada; proporcionarnos una agudeza intelectual inconcebible hasta el momento; sentirnos enanos, cabalgando cómodamente a hombros de un gigante, y eso no se ha debido a las muchas páginas escritas, sino a al inmenso atrevimiento de arriesgarse a replantear una visión antropológica de la salud y de los sanitarios.

Un esfuerzo incapaz de ser asumido por quienes sólo tienen los ojos para mirar la superficie de los objetos.

5.9. El pretexto y el objetivo

Laín aconsejaba el estudio de la historia de la Medicina a los médicos. Yo apliqué sus máximas, casi de manera exacta, a los farmacéuticos. Según él serviría para incrementar su dignidad intelectual y de esa forma facilitaría su actividad, tanto profesional como científica. El análisis del pasado es un magnífico ejercicio para la comprensión del presente; contribuye a aumentar la claridad intelectual, al ver cómo han evolucionado los sistemas terapéuticos, las ciencias de la salud o los colectivos profesionales; la manera en que se entremezclan con el resto de la sociedad y los conflictos

ocasionados, a lo largo de los tiempos, entre Ciencia y creencia, Ciencia y cultura, profesión y economía, Ciencia y poder... De una mayor claridad y dignidad intelectual se deriva un incremento de la libertad personal, pues quien conoce puede elegir con mayor sosiego y acierto. Todo lo mencionado contribuye a la configuración de una correcta conciencia profesional. Además, el estudio de la Historia proporciona materiales para el ejemplo y la emulación, con lo cual puede constituirse, como siempre, en maestra de la vida e instrumento para el incremento de los más nobles valores intelectuales.

Esta declaración de principios que incluí en *El mito de Panacea*, procedente de los escritos de Laín, de las charlas con Guillermo Folch y de la lectura de varios autores, pese a su carga retórica, la mantengo en la actualidad. Quitaría lo referente a la posible incidencia social de los historiadores, todo lo que hace referencia al llamado *combate por la Historia*, concomitante con los principios de la Escuela de Anales. El apasionado compromiso personal de Laín le llevó a una permanente búsqueda de la utopía y a una constante, valiente y generosa rectificación. No sé si su ejemplo es asumible. Personalmente tengo un pesimismo intelectual muy superior al del maestro. Siento al ser humano más inmerso en la soledad y menos como miembro de un engranaje social y, desde luego, tengo y tenemos, a principios del siglo XXI, razones más que sobradas para mantenernos recelosos con respecto al valor utilitario de los conocimientos humanísticos en su conjunto. El poder, nos dice la Historia, una y otra vez, se fundamenta en la fuerza y ésta se aleja por completo del convencimiento y no tiene otro maestro que la propia fuerza. Pese a ello, los intelectuales debemos mantener el esfuerzo y, desde luego, es evidente que las enseñanzas profesionales y científicas o se enseñan en su contexto histórico o de manera dogmática. La segunda forma, muy cercana a la ignorancia, es más propicia a la fuerza y, acaso por eso, está hoy tan extendida. No se trata de convencer, sino de adoctrinar.

5.10. La historia de la Farmacia hoy

En un reciente artículo publicado por José María López Piñero en *Investigación y Ciencia*, se quejaba del parón sufrido en los estudios de historia de la Medicina, en España y en el mundo, frente a los avances de la historia de la Ciencia y de algunos historiadores de la Farmacia en España. En ambos casos la cosa no era especialmente difícil. En el de la historia de la Ciencia porque no había demasiado hecho y en el de la Farmacia porque lo hecho no era excesivamente apreciable.

En la historia de la Farmacia hoy siguen escribiéndose páginas repletas de moho, reas de un delito contra natura por los árboles necesarios para emborronarlas con cuestiones irrelevantes para los propios farmacéuticos, para los intelectuales, para el público en general y, casi siempre, para el mismo que las escribe, urgido a hacerlo por imperativos académicos o por la ilusión infantil de tener un papel impreso firmado con su nombre. Sigue existiendo un cierto embozamiento intelectual y universitario, una serie de autores que circulan con pasaporte falso, arrojados en unos supuestos saberes de los que desconocen hasta sus rudimentos, debido a las llamadas áreas de conocimiento y al lugar en donde se ha situado la materia, alejada por entero de cualquier otra que pueda formar parte de una comunidad científica común medianamente razonable. Pero, de manera absolutamente voluntarista, se ha producido una mutación. La empezó, no podía ser de otra forma, Guillermo Folch, el continuador de la tradición de institucionalización de la historia de la Farmacia en la universidad madrileña. Su *Historia general de la Farmacia* (Folch, 1986) fue un empeño intelectual que no pudo llevar a cabo solo y cuyo fruto apenas llegó a ver, en pruebas de imprenta, en su lecho de muerte. Recoge, hasta en el título, el influjo de Laín y de sus discípulos más directos. Asume o discute muchos de sus planteamientos y el libro supuso una plataforma de salida para que otros, sirviéndonos de sus espaldas, nos encaramáramos a las del gigante.

La *Historia de la Farmacia* (1980) de Juan Esteva, pese a la originalidad del resto de los trabajos del autor, es esencialmente lainiana, hasta en los detalles, y se ha convertido en el libro de texto de los alumnos catalanes.

Los historiadores de la Farmacia, además, nos hemos abierto a la historia de la Ciencia. Se han hecho aportaciones a la historia de la Botánica, a cargo de Antonio González Bueno o Raúl Rodríguez Nozal, a la historia de la sanidad española a cargo de María del Carmen Calleja, a la historia de la Biología por medio de Alberto Gomis, a la de la destilación y la alquimia mediante los trabajos de María del Mar Bueno o Manuel López, y se han continuado y profundizado los estudios sobre instituciones como la Real Botica por medio de María Esther Alegre o de la terapéutica de las personas reales mediante los trabajos de María Luisa de Andrés. Se han analizado las expediciones botánicas, algunos aspectos de la historia de la Química en el siglo XIX y XX. Se han estudiado los naturalistas del siglo XIX y XX, farmacéuticos o no. Se han analizado las expediciones botánicas africanas. Se han hecho aportaciones importantes y novedosas a la historia social de la Farmacia. Se está estudiando la industria farmacéutica con todo el rigor preciso y el intercambio terapéutico entre España y América en el siglo XVII, además de diversas instituciones renacentistas sobre las cuales las informaciones eran livianas, como la botica y casa de destilación de El Escorial, los destilatorios de Aranjuez o la influencia de España en Paracelso y del paracelsismo en España. En definitiva, se está asumiendo una tarea de titanes con el lastre que proporciona el recelo de cierta parte de la comunidad científica que recuerda el pasado con el rigor que sólo los españoles tenemos para la memoria de las desgracias, con la dificultad inherente a todos los estudios humanísticos y, más aún, para los trabajos situados permanentemente en tierra de nadie.

Sin la obra de Laín, sin el referente permanente de su persona y de su actitud en unos, sin la capacidad de emulación o el deseo freudiano de *matar al padre* en otros, estoy convencido de que esta labor hubiera sido del todo impensable. Lo sería en los historiadores de mi generación. Lo habría sido en la de mi maestro y, probablemente, no existirían al menos dos generaciones de historiadores que nos siguen y en muchas cosas nos superan con absoluta ignorancia o desapego a la obra de sus antecesores y desde luego a la del maestro Laín.

En mi juventud, cuando se criticaba el trabajo de algún colega, solíamos decir: «demasiado Laín y demasiado poco Bernal».

Pese a la admiración y el respeto a la obra de don Pedro, nos referíamos al exceso de componentes filosóficos y a la necesidad de introducir elementos de análisis materialista o marxista, propios de la obra de John D. Bernal sobre la *Historia social de la ciencia* (1967). En la actualidad, cuando se leen algunos trabajos, desaparecido ya del panorama intelectual el materialismo histórico, en su concepción inicial, casi por completo, diría yo: «demasiado Comte y demasiado poco Laín».

Es curioso. El espíritu del maestro que ha hecho posible la eclosión de los estudios de historia de la Medicina, de la Ciencia y de la Farmacia en España parece replegarse frente a un neopositivismo romo y, en algunas ocasiones, castizo. Resulta comprensible. Cuando se convive con un gigante, o te encaramas a sus espaldas o te resignas a vivir permanentemente oscurecido por su sombra. Para las dos circunstancias es necesario poseer un gran conocimiento de uno mismo y unas ciertas dosis de humildad intelectual, circunstancias no demasiado frecuentes entre los intelectuales o diletantes españoles.

Ahora, creo, es el momento de analizar desapasionadamente la obra de Laín. No es fácil continuarla. El suyo es un caso, como el de Cajal, como el de Unamuno, como el de Ortega, como el de Zubiri, con antecedentes y consecuentes, pero irrepetible en su singularidad. Es un cosmos individual levantado para entender al microcosmos. Lo que no cabe es ni el rechazo ni el desaliento. Queda, sobre todo, el agradecimiento histórico de quienes, consciente o inconscientemente, nos desarrollamos sobre su talento. Queda el ejemplo de su actitud ante el hecho intelectual comprendido sin fronteras, sin temores y, pese a su soberbia ambición intelectual, sin miedo a rectificar. Queda, a los sanitarios y a los historiadores de la salud, su visión antropológica de las ciencias sanitarias. Queda su atrevimiento íntimo y su confianza en los seres humanos. Queda su ejemplo de laboriosidad, que le llevó a morir con la pluma en la mano. Queda su recuerdo. Queda un consejo para todos nuestros discípulos:

[...] un poco más de Laín. Lee a Laín. No te olvides de su ejemplo. Atrévete a volar. Atrévete a arriesgarte. Atrévete a equivocarte. Atrévete a rectificar. Recuerda que la tuya no es

una actividad técnica, sino un intento de comprensión del ser humano en toda su complejidad. Utiliza todas las herramientas que tengas en tu mano. Haz fructificar tu talento y da ciento por uno.

Un poco más de Laín..., un poco más de Laín, aunque no comulgues con Laín.

Bibliografía

- BERNAL, J. D. (1967): *Historia social de la ciencia*, Barcelona, Península.
- ESTEVA, J. (1980): *La Historia de la Farmacia*, Barcelona, Edición del autor.
- FOLCH JOU, G. (dir.) (1986): *Historia general de la Farmacia: el medicamento a través del tiempo*, Madrid, Sol.
- GARCÍA BALLESTER, L. (2002): *La búsqueda de la salud*, Barcelona, Península.
- LAÍN ENTRALGO, P. (1954): *Historia de la medicina moderna y contemporánea*, Barcelona, Ed. Científico-Médica.
- (1963): *Panorama histórico de la ciencia moderna*, Madrid, Guadarrama.
- (1972-1975): *Historial universal de la medicina*, Barcelona, Salvat.
- (1978): *Historia de la medicina*, Barcelona, Salvat.
- PUERTO SARMIENTO, J. (1997): *El mito de Panacea. Compendio de Historia de la Terapéutica y de la Farmacia*, Aranjuez, Doce Calles.

6. Pedro Laín Entralgo: de la Psiquiatría a la Filosofía de la mente

José Lázaro Sánchez

Profesor de Historia y Teoría de la Medicina
Universidad Autónoma de Madrid

6.1. Introducción

A Pedro Laín Entralgo le gustaba citar una ocurrencia del escritor y médico americano Oliver Wendell Holmes (1809-1894) que él encontró en un texto de Unamuno: «En cada Tomás hay tres Tomases: el que él cree ser, el que los demás creen que es y el que él es realmente y sólo Dios conoce» (Laín, 1996: 42).

Si nos tomamos la libertad de jugar un poco con esta idea, podemos decir que —como es bien sabido— había en Laín muchos laínes: el historiador, el catedrático, el triplemente académico, el filósofo, el teórico de la identidad española, el ensayista, el dramaturgo, el rector de la Universidad Complutense de Madrid, el ideólogo político incluso, que también lo fue en su juventud. Y entre toda esta variedad de laínes, Pedro Laín Entralgo el psiquiatra y el estudioso de los problemas de la mente no es uno de los más conocidos, no es uno de los más comentados. No fue ésta, ciertamente, la más destacada, para el público general, de sus múltiples facetas. Pero no es en absoluto desdeñable y un acercamiento a ella puede ser útil para completar el estudio de su figura y darnos, además, algunas claves que contribuyan a ilustrar el sentido fundamental de su vida y de su obra.

Al final de sus estudios médicos, Laín Entralgo eligió la Psiquiatría como especialidad. Pocos años después abandonaría de forma definitiva la práctica clínica. Las razones de aquella elección y de aquel abandono pueden y deben ser analizadas.

Cuando estaba iniciando su actividad profesional como historiador de la Medicina, Laín (1943) escribió un amplio estudio sobre la obra de Freud. El psicoanálisis, la psicoterapia, la curación por la palabra son asuntos que ocupan un lugar muy relevante en el conjunto del trabajo histórico-médico de Laín, desde sus estudios sobre la Antigüedad clásica hasta los referentes a la introducción del sujeto en Medicina, o lo que él denominó la *mentalidad antropopatológica*. La significación de este amplio y persistente interés también es algo que puede y debe ser analizado.

En su prolongada, lúcida y fructífera ancianidad, aquel hombre que en su juventud había sido un efímero psiquiatra, aquel hombre que en su madurez había estudiado a fondo el papel terapéutico de la palabra a lo largo de la Historia, sintió una fuerte fascinación por la Filosofía de la mente y por el problema teológico del alma. Las razones de esa fascinación pueden y deben ser, asimismo, analizadas.

Un análisis minucioso de todo este recorrido intelectual requeriría una monografía específica; lo único que se puede hacer, dentro de los límites marcados para el presente texto, es analizar con cierto detalle algunos de esos aspectos, esquematizar de forma sintética los demás y extrapolar razonablemente los resultados de todo ello para fundamentar una conclusión que aspire a tener validez general.

6.2. La Psiquiatría

En un texto titulado «El autor habla de sí mismo», Laín afirma haber sido «un malísimo estudiante de Medicina», seducido al final de la carrera por las lecciones de Psiquiatría que impartía en Valencia el catedrático de Medicina Legal Juan Peset. Bajo su influencia, dice: «fui aprendiz de psiquiatra y luego, entre 1934 a 1936, incipiente psiquiatra en ejercicio» (Laín, 1965: XIV).

En *Descargo de conciencia* dejó Laín cumplido testimonio de la forma en que el interés despertado por las clases de Peset fue ampliado poco después por el curso monográfico sobre el psicoanálisis que impartió Juan José Barcia Goyanes, curso que le descubrió la posibilidad de un nuevo tipo de acercamiento científico a

los conflictos del alma humana. A esto se añadió una conferencia del célebre médico gallego Nóvoa Santos sobre los efectos metabólicos de la sugestión hipnótica¹. La fluctuante vocación (y el correlativo proyecto profesional) del joven Laín, que había pasado de la Química a la Física y a la Medicina, se dirige ahora hacia la Psiquiatría:

A través de internas inconsecuencias intelectuales y azarosas vicisitudes biográficas, mi afición a contemplar teóricamente la realidad me había llevado desde la materia cósmica hasta la intimidad del hombre. Y como secuela del tránsito, una interrogación nueva dentro de mí: universitariamente apoyada en la Medicina legal, cuyo dominio empezaba a serme tan fácil, ¿no podría ser la psiquiatría, una psiquiatría más antropológica que manicomial, la definitiva tierra de promisión de las constantes inquietudes —o las constantes veleidades— de mi itinerante vocación intelectual? (Laín, 1976: 67-68).

En octubre de 1930 Laín se traslada de Valencia a Madrid. La escena de su llegada a la estación de Atocha se encuentra brillantemente descrita en la primera página de *Descargo de conciencia*. En aquel Madrid de 1930, Laín asistió como oyente a las sesiones clínicas que Marañón protagonizaba en su servicio del Hospital General, así como a las multitudinarias lecciones de cátedra que impartía Jiménez Díaz en San Carlos. Pero la figura más significativa para su incipiente formación como especialista fue la del psiquiatra valenciano José Sanchís Banús (1893-1932). Los pasajes que en sus memorias le dedicó Laín a Sanchís Banús son siempre abiertamente elogiosos: «el inteligentísimo y brillante neurólogo y psiquiatra del Hospital General», «antes de asistir con cierta regularidad a su servicio, ya conocía yo sus espléndidas lecciones», «... el triunfante y malogrado Sanchís Banús. Triunfante, porque entonces —aunque la obra científica de Lafora y de Villaverde fuese considerablemente mayor— nadie en Madrid podía dispu-

¹ Un temprano precedente de la Medicina psicosomática, cuya historia y teoría explorará años más tarde Laín (1950b) de la mano de su buen amigo Rof Carballo.

tarle el cetro de la clínica neurológica y psiquiátrica» (Laín, 1976: 83-84). Otros testimonios que nos han llegado de quienes conocieron a Sanchís Banús coinciden, en general, con éstos de Laín. Discípulo de Teófilo Hernando y de Nicolás Achúcarro, Sanchís Banús, apenas cumplidos los treinta años, estaba reconocido como un precoz y brillante maestro de la siguiente generación de psiquiatras españoles (la de Alberca, Aldama, Llopis, Nieto, Rojas Ballesteros, etc.). En su fulgurante carrera profesional dirigió el departamento psiquiátrico del Hospital General, fue presidente del Colegio de Médicos de Madrid, director de la revista *Archivos de Medicina, Cirugía y Especialidades* y autor de notables trabajos neurológicos y psiquiátricos, entre los que destaca la descripción *princeps* del delirio paranoide de los ciegos (Sanchís Banús, 1924), que algunos denominan desde entonces *síndrome de Sanchís Banús*. Su actividad política le llevó a ser diputado socialista en las Cortes constituyentes de la República, cargo desde el que realizó una defensa de la legalización del divorcio apoyada en argumentos freudianos. Su inesperada muerte a los treinta y ocho años de edad le encontró preparando las oposiciones a la primera cátedra de Psiquiatría convocada en la Universidad de Madrid. Tan por sentado se daba su triunfo que no había ningún otro candidato en condiciones de ganarla, y la plaza tuvo que ser declarada vacante (Alberca, 1932; Barona, 1985; Glick, 1983; Nieto, 1982). Cuando se revisa la bibliografía sobre historia de la Psiquiatría española —mucho más abundante que sustanciosa— (Lázaro y Bujosa, 2000) llama la atención la inexistencia de un estudio detallado y riguroso sobre la figura de Sanchís Banús, sin duda el más importante de los maestros que en el campo de la clínica psiquiátrica encontró Laín en su primera estancia en Madrid. Él mismo ha contado que su presencia en aquellas lecciones clínicas (tanto en las de Sanchís Banús como en las de Marañón y Jiménez Díaz) fue pasiva y silenciosa. Una pasividad y un silencio que años después explicaría como reflejo de su insuficiente formación médica y de su vacilante actitud ante la práctica clínica (Laín, 1976).

Y, junto a las lecciones clínicas, las lecturas de los principales textos psiquiátricos de la época: Kraepelin, Bumke, Kretschmer, Bleuler, Freud... Lecciones clínicas madrileñas y lecturas solita-

rias que pronto resultaron insuficientes para la sed de saberes del joven Laín, lo que le llevó a pedir una beca de la Junta de Ampliación de Estudios para instalarse en Viena a principios de 1932.

La Psiquiatría universitaria vienesa del momento, tras la jubilación de Wagner von Jaureg, estaba presidida por Otto Pötzl, prestigioso en el campo de la patología cerebral y rodeado de una valiosa serie de colaboradores, algunos de los cuales llegarían a alcanzar la celebridad, como fue el caso de Von Economo. Totalmente al margen de este núcleo académico, bullían en la ciudad los grupos psicoanalíticos presididos por Freud y Adler, duramente enfrentados ya entre sí. En sus memorias, Laín Entralgo lamenta no haber buscado un contacto personal con estos últimos, pero reconoce no arrepentirse de haber perdido la ocasión de hacer lo que hacían habitualmente los becarios extranjeros (solicitar al profesor de la especialidad un tema concreto de investigación, limitarse a él y redactar una tesis doctoral). En cambio, Laín sintetiza en cuatro puntos las enseñanzas recibidas del rico ambiente cultural y científico en el que se movió. Estas cuatro enseñanzas vienesas —tan significativas para comprender quién era aquel Laín de veinticuatro años como para entender su trayectoria ulterior— son las siguientes (Laín, 1976: 111-112):

- 1) La concepción multidimensional y no reduccionista de la enfermedad mental, atendiendo a la vez a los aspectos neuroanatómicos, fisiológicos y psicológicos.
- 2) La dimensión médica del psiquiatra, que no sólo ha de conocer la enfermedad mediante la Ciencia, sino que además ha de curarla mediante la técnica.
- 3) La superación del fatalismo procedente de las doctrinas tradicionales sobre la carga hereditaria de la enfermedad mental y el énfasis en una perspectiva más dinámica, menos determinista y más atenta a la importancia de lo adquirido y de lo adquirible.
- 4) La consideración de *todas* las enfermedades humanas como fenómenos necesariamente corporales y mentales, psicosomáticos.

Todo el que esté familiarizado con la obra posterior de Laín reconocerá sin duda que no perdió precisamente el tiempo en su estancia vienesa, aunque se entregase a un cierto vagabundeo intelectual y no hiciese ninguna tesis doctoral.

El hecho concreto que le hizo regresar a su país fue la convocatoria de una plaza de médico de guardia en el Manicomio de Valencia. La vía de acceso a ella era el tradicional ritual hispánico de las oposiciones, pero, siguiendo una también muy hispana tradición de las mismas, la plaza fue a parar, al margen de los méritos y saberes de Laín, a un buen amigo del poderoso presidente del tribunal, Emilio Mira (Laín, 1976: 114-115). Frustrado por el fracaso, Laín aceptó la oferta de una plaza de médico en la Mancomunidad Hidrográfica del Guadalquivir. Los lectores de *Descargo de conciencia* recordarán sin duda su espléndido relato de aquella experiencia de médico ecuestre, de aquella vida «de *western* andaluz, sin *saloons*, sin “colts” al cinto y con un machucho, pacífico e ibérico sargento de la guardia civil como *sheriff*». Laín describe con auténtico afecto y auténtico talento literario aquel mundo «que juntos formaban el paludismo, el caballo y el gazpacho». Un mundo que ciertamente no era el suyo, pero que con certeza le enriqueció en no pocos aspectos.

En otoño de 1933 se instaló en Sevilla para trabajar —sin remuneración alguna— en el Manicomio de Miraflores, junto a Pablo Gotor, al que califica como «el más fino, acreditado y competente psiquiatra de la ciudad». No deja de ser significativa esta tendencia a buscar siempre la cercanía de los mejores maestros posibles, ya fuese en Madrid, en Viena o en Sevilla. Y desde Sevilla, de nuevo a Valencia, donde otra oposición, esta vez culminada con éxito, le convierte, en la primavera de 1934, en médico de guardia del Instituto Psiquiátrico Provincial Valenciano, más conocido en la ciudad como el *Manicomi de Jesús*. Allí tuvo ocasión de trabajar, hasta 1936, junto a su íntimo amigo de entonces, el también psiquiatra Francisco Marco Merenciano, y junto a un joven e inquieto Juan José López Ibor. Los nobles afanes del trío por dignificar la asistencia de aquella institución se estrellaron contra la penuria, la desidia y la rutina de empleados y empleadores. La ternura con que Laín recuerda sus actividades profilácticas y terapéuticas con los trabajadores de las obras hidráulicas del

Guadalquivir se convierte en tristeza cuando rememora las condiciones en que tenía que atender a los pacientes del manicomio de Valencia:

Aquel establecimiento no pasaba de ser un enorme y destartado depósito de enfermos, sin laboratorios, ni biblioteca, sin locales adecuados para una correcta relación entre el médico y el paciente, con una laborterapia tosca e insuficiente y una balneoterapia tan reciente como anticuada, y sometido por añadidura a este doble regimiento: unos diputados provinciales para quienes los locos no pasaban de ser simple pejiquera y un cuerpo médico que, salvo contadas excepciones, sólo como base de su economía privada veía el vetusto asilo en que técnicamente prestaba sus servicios (Laín, 1976: 129-130).

En su breve periodo como clínico, Laín no desconoció la satisfacción de realizar un buen diagnóstico y resolver el problema de un paciente. Véase, como muestra, un precioso ejemplo de su actividad como médico en la cuenca del Guadalquivir:

Pasaba yo ante el tinajón del cortijo «Los Melonares», abandonado entonces, y me gritaron que una mujer estaba sin conocimiento, ya medio muerta, dentro de las tapias de aquél. Entré y, en efecto, me encontré con el cuerpo yacente y casi rígido de la enferma, rodeado por los gritos y los lloros de un coro de plañideras. Mi pobre saber clínico no me engañó en aquel trance; se trataba de un aparatoso y vulgar ataque histérico. Mandé retirarse a todas las vociferantes, me senté tranquilamente ante la presunta moribunda, le di unos cariñosos golpecitos sobre los hombros e improvisé el discurso psicoterápico que me pareció más adecuado al caso. Pocos minutos después, la inconsciente volvía en sí, se incorporaba y respondía ordenadamente a mis preguntas. ¿Qué había por debajo de aquel charcotiano accidente? Nunca lo supe; mi oficio allí no me permitía muchas sutilezas psicoanalíticas y psicosociales. Sólo puedo decir que mi *gloriola mundi* de hijo de Hipócrates ha tenido su ápice ese día y en el tinajón de «Los Melonares», cuando el grupo de las aspirantes a pla-

nideras penetró de nuevo en la estancia y descubrió tan súbita e inesperada «resurrección» (Laín, 1976: 121-122).

No desconoció, por tanto, Laín la pasión clínica, aunque la practicase durante muy poco tiempo. Y es que otra pasión más propiamente suya iba a apartarle definitivamente del ejercicio médico. Pienso que hay dos claras razones que confluyen en esa renuncia. Una de orden negativo, ejemplificada por la frustrante experiencia del manicomio de Valencia, y abiertamente declarada por él en varias ocasiones, por ejemplo en la sustanciosa conversación con Diego Gracia que se publicó en *Cuadernos Hispanoamericanos* en 1983 y en la que Laín se expresa en estos términos:

No había aprendido a ver enfermos, no sé ver enfermos, y acaso por esto nunca me ha gustado ver enfermos. Como médico, bien se entiende. Lo cual quiere decir que la psiquiatría era para mí más un campo del saber, el que dentro de los que integran la medicina mejor parece acercarse a la verdadera realidad del hombre, que la posibilidad de adquirir una experiencia clínica y asistencial (Gracia, 1983: 22).

Pero la falta de pericia clínica no hubiese sido por sí sola una razón suficiente para la renuncia a la práctica profesional en un hombre que, a lo largo de su vida, dio muchas pruebas de su capacidad para adquirir los saberes y técnicas necesarios para realizar de forma competente cuantas empresas se propuso. Había otra razón, de orden positivo, para cambiar de rumbo. La pasión predominante de su vida y de su obra fue, en sus propias palabras, «una irrefrenable tendencia de mi alma hacia la consideración teórica de los temas, cualquiera que sea la materia de éstos» (Laín, 1965: XIII). Si entre las especialidades médicas eligió la Psiquiatría fue —en los textos citados ya ha quedado claramente dicho— porque era la que más posibilidades le abría para profundizar en la esencia de la enfermedad humana y, en definitiva, en la esencia misma del ser humano. Si renunció a la práctica psiquiátrica fue porque descubrió otro camino más adecuado para ese mismo fin.

A comienzos del año 1936, Laín esbozaba una tesis doctoral sobre el fundamento psicológico-existencial de la esquizofrenia; luchaba, con pocos resultados, para dignificar las condiciones asistenciales del manicomio valenciano y abría una consulta privada (junto con Marco Merenciano) en su domicilio de la Gran Vía del Marqués del Turia, con resultados aún peores («el fracaso no pudo ser más rotundo —escribe—; creo que ni un solo enfermo llegamos a ver en nuestro despacho») (Laín, 1976: 132). Y fue entonces, en enero de 1936, cuando Barcia Goyanes le hizo una propuesta que le entusiasmó. Se trataba de preparar conjuntamente un curso que habría de impartirse en verano en Santander. El tema no le podía resultar más atractivo: consistía en esbozar una teoría de la Medicina cuyo fundamento fuese el ser humano en su integridad. Barcia, de formación anatómica, analizaría el cuerpo humano desde una perspectiva formalmente antropológica. Laín elaboraría «una concepción del alma humana descriptiva y dinámicamente atendida a la realización somática de su actividad». Y el objetivo común de ambos apuntaría hacia una teoría «integral y humana de la enfermedad y de su tratamiento» (Laín, 1976: 137). Con todo lo dicho, es fácil imaginar la entusiasta dedicación con que Laín se lanzó a preparar sus lecciones. Ahí estaba, por fin, la concreta ocasión de iniciar la elaboración de una teoría antropológica a la vez médica y filosófica. Un proyecto que en aquel momento nadie se planteaba con un mínimo de rigor en España. Un proyecto que, con la perspectiva que hoy tenemos, ya podemos afirmar que iba a ser el auténtico proyecto de su vida.

Intensamente trabajó en la preparación de sus lecciones hasta que en la noche del 14 de julio tomó el tren que había de conducirle a Madrid y de allí, al día siguiente, a Santander. El 16 se inició el curso, con las primeras lecciones de Barcia. Se interrumpió definitivamente el día 19. La guerra había empezado y la carrera psiquiátrica de Laín, como tantas otras cosas en España, había concluido.

6.3. El psicoanálisis de Freud

A partir del año 1939 se produce, en la trayectoria personal y profesional de Laín Entralgo, un cambio tan profundo como el que se produce en todo el país. La aportación de Diego Gracia a este mismo libro demuestra de forma clara el sentido último de aquel cambio de Laín. La brutal experiencia de la Guerra Civil, analizada a la luz de sus conocimientos filosóficos y de su personal talante, le convenció de que debía dedicar su vida a un proyecto intelectual capaz de contribuir a la integración de lo diverso y capaz de ayudar a prevenir la confrontación violenta de lo opuesto. Un proyecto de superación y de concordia que, en sus propias palabras, se expresaba así:

Me propuse entender históricamente la escisión de los españoles, más sangrienta entonces que nunca, y aspiré a una concepción de nuestra cultura capaz, como entonces se decía, de «superar» radical y definitivamente las causas de esa ya bisecular divergencia (Laín, 1965: XXIV).

Ciertamente, no era modesto el planteamiento. En él podía incluirse, junto a su labor ensayística de carácter general, el ya firme proyecto profesional de elaborar una Antropología a la vez filosófica y médica. La novedad estaba en el imprevisto instrumento que aparecía ahora como un medio poderoso para alcanzar el fin propuesto: la Historia como método privilegiado de acceso al conocimiento sistemático de la realidad. La Historia, en general, y la historia de la Medicina, en particular.

Y si se trataba de superar confrontaciones e integrar oposiciones, pocos temas podían encontrarse más opuestos al ambiente intelectual de la primera posguerra que la obra psicoanalítica de Sigmund Freud. El extenso trabajo que Laín publicó en 1943 llevaba como título «La obra de Segismundo Freud», y como subtítulo aclaratorio, «Meditaciones de un historiador de la medicina sobre algunos temas del psicoanálisis». Las primeras líneas dicen lo siguiente:

Hace algunos meses moría en el exilio, con terminal fidelidad a la diáspora de su raza, Segismundo Freud. Las urgencias de

aquella hora española impidieron que muchos leyesen ese sólito balance necrológico que revistas y hojas cotidianas dedican en la hora de su muerte a cuantos tuvieron vida fecunda, escandalosa o, simplemente, sonada; y más cuando el influjo, el escándalo y el son se unen por modo tan eminente como en el tránsito mundano del psiquiatra y psicólogo vienés se unieron. He pensado que acaso estemos ya en sazón de indagar el sentido histórico de la subversión freudiana, ahora que el estruendo inmenso de la Historia en marcha y su propia lejanía hacen mínimo u olvidado el ruido de la alharaca psicoanalítica.

Además de darnos una clara idea del estilo algo retórico con que Laín escribía en la época, el párrafo nos da un dato que interesa resaltar: el escrito fue iniciado a los pocos meses de la muerte de Freud, que sucedió el 23 de septiembre de 1939. Ya que el texto de Laín se publicó en 1943, y él no solía demorar la publicación de sus trabajos acabados (más bien pecó, en ocasiones, de lo contrario), parece claro que la redacción de estas doscientas y pico páginas se extendió al menos desde 1940 a 1942. No pudo ser una dedicación intensiva, ni mucho menos exclusiva, por dos razones muy claras. En primer lugar, su ritmo de trabajo era muy rápido: en dos años declara haber compuesto las setecientas páginas largas de *La historia clínica* y, en otros dos, las otras setecientas de *Teoría y realidad del otro* (Laín, 1990: 166 y 213). En segundo lugar, entre 1940 y 1942 tuvo otras muchas ocupaciones: su definitiva instalación en Madrid; su trabajo como director de la Editora Nacional; su siempre prolífica actividad como conferenciante y articulista; su cargo de subdirector y colaborador de la revista *Escorial*; la redacción y publicación de su polémico libro falangista *Los valores morales del nacionalsindicalismo*, de 1941; la elaboración, defensa y publicación de su tesis doctoral, *Medicina e historia*, también de 1941; las oposiciones a la cátedra de Historia de la Medicina de la universidad madrileña, que realizó con éxito en 1942... Es evidente que su estudio sobre la obra de Freud fue una tarea a tiempo muy parcial. Y este hecho interesa aquí porque indica que Laín leyó de forma sistemática la obra de Freud en esos años, y deja abierta la cuestión de hasta qué punto repitió o amplió esas lecturas y hasta

qué punto siguió los desarrollos de la literatura psicoanalítica en épocas posteriores².

Pero, antes de entrar en tales cuestiones, es oportuno preguntarse: ¿qué impresión produce la lectura, en el año 2003, de esta otra lectura —muy poco leída, por cierto³— que Laín realizó de Freud hacia 1942, es decir, hace exactamente sesenta años?

Mi respuesta es que se trata de una lectura fuertemente condicionada —como todas— por los saberes, los intereses, las creencias y la orientación ideológica de aquel Laín de treinta y pocos años. Una lectura profundamente marcada —como todas— por la época en la que se realizó y que, lógicamente, tiene muchos pasajes que hoy nos parecen totalmente caducados. Pero tiene también otros pasajes que siguen siendo interesantes y sugerentes. Algunos de ellos contienen observaciones agudas sobre la obra de Freud y otros se encuentran en las largas divagaciones en que Laín se despega de Freud y se dedica a desarrollar sus propias reflexiones sobre la estructura y funcionamiento de la mente, sobre las diferentes dimensiones del habla o sobre el concepto aristotélico de catarsis. Se trata, en definitiva, de una lectura bastante libre, inteligente y serena, apoyada en la ya sólida cultura científica y filosófica de aquel ávido lector que desde muy joven había sido Laín. Y si se quiere apreciar mejor su valía, sólo hay que formular otra pregunta: ¿qué relación existe entre este texto y los que sobre Freud se escribían en la España de aquella misma época?

No es posible encontrar en los años cuarenta ninguna obra española comparable a ésta de Laín. Antes de la guerra se habían publicado unos cuantos libros originales sobre el tema: *El psicoanálisis*, de Emilio Mira (1926a, 1926b y 1935); *Los horizontes de la psicoanálisis*, de César Juarros (1928); *Psicoanálisis del sueño profético* (1929), *El psicoanálisis en la doctrina y en la práctica judicial* (1930) y *La esencia del psicoanálisis* (1932), los tres de César Camargo; *El psicoanálisis, la neurosis y la sociedad*, de Ángel Garma

² Este punto se comentará más adelante.

³ Ni siquiera aparece citada en el más completo y riguroso de los libros publicados hasta el momento sobre la historia del psicoanálisis en España (Carles *et al.*, 2000).

(1936), *Lo vivo y lo muerto del psicoanálisis*, de Juan José López Ibor (1936) ⁴, entre otros.

No hay nada parecido en los años cuarenta, con lo que el texto de Laín se sitúa, por decirlo con una expresión freudiana, en un espléndido aislamiento. No tenemos un punto de comparación, pero sí tenemos abundantes muestras de la forma en que era tratado en público cualquier acercamiento al psicoanálisis que no fuese abiertamente hostil. Dos ejemplos serán más que suficientes.

En el año 1941, César Juarros se atrevió a publicar su último libro, titulado *El nivel motórico (Edad Motora). Opúsculos sobre psicología y neuropsiquiatría*. Juarros había sido antes de la guerra un prolífico divulgador de temas psiquiátricos bastante influido por el freudismo. Pese a ello, había logrado quedarse en España tras la guerra, e incluso era director de la Escuela Nacional de Anormales, pero sus antecedentes no habían sido olvidados y cometió la imprudencia de dejar que su aprecio por el psicoanálisis se reflejase en el libro. Fue saludado por una crítica de Antonio Vallejo Nágera que tenía el siguiente tono:

¿No se ha percatado el Director de la Escuela Nacional de Anormales de que *la* (¡ojo, cajista, que es femenino!) psicoanálisis es una doctrina judaica, inmoral, derrotista, antipatriótica y marxista? Y, si lo sabe (que lo debe saber, pues otros conmigo lo hemos repetido veces, antes y después del glorioso Movimiento Nacional), ¿es que persiste en sus propósitos de infiltrar en nuestras juventudes el morbo de las doctrinas amorales y acatólicas? ¿Puede permitir la Patria que quien profesa como artículo de fe la doctrina del judío vienés, se encargue de la dirección de niños, aunque éstos sean anormales? (citado en Casco Solís, 1991: 83).

El segundo ejemplo no es menos significativo. En el año 1948 la censura permitió que volvieran a publicarse las *Obras completas*

⁴ Esta obra de López Ibor se reeditó varias veces después de la guerra con el nuevo título de *La agonía del psicoanálisis*. El primer libro español del que tenemos noticia dedicado monográficamente al psicoanálisis y posterior al trabajo de Laín es de 1950: *Observaciones psicoanalíticas*, de Molina Núñez.

de Freud en una versión de lujo, encuadernada en tapa dura, al parecer para restringir su difusión utilizando el alto precio. El día 22 de septiembre de ese mismo año, Manuel Pombo Angulo publicó en el diario *Ya* una reseña en la que les dedicaba elogios de compromiso, acompañados de matizaciones demoleadoras:

Sorprende ver cómo la realidad [...] nos muestra, a cada paso, los errores de la obra de Freud, censurados —y superados— por la doctrina católica. Es curioso que ante el egoísta y desbordado «principio del placer» la Iglesia oponga, sencillamente, el generoso «principio del sacrificio». Es curioso que, frente a la hipócrita concepción de la realidad, como algo que Freud considera necesario orillar para conseguir aquel principio, la doctrina católica coloque inmutables y eternos deberes. Young [sic] —el discípulo contra el cual Freud arremetería más tarde— dio una lección al maestro, definiéndonos la neurosis como «un sufrimiento del alma, que no ha encontrado su sentido». Sólo que los sufrimientos del alma no se curan, se consuelan; sólo que el consuelo del alma únicamente se encuentra en la fe.

Éste es el drama de Freud, al que le falla, por materialista, su propia terapéutica. Así habla él, tan angustiadamente, de angustia (Pombo, 1948: 3).

Tal era el ambiente cultural en que Laín publicó sus meditaciones (Lázaro, 1991a). No es extraño que al recordar, años más tarde, lamente que «por el total silencio con que fueron acogidas, no sepa lo que sobre ellas opinarán los expertos» (Laín, 1990: 81). Es de suponer que la posición que ocupaba en la España oficial le libró de críticas análogas a las citadas. Expertos solventes en psicoanálisis no quedaban muchos en el país, y, si alguno quedaba, no estaba en condiciones de tomar la palabra en público. La acogida que el texto de Laín recibió fue la mejor de las posibles: silencio total.

Pero aún se puede hacer una tercera pregunta: ¿Cómo veía el Laín maduro este trabajo escrito por quien él era a los treinta y pocos años? Tenemos su respuesta. En 1990 publicó el libro titulado *Hacia la recta final. Revisión de una vida intelectual*. En él, con

mirada retrospectiva, resumió y evaluó de forma crítica los libros que consideraba más significativos entre los muchos que había publicado a lo largo de los cincuenta años anteriores. Es interesante señalar que entre las quince obras mayores que selecciona se encuentran las tres que se refieren específicamente a la psicoterapia: «La obra de Segismundo Freud», *Introducción histórica al estudio de la medicina psicosomática* (que en su segunda edición se llamaría *Enfermedad y pecado*) y *La curación por la palabra en la Antigüedad clásica*, así como algunas otras que se ocupan de forma parcial del psicoanálisis⁵.

El detallado resumen que realiza de su antiguo escrito sobre Freud va acompañado de una matizada valoración del mismo. Es muy interesante confrontar las conclusiones del primero con las observaciones del segundo.

En el escrito de 1943 Laín habla de «la genial y descarriada aventura freudiana» (Laín, 1943: 118), una aventura que considera ya periclitada y reducida a un capítulo de la Historia (Laín, 1943: 123). Ve en la aportación de Freud «una melodía ascendente de geniales observaciones sucesivas, ahogada por la ruín simplicidad de sus prejuicios hermenéuticos» (Laín, 1943: 266). Su conclusión es ambivalente, pues en la página final del ensayo afirma:

Pocos movimientos universales en la historia del pensamiento humano habrán incurrido en errores tan groseros y peligrosos como el psicoanálisis. [...] Pero sería un error tan grueso como el freudiano considerar el psicoanálisis como un perturbador quiste histórico, inoperante y extirpable tan pronto como pasada su agudeza. Se debe ser antifreudiano, y justamente en nombre de la verdadera naturaleza del hombre; lo que no puede hacerse es olvidar que la presente situación intelectual del médico y del antropólogo no sería comprensible sin la existencia y la obra de Segismundo Freud. El error de Freud y las parciales verdades de Freud nos han hecho ver más hondo y más claro los abismos de la naturaleza humana (Laín, 1943: 278).

⁵ El contenido de algunas de ellas se revisará escuetamente a continuación.

Es evidente que, aunque estas frases se encuentran entre las más críticas de todo el trabajo, la diferencia entre ellas y los exabruptos (antes citados) de Vallejo Nágera o Pombo Angulo es abismal.

Pues bien, en la revisión de su viejo escrito realizada casi cincuenta años después, Laín señala «ante todo, que en él reconozco abiertamente la grandeza genial de la obra de Freud», reafirma y defiende su actitud crítica ante ella, declara que «sinceramente debo afirmar que considero esencialmente válidas mis críticas y mis propuestas de entonces», pero también lamenta «la expeditiva y apresurada formulación de un juicio equivocado acerca de la caducidad histórica del psicoanálisis» (de hecho, en 1990, como en la actualidad, el psicoanálisis seguía gozando de excelente salud, al menos en la práctica privada). También deplora Laín las deficiencias de su información cuando escribió aquellas meditaciones, así como «la ingenua y poco reflexiva apelación a una antropología tradicional y dualista». Y concluye su examen autocrítico, en una discreta nota a pie de página, con una frase con la que estará de acuerdo cualquiera que no sea un doctrinario psicoanalítico o antipsicoanalítico: «Sin ella [la obra de Freud], nunca será posible construir una teoría científica y filosófica de la realidad y la vida del hombre; con sólo ella, tampoco» (Laín, 1990: 81-82).

Entre la lectura inicial de Freud, plasmada en el texto de 1943, y la revisión final realizada en 1990, se encuentran las principales obras de investigación con que Laín fue realizando, al menos en algunas parcelas, su proyecto de fundamentación histórica y teórica de la Medicina. En varias de ellas prosigue el análisis del psicoanálisis, cada vez con una perspectiva diferente, adecuada al tema específico del libro de que se trate. Y, más allá de Freud, extiende sus temas centrales (la palabra terapéutica, las dimensiones pasional y personal de la enfermedad, etc.) en una doble dirección: hacia el pasado, en busca de las raíces clásicas; hacia el futuro, en busca de una nueva patología antropológica. En una rápida revisión, destacan los siguientes hitos:

En el año 1950, la publicación del libro *La historia clínica. Historia y teoría del relato patográfico*. Hoy está considerada como su primera obra maestra, para algunos la más rotunda de todas. Un original análisis de relatos patográficos de distintas épocas le permite mos-

trar la forma en que los hechos referentes a cada enfermo concreto eran plasmados en documentos de muy distintas características desde la época hipocrática hasta el siglo XX. Pero la auténtica importancia del libro reside en que no sólo ofrece una original historia de las historias clínicas, sino que a través de ellas penetra en la mentalidad profesional de sus autores y realiza una auténtica radiografía de la forma en que fue evolucionando la mirada clínica y el pensamiento médico europeo a lo largo de su historia, desde el siglo V a.C. hasta el momento en que Laín escribe, a mediados del XX. Parte del análisis minucioso de documentos clínicos concretos y desemboca en una historia de las mentalidades médicas. Aparecía así el primer fruto maduro del proyecto concebido diez años antes: apoyar en la Historia la construcción de una ambiciosa teoría del enfermar humano. *La historia clínica* tiene casi ochocientas páginas. En ellas aparecen dispersas referencias puntuales a la figura de Freud en más de una veintena de ocasiones. El estudio específico de su aportación personal a la evolución de las historias clínicas se extiende desde la página 583 a la 604, e incluye un detallado relato del caso de neurosis obsesiva célebre con el nombre de «El hombre de las ratas». De su análisis obtiene Laín importantes conclusiones que se refieren a tres grandes aspectos:

1. A la nueva forma de entender la anamnesis, que pasa a ser el medio fundamental, e incluso único, de exploración clínica, que profundiza en la intimidad del enfermo y que cambia su tradicional carácter testifical por otro doblemente interpretativo: al enfermo se le pide que describa lo que le ocurre, pero también que interprete lo que describe; y el médico a su vez somete a una segunda interpretación lo que el enfermo ha descrito e interpretado.
2. A la nueva forma que adquiere la patografía, que se va a transformar en auténtica biografía. El psicoterapeuta se convierte en un restaurador de relatos biográficos fragmentarios y confusos, que en sus manos llegarán a ser completos, coherentes y plenos de sentido. Queda abierta la vidriosa cuestión de lo que a ese proceso de restauración aporta espontáneamente el maltrecho enfermo y de lo que añade el hábil restaurador.

3. Al nuevo contenido de la historia clínica, que tradicionalmente recogía tan sólo datos sintomáticos y operaciones fisiológicas expresivas de la dinámica de la enfermedad. Las historias freudianas van a añadir un tercer elemento: el mundo de los impulsos vitales, de los instintos, de las pasiones.

Estas tres grandes novedades de las patografías psicoanalíticas abren el camino hacia la plena incorporación a la patología de la vida personal del ser humano, con su intimidad, su libertad y su inteligencia (Laín, 1950a: 596-604). El desarrollo ulterior dará lugar a la denominada *mentalidad antropopatológica*.

No es posible comentar aquí cada uno de los aspectos de la obra de Freud que Laín analizó en cada una de sus obras mayores, ni siquiera de la forma sintética en que se acaba de hacer en lo que se refiere a *La historia clínica*. Hemos de limitarnos a una mínima mención:

En la *Introducción histórica al estudio de la patología psicosomática* (Laín, 1950b), Laín analiza la aportación de Freud a la comprensión de las relaciones entre lo anímico y lo somático, entre los sentimientos de culpa y los trastornos neuróticos.

En *La relación médico-enfermo* (cuya primera edición es de 1964), vuelve a recurrir a Freud para ilustrar la rebelión del sujeto enfermo contra la Medicina positivista del siglo XIX, que había alcanzado un conocimiento objetivo de importantes aspectos de la enfermedad hasta entonces incomprendidos, pero no había logrado asumir la importancia que tiene en el encuentro clínico el pleno reconocimiento y el delicado manejo por el médico de los aspectos más subjetivos, personales e íntimos de los pacientes.

De forma análoga, en su amplia monografía *El diagnóstico médico* (Laín, 1982: 153-157 y 254-257), Laín vuelve a estudiar la aportación freudiana, resaltando tres aspectos:

1. El objeto material del diagnóstico: la forma en que el trastorno aparece en la vida del enfermo, las causas de su aparición, el sentido que adquiere ese trastorno en la existencia y la conducta personal del que inconscientemente lo produce y conscientemente lo padece.

2. El objeto formal del diagnóstico, que deja de ser un intento de visualizar las lesiones, las disfunciones o las causas externas de la enfermedad para transformarse en una escucha interpretativa del discurso verbal y sintomático del enfermo sobre su enfermedad, es decir, en una auténtica hermenéutica.
3. La individualización del diagnóstico, mediante el relato biográfico capaz de superar la tipificación tradicional de los enfermos para alcanzar una comprensión personalizada de cada paciente.

Es evidente a estas alturas que, a lo largo de sesenta años de labor incesante como historiador de la Medicina, Laín volvió a interrogarse una y otra vez en sus obras principales sobre distintos aspectos de la aportación freudiana. Alcanzó pronto una síntesis que le permitió esquematizar en cinco puntos lo esencial de esa aportación. Estos cinco puntos, procedentes de su indagación original, los repetirá una y otra vez a lo largo de los años en libros menores y manuales didácticos, en conferencias, en textos de divulgación y en artículos periodísticos. Se podría decir que Laín, magistral en tantos campos, fue también un maestro del reciclado de sus propios hallazgos. Se podría decir, pero aclarando las razones que explican tanta reiteración, que no siempre son la vanidad perezosa o la debilidad ante las solicitudes de editores hambrientos de firmas ilustres. Si bien hoy se considera inaceptable que un investigador científico incurra en la publicación duplicada de sus hallazgos, un docente que tiene algo valioso que enseñar está prácticamente obligado a repetir lo esencial de su enseñanza con infinita paciencia en los más diversos foros si pretende que esa enseñanza se difunda. Lo que Laín quiso enseñarnos sobre la renovación que Freud supuso en la Medicina occidental lo resumió en los cinco puntos siguientes (Laín, 1953: 489-491; 1961: 104-106; 1989*b*; 1990: 141-142):

1. El descubrimiento de la rigurosa necesidad del diálogo con el enfermo, diálogo que ha de abarcar desde el diagnóstico interpretativo hasta la curación por la palabra, la psicoterapia. Freud supone el paso de una patología fundamentalmente visual y táctil a una patología (y una terapéutica) esencialmente auditiva, verbal.

2. La consideración metódica del papel que juegan los instintos en la vida humana.
3. El descubrimiento, o más bien la plena asunción, de que más allá de la conciencia se extiende otro tipo de funcionamiento psíquico que denominamos inconsciente. No fue Freud el primero en observarlo, pero sí en explorarlo de forma sistemática y en revelar su papel determinante de la conducta sana y enferma.
4. Un conocimiento más amplio y más riguroso acerca de la influencia mutua que tienen lo psíquico (consciente o inconsciente) y lo corporal (fisiológico o patológico).
5. La ordenación comprensiva del fenómeno mórbido en la biografía del enfermo, capaz de iluminar tanto la génesis del problema como sus características clínicas. Una Medicina biográfica hasta un grado nunca antes alcanzado. Este enfoque es muchas veces innecesario —e incluso perjudicial— cuando se trata de enfermedades agudas, pero puede ser decisivo en el caso de los trastornos crónicos.

El segundo aspecto, el referente al descubrimiento del papel de los instintos, merece un par de breves comentarios.

El primero se refiere al hecho de que el psicoanálisis actual prácticamente ha excluido de su vocabulario el término *instinto*, que Laín utilizó siempre. De hecho, Freud apenas usa en su obra el término alemán *Instinkt*, y en las raras ocasiones en que lo hace es para referirse a la conducta animal. Para el ser humano emplea siempre el término *Trieb*, que los psicoanalistas traducen por *pulsión*, aunque también podrían traducirlo por *impulso*, si no fuese porque este término debe de parecerles demasiado inespecífico. Con esta peculiaridad terminológica, el psicoanálisis de las últimas décadas intenta subrayar que su campo de actuación no es el reduccionismo biológico, sino la semántica de las conductas más propiamente humanas (Lázaro, 1991b). ¿Por qué no atendió Laín a este debate? ⁶. Seguramente,

⁶ No se refirió explícitamente a él, que yo sepa, pero sí parecen haberle llegado al menos sus ecos. Es bien curioso el hecho de que en una nota al pie de su texto de 1943 cite la expresión freudiana *Urverbundenheit der Triebe* y la traduzca como «protoli-

porque en la época en que se produjo su atención estaba ya puesta en otros temas. Pero, más allá de las precisiones terminológicas, la importancia del asunto no le había pasado desapercibida, pues en un pasaje de *La historia clínica* se refiere a los *impulsos vitales* y precisa: «“instintos” si se prefiere nombrarlos según su realidad biológica; “pasiones” si se les mira según su expresión vivencial» (Laín, 1950: 601).

Y esto nos lleva directamente al segundo comentario. Un muy reciente artículo de Diego Gracia⁷ señala que a lo largo de toda la historia del pensamiento occidental se mantiene el intento de negar (o al menos someter) el mundo de los impulsos, los instintos, las pasiones, las emociones. Durante siglos se identificaron con la animalidad y se contrapusieron a la racionalidad. Es ese largo olvido cultural de lo irracional y su redescubrimiento por el psicoanálisis lo que Gracia sintetiza diciendo: «Si los estoicos habían caracterizado las pasiones como patológicas, Freud va a desenmascarar toda la patología que hay en la negación y represión de la vida emocional» (Gracia, 2001). Y el mérito de Laín está en haber mostrado claramente la trascendencia histórica de ese desenmascaramiento, que Freud (aunque no comprendiese bien su trasfondo filosófico) había defendido a su manera ante amigos y enemigos. Ludwig Binswanger fue precisamente uno de los pocos amigos de Freud que logró irse apartando de sus teorías sin verse convertido en su enemigo. En una ocasión, le reprochó directamente a Freud su escaso interés por los aspectos más espirituales del ser humano. Y en lugar de responderle con lo que hoy está bastante claro (que su pensamiento abre posibilidades muy ricas para entender los fundamentos del lenguaje y del espíritu humano), Freud le señaló que el hombre ha sido siempre muy consciente de que tiene espíritu, y que él quería recordarle que también tiene pulsiones (o impulsos biológicamente humanos, podríamos decir, en libre traducción del término *Trieb* que él empleaba) (Binswanger, 1981: 346).

gazón de los instintos» (Laín, 1943: 107n), mientras que en *Hacia la recta final* vuelve a citar exactamente la misma expresión y la traduce como «protoligazón de los impulsos» (Laín, 1990: 65).

⁷ Artículo que me ha servido como punto de partida para este trabajo.

En «La obra de Segismundo Freud» hay un párrafo revelador a la hora de precisar tanto el sentido como las limitaciones de la lectura de Laín:

La conducta de Freud es la típica del hombre de transición: ha descubierto un dominio nuevo, pero lo explora y domina con instrumentos antiguos. El intento metódico de Freud tendría su paralelo en el de aplicar la leyes termodinámicas al estudio de la actividad noética; o, más intuitivamente, en el de comer sopa con tenedor (Laín, 1943: 130-131).

El dominio nuevo al que Laín se refiere es precisamente el mundo de lo irracional, de lo pulsional y de lo pasional, con su papel determinante en la vida y en el enfermar humano. Los instrumentos antiguos de Freud a los que Laín alude son «los métodos empírico-rationales, causales y atomísticos que le ofrecía la psicología asociacionista de su tiempo», es decir, el esquemático pensamiento mecanicista que Freud recibió de la Física decimonónica de autores como Helmholtz, a través de la Fisiología de su maestro, Brücke, y con los cuales construyó sus brillantes especulaciones sobre los mecanismos de la conciencia y del inconsciente (Lázaro, 1991*b*). Frente a estas primitivas herramientas, tan limitadas para entender las sutilezas de la mente humana, Laín lamenta que Freud no hubiese recurrido a instrumentos que a él le parecían mucho más adecuados y potentes; y cita, por ejemplo, la fenomenología que Max Scheler aplicó al estudio de la esencia y formas de la simpatía en un libro publicado en 1923, cuando la obra de Freud estaba en plena elaboración.

Es muy certera la observación de que Freud descubrió un dominio nuevo, pero lo exploró con instrumentos antiguos. Y no es menos sugerente la imagen con que Laín la ilustra; no me refiero a la analogía con la termodinámica y la noesis, demasiado sofisticada, sino a la más intuitiva de la sopa y el tenedor. Hoy podemos afirmar que Freud fue un cocinero algo arbitrario y excéntrico, aunque capaz de crear una nueva y muy sustanciosa sopa. Pero, a la hora de servirla a los numerosos clientes de su restaurante, tropezó con el problema de que todavía no se había inventado la cuchara adecuada, y, si se había inventado, el cocinero no tenía

noticia de ello. Durante muchos años, los comensales del restaurante freudiano tuvieron que degustar la sopa con tenedor.

Laín apunta —en 1943— que la cuchara que Freud debería haber ofrecido a sus clientes era la fenomenología tal como la aplicó Max Scheler, o el estudio científico de la metáfora para entender la conversión de la vivencia en expresión, que Laín ejemplifica en «buena parte de Bergson, y casi todo Klages, así como el más íntimo sentido de la “comprensión” diltheyana» (Laín, 1943: 132).

La opinión que hoy predomina —aunque no absolutamente— entre los estudiosos del psicoanálisis es que la cuchara que mejor permite apreciar el valor de la sopa freudiana salió de otra ferretería: la lingüística del siglo xx, la que se extiende desde los hallazgos de Ferdinand de Saussure (1916) sobre la estructura del signo y la relación entre la lengua y el habla hasta la teoría de Jakobson sobre la estructura bipolar del lenguaje, los ejes sintagmático y paradigmático en los que se producen, respectivamente, la función metonímica y la metafórica. El propio Jakobson apunta que ésta es la vía que permite entender mejor lo que Freud quiso decir cuando denominó, con su improvisada terminología, *desplazamiento* y *condensación* a los dos fenómenos básicos del funcionamiento del inconsciente, el que vincula varias representaciones por su relación de contigüidad (es decir, el metonímico) y el que las intercambia o las identifica por su relación de semejanza (es decir, el metafórico) (Jakobson, 1973).

La lingüística aplicada, por ejemplo, por Lacan (y también por los que le siguieron y por los que trataron de combatirlo con sus propias armas) ha sido un instrumento que ha enriquecido como pocos la interpretación y el desarrollo de los escritos freudianos en la segunda mitad del siglo xx. Pedro Laín Entralgo no se adentró en esas aguas. Quizá lo hubiera hecho si hubiese tenido siete vidas. Pero aunque su capacidad de trabajo fuese enorme y sus saberes enciclopédicos, no era inmortal ni era omnisciente. A lo largo de las muchas páginas que Laín dedicó a Freud, aparecen con frecuencia referencias a un heterodoxo del freudismo —Alfred Adler— o a textos sobre el psicoanálisis como los de Gustav Bally o *El método psicoanalítico y la doctrina freudiana*, de Dalbiez. Hoy en día Adler es referencia obligada para los historiadores de la etapa inicial del psicoanálisis, pero no es aventu-

rado suponer que son muy pocos los psicoanalistas actuales que han leído sus textos, ya que ha perdido toda influencia en la práctica clínica. Y los nombres de Bally o de Dalbiez, célebres en su época, son desde hace ya tiempo difíciles de encontrar en la abrumadora bibliografía crítica de la que sigue siendo objeto el psicoanálisis. No es fácil, en cambio, encontrar en la obra de Laín referencias a los autores que han centrado el debate psicoanalítico de los últimos cincuenta años en Europa. Dos ejemplos eminentes: Melanie Klein y el ya citado Jacques Lacan. No se puede saber todo, nadie puede leerlo todo. Laín hizo una muy solvente evaluación de lo que Freud había aportado a la historia de la Medicina y después, con todo el derecho del mundo, se desentendió de los debates internos del movimiento psicoanalítico y dedicó su atención a otras cuestiones de importancia, desde luego, no menor. Conviene resumir (muy esquemáticamente) algunas de ellas antes de concluir.

6.4. Psicoterapia y Medicina antropológica

El interés de Laín por la psicoterapia se extendió hacia el pasado con su excelente libro *La curación por la palabra en la Antigüedad clásica*⁸. Pero también fue objeto —y muy privilegiado— del interés de Laín la herencia indirecta de Freud a través de su influencia en el pensamiento médico. La llamada de atención que él había realizado sobre los aspectos más subjetivos, vivenciales e íntimos de la enfermedad humana se había producido en un momento en que las grandes mentalidades positivistas de la patología decimonónica (la anatomoclínica, la fisiopatológica y la etiopatológica) habían demostrado su extraordinaria capacidad para la investigación de los hechos biológicos del enfermar y su profunda incapacidad para comprender y manejar los valores personales del enfermo concreto. Hacía falta algo más, algo que Laín empezó a denominar la *mentalidad biopatológica* (la que integraría y superaría las tres anteriores al considerar globalmente al enfer-

⁸ El detallado comentario que realiza Carlos García Gual en el capítulo 2 de esta misma obra nos exime de analizar aquí su contenido.

mo como ser viviente) y sobre todo la *mentalidad antropopatológica* (la más radicalmente nueva en el siglo XX, la que trataría de complementar todos aquellos hallazgos científicos con la consideración de los aspectos específicamente humanos de la subjetividad biográfica, la libertad íntima y la vivencia personal) (Albarracín, 1992).

Esta *mentalidad antropopatológica* representa la influencia de la revolución freudiana en la Medicina general. En opinión de Laín (Laín, 1990: 332-334), habría que distinguir en ella dos ramas principales, bastante diferentes entre sí:

1. Por una parte, la Medicina psicosomática norteamericana, representada por autores como Flanders Dunbar, Franz Alexander o Karl Menninger. Ellos se encargaron de explorar las correlaciones entre los síntomas corporales y mentales, e intentaron trazar los perfiles psicosomáticos y psicosociales de las enfermedades que más parecían prestarse a ello (e incluso de las que no se prestaban a ello en absoluto), buscando siempre la conexión entre el trastorno manifiesto y la vida personal de quien lo padece. Pero esa búsqueda desembocó muchas veces en interpretaciones demasiado imaginativas y aventuradas. En algunos casos, como el de la úlcera gástrica, la posterior investigación biológica ha mostrado la desorientación de aquellas especulaciones. Y es que la Medicina psicosomática fue siempre un territorio tan sugerente como resbaladizo, lleno de atisbos prometedores sobre aspectos oscuros del enfermar, pero lleno también de dificultades para iluminar de forma precisa y fiable esas tinieblas ⁹.
2. Por otra parte, mucho más cercana al talante intelectual de Laín, la Medicina antropológica alemana. Los nombres de Ludolf von Krehl, Richard Siebeck y, sobre todo, Viktor von Weizsäcker son aquí decisivos. Cuando se refiere a ellos —cosa que hace con frecuencia—, Laín da la impresión de

⁹ Entre los cultivadores de la Medicina psicosomática, Laín mostró siempre particular interés y aprecio por las obras de su amigo Juan Rof Carballo (1949; 1952; 1972).

estar hablando de sus más próximos contemporáneos, de sus auténticos compañeros de viaje intelectual (Laín, 1950a: 604-724; 1961: 111-119; 1964: pássim; 1982: 161-174 y 258-260). Procedentes del encuentro entre el psicoanálisis y la Medicina interna, estos autores trataron de elaborar una sólida teoría personalista del hombre enfermo y, a partir de ella, una concepción amplia de la enfermedad. Esa concepción quería a la vez comprender y explicar¹⁰, o, como decía Weizsäcker, concebir (*Begreifen*). Y para él *concebir* significaba integrar comprensión y explicación para dar cuenta, a la vez, de los mecanismos materiales que subyacen a los procesos vitales y de las valoraciones, sentimientos y pensamientos que se ocultan tras mecanismos corporales. Aspiraba a integrar tanto los aspectos en que el enfermo es paciente de lo que la enfermedad hace en él, como aquellos en que es agente —consciente o inconsciente—, coautor, modulador e intérprete de su propio trastorno. Pretendía «en definitiva, hominizarse plenamente, personalizar de modo riguroso la patología y la clínica» (Laín, 1982: 162). Weizsäcker, que hizo célebre la consigna de la *introducción del sujeto en Medicina*, aspiraba a desarrollar, frente a la tradicional historia clínica científico-natural, lo que llamaba la *historia clínica auténtica*, capaz de recoger la verdad sobre el sujeto enfermo, esa verdad que su enfermedad a la vez expresaría y ocultaría. Y es que, para la Medicina antropológica, la enfermedad tiene, desde luego, aspectos objetivos (signos y síntomas, lesiones, disfunciones) que deben ser técnicamente constatados por el médico; pero tiene también una significación íntima y biográfica para el enfermo, un sentido que debe ser comprensivamente interpretado por el médico; y tiene, además, un desarrollo narrativo, un carácter de relato que el paciente suele estar ansioso por contar y que el médico no siempre está deseoso de escuchar¹¹.

¹⁰ Según la clásica distinción entre los verbos *verstehen* y *erklären*, que la cultura germánica desarrolló a partir de Dilthey.

¹¹ No deja de ser curioso el que este carácter narrativo de la enfermedad, que Laín ha estado explorando —en diálogo con sus más afines colegas alemanes— desde

6.5. Filosofía de la mente y religión

En su última década de intensa actividad intelectual, que inicia prácticamente a la edad de ochenta años, Laín publica una serie de obras que suponen su último gran intento de desarrollar su ambicioso proyecto antropológico. Basta recordar los títulos principales para que se hagan evidentes las palabras clave de este proyecto, que absorbe casi por completo su atención: *El cuerpo humano. Teoría actual* (1989); *Cuerpo y alma* (1991); *Creer, esperar, amar* (1993); *Alma, cuerpo, persona* (1995); *Idea del hombre* (1996) y, por fin, el que puede ser considerado como su auténtico testamento intelectual, *Qué es el hombre. Evolución y sentido de la vida* (1999).

Para esta última navegación se apoya en dos grandes pilares que intenta claramente articular.

Por un lado, la tradición filosófica que trata de comprender y describir la dimensión personal del ser humano, y dentro de esa tradición, muy especial y directamente, el pensamiento de Zubiri.

Por otro lado, los avances más recientes y más sólidos del pensamiento científico de esos años noventa (Física, Paleontología, Biología, Medicina, Psicología...), avances que Laín sigue con un interés, un ansia de mantenerse al día y una capacidad de asimilación poco habituales en un hombre de esa edad.

Sobre estas dos firmes bases, elabora una teoría que denomina *materismo*, con un término de Zubiri que hace suyo. Presenta ese materismo como un monismo dinamicista que pretende diferenciarse tanto del monismo materialista como del dualismo espiritualista. Según él, son las virtudes dinámicas de la materia las que le permiten ir ascendiendo a niveles cada vez mayores de complejidad estructural, con sucesivos procesos de salto de lo cuantitativo a lo cualitativo, en los que la materia da de sí materialmente algo superior a ella misma, que es lo que Zubiri denominó *elevación* y que permite explicar, por ejemplo, el salto de la mente animal a la inteligencia humana. Este concepto les permite, a Zubiri

los años cincuenta, lo descubran a las puertas del siglo XXI los más inquietos de los médicos anglosajones y nos lo ofrezcan ahora, con el nombre de *Narrative based Medicine*, como adecuado complemento de la no menos novedosa y brillante *Evidence based Medicine* (Greenhalgh y Hurwitz, 1998).

y a Laín, desarrollar la idea de una evolución que iría avanzando desde la materia inorgánica del cosmos a la materia animalmente organizada, para alcanzar, en los tres últimos millones de años, el nivel de esa estructura material capaz de adquirir consciencia de sí misma y de la realidad circundante, capaz de introspección y de elaboración teórica: el animal que es a la vez material, racional, histórico, espiritual y enigmático, la naturaleza personificada, el ser humano que «hace lo que como persona hace en tanto que estructura hoy por hoy suprema en la evolución del dinamismo cósmico» (Laín, 1999: 235).

Laín afirma de modo explícito que su propuesta pretende ser lo suficientemente razonable como para poder ser aceptada a la vez por los creyentes de las diferentes religiones y por los que no comulgan con ninguna de ellas. Para lograrlo, tiene que distinguir dos planos diferentes de la actividad cognoscitiva: el del saber racional y evidente, «en que se conjugan el resultado de la recta observación con el del recto razonamiento», y el del saber simplemente razonable, que «sin dar lugar a la evidencia, se nos muestra aceptable, y aun convincente, e incluso sugestivo, para admitir un aserto cuya demostración racional no es posible» (Laín, 1999: 222). En el primero se situaría la discusión científica y filosófica, que podría ser compartida desde diferentes sistemas de creencias. En el segundo se ubicaría la personal afirmación de las creencias religiosas.

Sin reserva alguna afirma él su creencia religiosa en las que considera las dos tesis centrales del cristianismo: «las que proponen entender [al hombre] como creado a imagen y semejanza de Dios y como titular de una vida que no muere con la muerte» (Laín, 1999: 235). Esto no implica aceptar la idea dualista —que Laín no acepta— de un alma espiritual, pues concibe el alma tan sólo como la unidad de acción de la estructura específica del ser humano. Su tesis concreta es que el hombre como ser terrenal muere del todo, que su estructura material se disuelve en el cosmos, pero que el Dios en que él creía, el Dios de los cristianos, por obra de su omnipotencia, «hace misteriosamente que de modo inmediato se produzca la resurrección del difunto a un modo de existir total y absolutamente impensable e inimaginable» (Laín, 1995: 315).

¿Puede ser valorado este intento de Laín de mantener a la vez, por separado, el plano del saber y el plano del creer? Es dudosa la respuesta, pero desde luego es indudable que no es éste el lugar ni soy yo la persona indicada para semejante intento, que además no es necesario para alcanzar la conclusión general del tema que aquí se ha desarrollado.

6.6. Conclusiones

En un escrito de Laín se afirma: «sólo una cosa he pretendido, en cuanto historiador de la Medicina y aspirante a antropólogo: dar qué pensar al médico» (Laín, 1965: XIX).

Hemos visto que su renuncia a la práctica clínica se debió fundamentalmente a su pasión por el análisis teórico de los problemas esenciales del hombre sano y enfermo, al deseo de progresar desde el estudio histórico de los cambios en el pensamiento y en la práctica médica hasta un conocimiento sistemático de lo que en ese pensamiento y en esa práctica tiene carácter estable. Se trataba, por decirlo con una fórmula que él repitió innumerables veces, de elaborar una Antropología médica entendida como un conocimiento científico del hombre en tanto que sujeto sano, enfermable, enfermo, sanable y mortal.

Fue también, en mi opinión, ese proyecto teorético el que le llevó a prestar una atención privilegiada a los episodios de la historia de la Medicina que apuntan hacia los aspectos más específicamente humanos del hombre: el funcionamiento de la mente consciente e inconsciente, el papel diagnóstico y terapéutico del lenguaje, los aspectos biográficos del enfermar, los valores personales del enfermo y el sentido profundo de sus trastornos. Fue ese afán de conocimiento de lo esencialmente personal lo que le hizo desembocar en los laberintos especulativos de la Filosofía de la mente y en las meditaciones teológicas.

Pero su renuncia a la práctica clínica personal no debe ser confundida con una renuncia a contribuir, a través de la enseñanza, a aumentar el rigor con que ejercen la profesión sus alumnos y sus lectores. Si lo que pretendía era dar qué pensar al médico, no lo hacía para proporcionarle la posibilidad de un lucimiento teórico,

sino para ayudarle a fundamentar con rigor sus prácticas clínicas. De acuerdo con la tesis de que nada hay más práctico que una buena teoría, Laín repitió una y otra vez que su aportación teórica estaba destinada a apoyar esa técnica terapéutica que sólo puede ser adecuadamente realizada cuando se basa en un firme conocimiento —genealógico y sistemático— de lo que se hace, de la forma en que se hace y de las razones por las que se hace¹².

Del grado en que lo logró creo que da buen testimonio el abrumador reconocimiento que los médicos españoles le dedicaron en vida. Este mismo libro es, después de su muerte, un nuevo acto de reconocimiento. No hace falta ser profeta para adivinar que no será el último.

Bibliografía

- ALBARRACÍN TEULÓN, A. (1992): «La Historia como sistema. Las grandes mentalidades en la obra historiográfica de Pedro Laín», *Arbor*, 143 (562-563), págs. 215-226.
- (2001): «La condición humana de Pedro Laín Entralgo», *Medicina e Historia*, cuarta época (3), págs. 1-15.
- ALBERCA LORENTE, R. (1932): «José Sanchís Banús», *Archivos de Neurobiología*, 12 (5), págs. 808-813.
- BARCIA SALORIO, D. (1980): «La significación de la antropología médica de Laín Entralgo para la psiquiatría actual», *Asclepio*, 32, págs. 19-45.
- BARONA VILAR, J. L. (1985): «José Sanchís Banús. Los fundamentos históricos de su pensamiento psiquiátrico», en *Estudios sobre la medicina y la ciencia valencianas (siglos XVI-XIX)*, Valencia, Cátedra de Historia de la Medicina, págs. 33-44.
- BINSWANGER, L. (1981): «Souvenirs sur Sigmund Freud», en *Analyse existentielle, psychiatrie clinique et psychanalyse. Discours, parcours et Freud*, Paris, Gallimard, págs. 263-366; edición original (1956): *Erinnerungen an Sigmund Freud*.
- CAMARGO Y MARÍN, C. (1929): *Psicoanálisis del sueño profético*, Madrid, Aguilar.
- (1930): *El psicoanálisis en la doctrina y en la práctica judicial*, Madrid, Aguilar.
- (1932): *La esencia del psicoanálisis. Examen crítico de las doctrinas y métodos de Freud*, Madrid, Javier Morata.
- CARLES EGEA, F. et al. (2000): *Psicoanálisis en España (1893-1968)*, Madrid, Asociación Española de Neuropsiquiatría.
- CASCO SOLÍS, J. (1991): «Freud en la postguerra», en *50 años después de Freud*, Madrid, Consejería de Salud, Comunidad de Madrid, págs. 65-87.

¹² Se ha publicado ya algún intento de exponer de forma global la Antropología médica de Laín (Orringer, 1997), así como de aplicarla a la clínica psiquiátrica (Barcia Salorio, 1980).

- GARMA, Á. (1936): *El psicoanálisis, la neurosis y la sociedad*, Madrid, Ediciones de Archivos de Neurobiología.
- GLICK, T. F. (1983): «Sanchís Banús, José», en J. M.^a López Piñero *et al.* (eds.): *Diccionario histórico de la ciencia moderna en España*, Barcelona, Península, 2, págs. 299-300.
- GRACIA GUILLÉN, D. (1983): «Conversación con Pedro Laín Entralgo», *Cuadernos Hispanoamericanos*, 400, págs. 11-32.
- (2002): «Psiquiatría y psicoanálisis en la obra de Pedro Laín Entralgo (1908-2001)», *Clínica y Análisis Grupal*, 23 (2), págs. 63-67.
- GREENHALGH, T. y B. HURWITZ (eds.) (1998): *Narrative based medicine. Dialogue and discourse in clinical practice*, Londres, BMJ Publishing Group.
- JAKOBSON, R. (1973): «Dos aspectos del lenguaje y dos tipos de trastornos afásicos», en R. Jakobson y M. Halle: *Fundamentos del lenguaje*, 2.^a ed., Madrid, Ayuso.
- JUARROS, C. (1928): *Los horizontes de la psicoanálisis*, Madrid, Mundo Latino.
- LAÍN ENTRALGO, P. (1943): «La obra de Segismundo Freud», en *Estudios de historia de la medicina y de antropología médica*, Madrid, Ediciones Escorial, págs. 67-278.
- (1950a): *La historia clínica. Historia y teoría del relato patográfico*, Madrid, csic; 3.^a ed., 1998, Madrid, Triacastela.
- (1950b): *Introducción histórica al estudio de la patología psicósomática*, Madrid, Paz Montalvo.
- (1953): «La obra de Freud y el cristianismo primitivo», *Revista de la Universidad de Madrid*, 1 (4), págs. 489-500.
- (1961): *Enfermedad y pecado*, Barcelona, Toray.
- (1964): *La relación médico-enfermo*, Madrid, Revista de Occidente; 2.^a ed., 1983, Madrid, Alianza Editorial.
- (1965): «El autor habla de sí mismo», *Obras*, Madrid, Editorial Plenitud, XI-XXXI.
- (1976): *Descargo de conciencia (1930-1960)*, Barcelona, Barral Editores.
- (1982): *El diagnóstico médico. Historia y teoría*, Barcelona, Salvat.
- (1987): *La curación por la palabra en la Antigüedad clásica*, 2.^a ed., Barcelona, Anthropos; 1.^a ed., 1958.
- (1989a): *El cuerpo humano. Teoría actual*, Madrid, Espasa-Calpe.
- (1989b): «Freud y la medicina», *El País*, 22 de noviembre de 1989, págs. 17-18.
- (1990): *Hacia la recta final. Revisión de una vida intelectual*, Barcelona, Círculo de Lectores.
- (1991): *Cuerpo y alma. Estructura dinámica del cuerpo humano*, Madrid, Espasa-Calpe.
- (1993): *Creer, esperar, amar*, Barcelona, Galaxia Gutenberg.
- (1995): *Alma, cuerpo, persona*, Barcelona, Galaxia Gutenberg.
- (1996): *Idea del hombre*, Barcelona, Galaxia Gutenberg.
- (1999): *Qué es el hombre. Evolución y sentido de la vida*, Oviedo, Nobel.
- LÁZARO SÁNCHEZ, J. (1991a): «La recepción de Freud en la cultura española (1893-1983)», *Medicina & Historia*, (41), I-XVI.
- (1991b): *El concepto de placer en la metapsicología de Freud (1905)*, Madrid, Universidad Autónoma [tesis doctoral].
- y F. BUJOSA HOMAR, (2000): *Historiografía de la psiquiatría española*, Madrid, Triacastela.
- LÓPEZ IBOR, J. J. (1936): *Lo vivo y lo muerto del psicoanálisis*, Barcelona, Luis Miracle.

- MIRA LÓPEZ, E. (1926a): *El psico-análisi*, Barcelona, Editorial Arnau de Vilanova.
- (1926b): *Aplicacions practiques del psico-anàlisi*, Barcelona, Editorial Arnau de Vilanova.
- (1935): *El psico-análisis*, Barcelona, Editorial Arnau de Vilanova [traducción castellana parcial de los dos folletos catalanes de 1926].
- MOLINA NÚÑEZ, J. (1950): *Observaciones psicoanalíticas*, Madrid, Escelicer.
- NIETO, D. (1982): «José Sanchís Banús», *Archivos de Neurobiología*, 45 (5), págs. 407-416.
- ORRINGER, N. R. (1997): *La aventura de curar. La antropología médica de Pedro Laín Entralgo*, Barcelona, Galaxia Gutenberg.
- POMBO ÁNGULO, M. (1948): «Freud», *Ya*, 22 de septiembre, 3.
- ROF CARBALLO, J. (1949): *Patología psicósomática*, Madrid, Paz Montalvo.
- (1952): *Cerebro interno y mundo emocional*, Madrid, Labor.
- (1972): *Biología y psicoanálisis*, Bilbao, Desclée de Brouwer.
- SANCHÍS BANÚS, J. (1924): «Las reacciones paranoides de los ciegos», *Archivos de Medicina, Cirugía y Especialidades*, 15 (149), págs. 87-95.
- SAUSSURE, F. DE (1916): *Cours de linguistique générale*; traducción castellana (1983): *Curso de lingüística general*, Madrid, Alianza Editorial.

7. Las polémicas de la Ciencia española

José Luis Peset Reig

Profesor de investigación del Instituto de Historia
Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC)

HACE años me ocupé de la visión de Pedro Laín de la Ciencia española, en especial a través de las polémicas, de las que fue estudioso y actor principal. Quise entonces separar mis papeles como historiador y como su discípulo, pues la imbricación del concepto de Ciencia dentro del de España enriquece y dificulta este análisis. Sin duda, en la obra de Pedro Laín el estudio de la *Ciencia española* se enmarca dentro del *concepto* de España y ha dado origen a mucho trabajos, propios o de sus discípulos. Figuras importantes, como Valverde de Amusco, Marañón, Ramón y Cajal..., han sido por él analizadas, pero también las dificultades por las que ha pasado la modernización del país. Se incardinan nacionalismo y Ciencia en su pensamiento, siempre seguro de que sólo a través de la Ciencia moderna se entiende el pasado y, sobre todo, el futuro de España¹. También se reúnen en él algunas notables características personales, que enriquecen su actuación. Su interés por la Ciencia y su amor a España se muestran siempre en sus enconadas empresas personales. En toda su actividad, sea médica, política o social, el papel de la Ciencia es siempre señero. Como Ramón y Cajal quería para sí, puede ser recordado Pedro Laín por su magnífico trabajo, por su patriotismo y

¹ Es interesante la defensa de la cultura española y del pensamiento de Pedro Laín que ha hecho recientemente Agapito Maestre, distanciándose de la separación que hace Ferrater Mora entre Filosofía e interés por España. «En este punto el pensamiento de Laín es, como también lo fue para toda la gran filosofía del exilio español en América, consecuencia directa del maestro Ortega. Es, pues, difícilmente justificable esta separación que traza Ferrater Mora entre la preocupación intelectual sobre España por un lado, y los "problemas filosóficos" por otra parte tratados por Laín» (Maestre, 2002).

por su interés en clarificar si la Ciencia universal debe algo a la española (Albarracín, 1982; Laín, 1961: 313-365).

En su Prólogo de 1955 a *España como problema*, Pedro Laín señala la imposibilidad de los españoles durante siglo y medio de hacer de su patria un país satisfecho de su constitución política y social, y afirma querer él mismo superar parciales interpretaciones de izquierdas y derechas. En estas interpretaciones, el papel de la Ciencia como motor de la modernidad ha sido siempre motivo de disputa. Las causas de la decadencia de la Ciencia, nos dice, están en las oposiciones en la vida cultural española y universal, así entre rebeldía y obediencia, eficacia y utopismo, universalismo y relativismo, formalismo y empirismo (Lulio y Fernández de Oviedo son ejemplo), desinterés y provecho, improvisación y método... Para la solución, él mismo quiso ofrecerse a través de palabras del filósofo Paul Ricoeur. Se considera universitario, profesor de Historia, miembro de un equipo civilizador y cristiano de corazón. Testigo aislado —ni se identifica ya con su propia generación—, se dirige a sus conciudadanos a través de la reflexión esclarecedora y de la confesión suasoria y busca aliados en el pasado. Su constante deseo de confesar sus propósitos y sus errores y su actitud conciliadora son armas que ha empleado en sus intentos y que continuará usando en sus planes futuros. Partidario de una solución activa, se identifica menos con el *arbitrismo de cenáculo o de gabinete*, cómodo y bienintencionado pero inoperante, que con la generación de los sabios y el regeneracionismo.

Ante la polémica de la Ciencia española, distingue cuatro posiciones: la del positivista, la del polemista, la del historiador de la cultura y la del intelectual. Añora la actitud de Menéndez Pelayo, que polemizaba contra los polemistas y contra la polémica misma. Admira a Santiago Ramón y Cajal como sabio y como maestro en la mejora de la Ciencia española. Es un mito por su excepcionalidad y por su papel heroico en defensa del saber. Según graciosas palabras de Ortega, se saca a Cajal como el cuerpo de San Isidro, para hacernos perdonar del *demonio Inteligencia*. Es tanto un héroe como un chivo expiatorio. Su papel de héroe y patriota que empieza en Cuba es muy notable, como también Agustín Albarracín ha señalado. Frente al *que inventen ellos* del Unamuno de la madurez, se mantiene en su defensa de la pro-

ducción científica, sea en su formulación de la teoría neuronal, o en sus escritos reflexivos, así como en el apoyo de las instituciones científicas, la Junta para Ampliación de Estudios, sus laboratorios y sus pensiones. La educación del país, el fomento de la Ciencia, la consideración del ejemplo de otras personas y naciones, sus viajes por Europa y América... conforman la personalidad de su admirado coterráneo.

Está siempre presente en la Ciencia española la necesidad de apoyo en el Estado o en una minoría rectora, siendo decisivo el oscilante papel de los poderes públicos, fuerte en los siglos XVI, XVIII y XX, débil en los siglos XVII, XIX y, al parecer, en el XXI. La Ciencia que aquí se construye tiene «estimabilidad, escasez, frecuente orientación práctica o utilitaria»². En su análisis de Cajal, entre las causas de esta escasez, no considera las físicas, pero sí las político-morales, así las causas económicas, políticas, el orgullo, la arrogancia, el fanatismo religioso, el enquistamiento espiritual peninsular... Este *enquistamiento espiritual de los españoles* cajaliano, en especial, le permitirá ahondar a través de Américo Castro —en *¿A qué llamamos España?* lo muestra bien— en el peculiar modo de vida del español. Por tanto, insistirá menos en los recursos económicos, administrativos y técnicos que en el querer social y personal, en la falta de interés por la Ciencia. La unidad de la vida colectiva, la lucha con la reforma, el empeño en la empresa americana, la expulsión de las minorías... produjeron bellas obras, pero no matemáticas. Esa libertad que había en los personajes celestinescos, en los discípulos ignacianos, en los grandes naturalistas y médicos, se contrapone con el interés de nuestra nobleza en arrancar rentas de la tierra o de la burguesía en exportar metales (Laín, 1971; Peset, 1992: 27-34; López Piñero, 1991).

En todo sujeto histórico —y, en este caso, en el Pedro Laín de *España como problema*— hay varias personas. En su figura, el historiador, el intelectual y el sujeto histórico. En las reflexiones vistas, que inicia al fin de su rectorado, se nos muestra como historiador de su

² Se refiere (Laín, 1943: 133 y 138) a «esta somera y triste historia de nuestra técnica», viendo en ésta y en la ciencia la solución al casticismo. «Íntima simpatía, comovida solidaridad, ternura melancólica» nos dice sentir por los esfuerzos que en el Siglo de Oro hicieron los científicos (en *Introducción a Albarraçín*, 1982: 25).

propia obra, pero todavía como personaje público, decidido a emprender mejoras políticas e institucionales (Hernández y Peset, 1987). Es el fin de una etapa, la del intelectual y político, que se había iniciado en los años de la guerra y que florecería en las páginas de *España como problema*. En las densas páginas de este pequeño libro de 1949, Laín se convierte en historiador de la cultura y la vida españolas, en especial de las generaciones anteriores a la guerra. Ante éstas, adopta el papel de hombre de acción dispuesto a renovar la vida española. Los años finales de los cuarenta podían suponer para Falange el replanteamiento del futuro. En el «Monólogo bajo las estrellas», retoma un verso de San Juan de la Cruz, «Aunque es de noche» (Mainer, 1971) ³. Reaccionando contra la oscuridad, contra la materia, el espíritu se prepara a vivir y a crear. Hay, sin duda, en el Laín que abandona la juventud, una reacción contra sus maestros, contra las que llama *frivolidades* de los intelectuales republicanos, y un decidido apoyo en otra historia cultural de España, que retoma a través del 98.

Rodeado de un reducido grupo de falangistas renovadores, impulsa en la posguerra la revista *Escorial*. Un destacado grupo de intelectuales publica allí, entre los que quiero destacar por su importancia en este relato las figuras de Xavier Zubiri, al que llamará maestro y amigo, y de Rafael Calvo Serer, con quien polemizará bien pronto. Éste se muestra defensor de la más firme tradición católica, de los jesuitas, la Edad Media o el Concilio de Trento (Morán, 1998: 105-117). Mientras tanto, Pedro Laín, en busca de maestros, lee con fervor a sus predecesores en la reflexión sobre el tema de España. Su obra ha sido preparada con largos estudios y publicaciones. Se inicia en 1937 con los *folletones* *Tres generaciones y su destino*. Y prosigue en la posguerra con *Sobre la cultura española* (1943), *Menéndez Pelayo* (1944) y *La generación del 98* (1945). Unas conferencias en América le llevan a publicar *España como problema* (Laín, 1949) ⁴.

³ Dionisio Ridruejo, renovador de la poesía, apoya también la de preguerra, recuperando en *Escorial* a Antonio Machado. Véase Varela, 1999: 347.

⁴ Según afirma el autor, el libro será publicado varias veces a partir de 1956 por Aguilar, recogiendo lo escrito en quince años, siendo interesante este paso a una editorial privada. También lo es el cambio en su tono, de la arenga a la persuasión. Así, escribe en su Prólogo de 1955, sin abandonar la «pasión española», «lo que ayer co-

Como ha recordado Santos Juliá, la revista *Escorial*, si bien tiende a través de sus secretarios y colaboradores un puente con la cultura de preguerra, es una publicación belicista, católica y antieuropea, que busca un nuevo orden en el mundo, impulsado por nuestra historia gloriosa y nuestra sangre derramada. Es tanto una muestra de la estética falangista —que se ve en esa obsesión por metáforas como alba, amanecer, aurora— como de la política de un grupo que se encuentra en minoría, y que a través del nacionalismo intenta sumar apoyos. La *comprensión* sería émula de la política de Giovanni Gentile, en 1925-1926, al principio del poder fascista en Italia, que intenta desde el patriotismo aunar voluntades y retomar valores. Los sectores integristas de la Iglesia, que confluyen en el Opus Dei, intentan arrinconar este sector más generoso del régimen, lo que conseguirán tras el nuevo fracaso de 1956, al unirse a ellos en sus críticas los falangistas que publicaron *Los nuevos liberales*. Se produce entonces la consideración de este grupo como liberales y su apertura a los sectores de izquierda de la sociedad española ⁵.

Aunque «por temperamento y educación —nos dice Pedro Laín— tendía en su vida social a la conciliación y a la pacífica convivencia», se verá pronto acosado por el Opus Dei, en especial por Calvo Serer, quien contestará con su *España, sin problema* (1949).

Algunos han hablado luego de una polémica entre Calvo Serer y yo, en torno a la cuestión que ambos títulos plantean. Nada más lejos de la verdad. Siempre consideré una necedad el lema y el contenido del opúsculo de Calvo, opinión que por estas calendas tal vez comparta su propio autor, y jamás me he pronunciado en público acerca de él.

menzó con levantado ademán de lección y arenga, debe quedar hoy muy dentro de los límites de la reflexión esclarecedora y de la confesión suasoria» (en edición de 1962, xv).

⁵ Los nuevos liberales son Laín, Tovar, Ridruejo, Maravall, Montero y Aranguren; véanse Juliá (2002) y Díaz (1983). Sobre estas formas de dominio, Gramsci reflexionará desde su encierro. También Ignacio Sotelo interpreta este movimiento como intento de introducir modernidad en la cultura española, en la Ciencia y en la religión; véase Sotelo (2001: 11).

Pero, sin duda, la réplica no era sin más una necesidad, pues mostraba el talante de poderosos grupos sociales e institucionales. La Iglesia, en general, no era renovadora en su programa intelectual. «Un programa para la acción intelectual en el que los menesteres más urgentes parecían ser el ataque a Unamuno y a Ortega y la respuesta censoria —tan inepta, dicho sea de paso— a ciertas afirmaciones de Zubiri» (Laín, 1976: 267-376, citas en 268, 357 y 290; Varela, 1999: 344-352).

Sale al paso Calvo Serer, defendiendo la tradición española católica. España puede renovar Europa con un impulso espiritual de elevado valor. Su papel es salvar la ruina de la modernidad —tras el 18 de julio de 1936— a través del cristianismo. También por medio de la herencia de Menéndez Pelayo, quien, como gran historiador y gran político —así en el brindis del Retiro a Dios, el rey y la patria—, habría señalado el futuro camino. Florentino Pérez Embid aclara todavía más la posición del Opus Dei, al criticar el *patriotismo crítico* y el esteticismo del 98. Según Gregorio Morán, Pedro Laín limaba asperezas en la Generación del 98 y hacía progresista a su propio grupo. Una antología prologada por Antonio Tovar había atizado también las ascuas del debate. Los sectores más integristas se plantaron ante esta peligrosa convivencia con la tradición española más rica. Javier Varela recuerda al grupo de *Arbor*, a los que se denominó *los westfalianos*. Ante la acusación a Unamuno y Ortega de ser envenenadores de la juventud, escribió Julián Marías *Ortega y tres antípodas*, en 1950, y Pedro Laín, *Reflexiones sobre la vida espiritual de España*, en 1953⁶.

Laín Entralgo plantea en *España como problema* el comienzo de la crisis de España en el XVI, en la cristiandad posrenacentista, cuando se enfrenta la europeidad hispánica con la europeidad moderna. La derrota de Rocroi y la paz de Westfalia, con el fin de la hegemonía española, marcan el cambio de rumbo en esta confrontación. En este momento, con el aniversario del fin de la Guerra de los Treinta Años, José María Jover y Vicente Palacio Atard historiaban los pasos de la crisis barroca. Sin duda, entre

⁶ «Laín es un intelectual de talento poroso, rápido de reflejos pero imitativo. [...] Un eclecticismo que en ocasiones más parece pasteleo que flexibilidad intelectual», Morán, 1998: 248, 251, 244-245; Varela, 1999: 350; Laín, 1976: 406-410.

Huarte y Gracián se planteaba la moderna pelea entre fe y Ciencia. En el siglo XVII la escolástica es superada por Descartes y Leibniz; San Juan, por Galileo y Newton; y Lope, por Racine y Boileau. España se divide ante los problemas de los espíritus del XVIII en *calderoniana* y *arandista*. En la vida del hombre del Barroco se ven contradicciones, en la del ilustrado, titubeos y miedos, y más entre nosotros. Es el paso a la acción, a la difusión y aplicación de los saberes modernos. El comienzo de esta división puede estar en Feijoo, al que se le acusa de extranjerizante y erudito, aunque, como Mayáns decía, sabio es el que sabe muchas cosas, erudito, el que las sabe bien.

También *Azorín* continúa con estas críticas, afirmando que, tras la obra del benedictino, se da gran importancia a la influencia francesa y a los libros más que a la vida. «Un elemento surge en España con la obra de Feijoo; el elemento extranjero comienza a predominar en la vida intelectual de la nación. Y con el extranjero —y esto es más profundo— surge el predominio de lo leído sobre lo vivido» (*Azorín*, 1966: 153)⁷. Olvida que el XVIII es el siglo francés y que los progresos de la imprenta y la difusión de la cultura acompañan a la difusión de la Ciencia moderna por Europa. La Ciencia se convierte en instrumento necesario de cultura y desarrollo y es amparada por las coronas absolutas. A la vez, en manos de Jean Jacques Rousseau, gran lector de Michel de Montaigne, empieza a verse en la Ciencia poder, decadencia y falta de la vieja moralidad de los clásicos. El mismo *Azorín* que había escrito sobre la decadencia española, que denominaba *decadencia austriaca*, considerándola como *el odio al árbol y el odio a la luz*, terminará hablando con miedo de la *japonización de España* en 1943 (Abellán, 1968: 184, 188 y 466).

Con dureza se plantean en España las luchas entre la herencia propia y la novedad de Europa.

¿Era posible vivir en la Europa del siglo XVIII y ser a la vez heredero de los siglos XVI y XVII de España? Feijoo, Isla, Forner,

⁷ Según Baroja, «El siglo XVIII fue para nosotros de aletargamiento, y el XIX, época de constantes agitaciones, no siempre fecundas» (Abellán, 1968: 190).

Moratín y Jovellanos son los opinantes de mayor jerarquía. Luego, cuando la Guerra de la Independencia haya puesto en ignición las almas de los españoles y el siglo XIX vaya creando los hábitos que lo definen —el nacionalismo, el historicismo y el ascenso del pueblo al plano de la decisión histórica—, el problema se hará popular y vital, pleito de mano armada y sangre efundida (Laín, 1956a: 14) ⁸.

El progresismo y el tradicionalismo se oponen con dureza en tres niveles, el de la utopía, el del proyecto y el de la acción. Aquéllos desean el reino de Dios secularizado, el hidalgo laico, llegando a romper con la propia historia. «Comparados con los liberales franceses e ingleses, tan atentos al interés nacional y tan rápidamente aburguesados, el liberal español sería una suerte de Don Quijote de la Historia, constantemente proclamador de justicias utópicas y constantemente tundido por la realidad». El tradicionalista querría el reino de Dios realizado política e históricamente, sería un hidalgo anacrónico, que se negaría a actualizar la historia, siempre fiel al Imperium Catholicum de Carlos V y Felipe II. «Las dos tesis son, además, irreducibles a proyecto histórico. ¿A qué podían conducir? En otro paralelo, tal vez a una polémica filosófica y parlamentaria. En España, forzosamente, a la guerra civil, porque junto a la tradición y la utopía operaba la fuerza de la sangre» (Laín, 1956a: 28 y 19).

Propone considerar el *temperamento* la *fuerza de la sangre*. Si para Spranger hay que identificar los problemas que hacen a un pueblo vivir trágicamente, para nosotros éstos son la tensión entre una vida espiritual intensa y operativa y la impetuosa y fulgurante vida del instinto.

Así son los agonistas de la renovada tragedia española, si uno quiere verlos con ojos desnudos y limpios: hombres de vida intensa, violenta, heroicos y feroces, sedientos de ideal y de sangre; y, sin embargo, ineficaces, mediocres en la creación histórica. Irrevocablemente juntos y hostiles, ellos constituyen la porción más importante y activa de la España anterior a la

⁸ En una obra de teatro sobre *El Empecinado*, insistirá en estos temas.

Restauración. Son los héroes de la acción trágica, y su terrible diálogo determina las actitudes de los españoles restantes, aunque no quieran militar en ninguna de las dos banderías.

No pudo conocer las palabras de su profesor Juan Peset, en un opúsculo que le costaría la vida, cuando recuerda que civilizar es aprender a convivir (Laín, 1956a: 24; Peset, 1937: 141-164).

Para Ortega, mostraría nuestra Historia la pasión del ibero contra el meditativo y sentimental germano. Pero los problemas se han limitado. Antes, el catolicismo y el dominio universal, ahora, la libertad y la secularización; antes, el mundo y ahora, el propio solar; antes, la lucha de España contra lo no español, ahora, la división entre innovadores y reaccionarios. La generación de literatos emprende una crítica de la historia de España y una búsqueda de su mejora, a través de la creación de unos mitos literarios sobre su posibilidad. Descubre la Castilla que forjó España, encorsetándola en un rígido legado. Aquella Castilla que se ocupó de Dios y el hombre, de la mística y el Humanismo. La Castilla de Calderón, que se contrapone al mimetismo de los ilustrados, modernidad que suelen temer en su tiempo. Modernidad de retretes, pavimentos, ferrocarriles y hoteles, como discutirá Unamuno. Son literatos, soñadores, solitarios, poetas. La España de Calderón, olvidada por los ilustrados arandistas, era rescatada por *El Quijote*. El ensueño del 98 se apoya en la tierra castellana, en el pasado de la *casta íntima* del campesino, en el hombre del Quijote y en el futuro de Europa (Laín, 1956a: 57-64; 1956b: 88-255; Abellán, 1968: 139-183; Varela, 1999: 271-276).

Aunque poco antes de terminar la obra hace alusión a la futura dualidad entre Américo Castro y Sánchez Albornoz (Laín, 1956a: 122 y ed. 1962: 715-716; Varela, 1999: 271-276), siendo leal al primero desde entonces, de momento será Miguel de Unamuno el que influya en estos escritos. Se trata del Unamuno que escribe en 1895 su ensayo *En torno al casticismo*. Para el conocimiento de sí mismo, nos dice el profesor de Salamanca, es necesario conocer la Historia y la cultura, y, dentro de éstas, es esencial la lengua, la castellana en este caso. «Así es que en la literatura española, escrita y pensada en castellano, lo *castizo*, lo verdaderamente castizo, es lo

de vieja cepa castellana». Ha sido ésta la que muy temprano ha forjado España. «Castilla es la verdadera forjadora de la unidad y la monarquía españolas; ella las hizo y ella misma se ha encontrado más de una vez enredada en consecuencias extremas de su obra». Sus virtudes y errores se han heredado. «Fue grande el alma castellana cuando se abrió a los cuatro vientos y se derramó por el mundo; luego cerró sus valvas y aún no hemos despertado».

Se identifica la historia de España con Castilla y su cultura; y en ésta con su máxima creación poética, la mística. «Por su mística castiza es como puede llegarse a la roca viva del espíritu de esta casta, al arranque de su vivificación y regeneración en la humanidad eterna». Se había creado una vida de relación, rica y expansiva, que en la decadencia, como en la crisálida, se había convertido en cierre y defensa. «No hay idea más satánica que la de la autorredención; los hombres y los pueblos se redimen unos por otros. Las civilizaciones son hijas de generación sexuada, no de brotes». Toma términos cientifistas, cuando habla de ayudar a la naturaleza, de regeneración, de *virtus medicatrix societatis*, pero también míticos y poéticos, como la *casta íntima*. Tiene miedo al viejo espíritu histórico nacional que reacciona contra la europeización en forma de casticismo. «A despecho de aduanas de toda clase, fue cumpliéndose la europeización de España, siglo tras siglo, pero muy trabajosamente y muy de superficie y cáscara. En este siglo, después de la francesada, tuvimos la labor interna y fecunda de nuestras contiendas civiles; llegó luego el esfuerzo del 68 al 74, y pasado él, hemos caído rendidos en pleno colapso». El gran escritor de *Paz en la guerra* reelabora aquí su pensamiento. «Con el sentido del ideal se ha apagado el sentido religioso de las cosas, que acaso dormita en el fondo del pueblo. ¡Qué bien se comprimió aquel ideal religioso que desbordaba en la mística, que de las honduras del alma castiza sacaba soplo de libertad cuando la casta reventaba de vida!» (Abellán, 1968: 207-216) ⁹.

Los problemas de España, que según Laín en el siglo XVIII eran académicos, en el XIX son de sangre, y en la Restauración, periodísticos y parlamentarios. Sin duda, olvida las prisiones de Macanaz,

⁹ De la misma fuente puede tomar la «confesión», «examen de conciencia», necesidad de estudiar «cómo se ha formado y revelado en la historia nuestra casta», es decir, buscar en la intrahistoria las profundidades del pueblo (Varela, 1999: 159).

Malaspina y Jovellanos, así como la dureza represiva de la etapa canovista. Encuentra Pedro Laín Entralgo en la segunda polémica de la Ciencia española tres grupos; en el primero integra el *Volksggeist* romántico de Azcárate, el positivista de Revilla y el krausista de Salmerón (y Perojo). Son progresistas, anticatólicos, que quieren *empezar de nuevo*. El segundo es el reaccionario de Pidal y Mon y el Padre Fonseca. Tras el siglo XIII nuestra historia ha sido para ellos un error fatal, quieren el tomismo contra la razón; según afirman, *hay que volver*. Ambos grupos niegan el pasado desde el XVI, para muchos el gran siglo. Este grupo mira atrás, junto al grupo tercero, que es el de Gumersindo Laverde y Marcelino Menéndez Pelayo. A diferencia de los anteriores, consideran valioso el siglo XVI, moderno, católico y renacentista. Valoran las figuras de Vives, Vitoria, Suárez; del *hay que volver* juvenil de Menéndez Pelayo se pasa al *hay que proseguir*. Hay que catolizar la modernidad, crear un *hegelianismo cristiano* según Menéndez Pelayo (García Camarero, 1970: 199-409).

Laín salva a éste de los menendezpelayistas, según Melchor Fernández Almagro, mostrando su evolución renovadora y su calidad como historiador (Laín, 1976: 338). Sin duda, para Menéndez Pelayo era esencial el conocimiento de la Historia, tanto la de España como la universal. Su erudición servía para incorporar lo nuevo y lo ajeno, aportando una obra cristiana y original. En un ambiente político como el de la Restauración, en que Cánovas no pudo impedir la división de los españoles debido a los problemas de los nacionalismos, los obrerismos, el republicanismo y el desastre del 98, la alternancia con Sagasta poco supuso. También escribirá Pío Baroja en *Divagaciones apasionadas*, de 1924:

La Restauración, que quiso ser un renacimiento, no fue más que una falsificación ética, literaria y política. Tras de esta época, hemos comenzado a notar que no tenemos una ciencia española, ni una gran literatura moderna, ni un gran arte contemporáneo, ni una cultura general, ni tenemos historiadores. La Restauración nos mixtificó todo y dio una apariencia de España europea que se vino abajo con estruendo. La obra antigua de España es hermosa; pero hay que coronarla, y no está coronada. (Abellán, 1968: 191, 220-242; Laín, 1956b: 46-70).

A esta endeble política se oponía una animosa obra personal. A ello se dedicaron los sabios Cajal, Ribera, Hinojosa, Olóriz, Ferrán, García de Galdeano; los literatos Pardo Bazán, *Clarín*, Palacio Valdés; los políticos Maura y Canalejas.

La Generación del 98 y *Azorín*, en su libro *Madrid*, le sirven de inspiración.

Nos sentíamos atraídos por el misterio. La vaga melancolía de que estaba impregnada esta generación confluía con la tristeza que emanaba de los sepulcros. Sentíamos el destino infortunado de España, derrotada y maltrecha más allá de los mares, y nos prometíamos exaltarla a nueva vida. Todo se enlazaba lógicamente en nosotros: el arte, la muerte, la vida y el amor a la tierra patria (Laín, 1956a: 39) ¹⁰.

El descubrimiento de Madrid y del paisaje se enlazaba con la herencia de la melancolía romántica (Abellán, 1968: 33-136; Laín, 1956b: 15-29 y 70-88). En el desastre, el convencimiento de un final, pero también de un comienzo, se inaugura. Así lo escribía Maeztu en 1899 en *Hacia otra España*. Habla de parálisis moral, imaginativa, sin esperanza de curación, en manos de «una juventud universitaria sin ideas, sin pena ni gloria, tan bien adaptada a este ambiente de profunda depresión, que no parece sino que su alma está en el Limbo; ni siente ni padece». Pero no hay que temer «que tan penosa enfermedad se desenlace en horribles convulsiones. Son ya tan hondos sus progresos que se ha llevado, no tan sólo la esperanza, sino hasta el deseo de curar». Pero estos términos médicos dejan paso a la esperanza, a la curación del doliente enfermo. «Cuando apunte otra España nueva, ¡enterremos alegremente la que hoy agoniza!» (Abellán, 1968: 232).

¹⁰ También habla *Azorín* de la «depresión enorme de la vida», y afirma que «el espíritu europeo lo reputaba por una engañifa» (Laín, 1956a: 42 y 82). En la «Epístola a Dionisio Ridruejo», de 1945, afirma tomar en primer plano a Valle, Baroja, Antonio Machado, Unamuno y *Azorín*, en segundo a Ganivet y Maeztu, en tercero a Benavente y Manuel Machado (Laín, 1956a; en la edición de 1962: 343-349 y 348).

Cajal retoma una palabra de la biología muy de moda, la regeneración, que encontramos en muchas páginas de la época¹¹. Joaquín Costa habla del hambre de pan, instrucción y justicia, y acuña su petición de *escuela y despensa*. Con Macías Picavea se completa el coro de arbitristas.

Pero no tardaron en diversificarse las actitudes de los «regeneradores». Los mayores de edad, hombres que habían llegado a su primera madurez por los años de la Revolución de Septiembre, siguieron fieles a su condición de predicadores y arbitristas de la regeneración: así Costa y Macías Picavea. La generación siguiente se halla constituida por los que inician su vida propia en la calma de la Restauración: Ramón y Cajal, Menéndez Pelayo, Julián Ribera, Eduardo de Hinojosa. Éstos son profesores, sabios, y, tras un fugaz episodio de arbitristismo económico y educacional, pensarán que la verdadera renovación de España no puede llegar sino por obra del trabajo personal cotidiano y especializado.

Retoma una frase de su admirado sabio santanderino: «La generación presente —decía Menéndez Pelayo, aludiendo, claro está, a los hombres maduros de su tiempo— se formó en los cafés, en los clubs y en las cátedras de los krausistas; la generación siguiente —esto es, la suya—, si algo ha de valer, debe formarse en las bibliotecas». Y vuelve Laín a su admirado coteráneo: «Y en los laboratorios, hubiese añadido Cajal» (Laín, 1956a: 48-49).

Si Unamuno se separa, Costa establece la fórmula *Reconstrucción y europeización de España*, apoyada en *escuela, despensa e higiene*. La siguiente generación será la que plantee la plena europeización: los que se deciden o se ven obligados a salir al exterior. Unamuno separa entre *písticos* y más tarde *lógicos*, Laín habla de intelectuales. El intelectual ha nacido en torno al *affaire* de Dreyfus y al *J'accuse* de Emilio Zola. Añade a Madariaga y a Azaña, lo

¹¹ No hay que olvidar los estudios de Cajal sobre regeneración y degeneración del sistema nervioso. Se habla mucho de patología nacional en esa época (Varela, 1999: 198-203; Campos, Martínez, Huertas, 2000).

que tiene gran mérito a fines de los oscuros años cuarenta. Son claros, reflexivos, sociales, dotados de rigor intelectual. Es la generación de Ortega, Marañón, Pérez de Ayala, Américo Castro y Rey Pastor. A principios de siglo, Francisco Silvela había lanzado el guante en «España sin pulso». Lo recoge el joven José Ortega y Gasset en «Vieja y nueva política». Tras tres siglos de error y dolor, la Restauración era «un panorama de fantasmas, y Cánovas el gran empresario de la fantasmagoría». Es precisa la acción política, que para él es acción intelectual, que convierta el dolor y la amargura en alegría. Señala la separación entre la España oficial y la España vital. «Falta la levadura para la fermentación histórica, los pocos que espiritualicen y den un sentido a la vida de los muchos». Y en otro lugar: «la raza se halla como exánime» (Laín, 1956a: 89 y 91-94). Laín siempre admirará la lucha de Ortega contra el adanismo, es decir, la creencia de que en nuestro solar brotarán de la nada el saber y la mejora. Es necesaria la sucesión de esfuerzos y obras, de trabajo y cultura, contra el adanismo. No es tiempo de genios, el romanticismo es pecado (Peset, 1999). Laín se rebelará contra esta *cultura de Goyas adánicos*. Será el intento descrito por Baroja en *El árbol de la ciencia*, en 1911, de llevar al medio rural el saber y la utilidad. «Hay la esperanza de que la verdad, aun la que hoy es inútil, pueda ser útil mañana» (Abellán, 1968: 347; Laín, 1976: 283).

Así escribe Ortega y Gasset: «España era el problema y Europa la solución», o bien «Sólo mirada desde Europa es posible España». Europa supone las ciencias, en especial Matemáticas y Filosofía. La cultura europea moderna comienza con la traducción de Arquímedes por Nicolás de Cusa y con la celebración del natalicio de Platón por la Academia de Florencia, por la recuperación de la cultura clásica —la Ciencia y la Filosofía— en el Renacimiento. Por tanto, se trata de un problema de ciencias superiores, de alta cultura, que permitan europeizar a España. Pero, si en algo se diferencia de la escuela de Costa, es en que piensa en la necesidad de la Pedagogía (recordemos las meditaciones del profesor Ortega sobre la Universidad). Así se lograría *nacionalizar lo europeo* por una *minoría entusiasta y eficaz*. Y añade: «La política se ha hecho para nosotros pedagogía social, y el problema español, un problema pedagógico». Se conseguirá que la herencia del impresio-

nismo, el sensualismo realista —que él admiró y analizó en Velázquez—, se trueque en cultivo de la meditación. Las armas, el periódico, la revista, el libro, la conferencia, la privada plática llevarán a la educación política de las masas. Aspira a que la nueva política «incluya en sí todas las formas, principios e instintos de la socialización» (Laín, 1956a: 98-102). En *El Quijote* está la solución. Pero en la obra, en la tarea de Cervantes, tarea que fue y será filosofía, moral, ciencia y política (Abellán, 1968: 439-463).

Sin duda, en todas estas consideraciones falta Sancho Panza. Es evidente que la genialidad de Cervantes está en señalar la dualidad del ser humano, en el hidalgo manchego. Así como en Don Juan está la dualidad amor y estudio, y en Fausto está la de amor y poder, en Hamlet se complica con las dualidades poder y estudio, razón y locura, verdad y apariencia. Quizá en los análisis de Ortega sobre Velázquez también subyace la dualidad intelecto y sentimiento, así como hidalgo y oficio. Pero, sin duda, Ortega era consciente de esa necesaria dualidad en el español y en el ser humano. «Seríamos infieles a nuestro destino si abandonáramos la enérgica afirmación de impresionismo yacente en nuestro pasado. Yo no propongo ningún abandono, sino todo lo contrario: una integración» (Laín, 1956a: 100-101). Es el Ortega de amplias miras señalado en este curso por Diego Gracia, conciliador y generoso, de *El tema de nuestro tiempo*. Pero también aquí los dos maestros están retomando la imagen, cierta, pero tópica, del español. No es extraño que Alfred Camus insistiera más tarde en esa dualidad tradicional.

Efectivamente, ¿cómo prescindir de esa cultura española en la que, ni una sola vez durante siglos enteros de historia, se han sacrificado a la idea pura ni la carne ni el grito del hombre, la cultura que supo dar al mundo a un mismo tiempo Don Juan y Don Quijote, las más altas imágenes de la sensualidad y del misticismo, y que en sus más locas creaciones no se separa del realismo cotidiano?

En su deseo de conseguir una España libre y europea, el francés «aspira a recobrar la única tierra con la que me siento plenamente de acuerdo; el único país del mundo en que se sabe fundir en una exigencia superior el amor de vivir y la desesperación de

vivir». Sería la unión de cabeza y corazón por la que nuestros maestros suspiraban (Camus, 1966: 67 y 82).

Desde su España invertebrada, lamenta Ortega tanto el separatismo como la totalización que desde Castilla se hizo de los particularismos. El cansado pueblo de los visigodos y la debilidad del feudalismo permitieron una rápida y potente nación en apariencia. Pero el fracaso de la historia de España lleva a la melancolía. Los errores políticos, la incultura, la escasez y la rebelión contra los mejores son algunas causas. Tras la Primera Guerra Mundial, Ortega advierte ese cansancio de Europa, viendo en España la solución. Tras la guerra llega nuestro momento, pues Europa, cansada en Francia y Alemania, «tendrá una nueva juventud bajo el sol poderoso de nuestra tierra» (Laín, 1956a: 95). Se necesita una España con buena salud, vertebrada y en pie, buscar en su historia los latidos del corazón, el temblor ante el caos, así en el levantamiento de 1808 y en las primeras décadas del siglo XIX. Se acerca Ortega al grupo del 98 al recuperar el vigor de los bárbaros y de la Edad Media, la fuerza del casticismo y del españolismo, sobre todo el elogio a la no modernidad española. Si en Cervantes sigue estando la llave, se acusa ahora su aristocratismo, su desprecio por el pueblo, así en *La rebelión de las masas*. Ante la frivolidad de los intelectuales republicanos, Laín recuerda el *no es esto* de Ortega¹².

La generación de Laín podría llamarse de la Guerra Civil o del fin de la República. Él mismo se sitúa dentro de su concepción del método de las generaciones.

El joven se encuentra con un modo de vivir en cuya configuración no ha hecho nada; es la vida que hicieron sus padres, sus abuelos y todos cuantos deambularon antes que él sobre el solar nativo. Esa vida le es impuesta: *velit nolit*, en ella ha de hacerse hombre. Cuando el vivir impuesto es cómodo, incitante, sugestivo, la imposición resulta llevadera y hasta placiente. [...] Cuando el vivir impuesto es agrio, inseguro o incapaz de sugestión, todos

¹² Aparte del mencionado libro de Gregorio Morán, la trayectoria hacia el aristocratismo de Ortega ha sido estudiada por Antonio Elorza (1984) y por Víctor Quiñete (1998). Para Baroja, «en cambio, la plebe, cuando se ha lanzado a su obra, a pelear con el moro, a colonizar América, a luchar con el francés, o a inventar sus héroes, ha hecho algo grande» (Abellán, 1968: 190).

o casi todos los jóvenes se aprestan a modificar sustancialmente el mundo con que se encontraron. Nace así lo que solemos llamar «una generación histórica», y con ella un mundo histórico nuevo. Que la novedad quede en ser íntima y, por tanto, intelectual y literaria o que llegue a ser social y política, son no más que variantes accidentales de un mismo suceso, el advenimiento de una nueva generación a la historia local o nacional. Y a la historia universal, si esa nación está entre las rectoras del planeta.

Su más famosa frase resuena todavía hoy dolorosa: «La mía, amigos, es una generación sangrienta y espiritualmente astillada» (Laín, 1956a: 126-127 y 131). Toda generación está dividida, pues se mueve entre dos mundos. Pero la de Pedro Laín —la media generación vencedora, no la derrotada— salió a la luz en un mundo trágico, el fin de la República, la sangrienta Guerra Civil y la penuria de la posguerra.

En los siglos XVIII y XIX el saber se constituye como maestro de la vida y su sacerdote, como preclaro conductor. Así es la Ciencia para Kant y Fichte, para Pasteur y Cajal. «El intelectual es un viajero que atraviesa el tiempo para conocer mejor las cosas», nos dice Wolf Lepenies (1998: 5-42 y 98-103; cita en 7). Si todavía en Linneo había acuerdo entre economía natural y economía divina, con claro orden y rígida subordinación, la Revolución francesa introduce dudas entre la Ciencia corruptora de Rousseau y la Ciencia al servicio del poder de Maupeituis. En aquél se encuentran quejas sobre el servicio al poderoso, sobre el papel degradador de la Ciencia; en éste se acepta y subraya el servicio al Rey y a Dios, como se ve en su «Discurso» sobre los deberes de los académicos o en su «Carta» sobre el progreso de las ciencias. El estudio de la naturaleza debe encontrar leyes que reflejan el orden divino. En los tiempos modernos, la Ciencia se convierte en modelo de pensamiento. Dejan de ser el modelo la teología y la Filosofía, como Auguste Comte canonizara, para pasar éstas a un papel ancilar respecto al saber científico. Pero en 1914 la opinión cambia, se afirma que la Ciencia está al servicio del poder imperante, o no da felicidad, según Nietzsche¹³. Muchas

¹³ Para Marañón, el progreso material y científico sería, en su discurso de ingreso en la Academia de Ciencias de 1947, «un ídolo peligroso», «sierpe de la amoralidad», hablando del «sentido amoral de la ciencia» (Laín, 1956a: 137).

voces se alzaron a favor y en contra, estando servidas las polémicas de la Ciencia. Lo que más tarde inventará Snow como *dos culturas* es muy antiguo (Peset, 1993). En Descartes ya hay respeto por los asuntos religiosos y del Estado: sería una morada provisional que se hace definitiva. La posmodernidad supone el fin de la perspectiva histórica, el alejamiento de la naturaleza de la civilización científico-técnica, que carece de moral y se olvida del tercer y cuarto mundos.

Pío Baroja también lo señala en 1911 en *El árbol de la ciencia*: «Ya la ciencia para nosotros [...] no es una institución con un fin humano, ya es algo más; la habéis convertido en ídolo». Y escribe Antonio Machado en *Juan de Mairena*, en 1937: «Si la ciencia del conocimiento de sí mismo, que Sócrates reputaba única digna del hombre, pasa a saber de especialistas, estamos perdidos. Dicho en otra forma: ¿cómo podrás saber algo de ti mismo, si de esa materia, como de todas las demás, es siempre otro el que sabe algo?». Unamuno, en *Del sentimiento trágico de la vida*, de 1913, hablará de *el odio anti-teológico, la rabia cientifista, los fanáticos del racionalismo*. No es extraño en esta evolución sus divertimentos en contra de la Pedagogía y la Ciencia. Así, en sus escritos sobre papiroflexia o en el más famoso relato, *Amor y pedagogía*. «Las matemáticas son la única ciencia perfecta en cuanto suman, restan, multiplican y dividen números, pero no cosas reales y de bulto; en cuanto es la más formal de las ciencias. ¿Quién es capaz de extraer la raíz cúbica de este fresno?» (Abellán, 1968: 347, 359 y 362).

Los errores de los intelectuales y el resentimiento de la burguesía llevan a un *turbio irracionalismo*. Hay que unir saber y destino, Ciencia y vida. Zubiri ha publicado en 1944 *Naturaleza, Historia, Dios*. La solución es controlar la libertad y la *inseguridad* agustiniana, el destino del hombre y de la patria por medio de la creencia religiosa. Para Laín, el camino es el esfuerzo de Herrera Oria y la unión de catolicismo e intelectuales; aunar saber, religión y destino patrio. La solución es evitar el progresismo antitradicional y el tradicionalismo antiactual. Como la primitiva Iglesia afirmaba ante los paganos, nos pertenece todo lo bueno de la Historia, que en el caso de Pedro Laín es la de España. «Hemos creído ser titulares y continuadores de todo lo limpio y excelente de nuestra historia» (Laín, 1956a: 148).

Para España propone defender la autonomía política y la justicia social. La *esencia de España* es su sentido católico, su unidad, libertad política y económica, dignidad de la persona humana y justicia social. Presta gran atención al idioma y a la originalidad, pero no menos atención es precisa a la Historia universal. Retoma el *odiamos el casticismo nacionalista*, pues, como en Ortega, el romanticismo es pecado y el *Volkgeist* es despreciado. Pero es un momento en que Falange, al menos otros sectores, hace resurgir todo lo tradicional y romántico. Incluso sus palabras, que proclaman su fidelidad hasta la muerte en sus empresas, brotan del romanticismo falangista. España se ha de colocar a la cabeza del mundo, según José Antonio. «En todos los tiempos las palabras ordenadoras son pronunciadas por una boca nacional. La nación que da la primera con las palabras de los nuevos tiempos es la que se coloca a la cabeza del mundo» (Laín, 1943: 138; 1956a: 153).

Por tanto, la europeización es el destino, según Laín, y para ello hay que entender Europa.

La misión de Europa consta de dos operaciones sucesivas. Consiste la primera en la creación original de obras y hábitos universalmente valiosos y en el descubrimiento de lo universalmente valioso en todas las creaciones humanas, incluidas las extraeuropeas. [...] El segundo y definitivo tiempo de la misión de Europa consiste en ofrecer lúcida y deliberadamente a Dios la verdad y el valor de todas las creaciones humanas, así las propias como las ajenas en el espacio y en el tiempo (Laín, 1956a: 159-160).

Las esencias de Europa están en la creación y el ofrecimiento, cualquiera que sea la lengua, la raza (pigmento cutáneo) y la geografía. La *hispanidad* es una forma de cumplir la misión europea y, por tanto, América es la prolongación de Europa. Según Maeztu: «¿Cuál no será entonces la sorpresa de los pueblos hispánicos al encontrar lo que más necesitan, que es una norma para el porvenir, en su propio pasado, no en el de España precisamente, sino en el de la Hispanidad en sus dos siglos creadores, el XVI y el XVII?». Se trataba, claro está, de incorporar las razas aborí-

genes a la civilización cristiana. O bien, afirma Pío Baroja: «Yo quisiera que España fuera muy moderna, persistiendo en su línea antigua; yo quisiera que fuera un foco de cultura amplio, extenso, un país que reuniera el estoicismo de Séneca y la serenidad de Velázquez, la prestancia del Cid y el brío de Loyola» (Abellán, 1968: 200 y 191, véase 243-276).

La nueva posguerra debe ser camino abierto para España. «Y puesto que desde el punto de vista cristiano tantos extravíos viene cometiendo Europa desde hace tres siglos, ¿no puede ser nuestra urgente misión actual —aparte otras cosas— salvar todo lo salvable en la tan conmovida, contradictoria y amenazada cultura europea?». Sigue resonando el Unamuno de *En torno al casticismo*: «¡Qué bien se comprimió aquel ideal religioso que desbordaba en la mística, que de las honduras del alma castiza sacaba soplido de libertad cuando la casta reventaba de vida!» (Laín, 1956a: 166; Abellán, 1968: 216, véase 464-494).

Pedro Laín, en su papel de intelectual, siempre se planteó grandes problemas; a veces fueron excesivos, a veces obtuvo respuestas válidas. Siempre sabía, sin embargo, dónde buscar esas respuestas y nunca cejó en su empeño. Siempre mostró un gran interés por la Historia, que fue su gran arma intelectual. Historia que concebía como un todo, desde su principio a su fin, en la que veía una íntima unión de Ciencia, Medicina y Humanidades, unión de teoría y práctica, unión de Ciencia y vida. Por tanto, se ocupó de la unión en el hombre de alma y cuerpo, en la cultura de Dios y la Filosofía, siendo sus senderos Zubiri y Freud.

También es notable su preocupación por la europeización de España. Siempre en línea con Unamuno y Ortega, comprende Europa como una tarea cultural y espiritual, un quehacer crítico y renovador en el que todos debemos colaborar, nosotros y los pueblos americanos. En este sentido, se pueden mencionar unas recientes reflexiones de Jorge Semprún sobre ser *européo*. Citando unas conferencias de Husserl del año 1935, en su huida del nazismo, afirma que la tarea europea es espiritual, descansando por tanto en la cultura y, muy especialmente, en las lenguas. Se trata de una tarea crítica, con hondas raíces en nuestra tradición cultural, una tarea democrática y supranacional, yendo más allá

del Atlántico, a América, sea norte o sur. Se construye a través de la diversidad como un renacimiento espiritual surgido de un «heroísmo de la razón» (Semprún, 2002).

Respecto de España, indagó los caminos por donde iría el futuro. Quiso entender nuestra forma de ser, si bien a veces olvidó la economía y la política, y no fue más allá en la profundización de los particularismos. En Pedro Laín se insiste en la necesidad de la Ciencia, insistencia que tiene hoy todo su valor. Tal como se afirma hoy en día, el sistema científico es como un sociosistema en que intervienen instituciones, dinero y política, modo de ser y de entender la forma de vida. Hoy se establecen paralelismos entre los ecosistemas naturales y los sociosistemas humanos. En éstos se insertarían la Ciencia y la Técnica, comprendiendo instituciones, personal, inversiones, empresas, políticas, conocimientos, educación, difusión, actitudes, valores...; si se introduce la naturaleza, incluso se puede hablar de socioecosistemas (González *et al.*, 1994: 125-145). Sin duda, hoy el discurso político ha cambiado, se reconoce nuestro pasado cultural y se admite la necesidad de la Ciencia en nuestro futuro. Pero el apoyo público y social sigue siendo escaso y oscilante; las mismas dudas que atribularon a Cajal y a Laín siguen siendo válidas para nosotros. ¿Qué será de la Ciencia española? ¿Seguirá siendo escasa pero apreciable, práctica pero útil? Tales son los niveles que, en aquella negada polémica, se pueden señalar.

Bibliografía

- ABELLÁN, J. L. (1968): *Visión de España en la generación del 98. Antología de textos*, Madrid, Editorial Magisterio Español.
- ALBARRACÍN TEULÓN, A. (1982): *Santiago Ramón y Cajal o la pasión de España*, Barcelona, Labor; Introducción de P. Laín Entralgo.
- AZORÍN (1966): *Los médicos*, Valencia, Prometeo.
- CALVO SERER, R. (1949): *España, sin problema*, Madrid, Rialp.
- CAMPOS, R., J. MARTÍNEZ y R. HUERTAS (2000): *Los ilegales de la naturaleza. Medicina y degeneracionismo en la España de la Restauración (1876-1923)*, Madrid, CSIC.
- CAMUS, A. (1966): *¡España libre!*, México, Editores Mexicanos Unidos.
- DÍAZ, E. (1983): *Pensamiento español en la era de Franco (1939-1975)*, Madrid, Tecnos.
- ELORZA, A. (1984): *La razón y la sombra: una lectura política de Ortega y Gasset*, Barcelona, Anagrama.

- GARCÍA CAMARERO, E. (ed.) (1970): *La polémica de la ciencia española*, Madrid, Alianza Editorial.
- GONZÁLEZ GARCÍA, M. I. et al. (1994): «Las concepciones de la tecnología», *Arbor*, 149, septiembre.
- HERNÁNDEZ SANDOICA, E. y J. L. PESET (1987): «Laín en la Universidad de Madrid», *Cuadernos Hispanoamericanos*, 446-447, págs. 87-112.
- JULIÁ DÍAZ, S. (2002): «¿Falange liberal o intelectuales fascistas?», *Claves de la Razón Práctica*, 121, págs. 4-13.
- LAÍN ENTRALGO, P. (1943): *Sobre la cultura española: confesiones de este tiempo*, Madrid, Editora Nacional.
- (1944): *Menéndez Pelayo: historia de sus problemas intelectuales*, Madrid.
- (1945): *La generación del 98*, Madrid.
- (1949): *España como problema*, Seminario de Problemas Hispanoamericanos, Madrid; 2.^a ed. (1956), Madrid, Aguilar; 3.^a ed. (1962), Madrid.
- (1953): *Reflexiones sobre la vida espiritual de España*, Madrid.
- (1956a): *España como problema*, Madrid, Aguilar, y edición de 1962.
- (1956b): *La generación del 98*, Madrid, Espasa-Calpe.
- (1961): «Santiago Ramón y Cajal», *Grandes médicos*, Barcelona, Salvat.
- (1971): *¿A qué llamamos España?*, Madrid, Espasa-Calpe.
- (1976): *Descargo de conciencia*, Barcelona, Barral.
- LEPENIES, W. (1998): *Ascesa e declino degli intellettuali in Europa*, Roma-Bari, Editori Laterza.
- LÓPEZ PIÑERO, J. M.^a (coord.) (1991): *España. Ciencia*, Madrid, Espasa-Calpe.
- MAESTRE, A. (2002): «El incomprendido Laín Entralgo», *Abc*, 6 de abril, pág. 64.
- MAINER, J. C. (1971): *Falange y literatura*, Barcelona, Labor.
- MARIAS AGUILERA, J. (1950): *Ortega y tres antípodas. Un ejemplo de intriga intelectual*, Buenos Aires, Revista de Occidente.
- MORÁN, G. (1998): *El maestro en el erial. Ortega y Gasset y la cultura del franquismo*, Barcelona, Tusquets.
- OUIMETTE, V. (1998): *Los intelectuales españoles y el fracaso del liberalismo (1923-1936)*, 2 vols., Valencia, Pre-textos.
- PESET, J. (1937): «Las individualidades y la situación en las conductas actuales», *Anales de la Universidad de Valencia. Cursos y conferencias*, 1, 2.^a época.
- PESET REIG, J. L. (1992): «Pedro Laín y la polémica de la ciencia española», *Arbor*, 143, octubre-noviembre.
- (1993): *Las heridas de la ciencia*, Valladolid, Junta de Castilla y León.
- (1999): *Genio y desorden*, Valladolid, Cuatro.
- SEMPRÚN, J. (2002): «Qué significa para mí ser "europeo"», *El País*, 15 de marzo, pág. 16.
- SOTELO, I. (2001): «La España problemática de Pedro Laín», *El País*, 5 de septiembre.
- VARELA, J. (1999): *La novela de España: los intelectuales y el problema español*, Madrid, Taurus.

8. El humanismo de Pedro Laín Entralgo

Diego Gracia Guillén

Catedrático de Historia de la Medicina
Universidad Complutense de Madrid

8.1. Introducción

Hay personalidades tan polifacéticas y autores tan prolíficos que se resisten a cualquier intento de clasificación. Exhiben un saber enciclopédico, universal, que produce en quien los lee una cierta sensación de asombro, a la vez que de fatiga. Su exuberancia nos desborda, nos deja anonadados. Se parecen a esos hombres universales que fueron frecuentes en el Renacimiento. ¿Cómo denominarles? Cabe llamarles polígrafos y cabe llamarles también enciclopédicos o enciclopedistas. Ambos son términos, cuando menos, sospechosos, que conviene evitar siempre que sea posible. De ahí que quizá sea mejor aplicarles el apelativo de humanistas. Laín ha sido uno de esos hombres, uno de los máximos humanistas españoles del siglo XX. Pero esto, que es pura verdad, no deja de producir, de nuevo, una cierta insatisfacción. Y es que no se sabe muy bien cómo hay que tomar ese calificativo de humanista, si como una alabanza o más bien como un dicitario. No puede olvidarse que el término *humanismo* entró en crisis ya en el siglo XVII, cuando los nuevos filósofos, los racionalistas, comenzaron a identificarlo con pensamiento débil, ambiguo y falto de rigor, y cuando los viejos filósofos, los escolásticos, lo identificaron con paganismo anticristiano. La mala prensa del Humanismo se ha mantenido desde entonces hasta nuestros días. En su libro *España como problema* (1956: I, 43) cuenta Laín cómo en la famosa polémica sobre la Ciencia española Menéndez Pelayo, gran admirador del Humanismo español renacentista, tiene que combatir contra Pidal y Mon, para quien el Renacimiento era pura paga-

nía. No, no es fácil llamar hoy humanista a alguien sin que ello suscite, cuando menos, sospechas, tanto de tirios como de troyanos. De ahí que se imponga una explicación.

El Humanismo, como todo, o como casi todo, puede ser bueno o malo, mejor o peor. Hay personas que dignifican ese nombre y otras que lo envilecen. Mi tesis es que Laín Entralgo ha sido uno de los grandes humanistas del siglo XX. En lo que sigue desearía definir con la mayor precisión posible, primero, en qué sentido ha sido él humanista, qué ha significado para él esta palabra, cómo la ha vivido; y, en segundo lugar, su idea del Humanismo médico, al que tantos esfuerzos dedicó. Serán las dos partes de mi exposición: Laín Entralgo, humanista; y Humanismo y Medicina en la obra de Laín.

8.2. Laín Entralgo, humanista

A Laín Entralgo le cuadra el título de humanista porque la riqueza de su saber y su enorme producción literaria le asemejan a ciertos hombres del Renacimiento. Ya lo hemos dicho. Pero detrás de ese primer sentido, que es sin duda el más obvio, hay otro bastante más hondo. En la Historia hay épocas de crisis. El Renacimiento fue una y el siglo XX ha sido otra. Las crisis obligan a repensar las cosas desde sus fundamentos. Eso es lo que quisieron hacer los hombres del siglo XVI acudiendo de nuevo a los clásicos grecorromanos. Era preciso dar un salto por encima de la Edad Media y volver a las fuentes de la cultura occidental, a la Antigüedad clásica. ¿Volver hacia atrás para qué? ¿Quizá para repetir las ideas de los antiguos? Ésa es, a mi modo de ver, una respuesta insuficiente. Ciertamente hubo quien se quedó en el aprendizaje del griego y del latín y la pura mimesis de las ideas y los cánones antiguos; por tanto, en la más estricta erudición clásica o clasicista. Pero otros muchos, los más perspicuos, no tuvieron una intención mimética o repetitiva, sino otra mucho más profunda, la vuelta a los orígenes de la cultura occidental, la búsqueda de las experiencias originarias. Es probable que toda época tenga que hacer su propia *Wiederholung*, en el sentido que a este término dio Heidegger. Pero de lo que no cabe duda es de que el Renacimiento la realizó. No valen

las recetas hechas. No basta con la mera repetición de lo recibido. Es necesario rehacer el camino desde el comienzo. Hay que partir de cero. Comienza lo que Dante llamó la *vita nova*. Los mejores renacentistas se ven en la misma situación que aquellos griegos que hubieron de inventar nada menos que toda una cultura, la cultura occidental. Frente a la erudición superficial, la experiencia profunda. Ir a la experiencia originaria, partir de ella, sin presupuestos, sin concesiones. Ése es el gran ideal renacentista. De ahí la importancia que la experiencia individual adquiere en el Renacimiento. Experiencia de todo tipo. Experiencia estética: Rafael, Leonardo, Miguel Ángel, tantos más. Experiencia religiosa: Lutero, el libre examen, la mística española, el erasmismo, las reformas de órdenes religiosas, etc. Experiencia geográfica: el descubrimiento de nuevas tierras, en particular de América. Experiencia cosmológica: el heliocentrismo copernicano, que desterraba el viejo geocentrismo y, con él, todo el sistema antiguo de las esferas concéntricas, con el ser humano como elemento central. Experiencia médica: la nueva anatomía prevesaliana y vesaliana, la nueva fisiología de Servet, la nueva clínica de Giambattista da Monte, etc. En *La idea de principio en Leibniz* llamó Ortega la atención sobre el significado nuclear del término *Erfahrung* en la obra de Paracelso (Ortega y Gasset, 1992: 151). Y Ernesto Grassi ha sabido ver la importancia de la *esperienza* en la obra de Leonardo (Grassi, 1993: 162-166).

Eso es lo que tiene de sorprendente y maravilloso el siglo XVI. Eso es lo que le hace también abigarrado, proteiforme, casi caótico. Toda esa enorme, inmensa experiencia no se organizará en categorías nuevas más que a la altura del siglo XVII. Entonces es cuando surge la Filosofía moderna de Descartes, la Física moderna de Galileo y Newton, la Medicina moderna de Harvey y Sydenham. En el Renacimiento no hay todavía eso, pero sí está el origen de todo ello, un nuevo estilo de pensamiento, una nueva actitud ante la realidad y la vida.

El talante renacentista recuerda mucho el de los primeros filósofos griegos. Platón dice que la Filosofía nació del asombro, *thaumázein*. Y añade que el asombro es un *páthos*, un afecto o emoción, una pasión. Quién lo diría. Es exactamente lo contrario del arquetipo típico y tópico del filósofo. Parece que éste ha de ser un personaje racional, calculador e insensible, ajeno a las con-

tingencias de la realidad cotidiana. Y es que en la tradición occidental hemos identificado al filósofo con uno de sus especímenes, y a buen seguro no el mejor, el sabio estoico. Éste sí fue y es apático, impassible. Pero los primeros filósofos no fueron así. Todo lo contrario. Se encontraron arrastrados por la realidad, atrapados por ella, como dice Aristóteles. La realidad, las cosas, les afectaban, se les imponían, les hacían sentir, les daban que pensar. En eso consiste la experiencia. La iniciativa de la experiencia no la toma el ser humano, sino la realidad. El hombre se encuentra con las cosas y eso no deja de producirle una mayúscula sorpresa, un verdadero asombro. Es el asombro de las cosas. Sin eso habrá erudición, pero no hay auténtica Filosofía. Pues bien, eso es también lo que se advierte en muchos de los mejores personajes renacentistas. Están asombrados, viven la experiencia sublime del asombro, no son capaces de salir de ella. Eso es lo profundo, eso es lo rico y original de esta época maravillosa, en la que los grandes sistemas anteriores dejan de tener vigencia, precisamente porque la realidad se impone a todas las teorías. El hombre renacentista pone por delante la experiencia de la realidad a la fidelidad a los sistemas. Eso es lo que le hace tan asistemático, pero eso es también lo que le da un talante tan moderno.

Stephen Toulmin ha llamado hace algunos años (2001) la atención sobre el gran cambio operado en la teoría del conocimiento en el siglo XVI. Se trata del auge de las concepciones *débiles* de la racionalidad, como son las propias de la retórica y la poética, frente a la racionalidad *fuerte*, característica del periodo medieval. Ello va naturalmente unido a una reivindicación del papel de las emociones e incluso de las pasiones, que a partir de ese momento empiezan a adquirir un valor positivo. El estoicismo había logrado convencer a los occidentales de que las emociones tenían un carácter básicamente negativo en la vida humana, dado que potenciaban sus dimensiones más bajas, negativas e irracionales. Era preciso anular lo más posible los afectos y las emociones. Vida racional y vida emocional eran cosas formalmente antitéticas. Pues bien, el Renacimiento va a potenciar en grado sumo la importancia de las emociones en la vida humana, más aún, en la propia inteligencia humana. Razón débil y razón emocional, he ahí dos novedades fundamentales de la

cultura renacentista, básicas para entender algunos de los resortes más profundos de la modernidad. En el siglo XVII Pascal podrá ya decir aquello de que el corazón tiene razones que la razón no comprende. Ni que decir tiene que hay precedentes de ello en Platón, en el neoplatonismo, en San Agustín, etc. Por eso precisamente en el Renacimiento hay un importante auge del platonismo. Pero es un error confundir Renacimiento y platonismo, como la historiografía ha logrado poner de manifiesto en las últimas décadas. Lo más novedoso del Renacimiento es, precisamente, antiplatónico.

Algo similar sucede con Aristóteles. El aristotelismo medieval primó unas ciertas dimensiones de Aristóteles sobre otras. El Aristóteles que salió fue profundamente racionalista y conceptista. Ahora, por el contrario, se prioriza el Aristóteles de la retórica, de la poética, de los argumentos dialécticos y persuasivos, es decir, de la lógica propia del mundo de la *dóxa* (Garin, 2001) ¹. En el Renacimiento cambia la imagen de Aristóteles, de modo que se privilegian los aspectos más débiles y prácticos de la racionalidad humana sobre los especulativos y teóricos. De este modo, se desmonta el *sistema* aristotélico que elaboraron los comentaristas antiguos y medievales y surge otro Aristóteles menos rígido, más dúctil, también más nuevo. Pierre Aubenque (1987: 211, n. 404) no tiene reparo en decir que para este Aristóteles «hay algo de *trágico* en el conocimiento». Esta tragedia, que de algún modo sale a la luz y pasa a primer plano a partir del nominalismo, cobra vigencia en la Filosofía del siglo XVI. La verdad ha cedido el puesto a la verosimilitud, es decir, a la probabilidad, a la opinión.

Todo esto es lo que tuvo de nuevo el *humanismo* del siglo XVI. Se trató de una vuelta a los orígenes, a las experiencias originarias, y en ese sentido también un *renacimiento*. Este último nombre, introducido por Burkhardt en 1860, desplazó pronto al primero, sin duda por el desprestigio en que este término había caído a partir del siglo XVII. El desprecio hacia el término *humanismo* se evidencia ya en lo que Bouwsma (2001) ha llamado *el otoño del Renacimiento*,

¹ Especialmente los capítulos titulados «La fortuna dell'etica aristotelica nel Quattrocento» (págs. 60-71) y «Alle origini rinascimentali del concetto di filosofia scolastica» (págs. 466-479).

es decir, en las postrimerías del siglo XVI y la primera mitad del XVII. Esto es evidente en autores como Descartes y se hace aún más palpable a lo largo del siglo XVIII (Grassi, 1993: 20 y ss.). De esa mentalidad participa Hegel. A la Gramática, la Retórica, la Poética, la Historia, las Bellas Artes, no se las considera ahora, en la época de la nueva Física, de la Ciencia experimental moderna, como saberes estrictos ni rigurosos. Tampoco son Filosofía en sentido preciso. De ahí que fueran despreciados tanto por los filósofos modernos como por los nuevos científicos.

El caso es que esas disciplinas tampoco podían ser dejadas de lado. El positivismo del siglo XIX halló una solución de compromiso con la inclusión en el árbol de las ciencias, junto a la ya clásica rama de las ciencias naturales, otra que los franceses dieron en llamar *ciencias morales y políticas*; los alemanes, las *ciencias del espíritu* o *ciencias de la cultura*, y los anglosajones, *ciencias sociales*. En España se denominaron primero ciencias morales y políticas, por influencia francesa, y más tarde ciencias del espíritu, cuando el peso de la cultura alemana se hizo predominante. Pero junto a ellas surgió otra denominación nueva, típicamente española, que es la de *nuevas humanidades*. Su introductor fue Ortega y Gasset. De este modo, frente a las viejas Humanidades, la Gramática, la Retórica, la Poética, etc., aparecieron las llamadas nuevas Humanidades, la Psicología, la Antropología, la Sociología, la Historia, etcétera. Ortega cuenta todo esto en el *Prospecto del Instituto de Humanidades* (Ortega, 1964: 15) y defiende con buenas razones la última de esas denominaciones frente a las otras, claramente lastradas de influencia positivista. «Basta con ahuyentar de ella [de la denominación de humanidades] este sentido demasiado restricto y dejarla funcionar en su espontaneidad para que, sin más, *nos diga* precisamente lo que ahora queremos nombrar: el conjunto de los hechos propiamente humanos».

No es un azar que el término *humanismo* haya cobrado nuevo brío en el siglo XX. El intento de superación del positivismo tenía que conducir necesariamente a un replanteamiento del tema del Humanismo. Y ello por una razón a la postre elemental, porque el ciclo racionalista que llenó la vida europea, desde comienzos del siglo XVII hasta la mitad del XIX, entró en crisis precisamente en la época del positivismo, con autores como Kierkegaard y Nietzsche,

y sobre todo inmediatamente después. Lo que se inicia es un periodo nuevo en la historia de la Filosofía y de la cultura, distinto del antiguo y del moderno. Lo que comienza es precisamente la época contemporánea. Si hay que hacer Filosofía, será de un modo completamente distinto al de periodos anteriores. Como en el Renacimiento, es preciso rehacer el camino desde el principio, volver a las experiencias originarias y reconstruir el edificio entero de la Filosofía, si es que ello resulta aún posible.

El testimonio de Ortega antes citado es muy representativo de este nuevo interés por el Humanismo, pero dista de ser el único. Baste recordar otros dos de la máxima importancia, la conferencia de Sartre *El existencialismo es un humanismo*, y la *Carta sobre el humanismo*, de Heidegger. Se trata, por supuesto, de un interés crítico, ya que ninguno considera suficiente la mera repetición de viejas fórmulas. De hecho, para muchos filósofos del siglo XX, la polémica sobre el Humanismo no es otra cosa que el acta de defunción de este movimiento, e incluso del término. El propio Heidegger ha sido muy crítico con el mero uso de esa palabra, sin duda influido por el sentido negativo que adquirió en la Filosofía europea de los siglos XVII y XVIII. Pero un discípulo suyo, Ernesto Grassi, ha hecho ver la afinidad existente entre ciertas tesis básicas del pensamiento de Heidegger y los enfoques de algunos de los mejores humanistas del siglo XVI (Grassi, 1993: 177 y ss.). A semejanza de ese siglo, el XX ha sido una época de pensamiento débil. Tanto tras la crítica nominalista de finales de la Edad Media como tras la crisis de la razón de la segunda mitad del siglo XIX, se impuso la vuelta de las cosas a las palabras, al lenguaje, a la Gramática, a la Retórica y a la Hermenéutica. Dilthey lo supo ver con particular claridad. Por eso situó el comienzo de la hermenéutica en el Renacimiento (Dilthey, 2000: 51 y ss.). El Humanismo es hermenéutico, precisamente porque sabe que entre la realidad y el ser humano hay siempre una constitutiva y radical inadecuación.

Todo este largo análisis era necesario para situar en los términos que yo considero correctos la persona y la obra de Pedro Laín Entralgo. Él ha sido un gran humanista. Lo decíamos al principio. Pero ha sido humanista en el sentido más riguroso de la palabra, en el que tuvo en algunas de las mejores mentes del siglo XVI y sobre todo en el que ha adquirido en el XX. Hombre de

su época por nacimiento y por voluntad propia, Laín ha cultivado un tipo de enfoque de los problemas rigurosamente antidogmático. De ahí su interés por la Historia como método de aproximación y abordaje de las cuestiones. Su labor en este sentido ha sido enorme. Y de ahí también su cercanía intelectual a lo mejor de la Filosofía del siglo xx, a Dilthey, Ortega, Heidegger, Zubiri. La razón humana no tiene la capacidad de agotar la realidad ni de conocerla especularmente. No cabe, pues, ser racionalista. Frente a la teoría de la verdad como *adaequatio*, la verdad como *alétheia*; frente a la adecuación, la desvelación; una desvelación que ha de ser necesariamente progresiva e histórica. La realidad dista de mostrárenos al desnudo. La desvelación no es, por ello mismo, total. Como en la famosa danza de los velos, nunca se acaba de ver a la dama completamente desnuda. Leonardo expresó esto de forma muy bella, cuando dijo que *la verità fu sola figliola del tempo*.

En Laín Entralgo, como en Dilthey, como en Heidegger, como en Ortega, esto ha tenido consecuencias importantísimas, que han cristalizado en su teoría de la *comprensión*. Comprender algo es una labor siempre abierta, inacabada. Cualquier cosa tiene más perspectivas que todas las que cualquiera pueda abarcar. De ahí la importancia de los otros puntos de vista y, por tanto, de los otros, de las otras personas. Los otros me son indispensables en mi camino hacia la comprensión de las cosas y de los acontecimientos. Yo necesito a los otros para aclararme a mí mismo. Eso explica la importancia de la escucha. Hay que escuchar al otro con voluntad de comprensión. No hay comprensión adecuada sin el otro, sin todos los otros. Todos me son necesarios. Laín Entralgo pensó esto y lo practicó de un modo ejemplar. Ahí están todas sus obras. Y ahí el título de una de ellas, que resume buena parte de su programa intelectual, *Ejercicios de comprensión*. Si algún tipo psicológico le resultó siempre particularmente antipático, fue el de quienes están o creen estar al cabo de la calle de las cosas y de los problemas, de todo.

La comprensión no es un puro fenómeno intelectual. Éste es otro sesgo procedente del viejo racionalismo. En la comprensión intervienen factores emocionales tanto como intelectuales. La comprensión es empática. He ahí otra de las características de la

obra de Laín, la importancia que en ella adquiere la vida emocional. Su talante está a mil leguas de la apatía estoica. Esto es también muy propio de la Filosofía del siglo XX. La razón humana no es pura, sino vital, histórica, emocional, sentiente, hermenéutica, dialógica, etcétera.

Esto explica que Laín no haya querido nunca definir al hombre como *animal racional*, al modo del viejo Aristóteles y de toda la tradición ulterior. No es la razón lo más específico del ser humano, por extraño que esto pueda parecer. Tanto como por sus razones, el hombre se caracteriza por sus emociones. Resulta sorprendente que esto, que hoy parece tan obvio, no haya adquirido carta de naturaleza más que a la altura del siglo XVIII. Entonces es cuando la vieja tripartición de las facultades o potencias del alma en memoria, entendimiento y voluntad cede el puesto a la formada por el conocimiento, el sentimiento y la tendencia. El sentimiento empieza a situarse en condición de igualdad con la inteligencia y con la voluntad. El ser humano se caracteriza tanto o más por el modo como siente que por el modo como entiende o quiere.

De su formación y práctica psicológicas y psiquiátricas, Laín Entralgo sacó varias enseñanzas fundamentales. Una de ellas es que la realidad se le actualiza al ser humano no sólo por sus sentidos externos, sino también por sus sentimientos. Max Scheler había escrito en 1916 un texto titulado *Ordo amoris*, que trata precisamente de esto. Su viuda lo publicó póstumamente, en 1933, y Zubiri lo tradujo y publicó en castellano al año siguiente. En él se leen frases como la siguiente: «Es siempre el amor lo que nos despierta para conocer y querer; más aún, es la madre del espíritu y de la razón misma» (Scheler, 1996: 45). Hoy diríamos, utilizando el término introducido por Daniel Goleman (1995), que la inteligencia humana es emocional. Eso explica algo que resulta evidente para todo psiquiatra, a saber, que la patología de la vida emocional distorsiona la percepción de la realidad y de las cosas por vías que resultan incontrolables para la inteligencia. Laín se sitúa en este punto en la tradición que forman Brentano, Husserl, Scheler y Zubiri. De Scheler (Scheler, 1996: 62) son estas frases:

Es una arbitrariedad sin igual limitar tan sólo al pensamiento este modo de consideración y abandonar a la psicología toda

la parte restante del espíritu. Se supone con ello que la relación inmediata con los objetos es propia tan sólo de los actos pensantes, y que toda otra relación con aquéllos por medio de intuiciones de diversa especie, por medio de tendencias, sentimiento, amor, odio, realizase por medio de un acto de pensamiento que proyecta sobre los objetos un contenido dado en la percepción interna (y en el caso del dominio emocional, un estado afectivo). Pero [...] en la experiencia adquirida en la realización de actos religiosos de creencia, oración, adoración, amor; en nuestra experiencia de la creación artística y del disfrute estético; en todo ello se nos dan contenidos inmediatos y conexiones objetivas que en manera alguna existen para una actitud puramente pensante.

Laín Entralgo tomó buena cuenta de todo esto y de los desarrollos que a partir de ahí hicieron otros autores, como Zubiri. La distinción que este último establece entre inteligencia sentiente, sentimiento afectante y voluntad tendente no debe interpretarse como si la inteligencia sentiente fuera la única que nos pone en contacto con la realidad y la reacción emocional fuera siempre ulterior y derivada. Todo lo contrario. Esas tres dimensiones lo son de una, y la misma impresión de realidad, y por tanto todas y cada una de ellas nos ponen en contacto con las cosas y nos actualizan sus notas.

A partir de aquí cobra todo su sentido otro de los puntos fundamentales de la obra de Laín. Me refiero a su definición del ser humano por tres notas o características, su condición de creyente, esperante y amante, o, como él ha dicho tantas veces, su condición pística, elpídica y filica. Sin esto no se entienden obras cuyas tan importantes como *La espera y la esperanza*, *Teoría y realidad del otro*, *Sobre la amistad* o la que se titula *Creer, esperar, amar*. La enumeración recuerda, ciertamente, las tres virtudes teológicas de la tradición cristiana. Pero sería un error reducirla a ellas. Si algo pretende Laín en todos esos libros es mostrar y demostrar que se trata de notas inseparables de la humanidad y que definen mejor que ninguna otra la propia realidad humana. No hay vida posible sin fe, sin esperanza y sin amor. Nuestra existencia está necesariamente montada en y sobre ellas. Hoy, que tanto se usa y

abusa del término, cabría denominarlas condiciones trascendentales de la propia humanidad. Y adviértase que, si las tres se caracterizan por algo, es por no ser exclusivamente intelectuales, sino también y a la vez emocionales. La teología cristiana ha tenido siempre claro que la fe, por su propia naturaleza, no es nunca completamente racional, aunque sí deba ser razonable. En la Carta a los Romanos se la denomina *rationabile obsequium*. Ortega, por otra parte, dedicó uno de sus ensayos más lúcidos a describir la ineludibilidad de las creencias en la vida humana. Y lo mismo cabe decir de la esperanza y del amor.

Interesa resaltar que para Laín Entralgo esto no era una teoría más o menos ingeniosa. Muy al contrario, fue todo un programa de vida. He dicho más de una vez que él hizo de esos conceptos un estilo de vida, y por tanto también una ética y una ascética. Creer en el otro, creer en el ser humano, esperar de él, amarle con amor de proximidad y de amistad. Quien haya conocido personalmente a Laín sabe que éste fue el santo y seña de su vida. Pocas personas han cultivado la amistad como él. En sus libros definió la amistad como la conjunción de benevolencia, beneficencia y confianza amistosa, lo que él propuso llamar *benefidencia*, y en su vida hizo gala de esas tres cualidades.

Hay una última dimensión de su obra que es preciso resaltar. Se trata del carácter contingente, caduco, lábil de la realidad humana, y por ello mismo enfermable y mortal. También ésta es otra característica propia de la Filosofía del siglo XX. Recuérdense los análisis de Jaspers de las situaciones-límite, el de Heidegger de la mortalidad o el de Ricoeur de la labilidad. Laín Entralgo va a someter a examen sobre todo los conceptos de enfermabilidad y enfermedad. Su aportación en este punto ha sido completamente fundamental. En pocos ámbitos el positivismo ha cobrado tantos éxitos y a la vez realizado mayores estragos que en Medicina. Ello ha hecho que para los médicos la salud y la enfermedad hayan pasado a ser sólo hechos físicos objetivables en el cuerpo del paciente mediante instrumentos cada vez más resolutivos. En Medicina han tardado en entrar las ciencias morales y políticas, o las ciencias del espíritu, o las ciencias sociales, y resulta excepcional la reflexión filosófica rigurosa. Llama la atención la diferencia cuantitativa y cualitativa entre los estudios filo-

sóficos que suscitaron los descubrimientos de la nueva Física en las primeras décadas de nuestro siglo y los generados por la nueva Biología en los últimos cincuenta años. En este punto, la obra de Laín Entralgo ha sido simplemente excepcional, tanto por su amplitud como por su rigor.

8.3. Humanismo y Medicina en la obra de Laín

Laín Entralgo ha sido, sin lugar a dudas, el gran renovador del Humanismo médico en España. Es la tesis que quiero defender en esta segunda parte. Y no resulta menos compleja de probar que la anterior. Con el Humanismo médico sucede algo muy similar a lo antes dicho a propósito del Humanismo en general. Si de aquél afirmábamos que era término muy venido a menos y con frecuencia identificable con un pensamiento por lo general muy extenso pero poco riguroso y, en consecuencia, carente de verdadero interés, de éste cabe decir algo semejante. El Humanismo médico se halla muy desprestigiado, precisamente por el uso y el abuso a que los médicos han sometido el término *humanista*. Veamos.

Para entender esta compleja y al parecer paradójica situación, conviene partir de algo de lo ya dicho, de la crítica acerba a que somete la cultura científica moderna de los siglos XVII al XIX el término *humanismo*. Por *humanismo* se entendía lo opuesto a lo que Kant llamó *der königliche Wege der Wissenschaft*, el camino real de la Ciencia, y Husserl, *die strenge Wissenschaft*, la Ciencia estricta y rigurosa. El Humanismo no era un verdadero saber, sino mera apariencia de saber, pretensión vana, huera, un ejercicio más o menos sutil de superficialidad. Ciencia y Humanismo eran términos opuestos, antitéticos.

Ahora bien, si algo quiso ser la Medicina a partir del siglo XVII, y sobre todo desde el siglo XIX, fue *ciencia*. La raíz de esto hay que buscarla en la propia tradición filosófica alemana. Ya hemos visto cuál era la pretensión de Kant. Y lo mismo cabe decir de la de Fichte o la de Hegel. El primero se pasó toda su vida componiendo su *Wissenschaftslehre*, y el libro más importante del segundo se titula, precisamente, *Wissenschaft der Logik*. Es cosa sabida, por otra parte, lo mucho que el positivismo de Comte debe al sistema

hegeliano. Los tres estadios de la historia de la humanidad, el mítico, el especulativo y el científico, son de progenie claramente hegeliana. Y el resultado final es, de nuevo, la entronización de la Ciencia. Saber es igual a Ciencia. Y por *ciencia* se entiende ahora lo que Comte denominó, con frase espléndida, el *régimen de los hechos*. Lo que importa son los hechos. Todo lo demás sobra. He repetido muchas veces a este respecto las frases con que se inicia la novela *Hard Times*, de Charles Dickens, un escritor tan representativo de la situación de la cultura europea en las décadas centrales del siglo XIX. La novela se publicó en el año 1854 y relata la vida en la escuela modelo del señor Gradgrind en la localidad industrial de Coketown. El primer capítulo de la novela se titula «La única cosa necesaria», y comienza con esta arenga del industrial y benefactor de la ciudad, Mr. Bounderby, al maestro, el señor Gradgrind:

Lo que yo quiero ahora son Hechos. No enseñes a estos niños y niñas otra cosa más que Hechos. Sólo los hechos son de utilidad en la vida. No plantes nada más, y arranca todo lo demás. Usted sólo puede formar las mentes de animales racionales con Hechos: nada más les será de utilidad. Éste es el principio sobre el que he educado a mis propios hijos, y éste es el principio sobre el que baso la educación de estos niños. ¡Aténgase a los hechos, señor! (Dickens, 1994: 1).

Y remata poco después su arenga con estas palabras: «En esta vida, sólo tienen interés los Hechos, señor; sólo los Hechos» (Dickens, 1994: 2). A lo largo de la novela vemos cómo el señor Gradgrind quiere educar a sus pupilos según estos criterios. El corazón es una bomba que pone en movimiento la sangre, pero no el órgano de la compasión o de cualquier otro sentimiento elevado. Casi al final de la obra, nos desvela Dickens la filosofía del señor Gradgrind:

Era un principio fundamental de la filosofía del Gradgrind que cada cosa tenía su precio. Nadie se preocupó nunca de dar algo a alguien o de ayudarlo sin precio. La gratitud fue abolida, y las virtudes derivadas de ella, anuladas. Cada pulgada de la existencia de la humanidad, desde el nacimiento hasta la muerte, fue convertida en un regateo mercantil. Y si no es posible alcanzar el

cielo de esta manera, entonces no es un lugar político y económico, y por tanto carece de interés (Dickens, 1994: 258).

Pero más allá de todas estas teorías están los sentimientos y las esperanzas, la fe y el amor, a la postre, la vida. Y la obra termina así:

¡Querido lector! Queda por saber si para ti y para mí, en nuestros dos campos de acción, cosas como éstas deben existir o no. ¡Déjalas ser! Debemos sentarnos con nuestros pechos ardiendo sobre el hogar, para ver cómo las cenizas de nuestros fuegos se tornan grises y frías (Dickens, 1994: 268).

Éste es el argumento de *Tiempos difíciles*, de Dickens. Y es el argumento de otras muchas novelas, como *Amor y pedagogía*, de Miguel de Unamuno. El positivismo no hace justicia a la vida. Y, sin embargo, en Medicina ha tenido una importancia tremenda, fundamental. La razón es clara: con el método positivista es como la Medicina ha conseguido sus máximos triunfos. Él es el que permitió pasar de la Medicina empírica a la que en esa época empezó a denominarse *Medicina experimental*. Dice Aristóteles al comienzo de la *Metafísica* que la *empeiria*, la experiencia, no es un saber propiamente humano. Lo propiamente humano no es la experiencia, sino el experimento, dirá el positivista. Eso es lo que quiere mostrar y demostrar Claude Bernard en su célebre libro *Introducción al estudio de la medicina experimental*, que sintetiza la revolución operada en Medicina en el siglo XIX.

Veamos en qué consiste el método experimental. En el orden de las llamadas ciencias básicas de la Medicina, consiste en la introducción sistemática del trabajo de laboratorio, es decir, en la investigación, bien en animales, bien en seres humanos, cuando ello es posible. En el laboratorio se experimenta, y se experimenta sometiendo a la naturaleza a unos procedimientos que la obligan a revelar sus secretos. El laboratorio es el paso de la experiencia natural al experimento programado. Nadie describió mejor que Kant qué es esto del experimento, cuando en el prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* escribe (Kant, 1988: 18, BXIII-XIV):

La razón debe abordar la naturaleza llevando en una mano los principios según los cuales sólo puede considerarse como leyes

los fenómenos concordantes, y en la otra, el experimento que ella haya proyectado a la luz de tales principios. Aunque debe hacerlo para ser instruida por la naturaleza, no lo hará en calidad de discípulo que escucha todo lo que el maestro quiere, sino como juez designado que obliga a los testigos a responder a las preguntas que él les formula. De modo que incluso la física sólo debe tan provechosa revolución de su método a una idea, la de buscar (no fingir) en la naturaleza lo que la misma razón pone en ella, lo que debe aprender de ella, de lo cual no sabría nada por sí sola. Únicamente de esta forma ha alcanzado la ciencia natural el camino seguro de la ciencia, después de tantos años de no haber sido sino más que un mero andar a tientas.

Pero el método experimental no sólo se aplicó al orden de las ciencias básicas de la Medicina, sino también al orden de la clínica. De hecho, es en el siglo XIX cuando se constituye el método clínico tal como hoy lo conocemos. Aquí el libro fundamental es otro distinto de los citados, el *Tratado de la auscultación mediata*, de Laënnec. En él se ve bien en qué consiste el método clínico que la nueva Medicina de hechos quiere imponer. Lo que el paciente cuenta no son hechos objetivos, sino sensaciones subjetivas. El paciente tiene experiencia, pero la experiencia es muy poco fiable. A su modo, ya lo decía el primer aforismo hipocrático: «la experiencia es insegura». Por eso, el clínico moderno quiere pasar de los meros datos subjetivos que constituyen la experiencia del paciente a hechos objetivos, resultado no de la experiencia, sino del experimento. Ésa es la diferencia que la Medicina del siglo XIX establece entre *síntoma* y *signo*. El síntoma es subjetivo y el signo, objetivo, precisamente porque el síntoma está basado en la experiencia y el signo, en el experimento, en la investigación experimental. Sólo el signo es fiable, y sólo sobre él puede y debe establecerse el diagnóstico, el momento fundamental de todo el proceso clínico. Por eso, al signo se le añade a partir de entonces el adjetivo *físico*. El comienzo del primer capítulo del libro de Laënnec (Laín, 1954: 115) dice así:

En todo tiempo han notado los médicos la insuficiencia de los signos equívocos sacados del estado general del enfermo y del

trastorno de las funciones para dar a conocer las enfermedades internas, y han procurado ayudarse de signos *físicos* que afecten inmediatamente a los sentidos.

El propio Laënnec subraya el adjetivo *físicos*. Los signos son físicos cuando afectan inmediatamente a los sentidos, es decir, cuando se trata de datos de sensación, por tanto, de la experiencia directa a través de los sentidos. A esto contraponen los que llama *signos equívocos*, que vienen a corresponder a lo que suele denominarse *síntomas subjetivos*. Sobre ellos no puede basarse una clínica que merezca el nombre de *científica*.

Esto explica que la Medicina del siglo XIX trabajara por encontrar datos objetivos sobre las enfermedades, y que desarrollara toda una parte de la relación clínica muy poco manejada en las etapas anteriores, la que se conoce con el nombre de *exploración* física. La entrevista clínica tiene siempre dos fases, conocidas con los nombres de *anámnesis* y *exploración*. Pues bien, la primera tiene por objeto recabar síntomas, experiencias subjetivas del paciente, y la segunda, convertir éstos en signos físicos u objetivos, es decir, en datos verdaderamente científicos.

Hacer de la clínica una ciencia. Ése fue el gran objetivo de la Medicina del siglo XIX. En eso había de consistir la *Medicina de hechos*, aquella que podía colocar al médico a la altura de los otros científicos del momento, el matemático, el físico, el químico, el astrónomo, etc. Y ése fue también su gran éxito. Con ese método se ha conseguido curar un sinnúmero de enfermedades y más que duplicar la vida de las personas. Nadie podía esperar más.

¿Y qué pasa con las Humanidades? ¿Qué hacer con ellas? Cabían varias posibilidades. Una primera consistía en seguir despreciándolas, como conocimientos extracientíficos o paracientíficos. Otra segunda hablaba de tratarlas indulgentemente, intentando elevarlas en lo posible al estatuto de ciencias. Eso es lo que pretendió hacer el propio Comte con la Sociología, y lo que dio lugar a la aparición de las llamadas *ciencias morales y políticas*, *ciencias de la cultura* o *ciencias del espíritu*, como ya dijimos antes. De lo que se trataba era de darles el título de ciencias, a condición de que se reformaran internamente y fueran capaces de asumir el método científico, es decir, que pasaran de su tradicional fase empírica a

otra propiamente experimental. Por supuesto, el experimento tenía en ellas un sentido más laxo que en el campo de las ciencias naturales, y eso es lo que dio lugar a la distinción entre *ciencias duras* o naturales y *ciencias blandas* o humanas.

Esta teoría, tan típica del positivismo, tuvo pronto gran aceptación en Medicina. El médico debía verse a sí mismo como lo que era, un científico natural, pero sería bueno que dedicara algo de su tiempo al cultivo de estas otras disciplinas que harían de él un hombre más culto y sensible. El ejemplo paradigmático de esto lo tenemos en España en la figura de Gregorio Marañón. Marañón fue una figura excepcional que supo compaginar su gran categoría como médico práctico y su meritoria labor como humanista. Una serie de circunstancias hicieron de él una figura admirable e irrepetible. En el campo de las Humanidades, asombra su dominio de la Historia, su magnífico uso del idioma castellano, su prosa fluida y precisa, la amplitud de sus saberes y su penetrante intuición para los problemas. Pero, junto a esto, hay en su obra, y más concretamente en su manera de manejar las Humanidades médicas, ciertos sesgos que han ido haciéndose cada vez más evidentes con el paso del tiempo.

Un primer sesgo es su teoría de que el médico debe cultivar las Humanidades, pero como dedicación colateral, secundaria, buena para ocupar los ratos de ocio. Éste es un tema recurrente en la literatura de la época en que Marañón escribe sobre el asunto. En su ensayo *Veinte años de caza mayor*, Ortega había distinguido entre el trabajo y el ocio del ser humano. Ambos son necesarios. Si el primero se realiza por sentido del deber, el segundo nos acerca a la felicidad. De ahí la importancia de cultivar el ocio. Por más que parezca contradictorio, el ocio es necesario. Así lo dice Ortega y así lo entiende Marañón. El médico debe tener una afición distinta de su ejercicio profesional, que puede ser cualquiera, pero que Marañón piensa que debe consistir en el cultivo de alguna bella arte, la Pintura, la Música, la Poesía, la Literatura, o en alguna disciplina humanística, como la Historia. Haciéndolo así, él elaboró una obra muy amplia y dignísima. Pero no nos equivoquemos; la figura de Marañón fue en este sentido irrepetible. Lo normal es que quien cultiva las Humanidades en general, o las Humanidades médicas en parti-

cular, como mero aficionado, carente de formación y entrenamiento sistemáticos, tenga todos los sesgos y cometa todos los errores del principiante. Y lo peor es que muchas veces, basado en la autoridad que le da su buen conocimiento de la Medicina, quiera tener la misma autoridad y exija el mismo respeto para las criaturas surgidas de sus aficiones humanísticas. Éste es el riesgo; ésta, la tentación. La cosa sería tan ridícula como que los humanistas de profesión y médicos de afición quisieran pontificar en temas de Medicina. Nadie les tomaría en serio. Y, sin embargo, en el ámbito de las Humanidades médicas esto se ha dado y se da con inusitada frecuencia. El médico prestigioso, con prestigio ganado en el buen ejercicio profesional, utiliza de vez en cuando ese mismo prestigio como aval de sus opiniones extramédicas o de sus creaciones artísticas o humanísticas. Acostumbrado a pontificar en Medicina, el médico intenta hablar con el mismo aplomo y pareja autoridad en esos otros dominios. El resultado suele ser desastroso. Y es que las Humanidades médicas no pueden reducirse a la condición de pasatiempo médico. Ése es un error que no puede conducir más que al diletantismo y a la superficialidad. No cabe mantener la idea de que la Medicina es una ciencia dura y las Humanidades, ciencias blandas, y que el médico que se dedica profesionalmente al estudio de la ciencia dura, que es la Medicina, debe cultivar las Humanidades no como profesión, sino como afición ². Dejar las Humanidades en manos de aficionados es condenarlas al ostracismo. En esto la herencia de Marañón ha sido ambivalente, ambigua, y en un cierto sentido negativa; ha causado mucho daño.

Hay otro sesgo tanto o más importante que el anterior. Se trata de la falta de una formación filosófica rigurosa y sistemática. Marañón no la tuvo. Marañón tuvo una buena cultura literaria, propiciada por el medio en que se movió, con literatos de la cate-

² «Yo he defendido siempre la legitimidad de la diversión literaria de los hombres de ciencia [...] Hace años que hablaba yo, en sobremesa de uno de esos antipáticos Congresos científicos, con un gran médico norteamericano, el cual criticaba a un ilustre cirujano de su país porque entretenía una parte de su tiempo en investigaciones históricas. "Pero ¿qué quiere usted que haga —le objeté yo— para distraerse de sus diez horas diarias de quirófano?" A lo que él me repuso: "Que haga lo que yo, que todas las mañanas dedico dos horas a partir leña"» (Marañón, 1971a: II, 187).

goría de Pérez Galdós, Menéndez Pelayo o Pereda, y de una excelente formación histórica e historiográfica, pero careció de una buena formación filosófica. Esto no hubiera sido grave si no fuera porque en su obra hay continuas incursiones en el mundo de la Filosofía y de la Ética. Su teoría del conocimiento se reduce a una mera defensa del antidogmatismo (Marañón, 1972a: III, 335-354), y su ética viene a identificarse con la idea de vocación; se trata, por tanto, de algo en buena medida innato, sobre lo que no cabe enseñanza ni aprendizaje³. A quien tenga vocación, la ética se le dará por añadidura, y a quien no la tenga, todo discurso ético, por fundado que esté, le resultará superfluo. En un caso, pues, será inútil y en el otro resultará vano⁴. Ni que decir tiene que quien esto dice no sabe muy bien de qué está hablando, y que además hace imposible el trabajo riguroso en este ámbito de las Humanidades médicas. A esta herencia de Marañón debemos el que en la Medicina española se hayan creído autorizados para hablar de ética todos aquellos que se consideraban médicos de vocación, con independencia de su real saber sobre estas materias. Esto ha resultado ser, las más de las veces, decepcionante, cuando no catastrófico.

³ Los testimonios de Marañón en este sentido son abundantes. Véase, entre otros, Marañón (1973: IX, 33): «En esto consiste, si bien se mira, la vocación, tan precisa para las profesiones que ahora comentamos: en una emoción primordial del deber, con detrimento de los posibles derechos. Eso es mucho más importante que el problema de la aptitud, en el que la gente ligera localiza la vocación. La aptitud se adquiere —salvo excepciones rarísimas— aun cuando se carezca de ella por completo, al calor de la emoción ética. Todos los hombres servimos para casi todo, en cuanto lo queramos con irrefrenable voluntad. La vocación es una cuestión de fe y no de técnica. Por eso la vocación por antonomasia es la religiosa, en la que no se requiere aptitud alguna, fuera de la entusiasta inclinación».

⁴ Véase Marañón (1973: 323-390): «La ética profesional brota, como una flor espontánea, de la vocación. Cuando el maestro descubre en el alumno la vocación verdadera y la conforta; y cuando en el terreno de la vocación demostrada siembra los conocimientos, está haciendo no sólo un buen médico, sino un médico bueno, de profunda moral profesional. De aquí mi convicción, un tanto revolucionaria, de que no se precisan reglas de moral expresas ni cursos de Deontología. En las Facultades de Medicina, la moral, como asignatura, no se enseña por lo común. Y esto, que escandaliza a algunos, tiene esta razón fundamental. El médico bien preparado en el sentido humano e integral que hemos expuesto, el médico de vocación y no el de pura técnica, ése no necesita de reglamentos para su rectitud. Al médico mal preparado, las reglas y consejos morales le serán perfectamente inútiles. Sobran aquí, como en todos los problemas de conducta moral, las leyes» (pág. 348).

Hay un tercer sesgo en la obra de Marañón. Se trata de su tendencia a patologizar en exceso las biografías de los personajes que estudia. Se trata, en última instancia, de un reduccionismo biologicista. Se quiere explicar al personaje por su patología⁵. Ciertamente que él mismo se defiende contra esta tendencia, pero eso no le impide caer en ella. El resultado de esto ha sido grave, pues los herederos de este estilo de pensar y de trabajar en el campo de las Humanidades médicas han usado y abusado de las biografías y patobiografías de personajes famosos, reyes, reinas, políticos, artistas, etc. En un cierto momento, Marañón escribe (1972a: III, 991-992):

Los médicos podríamos decir cómo han sido, en verdad, los hombres que hemos conocido [...] Lo que pasa es que no podemos contárselo a los demás. Por eso a veces algunos médicos, como me pasa a mí, gustamos de escribir biografías de

⁵ Al comienzo de su *Ensayo biológico sobre Enrique IV de Castilla y su tiempo*, escribe Marañón: «Siempre me han parecido un tanto indelicados los estudios clínicos, tan en boga en la actualidad, acerca de personajes que gozan desde hace años —o siglos— de la paz de los justos. Porque, de una parte, el médico no tiene derecho a elegir por sí mismo sus pacientes, y supone un abuso de la superioridad que nos da nuestra condición de seres vivos el someter a nuestra exploración a quienes no están en aptitud de discernirnos su confianza. Pero, además, los médicos nos equivocamos tantas veces cuando los enfermos están al alcance de nuestras investigaciones directas, que tiene mucho de atrevido y pedantesco el pretender acertar cuando nos separa de ellos el abismo sin orillas de la eternidad» (Marañón, 1976: v, 101). Pero poco después añade: «Este tipo de diagnósticos retrospectivos, que a veces son sólo ocupación de médicos desocupados, puede tener, en otras ocasiones, un verdadero interés histórico. Porque nadie ignora con cuánta frecuencia la gran tramoya de los hechos públicos ha sido conducida por individuos, o francamente enfermos, o de esos otros que, como los funámbulos en su cuerda, atraviesan la vida balanceándose entre la normalidad y la patología. Y acaso no sería desmedido decir que a esta categoría pertenecen, casi sin excepción, los grandes hombres que han hecho cambiar el rumbo de la Historia. Sin un punto de anormalidad en sus direcciones, la vida de los pueblos se hubiera deslizado por cauces infinitamente más tranquilos, aunque, a costa de esta tranquilidad, estaríamos todavía en los linderos de la civilización cavernaria» (Marañón, 1976: v, 102). ¿No hay en todo esto el gran peligro de patologizar la historia, es decir, de tratar de explicarla por la patología de los personajes, convirtiendo el relato histórico, en última instancia, en una magna historia clínica? Esto, que cabe denominar *patohistoria*, es recurrente en la obra de Marañón y se ha convertido en una auténtica obsesión en bastantes de sus discípulos. Marañón cree posible explicar la doctrina de Servet apelando a su timidez, debida, afirma, a «un defecto congénito singular y bien conocido, llamado criptorquidia, afección que no influye para nada en la virilidad fisiológica del que la sufre, pero que, por el aspecto de mutilación que la acompaña, crea en él una reacción de timidez que le inutiliza para el ejercicio del amor» (Marañón, 1972b: III, 865; 1973: IX, 677).

hombres pretéritos, que no son sino historias clínicas liberadas por el tiempo del secreto profesional.

No se entiende la obra historiográfica de Marañón si no se la contempla así, desde esa perspectiva, que él resume en el prólogo al primero de sus libros históricos, el *Ensayo biológico sobre Enrique IV y su tiempo* (1976: v, 90):

[Se trata] de aplicar al conocimiento de ciertos puntos históricos los métodos de la fisiología y de la patología [...] No he pretendido, pues, [...] hacer Historia en sentido estricto [...] He querido sólo proyectar la luz de los recientes progresos en la fisiología del carácter y de los instintos humanos, sobre el espíritu y el cuerpo, todavía identificables en el fondo de sus tumbas, de un rey remoto y de algunos de los que le acompañaron en su paso por la vida.

Me interesa subrayar que la concepción de las Humanidades médicas de Laín Entralgo está muy alejada de esta que he venido describiendo. Y ello no porque negara la conveniencia —y hasta la necesidad— de compaginar el trabajo con el ocio, y, por tanto, las actividades profesionales con las aficiones más o menos ocasionales (ahí está, como prueba, su libro *Ocio y trabajo*, 1960), ni tampoco porque denegara legitimidad a la afición por las Humanidades de ciertos médicos en ejercicio, sino porque consideraba que más allá de ésta era preciso que hubiera auténticos profesionales de esas disciplinas, poseedores de una formación específica que les permitiera cultivarlas con la seriedad y el rigor debidos. Laín intentó por todos los medios evitar que las Humanidades se convirtieran en saberes decorativos o superfluos, cultivados por los médicos como mera afición ajena a su labor profesional. En el fondo de esa actitud, late aún el viejo prejuicio positivista de que estos saberes son de segundo nivel, dado que no manejan hechos, en el sentido duro que ese término tiene en la mentalidad positivista. Ni la Medicina puede entenderse como una pura ciencia natural, ni las Humanidades pueden tener en Medicina un mero carácter decorativo u ornamental. Veamos por qué.

Una primera razón es de carácter epistemológico. Los hechos son mucho más endeble de lo que el positivista creía. Los hechos son siempre construcciones que hace el hombre, y por tanto no tienen nunca carácter apodíctico o definitivo. Los hechos son siempre revisables; más aún, revisados; pueden, deben y tienen que ser continuamente revisados. Todos los hechos, incluidos los hechos médicos. Eso quiere decir que esos hechos tienen que inscribirse en un contexto histórico, sólo dentro del cual cobran sentido. De esto se deduce que la Historia, una de las clásicas Humanidades, no puede verse nunca como algo decorativo u ornamental en Medicina, sino como su parte integrante. Sin una mentalidad histórica, la Medicina está necesariamente abocada al dogmatismo. El antiguo dogmatismo de las religiones, o el posterior de las metafísicas, sería ahora sustituido por el dogmatismo de la Ciencia. No hace falta pensar mucho para darse cuenta de hasta qué punto este peligro se convirtió en realidad inundatoria en la Medicina de los siglos XIX y XX.

Pero es que hay más. Es que la salud y la enfermedad no son meros hechos. El médico positivista cometió un grave error al pensar que podía reducir la salud y la enfermedad a hechos, a signos clínicos. Laín tenía claro que la salud y la enfermedad no son hechos, sino valores. Por eso la enfermedad no es «hecho biológico», sino un «acontecimiento biográfico» (Laín, 1958: 223-255). Esto es lo que nunca podrán estudiar de modo adecuado las ciencias naturales y lo que exige imperiosamente el auxilio de las Humanidades.

Cabría pensar que las dos razones aducidas son suficientes. La primera, recordémoslo, era que los hechos son contingentes y que, por tanto, no adquieren sentido más que en su contexto histórico, de modo que la Historia, una de las Humanidades, es un saber consustancial a la propia actividad científica. La segunda razón era que la salud y la enfermedad no son hechos, como el positivista suponía, sino valores. Más aún, lo que ha acabado concluyéndose es que no hay hechos puros, que eso es una invención, un puro fruto de la imaginación positivista, ya que todo hecho está necesariamente cargado de valores. Y los hechos médicos también. Y de los valores no tratan las llamadas ciencias naturales, sino las ciencias humanas, las Humanidades.

Aún hay una tercera razón, que con toda probabilidad es la más importante. Se trata de algo que Laín ha visto como pocos, y es que el médico, si de veras quiere ejercer su menester de modo digno y suficiente, tiene que tener una correcta idea del ser humano, es decir, tiene que saber Filosofía, sobre todo Filosofía del hombre, es decir, Antropología. No es un azar que Laín haya dedicado tanto espacio y tanto tiempo a este tema.

Eso no sería excesivamente grave si no fuera porque la Filosofía del siglo XX es rigurosamente distinta a la de épocas anteriores. Para comprender qué significa esto, hemos de volver al principio, cuando explicábamos el sentido del término *humanismo*. Entonces decíamos que el Humanismo renacentista fue importante porque supo poner de relieve la debilidad de la razón humana y la necesidad de elaborar una filosofía del hombre que fuera capaz de superar el dogmatismo y el racionalismo y dar cuenta de la importancia que en la vida humana tienen los juicios no apodícticos, los sentimientos, las emociones, los valores, las creencias, etc. Y también decíamos que en eso el Humanismo renacentista era muy parecido a la Filosofía del siglo XX. Ésta también ha reaccionado fuertemente contra el racionalismo, el dogmatismo y el positivismo, y ha intentado llamar la atención sobre las dimensiones más débiles, y quizá también más humanas, de las personas. De ahí la importancia que en esta filosofía han adquirido capítulos tenidos por menores en otras épocas, como el razonamiento práctico, la retórica, la hermenéutica, etc. Es un nuevo modo de entender al ser humano, que conlleva cambios fundamentales en la manera de ver el mundo y de ejercer la profesión.

Este vuelco tiene que ver con el fracaso de la razón que se produce ya en la segunda mitad del siglo XIX. La razón humana es débil, muy débil, y nunca es capaz de agotar la realidad de las cosas, ni por tanto de darnos éstas de modo absoluto y definitivo. La vida humana es más rica que la razón, y, por tanto, ésta tiene que ponerse al servicio de aquélla, no al revés, como ha sucedido tradicionalmente. Ya lo dijo Nietzsche: hay que partir de la vida y no de la razón. El sueño de la razón engendra monstruos, había escrito antes nuestro Goya. El mundo no es un tratado de Matemáticas, y la vida, menos. De ahí que la Filosofía del siglo XX, de la que tan

buen conocedor era Laín Entralgo, haya llamado la atención sobre los aspectos y las dimensiones más desatendidas por la Filosofía tradicional: la lógica débil, el lenguaje, la hermenéutica, la racionalidad práctica, el sentido, la comprensión, etc. Precisamente porque nuestra razón no es pura, porque está siempre y necesariamente teñida de opiniones, deseos, emociones, esperanzas, valores, creencias, etc., el objetivo último no puede ser *explicar* o *entender*, al modo tradicional, sino *comprender*. La comprensión exige toda una nueva lógica, en la que las dimensiones antes enumeradas, los afectos, las emociones, los valores, las creencias, adquieren un papel fundamental. De ahí que en ella sea muy importante ponerse en la situación de los otros, en el punto de vista de los demás. La comprensión no absolutiza el propio punto de vista ni anula el de los otros. Es obvio que el punto de vista de una persona concreta nunca coincide con el punto de vista de los demás. Y, por eso mismo, los demás nos son estrictamente necesarios en el proceso de comprensión de algo, y por tanto en la búsqueda de la verdad. Nadie es autosuficiente en este sentido. Y por eso nadie puede tampoco imponer su punto de vista a los demás. De ahí la necesidad de la colaboración. Todos nos somos mutuamente necesarios. Ningún punto de vista puede considerarse en principio superfluo. Especialmente importante me es el punto de vista de quien no piensa como yo, precisamente por eso, porque no piensa como yo y me ayuda a ver una perspectiva del asunto distinta de la mía. El punto de vista de los demás es fundamental para comprenderse mejor uno a sí mismo y, por supuesto, para comprender los asuntos que nos atañen a varios o a todos. De aquí se desprende una forma distinta de enfocar la vida, la Medicina y la actividad profesional. ¿Quién no verá en esto un modo completamente nuevo de plantear el tema de las relaciones entre el médico y el enfermo? Aquí hay implícita no sólo una teoría del ser humano sano y enfermo, por tanto una antropología y una antropología médica, sino también una teoría del conocimiento, una metafísica y, sobre todo, una ética y una ascética. Éste es el núcleo de una verdadera formación humanística, y esto también lo que Laín soñó en poder llevar a la mente de los médicos. ¿Lo consiguió?

Ciertamente, no. Consiguió, eso sí, ahuyentar a quienes entendían las Humanidades como complemento ocioso o como pa-

satiempo, y consiguió institucionalizar la Historia de la Medicina en las facultades de Medicina de España, haciendo que ésta se trabajara de modo profesional y riguroso. Pero poco más. El mensaje último de la obra de Laín sigue sin haber calado hondo en la Medicina española. Él hizo, quizá, lo más difícil, señalar el camino. Lo que queda por hacer, que es mucho, muchísimo, es ahora tarea de todos los que hemos venido después. No parece que estemos teniendo éxito suficiente. Mi vaticinio es que las Humanidades médicas irán poco a poco desapareciendo de la enseñanza de la Medicina española, a la misma velocidad que nos vamos distanciando de la obra de Laín. Porque, si no sirven para esto que acabo de describir, será muy difícil que puedan justificar su puesto en una Facultad de Medicina. La cosa es tan grave que cada uno tendrá que preguntarse qué tanto de responsabilidad tiene en esta situación. Yo he de confesarles que es algo que llega a quitarme el sueño.

8.4. Conclusiones

¿Qué es el Humanismo? Antes que nada y después de todo, una actitud, un modo de vivir y de pensar, un estilo de vida. Marañón escribió a este respecto:

Se pueden, sí, conocer a la perfección las lenguas clásicas y saber todos los textos inmortales, y tener, sin embargo, el alma rígida y antihumana. ¿Quién no ha conocido ejemplares de esta variedad? En cambio, se puede ser humanista con briznas de cultura antigua, casi sin conocerla, con tal que los poros del alma sean permeables a aquellos sentimientos —comprensión, generosidad, tolerancia— que caracterizan en todo tiempo a los hombres impulsores de la civilización (Marañón, 1973: IX, 383; 1975: I, 224).

Y poco después añade:

Nuestra patria necesita de este humanismo como necesita la tierra seca el agua. Necesita hombres que hayan fundido su

saber en su personalidad y devuelvan —en sus libros, en su actuación— uno y otra, hechos una cosa única y viva; y como todo lo vivo, fecundo y a la vez humilde y frágil. Y no como dogmas. Aquello es humanismo; esto, erudición seca o enciclopedismo (Marañón, 1973: IX, 383; 1975: I, 224).

Laín Entralgo ha sido un humanista ejemplar en este sentido profundo del término, el de persona antidogmática que convirtió en hábito vital e intelectual la comprensión, la generosidad y la tolerancia. Laín ha sido todo lo contrario de un erudito o un enciclopedista. Dice Marañón en un cierto momento: «Huele el enciclopedista a catedrático; el humanista, a maestro» (Marañón, 1973: IX, 385; 1975: I, 226), lo cual no quiere decir que no haya catedráticos que sean a la vez maestros, sino que muchos de los primeros no llegan a lo segundo. «El profesor sabe y enseña. El maestro sabe, enseña y ama. Y sabe que el amor está por encima del saber, y que sólo se aprende de verdad lo que se enseña con amor» (Marañón, 1971b: II, 434), escribió de nuevo Marañón. Laín supo cumplir con esta consigna y por eso fue, como todo gran humanista, un auténtico, un excepcional maestro. Dar con un verdadero maestro es uno de los mayores dones que a uno puede regalarle la vida. El maestro verdadero no exige nunca de sus discípulos fidelidades incondicionales ni obediencias ciegas. Todo lo contrario, estimula su originalidad y respeta su autonomía. Él dijo muchas veces que no es buen hijo quien en algún momento de su vida no sabe ser padre de su padre, y que no es buen padre el que alguna vez no sabe ser hijo de su hijo. Análogamente, cabe decir que no es buen maestro el que en algún momento de su vida no sabe ser discípulo de su discípulo, ni es buen discípulo el que en ciertas ocasiones no puede llegar a ser maestro de su maestro. Brevemente, sólo es buen maestro el buen discípulo y viceversa. Laín Entralgo se propuso como tarea a lo largo de su vida aprender de todos, médicos, científicos, poetas, historiadores, filósofos; fue un excepcional discípulo, y de ese modo acabó convirtiéndose en un gran maestro. Con su muerte, algunos hemos perdido a un maestro y a un amigo, dos de los mayores dones que a uno puede otorgarle la vida.

Bibliografía

- AUBENQUE, P. (1987): *El problema del ser en Aristóteles*, Madrid, Taurus.
- BOUWSMA, W. J. (2001): *El otoño del Renacimiento: 1550-1640*, Barcelona, Crítica.
- DICKENS, Ch. (1994): *Hard Times*, Londres, Penguin.
- DILTHEY, W. (2000): «El surgimiento de la hermenéutica», *Dos escritos sobre hermenéutica*, Madrid, Istmo.
- GARIN, E. (2001): *La cultura filosófica del rinascimento italiano: ricerche e documenti*, Milán, Tascabili Bompiani.
- GOLEMAN, D. (1995): *Emotional intelligence: why it can matter more than IQ*, Nueva York, Bantam Books.
- GRASSI, E. (1993): *La filosofía del Humanismo: preeminencia de la palabra*, Barcelona, Anthropos.
- KANT, I. (1988): *Crítica de la razón pura*, Madrid, Alfaguara.
- LAÍN ENTRALGO, P. (1954): *Laënnec*, Madrid, CSIC.
- (1956): *España como problema*, vol. 1, Madrid, Aguilar.
- (1958): «Enfermedad y biografía», *La empresa de ser hombre*, Madrid, Taurus.
- (1960): *Ocio y trabajo*, Madrid, Revista de Occidente.
- MARAÑÓN, G. (1971a): «Cajal», *Obras Completas*, tomo II, Madrid, Espasa-Calpe.
- (1971b): «Agustín del Cañizo», *Obras Completas*, tomo II, Madrid, Espasa-Calpe.
- (1972a): «Crítica de la medicina dogmática», *Obras Completas*, tomo III, Madrid, Espasa-Calpe.
- (1972b): «Servet: psicología de una heterodoxia», *Obras Completas*, tomo III, Madrid, Espasa-Calpe.
- (1972c): «La vocación», *Obras Completas*, tomo III, Madrid, Espasa-Calpe.
- (1973): «Vocación y ética y otros ensayos», *Obras Completas*, tomo IX, Madrid, Espasa-Calpe.
- (1975): *Obras Completas*, tomo I, Madrid, Espasa-Calpe.
- (1976): «Ensayo biológico sobre Enrique IV de Castilla y su tiempo», *Obras Completas*, tomo V, Madrid, Espasa-Calpe.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1964): «Prospecto del Instituto de Humanidades», *Obras Completas*, tomo VII, Madrid, Revista de Occidente.
- (1992): *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, Madrid, Alianza Editorial.
- SCHELER, M. (1996): *Ordo amoris*, Madrid, Caparrós.
- TOULMIN, S. (2001): *El trasfondo de la modernidad*, Barcelona, Península.

Índice alfabético

- ABELLÁN, J. L., 142, 189 y *n*, 191, 192, 193,
194, 196, 197, 198*n*, 200, 202
- Achúcarro, N., 154
- Adler, A., 155, 173
- Alas, L., 194
- ALBARRACÍN TEULÓN, A., 18, 19, 24, 52, 55, 92,
101, 136, 142, 143, 145, 175, 184, 185*n*
- Alberca Lorente, R., 154
- Aldama, J. A., 154
- Alegre, M.^a E., 148
- Alexander, F., 175
- ALSINA, J., 44, 55
- analítica de la existencia, 84, 121, 122, 123,
124
- Andrés, M.^a L. de, 148
- Antifonte, 46, 47, 48, 49
- Antropología médica, 20, 40, 64, 73, 74, 83,
88, 89, 95, 103, 104, 109, 116, 117, 121,
131, 141, 142, 143, 179, 180*n*, 228
- ARANGUREN, J. L., 119*n*, 132*n*, 187*n*
- Aristóteles, 45, 51, 57, 109, 208, 209, 213, 218
- Arquiola, E., 23
- AUBENQUE, P., 209
- Aufhebung*, 67, 70
- Azaña, M., 195
- Azcárate, G., 71, 193
- Azorín*, véase Martínez Ruiz, J.
- Bally, G., 173, 174
- BARCIA GOYANES, J. J., 63, 73, 152, 159
- Baroja, P., 38, 189*n*, 193, 194*n*, 196, 198*n*,
200, 202
- BARONA VILAR, J. L., 154
- Becquerel, H., 28
- Benavente, J., 194*n*
- Bergson, H., 81*n*, 120 y *n*, 173
- BERNAL, J. D., 148, 149
- BERNARD, C., 18, 31, 32, 33, 34, 37, 145, 218
- Bernays, M., 52
- Bichat, M. F. X., 18
- Binswanger, L., 171
- Bleuler, E., 154
- Bohr, N., 28, 60
- Boileau, N., 189
- Bolívar, I., 36
- Boyancé, P., 48
- Bragg, L., 28
- Brentano, F., 213
- Broglie, L. V. de, 60
- Buckle, H. T., 69
- Bueno, H., 38
- Bueno, M.^a del M., 148
- BUJOSA HOMAR, F., 86, 154
- Bumke, O., 154
- Burkhardt, H., 209
- Cabrera, B., 59
- Cajal, véase Ramón y Cajal
- Calleja, M.^a del C., 148
- CALVO SERER, R., 186, 187, 188
- Cámara, S., 25, 60, 62
- Canalejas, J., 194
- Castro, A., 17, 185, 191, 196
- catarsis (*kátharsis*), 45, 46, 51, 52, 162
- Cervantes, M. de, 35, 197, 198
- Chiarlone, Q., 136
- Chinchilla, A., 86, 136
- Cicerón, M. T., 17 y *n*
- ciencias sanitarias, 135, 139
- Clarín*, véase Alas, L.
- Comenge y Ferrer, L., 86, 136
- comprensión, 43, 53, 55, 65, 75, 87, 89, 95,
97, 98, 99, 100, 101, 102, 104, 113, 114,
115, 126, 145, 150, 168, 169, 173, 176,
187, 212, 227, 228, 229, 230

- Comte, A., 14, 149, 199, 216, 217, 220
 Conde, J., 75, 91
Corpus Hippocraticum, 50, 51, 52, 53, 55
 Costa, J., 38, 195, 196
Crítica de la razón pura, 218
 Croce, B., 24
 Croissant, K., 52
Cruz y Raya, 83, 93
 Curie, P. y M., 28
 Curtius, E., 76
 Cusa, N. de, 196
- Dalbiez, R., 173, 174
 darwinismo, 129
De motu cordis, 31, 32
De prisca medicina, 92, 93, 94
 demostración, 57, 178
 Descartes, R., 32, 68, 73, 189, 200, 207, 210
 DETIENNE, M., 49
 DEWEY, J., 129 y *n*
 dialéctica del brazo, 70, 80, 81
 Dickens, Ch., 217, 218
 Diepffen, P., 20, 75, 76
 DILTHEY, W., 79, 84, 85, 98, 99, 105, 106,
 114*n*, 117 y *n*, 176*n*, 211, 212
 Dirac, P. A. M., 28, 60
 Dirlmeier, U., 52
 DODDS, E. R., 45, 48
 D'Ors, E., 17, 63
dóxa, 209
 Droysen, J. G., 87
 Dunbar, F., 175
- Echegaray, J., 35, 36
 Economo, C. von, 155
 Eddington, A. S., 28
 Einstein, A., 26, 28
 Enríquez de Salamanca, F., 77
epistème, 31
epodé, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51
 ESTEVA, J., 147
- Feijoo, B. J., 189
 fenomenología, 91, 110, 115, 125, 126, 172,
 173
 Fernández Almagro, M., 193
 Fernández de Moratín, L., 190
- Ferrán, J., 37, 194
 Ferrater Mora, J., 183*n*
 Fichte, J. G., 88, 199, 216
 Fischer, E., 62
 Física, 21, 25, 26*n*, 28, 30, 33, 34, 59, 60, 62,
 68, 153, 172, 177, 207, 210, 216
 FLASHAR, H., 52, 55
 Folch Andreu, R., 136, 137, 138, 139
 FOLCH JOU, G., 137, 138, 139, 143, 146, 147
 Fonseca, véase Padre Fonseca
 FORNER, J. P., 189
 FREUD, S., 115, 117, 152, 154, 155, 160, 161,
 162, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170,
 171, 172, 173, 174, 202
- Galeno, C., 42, 57, 137
 Galileo, G., 32, 189, 207
 Ganivet, A., 194*n*
 GARCÍA BALLESTER, L., 19, 44, 55, 144
 García de Galdeano, Z., 36, 60, 194
 García del Real, E., 76, 77, 78
 GARMA, Á., 162
 Gil, L., 44, 52 y *n*
 GLICK, T. F., 154
 GOLEMAN, D., 213
 Gómez Camaño, J. L., 137
 Gomis, A., 148
 González Bueno, A., 148
 Gorgias, 46, 48, 49
 Gotor, P., 156
 GRACIA GUILLÉN, D., 27*n*, 111, 116, 117 y *n*,
 121*n*, 123, 142, 158, 160, 171, 197
 Gracián, B., 189
 GRASSI, E., 207, 210, 211
 GRMEK, M. D., 55
 Guardia, J. M., 86
- Hartley, L. P., 21
 Harvey, W., 19, 31, 32, 33, 34, 37, 207
 Hegel, G. W. F., 67, 68, 69, 70, 82, 88, 110,
 125*n*, 210, 216
 — *Fenomenología*, 125*n*
 Heidegger, M., 67, 79, 82, 83, 84, 85, 92,
 105, 109, 110, 120*n*, 123, 125 y *n*, 126,
 130, 206, 211, 212, 215
 Heisenberg, W., 26, 28, 60
 Helmholtz, H. von, 33, 34, 172

- Henle, J., 33
- hermenéutica, 45, 46, 52, 85, 87, 96, 97, 111,
115 y *n*, 122*n*, 125, 126, 169, 211, 227, 228
- Hernández Morejón, A., 86, 136
- Hernando, T., 154
- Herrera Oria, Á., 66, 200
- Hinojosa, E. de, 36, 37, 194, 195
- Hipócrates, 41, 42, 50, 51, 52, 53, 86, 145, 157
— *Sobre aires, aguas y lugares*, 42
— *Sobre la enfermedad sagrada*, 50
— *Sobre la medicina antigua*, 42
— *Sobre la naturaleza del hombre*, 42
— *Sobre las semanas*, 42
- hipocratismos, 53, 90, 92
- historia biográfica, 100, 102, 104
— clínica, 23*n*, 103
— de España, 21, 24, 38, 39, 65, 71, 73, 75,
94, 95, 108
— de generaciones, 100, 101, 102, 104
— de la Farmacia, 135, 136, 137, 138, 139,
140, 141, 143, 145, 147, 148, 149
— de la Medicina, 18, 19, 20, 21, 23, 24, 27,
28, 29, 30, 31, 32, 35, 36, 37, 42, 43, 44,
55, 57, 59, 64, 66, 70, 72, 73, 74, 75, 76,
77, 78, 81, 83, 85, 86, 87, 88, 89, 92, 94,
95, 100, 102, 103, 105, 113*n*, 115, 136,
143, 150, 161, 180, 205, 228
— de mentalidades, 100, 102, 104
— de problemas, 100, 102, 103, 104
— de síntesis, 100, 104
- historiador de la Medicina, 17, 18, 20, 22, 29,
35, 43, 54, 56, 57, 77, 81*n*, 100, 160
- historicidad, 66, 68, 81, 82, 110, 113, 114,
125, 126, 127, 129
- Holmes, O. W., 151
- Holzner, S., 76
- Homero, 46
— *Ilíada*, 46
— *Odisea*, 45
- Huarte de San Juan, J., 189
- Hubble, E. P., 28
- humanismo, 139, 142, 144, 191, 205, 206,
209, 210, 211, 216, 227, 229, 230
- Husserl, E., 110, 202, 213, 214, 216
- Jaspers, K., 26, 82, 215
- Jaureg, W. von, 155
- Jiménez Díaz, C., 153, 154
- Joly, R., 45
- JOUANNA, J., 55
- Jovellanos, M. G. de, 190, 193
- Jover, J. M.^a, 188
- JUARROS, C., 162, 163
- Juliá, S., 187 y *n*
Juramento, 54
- Kant, E., 28, 88, 109, 199, 216, 218
- Kierkegaard, S., 82, 120, 210
- Kieser, D. G., 86
- Klages, L., 173
- Klein, M., 174
- Kossel, A., 61
- Kraepelin, E., 154
- Kraus, K., 73
- Krehl, L. von, 73, 175
- Kretschmer, E., 154
- Kuhn, T. S., 112
- Lacan, J., 173, 174
- LAËNNEC, R. T. J., 19, 219, 220
- LAÍN ENTRALGO, P.:
— *¿A qué llamamos España?*, 185
— *Alma, cuerpo, persona*, 177
— *Bichat*, 101
— *Ciencia y vida*, 26
— *Ciencia, técnica y medicina*, 30
— *Claudio Bernard*, 101
— *Cuerpo y alma*, 177
— *Cuerpo humano: Oriente y Grecia antigua*, *El*,
42, 56
— *Curación por la palabra en la Antigüedad*
clásica, *La*, 42, 44, 52, 165, 174
— *Descargo de conciencia*, 59, 67, 74, 81*n*, 89,
90, 95, 97, 107, 152, 153, 156
— *Ejercicios de comprensión*, 212
— *Enfermedad y biografía*, 104
— *Escrito De prisca medicina y su valor*
historiográfico, *El*, 42, 93
— *España como problema*, 95, 102, 184, 185,
186, 188, 205
— *Espera y la esperanza*, *La*, 84, 214
— *Generación del 98*, *La*, 94, 102, 186

- *Generaciones en la historia*, *Las*, 68, 98, 102
 — *Grandes médicos*, 101
 — *Hacia la recta final. Revisión de una vida intelectual*, 107, 164, 171 *n*
 — *Harvey*, 101
 — *Historia clínica*, *La*, 19, 22, 52, 66, 103, 104, 161, 166, 167, 168, 171
 — *Historia de la medicina moderna y contemporánea*, 19, 97, 104, 143
 — *Historia de la medicina*, 19, 105, 143
 — *Historia universal de la medicina*, 19, 104, 143
 — *Laënnec*, 101
 — *Medicina e historia*, 20, 80 y *n*, 83, 87, 113 y *n*, 121, 161
 — *Medicina hipocrática*, *La*, 42, 52, 55, 91, 102
 — *Menéndez Pelayo*, 71, 72, 100, 186
 — *Ocio y trabajo*, 225
 — *Panorama histórico de la ciencia moderna*, 27, 28, 31, 143
 — *Sobre la amistad*, 100, 214
 — *Sobre la cultura española*, 36, 70, 86, 186
 — *Teoría y realidad del otro*, 81, 161, 214
 — *Tres generaciones y su destino*, 66, 67, 74, 75, 186
 — *Valores morales del nacionalsindicalismo*, *Los*, 161
 Lafora, véase Rodríguez Lafora
 Lakatos, I., 112
 Lasso de la Vega, J. S., 44
 Lawrence, E. O., 28
 LÁZARO SÁNCHEZ, J., 112, 154, 164, 170, 172
 Leibbrand, W., 20, 77, 81 *n*
 Leibniz, G. W., 189
 Lemery, N., 144
 Leonardo, véase Vinci, L. da
 leyes, 34, 129, 172, 199, 218, 223 *n*
 Littré, E., 42, 52, 53, 55, 86
 Llopis, R., 154
 Lope de Vega, F., 189
 López, M., 148
 LÓPEZ IBOR, J. J., 156, 163 y *n*
 LÓPEZ PIÑERO, J. M.^a, 18, 19, 27, 28, 29, 140, 143, 147, 185
 LUDWIG, C., 33
 Macanaz, M., 192
 MACHADO, A., 107, 119 y *n*, 120 y *n*, 127 *n*, 186 *n*, 194 *n*, 200
 Machado, M., 194 *n*
 Madariaga, S. de, 195
 Maestre, A., 183 *n*
 Maeztu, R. de, 38, 194 y *n*, 201
 Magendie, F., 33
 Malaspina, A., 193
 Mallaina, C., 136
 MARAÑÓN, G., 17 y *n*, 101, 116, 153, 154, 183, 196, 199 *n*, 221, 222 y *n*, 223 y *n*, 224 y *n*, 225, 229, 230
 Maravall, J. A., 139, 187 *n*
 Marco Merenciano, F., 156, 159
 MARIAS, J., 45, 109 *n*, 120, 121 *n*, 127 *n*, 188
 Martínez Ruiz, J., 38, 189, 194 y *n*
 Marx, C., 110
 matemáticas, 21, 33, 185, 196, 200, 227
 Maura, A., 194
 Maxwell, J. C., 26
 Mayáns y Siscar, G., 189
 Medicina antropológica, 174, 175, 176
 Meinecke, F., 79, 80
 Menéndez Pelayo, M., 17, 36, 37, 71, 72, 95, 136, 184, 188, 193, 195, 205, 223
 Menninger, K., 175
mentalidad Laín, 86-90
 — *Sigerist*, 83-86, 87
 — *Sudhoff*, 83-86, 87
 Miguel Ángel, 207
 MIRA, E., 156, 162
 Montaigne, M. de, 189
 Monte, G. da, 207
 Montero, P., 187 *n*
 Montiel, L., 23
 Moratín, véase Fernández de Moratín, L.
 MOULINIER, L., 45
 Müller, M., 76
 neopragmatismo, 111, 125, 128, 129, 130
 Nernst, W. H., 61
 Nestle, W., 91
 Neuburger, M., 75, 76
 Newton, I., 26, 189, 207
 Nieto, A. M., 154
 Nietzsche, F., 120, 199, 210, 227
 Novalis, 128 *n*
 Olóriz Aguilera, F. de, 36, 37, 194
Ordo amoris, 213

- ORRINGER, N., 18, 121*n*, 180*n*
 Ors, véase D'Ors
- ORTEGA Y GASSET, J., 26, 44, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 78, 79, 82, 84, 85, 88, 105, 109 y *n*, 110, 111, 112, 113, 114 y *n*, 120 y *n*, 121, 124, 125, 126, 127*n*, 131 y *n*, 149, 183*n*, 184, 188, 191, 196, 197, 198 y *n*, 201, 202, 207, 210, 211, 212, 215, 221
 — *Meditaciones del Quijote*, 70
 — *Tema de nuestro tiempo*, *El*, 67, 69, 88, 197
- Ortiz de Zárate, J., 64
- Padre Fonseca, 71, 193
- Pagel, J., 75, 76
- Palacio Atard, V., 188
- Palacio Valdés, A., 194
- Palacios, F., 144
- Palacios Martínez, J., 37
- PANIAGUA, J. A., 19, 20
- Paracelso, 148, 207
- Pardo Bazán, E., 194
- Parravicini, 39
- Pascal, B., 209
- Peña Rámila, D., 75
- Pereda, J. M.^a de, 223
- Pérez de Ayala, R., 196
- Pérez Galdós, B., 223
- Perojo, B., 71, 193
- Perrin, J., 25, 26*n*, 61
- PESET, J., 152, 191
- Picavea, M., 38, 195
- Pidal y Mon, A., 71, 193, 205
- Planck, M., 26, 28, 61
- Platón, 28, 41, 42, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 196, 207, 209
 — *Cármides*, 47, 48
 — *Fedón*, 48
 — *Fedro*, 41
 — *Teeteto*, 47
- Plutarco, 46
- Poética*, 45, 51
- Pohlenz, M., 42, 52
- POMBO ANGULO, M., 164, 166
- Popper, K., 112
- Pözl, O., 155
- psicoanálisis, 152, 160, 162 y *n*, 163 y *n*, 164, 165, 166, 170, 171, 173, 174, 176, psicoterapia, 46, 48, 49, 50, 51, 152, 165, 169, 174
- Psiquiatría, 63, 73, 74, 78, 151, 152-160
- ¿*Qué es metafísica?*, 83
- Quevedo, F. de, 35
- Quitmann, E. A., 86
- Racine, J. B., 189
- Rafael, 207
- Ramón y Cajal, S., 17, 36, 37, 38, 39, 149, 183, 184, 185, 194, 195 y *n*, 199, 203
- razón, 45, 51, 65, 66-74, 82, 85, 88, 91, 94, 104, 107, 109, 111, 115, 119, 120, 128, 141, 158, 193, 197, 203, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 218, 219, 223*n*, 226, 227, 228
- retórica, 46, 47, 50, 208, 209, 210, 211, 227
- Revilla, M. A., 71, 193
- Rey Pastor, J., 37, 61, 196
- Ribera, J., 36, 37, 194, 195
- Richert, G., 77
- Rickert, H., 79, 80, 84, 88
- Ricoeur, P., 184, 215
- Ridruéjo, D., 94, 186*n*, 187*n*, 194*n*
- Rodríguez Carracido, J., 136
- Rodríguez Fornos, F., 61
- Rodríguez Lafora, G., 153
- Rodríguez Nozal, R., 148
- ROF CARBALLO, J., 153*n*, 175*n*
- Rojas Ballesteros, L., 154
- Röntgen, W. C., 28
- RORTY, R., 125, 128, 129 y *n*, 130, 131
- Rousseau, J., 189, 199
- Rutherford, E., 28
- Saavedra Fajardo, D. de, 35
- Sallent, T., 55
- Salmerón, V., 71, 193
- San Agustín, 99, 209
- Sánchez Albornoz, C., 191
- Sánchez Granjel, L., 19 y *n*, 140
- Sanchís Banús, J., 153, 154
- Sartre, J. P., 211
- Schadewaldt, W., 52
- Scheler, M., 79, 81*n*, 172, 173, 213
- SCHIPPERGES, H., 22, 117

- Schrödinger, E., 26, 28, 60
 SEMPRÚN, J., 202, 203
 Siebeck, R., 175
 Sigerist, H., 20, 87, 88, 89, 105, 142
 Silvela, F., 196
 Sommerfeld, A., 25, 26*n*, 60
 SOTELO, I., 187*n*
 SPENGLER, O., 88, 120
 Sprengel, M., 86
 Suárez, F., 193
 Sudhoff, K., 44, 76, 87, 89
 Sydenham, T., 19, 207
- tékhnē*, 31
 TEMKIN, O., 23*n*
 Terencio, 142, 145
 Thomson, J. J., 28
 Torres Quevedo, L., 36, 37
 Torró, A., 65
 Torroja, E., 36, 37
 TOULMIN, S., 208
 Tovar, A., 44, 56, 92, 93, 187*n*, 188
 Troeltsch, E., 79, 113
 Turró, R., 36, 37
- Twain, M., 39
 Ulises, 45
 Unamuno, M. de, 17 y *n*, 109 y *n*, 119, 120, 121, 127*n*, 149, 151, 185, 188, 191, 194*n*, 195, 200, 202, 218
- VALLEJO CAMPOS, A., 49*n*
 Vallejo Nágera, A., 163, 166
 Velázquez, D., 197, 202
 Villalba, J., 86
 Villaverde, J. M.^a, 153
 Vinci, L. da, 28, 207, 212
 Vintró, L., 55
 Virgilio, P., 28, 99
 Vitoria, F. de, 193
 Vives, J. L., 193
- Weber, M., 79
 Weizsäcker, V. von, 73, 79, 116, 117*n*, 175, 176
 Whitman, P., 129
Windelband, 75, 79, 80, 84, 88
- Zapata, D. M., 144

Nota sobre los autores

JESÚS CONILL SANCHO, nacido en Tortosa en 1952, es catedrático de Filosofía del INEM (1976), profesor titular de Metafísica en la Universidad de Valencia (1983) y actualmente de Filosofía Moral. Ha investigado en las Universidades de Múnich, Bonn, Fráncfort, St. Gallen y Notre Dame. Es miembro del Seminario de Investigación Xavier Zubiri. Entre sus publicaciones cabe destacar los libros: *El tiempo en la filosofía de Aristóteles* (1981), *El crepúsculo de la metafísica* (1998), *El enigma del animal fantástico* (1991), *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración* (1997).

CARLOS GARCÍA GUAL, nacido en Palma de Mallorca en 1943, es premio Nacional de Traducción en 1978 y 2002 y catedrático de Filología griega de la Universidad Complutense de Madrid. Ha investigado en temas de Literatura, Filosofía y Mitología griegas y Literatura comparada. Entre otros libros ha publicado: *Orígenes de la novela* (1972), *Epicuro* (1980), *Prometeo: mito y tragedia* (1980), *Introducción a la mitología griega* (1990), *Los siete sabios* (1993), *El descrédito de la literatura* (1999), *Apología de la novela histórica* (2001).

DIEGO GRACIA GUILLÉN, nacido en 1941, es doctor en Medicina, investigador científico del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (1974), profesor agregado de Historia de la Medicina de la Universidad Complutense de Madrid (1978), catedrático de Historia de la Medicina de la UCM (1979), académico de la Real Academia Nacional de Medicina de Madrid (1990), director del Magíster en Bioética de la UCM, director de la Fundación Xavier Zubiri y director del Instituto de Bioética de la Fundación de Ciencias de la Salud. Ha publicado, entre otros libros, *Voluntad de verdad: para leer a Zubiri* (1986), *Fundamentos de bioética* (1989), *Primum non nocere* (1990), *Procedimientos de decisión en ética clínica* (1991), *Ciencia y vida* (4 vols., 1998).

JOSÉ LÁZARO SÁNCHEZ, nacido en A Coruña en 1956, es doctor en Medicina, profesor de Historia y Teoría de la Medicina y secretario del departa-

mento de Psiquiatría de la Universidad Autónoma de Madrid. Su tesis doctoral (*El concepto de placer en la metapsicología de Freud*) fue codirigida por el psiquiatra Enrique Baca y el historiador de la Medicina y bioeticista Diego Gracia, que orientaron su formación. Es secretario general de la Fundación Archivos de Neurobiología, asesor científico de la Editorial Triacastela y coordinador de la sección «Humanidades Médicas» en la revista *Jano*. Ha publicado las monografías *Historiografía de la psiquiatría española* (en colaboración con Francesc Bujosa, 2000) e *Historia de la Asociación Española de Neuropsiquiatría* (2000). Codirigió el proyecto que dio lugar al volumen colectivo *Hechos y valores en psiquiatría* (2003).

JOSÉ LUIS PESET REIG, nacido en 1946 en Valencia, es doctor en Medicina y Cirugía por la Universidad de Salamanca, aunque estudió Medicina y Geografía e Historia en la de Valencia. En 1970 comenzó a trabajar junto a los profesores Pedro Laín Entralgo y Agustín Albarracín Teulón. Es profesor de Investigación del departamento de Historia de la Ciencia del Instituto de Historia del CSIC. Es director de *Asclepio. Revista de Historia de la Medicina y de la Ciencia*. Se ha ocupado de estudios sobre historia de la Ciencia y de la Medicina, desde una orientación social e intelectual. Entre sus libros figuran *Ciencia y marginación* (1983), *Ciencia y libertad* (1987), así como *Las heridas de la ciencia* (1993) y *Genio y desorden* (1999).

JAVIER PUERTO SARMIENTO, nacido en 1950 en Madrid, es catedrático de Farmacia y Tecnología (Historia de la Farmacia) en la Universidad Complutense de Madrid y director del Museo de Farmacia Hispana. También es académico de número de la Academia Internacional de Historia de la Farmacia y miembro del Patronato de la Fundación de Ciencias de la Salud y director de su revista, *Eidon*. Dedicado a la investigación de la actividad profesional farmacéutica, a la historia de las ciencias relacionadas con la salud y esporádicamente a la literatura, entre sus libros destacan: *La ilusión quebrada. Botánica, sanidad y política científica en la España Ilustrada* (1988), *Ciencia de Cámara. Casimiro Gómez Ortega (1741-1818) el científico cortesano* (1992), *El mito de Panacea. Compendio de Historia de la Terapéutica y de la Farmacia* (1997), *El hombre en llamas. Paracelso* (2001) y *El hijo del centauro* (novela histórica, 2001).

JOSÉ MANUEL SÁNCHEZ RON es licenciado en Física por la Universidad Complutense de Madrid y doctor (Ph. D.) en Física por la Universidad de Londres. Desde 1994 es catedrático de Historia de la Ciencia de la Universi-

dad Autónoma de Madrid, en la que antes fue profesor titular de Física Teórica. Entre sus publicaciones figuran libros como *El origen y desarrollo de la relatividad* (1983), *El poder de la ciencia* (1992), *Cinzel, martillo y piedra* (1999), *El siglo de la ciencia* (2000), por el que recibió el premio José Ortega y Gasset de Ensayo y Humanidades de la Villa de Madrid, *Historia de la física cuántica, I* (2001) y *El jardín de Newton* (2001).

Diego Gracia Guillén

Nacido en 1941, es doctor en Medicina, investigador científico del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (1974), catedrático de Historia de la Medicina de la Universidad Complutense de Madrid (1979), académico de la Real Academia Nacional de Medicina de Madrid (1990), director del Magister en Bioética de la Universidad Complutense de Madrid, director de la Fundación Xavier Zubiri y director del Instituto de Bioética de la Fundación de Ciencias de la Salud.

Ha publicado, entre otros libros, *Voluntad de verdad: para leer a Zubiri* (1986), *Fundamentos de bioética* (1989), *Primum non nocere* (1990), *Procedimientos de decisión en ética clínica* (1991), *Ciencia y vida* (4 vols., 1998).

Cuando por la reciente muerte de Laín Entralgo empieza a peligrar la continuidad de la memoria colectiva de su magisterio, sus discípulos y amigos nos lo actualizan y ponen en vigor. Laín ha sido el más completo humanista español del siglo xx. Científico, historiador de la Medicina, filósofo de la Cultura, educador, pensador, teólogo, maestro de la convivencia, intelectual integrador y cabal, su Antropología por igual médica y filosófica, personal y social, nos enseña a “comprender al otro” para lograr la “empresa de ser hombre” y la paz entre los pueblos. Pocas doctrinas más urgentes para el hombre, la España y el mundo de hoy.

Ángel Alcalá Galve

Catedrático Emérito de Literatura Española
City University of New York

Pedro Laín Entralgo (1908-2001), autor de más de cincuenta libros y de numerosos artículos, cultivó formalmente cuatro disciplinas: la historia de la Cultura —sobre todo la española—, la historia de la Medicina, la Antropología filosófica y la Antropología médica. En este volumen-homenaje a Laín, organizado, prologado y epilgado por Diego Gracia Guillén, sucesor de Laín en la Cátedra de Historia de la Medicina (Universidad Complutense de Madrid), ocho estudios cubren de una manera minuciosa los cuatro campos disciplinares en que destacó Laín. Los colaboradores ocupan cátedras en una variedad de áreas, y cada uno enriquece y añade profundidad a nuestros conocimientos del polígrafo aragonés. Una obra de consulta imprescindible para todo estudioso de la cultura española, científica y universal del siglo xx.

Nelson R. Orringer

Catedrático Emérito de Filosofía y Letras Hispánicas y Comparadas
University of Connecticut



FUNDACIÓN
Xavier
ZUBIRI 

ISBN 84 - 95163 - 82 - 9



9 788495 163820