



Fundació
Letamendi-Forns

REVISTA

FOLIA HUMANÍSTICA

Co-directores

Marc Antoni Broggi i Trias (PCBC)
Francesc Borrell (UB)

Jefa de Redacción

Núria Estrach (UAB)

Consejo científico

Juan Carlos Hernández Clemente
Juan Medrano Albéniz
Vicente Morales Hidalgo

Correspondencia

Web:

<http://www.fundacionletamendi.com>

Correo electrónico:

info@fundacionletamendi.com

Envío de manuscritos:

[http://www.fundacionletamendi.com/revista-fo-
li-a-humanistica/envio-de-manuscritos/](http://www.fundacionletamendi.com/revista-fo-
li-a-humanistica/envio-de-manuscritos/)

Información editorial

Folia Humanística publica artículos por encargo solicitados a especialistas, así como aquellas propuestas enviadas por los autores y aceptadas tras su evaluación por pares de académicos especializados.

Los textos recibidos se publicarán en la lengua original (castellano, catalán, inglés y francés); los que se consideren de relevancia mayor serán traducidos al inglés y castellano.

Los artículos deben ser originales y acompañados del documento "derechos de autor" que encontrarán en la web, junto a las normas de presentación a seguir.

Cada artículo publicado al final tendrá especificado la referencia de citación, donde se incluirá el número DOI ®.

Distribución

La Revista *Folia Humanística* es de libre acceso a consultar online.

<http://www.fundacionletamendi.com/category/revista/>

Folia Humanística es una revista internacional que tiene el doble objetivo de fomentar, por un lado, la reflexión y el debate público en el ámbito de la Salud, Ciencias Sociales y Humanidades, y por el otro, la colaboración entre distintos equipos de investigación nacionales e internacionales que dinamicen el diálogo entre la filosofía de la medicina, la salud pública y la justicia social. Dividida en "Tema del día", (artículos para el debate), "Pensamiento actual", (artículos críticos de novedades editoriales), y "Arte, Salud y Sociedad", la revista se esfuerza en fortalecer las conexiones entre la investigación académica, la práctica clínica, las experiencias de los pacientes y sus implicaciones éticas y estéticas en la sociedad. Todo ello con la intención de favorecer la reflexión entre diferentes disciplinas sobre temas de actualidad y las tendencias más novedosas en el campo de las Humanidades y la Salud.

Folia Humanística is an International Journal, born with the dual aim of fuelling the discussion and public debate on issues of health, social sciences and humanities and on the hand, of fostering cooperation between various research groups, both national and International, to spur the dialogue between philosophy and medicine, public health and social justice. The Journal is divided into three different sections: "main focus" (article for debate), "Contemporary thought" (critical reviews of new Publications) and "Arts, Health and Society" which all contribute to strengthening the links between academic research, clinical practice, the experience of patients and their ethical and esthetical implications for society. Ultimately, the intention of the Journal is to promote reflection at the crossroads of several disciplines on topical issues and new trends in humanities and health.

MÁS ALLÁ DE LOS COMITÉS DE ÉTICA ASISTENCIAL: HACIA UNA CULTURA BIOÉTICA

Begoña Román Maestre

Resumen: Más allá de los Comités de ética asistenciales (CEAs), que no necesariamente padecen el síndrome de retraso en el crecimiento, aquí exponemos una visión crítica del quehacer de la bioética clínica en aras de mejorar su desarrollo. Partimos de la base de que lo que falla no son los CEA's, ni los profesionales que se dedican a la bioética, sino la ausencia de cultura. Y esta ausencia puede hacer fracasar muchas iniciativas (el modelo centrado en la persona, el de decisiones compartidas, etc.) debido a la falta de arraigo en una cultura bioética.

Si bien se ha hecho mucho en y por la formación en bioética entre los profesionales, ésta se resiente en la implementación de los cambios que recomienda. En bioética no hemos logrado dialogar más allá de los comités, no hemos impactado substancialmente en la organización, ni tampoco en la ciudadanía. Existe un gran riesgo de que la bioética devenga una especie de hongo en medio de un terreno indiferente e incluso baldío. Proponemos ampliar la mirada de la bioética clínica hacia la forja de una cultura, ineludible para su saludable desarrollo. La bioética también precisa poder, autoridad y liderazgo. El coraje para llevar a cabo los cambios bioéticos, o para asumir que no se puede sin otros apoyos, son virtudes que no solo son exigibles a los profesionales, sino también a organizaciones, gestores y políticos.

En concreto, abordaremos tres dificultades que esta carencia cultural genera: 1) La complejidad propia del diálogo multi e interdisciplinar (nivel profesional). 2) La flexibilidad y coordinación, necesarias para atender al contexto, precisan de un determinado tipo de organizaciones e instituciones (nivel organizativo). 3) La derivada de la participación de la ciudadanía (nivel cívico).

Palabras clave: *bioética /cultura/ comités de ética.*

Abstract: PATIENT SAFETY IN HOSPITAL CARE: ARE WE ADDRESSING IT FROM THE RIGHT PERSPECTIVE?

Beyond Hospital Ethics Committees (HECs), that they do not necessary suffer from Failure to Thrive syndrome, here we expose a critical vision of the work of clinical bioethics in order to improve its development. We start from the basis that what fails is not the HECs, nor the professionals dedicated to bioethics, but the absence of culture. And this absence can make failure may initiatives (centered-patient model, shared decisions model, etc.) due to lack of roots in a bioethical culture.

Although much has been done in and for the training in bioethics among professionals, it resents the implementation of the changes it recommends. In bioethics we have not managed to dialogue beyond the committees, we have not substantially impacted on the organization, nor on citizenship. There is a great risk that bioethics will become a kind of fungus in the middle of an indifferent context and even wasteland. We propose to broaden the look of clinical bioethics to the forging of a culture, which is unavoidable for its healthy development. Bioethics also needs power, authority and leadership. The courage to carry out bioethical changes, or to assume that it cannot be done without other support, are virtues that are not only required to professionals, but also of organizations, managers and politicians.

Specifically, we will address three difficulties that this cultural lack generates: 1) The complexity of multi and interdisciplinary dialogue (professional level). 2) The flexibility necessary to meet the precise context of a certain type of organizations and institutions (organizational level). 3) The derivative of citizen participation (civic level).

Keywords: *bioethics/ Culture/ Committees.*

Artículo recibido: 2 mayo 2020; **aceptado:** 1 junio 2020.

NECESIDAD DE UNA CULTURA BIOÉTICA

Con ánimo de hacer balance y rendimiento de cuentas, al observar el desarrollo de la bioética en España, podemos constatar unos haberes y unos deberes.

Entre los haberes, y viniendo de la nada, podemos congratularnos de lo mucho que se ha hecho: formación de profesionales a todos los niveles, de grado y postgrado (sobre todo de enfermería y medicina); la forja y desempeño de los comités en sus distintas variables (asistenciales, de investigación, autonómicos y nacionales). Gran parte de este éxito se lo debemos al esfuerzo de personas entusiastas y muy preparadas que fueron precursores y ejercieron un gran liderazgo (Francesc Abel, Diego Gracia, Javier Gafo, Victoria Camps, Adela Cortina, María Casado)¹. Conscientes de que la bioética exigía un cambio cultural, comenzaron por lo esencial: (trans)formar las mentalidades de profesionales y organizaciones requería formación continua. Por ello crearon institutos, fundaciones, y promovieron los primeros cursos y másteres en bioética. Se impartió formación, se escribió mucho y de calidad, se institucionalizaron los comités² y se llevaron a cabo importantes cambios legislativos con clara impronta bioética³.

Comenzábamos de cero y había que crear e instituir: ser actores y autores. Pero, como nos advirtiera Arendt, es el narrador el que hace historia (Arendt, 2016),

¹ Ellos están detrás de instituciones hoy tan reconocidas en la Bioética española como son el Instituto Borja de Bioética, la Fundación Ciencias de la Salud, la Universidad de Comillas, la Fundación Víctor Grífols i Lucas, o el Observatorio de Bioética y Derecho de la UB, entre otras.

² Recordemos el Simposio de abril de 1991 en Barcelona “La Bioética i els seus Comitès”, entre cuyas conclusiones mencionaremos: 1-necesidad de formar a profesionales en el campo de la bioética; 2-necesidad de acreditar comitès hospitalarios y 3-necesidad de crear una instancia central pluridisciplinària,(entidad que se plasmaría finalmente en el Comitè de Bioètica de Catalunya); (Ver: Marc-Antoni Broggi i Francesc Abel. La bioètica a Catalunya. *Salut Catalunya*, 1991; 5:149-51).

³ Las leyes “de Autonomía del Paciente” tuvieron su origen en el debate bioético, (año 2001 en Cataluña y en el resto de España después, siguiendo la estela del “Convenio” del CAHBI del Consejo de Europa).

porque es el que tiene la suficiente perspectiva de lo recorrido, sabiendo de dónde viene, lo que se ha hecho más o menos acertadamente, para vislumbrar hacia dónde quiere ir en busca de un horizonte de sentido hacia el cual continuar y por el cual perseverar. En esa línea, si aquí y ahora asumimos el rol de narradores de lo hecho, no lo hacemos, en absoluto, ni con ánimo exhaustivo ni de juzgar, sino con el deseo de orientarnos y, desde el deber de gratitud, encontrar el sentido. La mera autocomplacencia no ayuda a crecer.

A pesar de que se ha hecho un gran trabajo, y que podemos presumir de tener comités y de la calidad de sus recomendaciones, sin embargo, el impacto de éstas, o las consultas que llegan a los comités, son escasas. No ha sido fluida la relación con los Departamentos de Salud y los Parlamentos; como tampoco ha sido buena la coordinación con otros servicios u otros Departamentos (servicios sociales, educación, justicia, etc.). Por eso nos hallamos de nuevo discutiendo temas que pensábamos que teníamos resueltos (consentimiento informado, vacunas, eutanasia, etc.). Nos sentimos como estancados en el día de la marmota, igual que el personaje de la película “Atrapado en el tiempo”. Todo ello provoca, haciendo un guiño a Freud, un cierto malestar en la cultura solo que, precisamente esa es nuestra tesis, creemos obedece a la falta de cultura bioética.

Ya sabíamos que la formación en bioética de los profesionales no les generaba más satisfacción, sino todo lo contrario, les condenaba a un stress moral fruto de la mayor consciencia de cómo se deben hacer las cosas frente a cómo se están haciendo. Estudiados están los fenómenos del estrés en los profesionales que ven la incoherencia entre lo que se debe y lo que se hace (Falcó, 2012). Hay cierta sensación entre los que nos hemos dedicado a la bioética⁴ de que no nos han hecho caso del todo, o de que no hemos sabido convencer. Otras veces, en cambio, hemos sucumbido a la tentación de convertir las recomendaciones en leyes, o en protocolos,

⁴ Estoy en deuda con el seminario que realizamos en Vic, en enero del 2019 en las vísperas del I Congreso internacional de Bioética de la Universidad Central de Cataluña; especialmente sugerente para estas reflexiones me resultó la conferencia de la Dra. Lydia Feyto.

o en incentivos en la dirección por objetivos, o en medidas cuantitativas, como si fueran las únicas maneras de lograr ser eficiente.

Sin duda, conseguir que algo recomendado éticamente como bueno sea obligatorio por ley ayuda, pero no siempre; a veces se puede volver en contra del propósito. Pensemos, por ejemplo, en el caso del consentimiento informado. Más que un documento a firmar alude al proceso comunicativo por el que el paciente, en su derecho a ser informado, recibe la pertinente información para poder ejercer su autonomía sobre a qué tratamientos o intervenciones someterse, dados los riesgos y beneficios. El consentimiento se recibió como un triunfo de la bioética en cuanto era un reconocimiento al principio de respeto a la autonomía del paciente, a su derecho a participar, y al deber de los profesionales de informarlo, en aras de lograr unas decisiones lo más compartidas posible por bien acompañadas.

Pero no es ni riguroso ni responsable sin más “hacer trasplantes”, trasladando aquí algo que funcionaba (?) en USA. Había que atender al contexto profesional, organizativo, político. Cuando el consentimiento llega a España no se pensó en las posibilidades reales de hacerlo bien, es decir, no se prestó suficiente atención a los cambios organizativos que implicaba: la formación de los profesionales que requería, así como la coordinación entre profesionales y servicios, o la pedagogía a la ciudadanía, dado el nuevo rol de agente de salud responsable de la toma de decisiones. El mero documento del consentimiento informado no podía suplir todo eso.

En un contexto cultural como el español, el consentimiento informado se ha acabado convirtiendo en papel impreso, redactado por abogados y profesionales, con ánimo defensivo, explicitando todos los posibles riesgos; a toda prisa se hace firmar a los pacientes, cual mero trámite. Y todavía discutimos si se necesita la firma de los profesionales y, en su caso, cuál de ellos, si el que pide la prueba o el que la realiza. Todo ello queda muy lejos de la manera dialógica y deliberativa, que es la propia de la bioética. Los mismos profesionales asistenciales no fueron conscientes de lo corrosivo de ese proceso; tampoco fueron capaces de alertar sobre la imposibilidad

de llevarlo a la práctica en la forma y modo que se les requería desde la cultura bioética. A otros muchos, que sí se pronunciaron, no se les escuchó, o no se les quiso comprender⁵. El caso del consentimiento informado evidencia que el espíritu de la medicina defensiva venció al de la centralidad del paciente, la importancia de granjearse su confianza y promover su participación. Quedó en terreno baldío.

Lo que se hizo en bioética pues era necesario, pero no fue suficiente: no se ha hecho la (trans)formación de la cultura. Cambiar superficialmente para seguir haciendo lo mismo es un simulacro, un sucedáneo que no va a servir ni para paliar el malestar⁶. No se trataba solo de mejorar las conductas y los protocolos, se trata de querer hacer y saber por qué hacerlo. Cambiar las prácticas sin que se haya producido un profundo cambio cultural, puede comportar un mecanicismo en las maneras de hacer y un conservadurismo que no se aviene con el espíritu bioético, que es crítico y reflexivo por definición.

La ética, aparte de una reflexión crítico-racional sobre las costumbres o *mores*, alude a una manera de ser y estar en el mundo, en nuestro tiempo y con /entre otros. De eso va la ética aplicada: de crear cultura, regenerando morales y creando otras. Y ¿qué hace falta para forjar una cultura? Ineludiblemente, el querer forjarla, discutir cómo la queremos y que cada uno asuma la parte que le corresponde desde su poder y, por tanto, desde su responsabilidad. Entre nuestros deberes bioéticos debería constar ante todo un activismo biopolítico para cambiar prácticas, mentalidades e instituciones. En efecto, la bioética es más que una asignatura, su formación exige de prácticas, instituciones, comunidad, y de personas referentes (MacIntyre, 1987).

⁵ Agradezco al Dr. Francesc Borrell estas reflexiones sobre el consentimiento informado.

⁶ Así también ha acontecido con la responsabilidad social corporativa en el ámbito de la ética empresarial: no bastaba con añadirla sin cambiar profundamente la forma de concebir la empresa.

Como la define la Real Academia Española, la cultura es el conjunto de conocimientos que permite a alguien desarrollar su juicio crítico. En una tercera acepción, se dice que la cultura es el conjunto de modos de vida y costumbres, conocimientos y grado de desarrollo artístico, científico, industrial, en una época, grupo social, etc. Aplicando estas definiciones a nuestro ámbito específico de la cultura bioética, precisamos de la formación de los profesionales en la capacidad de duda, de crítica y de pensar alternativas, es decir, diferentemente, para desarrollar ese juicio crítico. Pero luego hay que construir, y esto es difícil en entornos laborales tan asistencialmente cargados, con poco tiempo para pararse a pensar. El equilibrio malabar que hay que lograr para que los servicios funcionen en el día a día deja poco margen de maniobra a la alternativa, a la duda, al juicio crítico. Y el poco que deja sólo sirve para aumentar el malestar de aquellos profesionales que, conscientes de la necesidad de hacerlo mejor, se hallaban solos, impotentes o no reconocidos.

La misma etimología de cultura alude al cultivo, a la necesidad de preparar el terreno (la agricultura sabe de ciclos, ritmos y cuidados). Hemos hecho mucho en formación de profesionales y en la institucionalización de comités de ética, pero tememos que todo ello se quedó un tanto aislado y un tanto ineficiente. Si hay que volver sobre los mismos temas es, a veces, porque no difundimos bien lo que dijimos, pero también y sobre todo porque el cambio cultural no se produjo: se añadió el comité de ética, pero no cuajó en lo trascendental: no se aplicó en serio.

La bioética es demandada en una sociedad con desajustes entre las técnicas, las expectativas y derechos y deberes de la ciudadanía, los responsables políticos y las posibilidades reales, que siempre son limitadas. La bioética versa sobre problemas trágicos, en el sentido de que no hay una solución buena y clara, sino que, como en el caso de los dilemas, en ambas posibilidades se exponen buenas razones. Y además hay muchos actores involucrados. E. O. Wilson nos alertaba del gran problema que es para los humanos tener emociones paleolíticas, instituciones medievales y tecnología de dioses (Wilson, 2011). Los humanos somos animales de costumbres y nuestras instituciones son medievales en su quehacer. Para tamaña

tarea de crear una cultura bioética hace falta un gran equipo que piense y coordinación para su aplicación.

La cultura bioética exige creatividad e innovación que no son individuales, sino fruto de tareas colectivas y cooperativas. Pensar juntos pasa por demostrar por qué razones concedemos hoy mayor importancia a unas recomendaciones e intervenciones que a otras. Sin embargo, luego hay que poner manos a la obra. Más allá del caso particular, más o menos anecdótico, hemos de ser capaces de generar categorías culturales, y cultura de categoría. Por eso son cruciales las buenas prácticas, en tanto que implican emprendimiento de nuevas acciones y maneras de hacer, así como dejar de hacer otras a las que estamos habituados desde la zona de confort; y estas reclaman reconocimiento y transferencia. Por eso a la creatividad hay que añadirle también autoridad para introducir cambios, y tradición y transmisión para extenderlos.

EL ROL DE PROFESIONALES Y ORGANIZACIONES

Cada agente en el terreno bioético tiene que hablar desde su lugar, desde su experiencia. No es la misma la perspectiva de la filosofía, la medicina, el derecho, la psicología, la biología, el trabajo social, la enfermería, la fisioterapia, la terapia ocupacional, la odontología, etc. Uno tiene que explicitar la tradición de la que viene y la peculiaridad de la mirada que esa tradición y ese profesional aportan. No hay que dejar de ser el que se es, ni querer ser lo que no se es. La riqueza del diálogo bioético consiste en que sea plural en ideologías y perspectivas. Ahí radica su grandeza y potencia, pero también su gran dificultad.

Es difícil dialogar en contextos muy interdisciplinares y acordar una recomendación. Es importante en el diálogo multi e interdisciplinar que es la bioética que cada uno se haga fuerte en su especialidad y sepa aportar aquello que desde su disciplina le hace idóneo para participar en el comité. A lo mejor, el filósofo o el jurista consideran muy adecuada determinada práctica, y quienes tienen que llevarla a cabo, incluso estando totalmente convencidos de las razones esgrimidas por sus reflexivos

colegas, no se sienten respaldados en sus puestos de responsabilidad para dejar de hacer, para reorganizar la tarea y poder hacer lo que estos proponen. Y precisamente lo crucial en bioética, y en ética aplicada en general, es el impacto. El riesgo es que la recomendación que hacemos los comités es muy buena; sin embargo, no puede llevarse a la práctica porque desconsideramos cambiar otros factores. Y entre esos otros factores está el coraje de los médicos, enfermeras, fisioterapeutas, trabajadoras sociales, etc., para decir que, como está hoy la cosa, no se puede. A veces cabe decir un colectivo no para luego proponer cómo en esas circunstancias se podría hacer. No podemos desconsiderar el entorno laboral y organizativo donde las recomendaciones han de llevarse a cabo.

Estas deficiencias han generado cierta decepción entre sus miembros. Los profesionales que ya recibieron formación bioética se encuentran con una gran discrepancia entre lo jurídico, lo factible, personal y organizativamente, y los discursos éticos que escribimos desde los comités de ética asistenciales o nacionales y en las publicaciones bioéticas. Esto puede generar en los profesionales una visión de la bioética como algo accesorio e inútil, propio de quijotes, cuando no de gente reflexiva pero poco atenta a la realidad a transformar. Por ello es importante medir el seguimiento de las recomendaciones. Aunque lo nuestro sea la duda, la atención a las alternativas, la deliberación y la propuesta de recomendaciones no vinculantes, si nadie las sigue, o tienen muy poca incidencia, debemos repensar el porqué.

A los profesionales que sí habían sido bien formados y estaban motivados, les faltó el reconocimiento al gran trabajo en equipo que hicieron. Mas esos profesionales trabajaban con frecuencia desde un alto nivel de exigencia, casi desde el voluntariado y la motivación, y ya no dan para tanto. Los humanos no creamos en tierra hostil, nos limitamos a defendernos para sobrevivir; allí no tiene lugar la vida buena ni la posibilidad de su búsqueda.

Los Comités de ética asistenciales y los de investigación abordaron los casos, pero no lograron el cambio cultural y político. Ahí es donde más debemos incidir. Casi

nada en la vida es mecánico, precisa de animación. Contar con el voluntarismo puede llegar a ser contraproducente pasado un tiempo. Generar cultura pasa por quererla generar y por desbrozar el terreno para cultivar. Planificar y priorizar en las agendas pasa por participar. Pero para participar hace falta creer que sirva de algo. Y a los profesionales convencidos no les ayuda la sensación de ineficiencia.

Otra de las dificultades radica en abandonar la centralidad del diagnóstico y tratar a la persona como una historia de vida; abandonar pues la centralidad de los profesionales y organizaciones a los que adaptarse y focalizarse en las problemáticas de salud que, en la vida cotidiana del paciente, se manifiestan y viven subjetivamente. A eso alude el modelo centrado en la persona (ACP). Sin cultura bioética, aunque proliferen buenas iniciativas (como la ACP; el modelo de decisiones compartidas; la integración de lo sociosanitario, etc.) quedarán como anécdotas al vaivén de modas más o menos ideológicas pues el terreno es endeble, su cultivo no fructificará. Faltarán los fundamentos que toda cultura requiere, nos quedaremos en la superficie.

Nos hace falta asimismo investigación bioética verdaderamente interdisciplinar, y coordinación entre los que nos dedicamos como docentes e investigadores. Hace falta presupuesto, porque el voluntarismo de unos y el carisma de sus líderes fundan, pero no son suficientes para consolidar y hacer el mantenimiento o la extensión de la cultura.

La bioética es reflexión crítica, es diálogo deliberativo, y requiere de conocimientos, actitudes y habilidades. Los conocimientos sobre el caso los hemos intentado transmitir a los otros profesionales involucrados. Quizás fallamos en las habilidades y destrezas sociales, comunicativas, claves en la eficiencia de la tarea de la bioética. Pero donde más énfasis deberíamos poner es en la actitud, en las maneras de ser y estar de los profesionales y las organizaciones. Seguramente porque en los niveles de grado la bioética se centró en la transmisión de conocimientos y habilidades, algo sin duda crucial, pero no se insistió suficientemente en las actitudes. Estas nos remiten a la necesidad del entorno comunitario y a la ejemplaridad. Y si en algunos

másteres de bioética lográbamos el desarrollo de esa actitud con la formación del carácter de un tipo de profesional, a veces, como ya hemos dicho, les generamos estrés, por mayor conciencia del problema y una mayor frustración ante la soledad y falta de reconocimiento institucional.

Cuando nos dirigimos a profesionales (en ejercicio o en camino de ejercer), hay que hacerles vivir el compromiso con su profesión, desde la ineludible confianza que tendrán que generar en el paciente, que no depende ya tanto del título que se ostente, como del tipo de persona que sea el profesional, todo lo cual se aprende. Para ello, más que códigos de valores y planes estratégicos, hace falta comunidad, conciencia de pertenencia y una tradición que solo se puede transmitir por amor a la cultura.

Como la formación del carácter de los profesionales asistenciales es una formación en virtudes (Pellegrino y Thomasma, 1993), y esta depende de la cultura comunitaria, es crucial cómo esta les acoge y acompaña. El acompañamiento que reciba el estudiante en la facultad, el residente en el hospital, su acogida por el equipo en el servicio y en el centro u hospital, etc. son trascendentales. De ello dependen muchos factores: la razón de ser de las facultades (formar buenos profesionales asistenciales); la motivación y autoconfianza del profesional asistencial (se sabe preparado y con ganas); la confianza de los pacientes en esos profesionales asistenciales (eficiencia de su labor), la salud de la sociedad.

El profesional asistencial no va a poder dar lo que no es, y qué sea depende también del acompañamiento que haya recibido, de los referentes que haya tenido, del trato y acogida que haya recibido. El peligro de olvidar los fines, las razones de ser de la profesión, radica en crear cuerpos de técnicos altamente especializados sin rumbo: un cuerpo de profesionales expertos en técnicas, pero sin alma ni ánimo; la mecánica y la burocracia no cuidan. Los humanos somos de echar raíces, para lo cual hay que abonar el terreno, con los pies en el suelo (*humus*) y con humildad, cultivar para que otros recojan los frutos. Pero esta vez sabiendo que vamos a ejercer la

profesión con otros para otros. Es infructuoso formar a los futuros profesionales en entornos de alta competitividad individualista cuando luego tendrán que trabajar con humildad y en equipos interdisciplinarios.

Las organizaciones sanitarias siguen siendo en exceso piramidales, burocráticas y rígidas. La bioética no vive bien en coordenadas egocéntricas; lo suyo es ser para otros. La autoridad moral, esa capacidad de reconocer buenas directrices y hacerlas seguir, surgen del reconocimiento, no de la imposición. Por eso no ayudó convertir causas bioéticas en puntos de la dirección por objetivos. Es crucial, más que hacer y lograr que se sepa lo que se hace, que se quiera hacer y adaptarlo al caso particular en su entorno.

La función de profesional asistencial es imposible sin vínculos, sin círculos de confianza. Por eso tan importantes como las supervisiones y las sesiones clínicas, son las deliberaciones y las reflexiones éticas. Es importante que profesional asistencial disponga de espacios donde poder reflexionar y ponderar la mejor decisión en casos de complejidad en el trato con los pacientes, los compañeros, los directivos, etc. Esta acogida afianza la conciencia de pertenencia a una comunidad y retroalimenta la motivación que redundará en la calidad asistencial.

El individualismo liberal, la arbitrariedad en la cartera de servicios según autonomías, administraciones y sus correspondientes vaivenes ideológicos forman parte de estas dimensiones culturales a las que la bioética debe, finalmente, prestar más atención. La viabilidad del sistema de salud pasa por contar con una cultura bioética como factor clave de su legitimidad y credibilidad. Pero esta vez no basta con tener comités o asignaturas en grados y postgrados, habrá que predicar con el ejemplo. Ahora bien, la ejemplaridad no alude solo a la persona, sino a la del equipo e institución en la que se está. La transversalidad exige y genera equipo, clave para fomentar cultura: conocimientos, prácticas, habilidades, actitudes.

La comunidad y la cultura que siembran estas condiciones sociológicas y psicológicas son trascendentales para la formación de los profesionales asistenciales.

Esta es responsabilidad de las organizaciones que los contratan, para que no dañen a quienes reciben, para que no los erosionen, durante la práctica profesional, perdiendo lo esencial y nuclear de la profesión y la misión de las ciencias de la salud.

La transversalidad y la trascendentalidad que caracteriza a la bioética reclaman coordinación y comisiones porque tienen una finalidad común y hay que delegar responsabilidades. De la misma manera que no se ha sabido ligar bien lo bio-psico-social que el concepto de salud engloba, tampoco se han coordinado los profesionales, servicios e instituciones que la ciudadanía necesita. Necesitamos liderazgos en reflexión crítica de profesionales involucrados, respaldados y reconocidos por sus respectivas instituciones. Pero eso pasa por tener directivos que se toman en serio los valores y los transforman en políticas éticas, muchas de las cuales derivan de las recomendaciones de los comités de ética a los que deberían escuchar y preguntar más.

Por eso debemos prestar atención a la eficiencia, a que las recomendaciones cuajen en políticas con directrices sobre cómo y quiénes llevarlas a cabo. De otro modo, caemos en las éticas de la convicción, traicionando la responsabilidad acerca del encargo que se nos hizo. Por supuesto que lo propio de la bioética es el nivel de la reflexión y que el activismo es otra cosa. Pero que la reflexión no se atenga a las dificultades y a los obstáculos a remover, quita a la bioética la condición de ética que se aplica. Asimismo, desconsiderar el contexto en el que llevar a cabo las recomendaciones, nos condena a la anécdota que no deviene categoría, ni hábito ni cultura.

LA CIUDADANÍA Y LOS POLÍTICOS

Hemos visto cómo en las facultades de las ciencias de la salud hemos introducido asignaturas de bioética, deontología y derecho, mas no basta con la buena voluntad, ni siquiera con la vocación de médico o enfermera. Hace falta una cultura que vele por acompañar al profesional asistencial en su proceso de llegar a serlo y en el proceso de que su ejercicio no lo corrompa. Eso depende a su vez del anclaje en

la tradición y en la cultura de la organización. No es mero sentido común; este no deja de ser un sentido cultural que se forja en una comunidad que trasmite capacidad reflexiva y deliberativa. Sin embargo, la actual cultura sanitaria, tan gestionada, tan exigente, tan demandadora, puede que ponga en peligro esos supuestos, por eso era importante hablar de ellos y explicitarlos: que ejercemos para la ciudadanía y dependemos de su confianza.

Ahora bien, con cultura bioética no sólo nos referimos a una cultura organizativa de muros hacia dentro, a nivel *meso*, también aludimos a la relación entre los departamentos (de salud, de servicios sociales, de educación, etc.), de estos con sus comités, o con los parlamentos. Asimismo, cabe involucrar a la ciudadanía, para que participe en la agenda de los problemas bioéticos que se quiere abordar. Y también los políticos y gestores tienen que asumir pragmáticamente (centrados en problemas reales de los pacientes) la necesidad inmensa de cambios que no pueden hacer sin la participación de profesionales y pacientes, democráticamente, es decir, dialógicamente. Pero si a nivel más interno cuesta, más cuesta hacer llegar los acuerdos y razones a los políticos y a la ciudadanía.

A nivel del impacto que la bioética ha tenido en los políticos y los gestores, el resultado es negativo. Los parlamentos van a tener que legislar sobre eutanasia, sobre consumo de cannabis, sobre nuevas técnicas de reproducción asistida, etc., donde va a ser necesario el diálogo. Si ponemos y disponemos de comités de ética, deberían consultarnos y escucharlos más a la hora de proponer políticas desde la ética cívica, y no desde las ideologías partidistas. Muchas reflexiones bioéticas se dirigían a ellos, a que convirtieran en políticas nuestras recomendaciones éticas; y no hicimos del todo bien esa cadena de transmisión de conocimientos bioéticos para que propiciaran cambios legislativos y organizativos en la atención de la salud de la ciudadanía.

Si bien mejoramos la presencia de temas bioéticos en los medios de comunicación, desarrollando las pertinentes habilidades, no logramos el gran impacto en la ciudadanía. La atención centrada en lo biológico y lo patológico ganó peso

respecto a las historias de vida y a la visión integral biopsicosocial que Engel reclamaba (Engel, 1977). Nos gusta pensar que algo de incidencia de la bioética en los servicios debe notar la ciudadanía, pero intuimos que sobre todo lo constatan en la firma de papeles que les suena más a profesiones a la defensiva (a la defensiva de los pacientes, de las quejas, de los requerimientos judiciales) que a verdadera participación en el proceso en el que están. No hemos transmitido el conocimiento a la ciudadanía con ánimo de empoderarla para tomar decisiones sobre el modelo de salud, más allá, aunque también, de su caso particular.

La ciudadanía es la destinataria última de todo este quehacer bioético. No aludimos sólo pues a la dificultad de incorporar el miembro lego en los CEA's (Ramos, Morlans, 2005); sino a incorporar a la ciudadanía, y a los profesionales, en las tomas de decisiones sobre el sistema sanitario y sobre las agendas de políticas de salud. Hay que propiciar y buscar la participación de la ciudadanía, pero hay que motivarla. Y para motivar lo adecuado es constatar la necesidad. En salud lo tenemos fácil, nos suele importar a todos; lo que va a costar es hacerles confiar en que su participación será tenida en cuenta. Esto incumbe también al trabajo de profesionales elaborando estrategias, planes, informes varios sobre cómo mejorar el servicio.

Para hacer llegar nuestras reflexiones a los ciudadanos, y que confíen en el juicio ponderado que en los comités queremos dar, necesitamos cambiar el género narrativo. Nos ha faltado creatividad; el cine y la literatura lo han hecho mejor que nuestros sesudos documentos que, sin querer ser tratados académicos, casi acaban siendo leídos por el mismo gremio bioético que los hemos elaborado. Trabajar con los gabinetes de comunicación y encontrar el canal y los nuevos formatos en la era mediática (no sólo las conferencias y los escritos) es otro de los puntos que la cultura bioética tiene que mejorar si quiere llegar a la ciudadanía y lograr su participación.

Una cultura bioética exige distribución de recursos limitados, sí, pero también de reconocimiento (Honneth, 1997). Es de justicia dar reconocimiento. Esto significa atender desde un paradigma de pluralismo y hacer participar a profesionales y

ciudadanos, más allá de la salud privada, en los asuntos públicos. La cultura sanitaria sigue siendo en exceso vertical y jerárquica, el cambio de paradigma de autonomía del paciente, de la centralidad de este como ciudadano, es mucho más exigente que la mera participación del enfermo y sus allegados en su propio proceso. Hay que esquivar igualmente incurrir en una mera relación clientelar de quien paga manda.

La bioética es constitutivamente democrática, en tanto que espacio de encuentro dialógico y deliberativo entre los afectados por las decisiones; y democratizarla pasa por discutir públicamente procesos y temáticas. Se trata de ser críticos desde la postconvencionalidad que cuestiona determinadas convenciones, para removerlas y para cambiarlas creando otras maneras de hacer, dadas las nuevas posibilidades técnicas o las transformaciones de las dinámicas sociales en sociedades pluralistas y aceleradas. Ese es el quehacer de la bioética y ese es su contexto, encontrar la coexistencia entre el uso público y privado de la razón, por los cuales se mantiene una organización en su quehacer cotidiano, al mismo tiempo que se la hace avanzar al estar atentos a sus deficiencias y necesidad de mejora (Kant, 2000).

La salud es más que lo sanitario y el caso personal, es también social, comunitaria, y cultural. Siguiendo la razón vital (la bioética comparte etimología con ella) de Ortega y Gasset, cambiar las circunstancias es cambiarnos a nosotros (Ortega, 2014). En este cambio cultural lo social y lo sanitario no pueden continuar en unos esquemas que han dañado en exceso lo comunitario, la consciencia de pertenencia a algo común, y la confianza en lo público. Vale la pena recuperar una visión más integral, más holística de la bioética, como ética de la vida en toda su magnitud y amplitud. Y no sólo porque la salud no se reduce a lo sanitario; o porque los factores sociales determinantes de aquella son temas bioéticos, sino porque en la aldea global debemos trabajar y pensar juntos⁷.

⁷ Tenemos esperanza en la recién creada Red de Comités de Ética de la Generalitat de Cataluña: a ver si somos capaces de transferirnos conocimientos y mejorar nuestra eficiencia la creación de políticas para y con la ciudadanía, de la que somos parte.

En absoluto queremos desconsiderar los importantes cambios culturales que la bioética española ha generado: desde la creación de comités que funcionan, al implacable impacto en la cultura paternalista previa reinante durante siglos (y todo ello en pocos años). No cabe duda que los profesionales de la salud han interiorizado que la ciudadanía tiene derechos (a ser informada, a participar en la toma de decisiones, a rechazar tratamientos etc.) y que, aun siendo exigencia jurídica con procedimientos un tanto burocráticos, los profesionales no pueden intervenir en su salud sin su permiso.

No obstante, hemos de ir más allá, más allá de lo clínico asistencial, a lo global centrado en la vida (bio-ética), una vida que es narrativa, existencial, contextualizada e interdependiente. Hay que tomar conciencia del cuidado del mundo, de mantenerlo y regenerarlo. Por eso, más allá de profesionales convencidos y bien formados, necesitamos cultura, políticas, estructuras básicas institucionales flexibles ágiles, pensadas y pensantes, muy alejadas de lo burocrático y medieval. Tenemos razones para creer que podemos, y como la realidad, además, lo exige, seguiremos pensando para resolver problemas. Esta vez el problema es de cambio cultural de gran calado para estar a la altura de las nuevas circunstancias.

BIBLIOGRAFÍA

Arendt, H (2016). *La condición humana*. Barcelona: Paidós

Engel, G. (1977). The Need for a New Medical Model: a Challenge for Biomedicine. *Science*. 196:129-36.

Falcó Pegueroles, Anna M (2012). Análisis de la conflictividad ética en los profesionales de enfermería en las unidades de cuidados paliativos. Tesis doctoral Universidad de Barcelona. https://www.tdx.cat/bitstream/handle/10803/84082/AMFP_TESIS.pdf.

Honneth, A (1997). *La lucha por el reconocimiento*. Barcelona: Crítica.

Kant, I (2000). ¿Qué es Ilustración? en *Filosofía de la Historia*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.

MacIntyre, A (1987). *Tras la virtud*. Barcelona: Crítica.

Ortega y Gasset, J (2014). *Meditaciones del Quijote y otros ensayos*. Madrid: Alianza.

Pellegrino, E & Thomasma, D (1993). *The Virtues in Medical Practice*, Oxford University Press,

Ramos, S y Morlans, M (2011). Legos en el comité de ética: una reflexión desde la ética dialógica. *Perspectivas bioéticas, Revista de Bioética y Derecho*. Universitat de Barcelona. <http://revistes.ub.edu/index.php/RBD/article/view/7740>

Red de Comités de ética de Cataluña:

http://politiquesdigitals.gencat.cat/ca/pgov_ambits_d_actuacio/administracio-publica/eticapublica/xarxacomites/

Wilson, E.O (2011):

<https://www.lavanguardia.com/magazine/20110729/54192495692/edward-wilson-el-ser-humano-del-futuro-sera-sorprendente.html>

Begoña Román

Profesora de Filosofía de la Universidad de Barcelona
Presidenta del Comité de Ética de Servicios Sociales de Catalunya.
Vocal del Comité de Bioética de Catalunya.

broman@ub.edu

Cómo citar este artículo:

Román, B., “Más allá de los Comités de Ética Asistencial: hacia una cultura bioética”, *Folia Humanística*, 2020; 2(2):1-17. Doi: <http://dox.doi.org/10.30860/0064>

© 2020 Todos los derechos reservados a la *Revista Folia Humanística* de la Fundación Letamendi Forns. This is an open access article.

PROLEGÓMENOS PARA UNA FILOSOFIA DE LA ENFERMEDAD

Marco Sanz

Resumen: El presente trabajo sienta las bases para una interpretación filosófica de la enfermedad. Parte de la premisa de que por debajo de las convenciones socioculturales y al margen de los perfiles clínicos, todas las enfermedades comparten una sola y misma estructura ontológica susceptible de describirse *formalmente*. Para ello elabora un marco de reflexión acudiendo, por un lado, a José de Letamendi, precursor de lo que podría denominarse como filosofía de la enfermedad, y, por otro, a filósofos de la tradición hispanohablante que, como José Ortega y Gasset, brindan un horizonte hermenéutico adecuado para desarrollar tal empresa.

Palabras clave: *enfermedad/ filosofía/ Letamendi/ Ortega y Gasset/ Ontología.*

Abstract: PROLEGOMENA TO A PHILOSOPHY OF ILLNESS

The present work lays the foundations for a philosophical interpretation of the disease. It starts from the premise that below sociocultural conventions and regardless of clinical profiles, all diseases share a single and same ontological structure that can be formally described. To do this, it develops a framework for reflection by going, on the one hand, to José de Letamendi, precursor of what could be called the philosophy of disease, and, on the other, to philosophers of the Spanish-speaking tradition who, like José Ortega y Gasset, provide an adequate hermeneutical horizon to develop such an undertaking.

Keywords: *illness/ philosophy/ Letamendi/ Ortega y Gasset/ ontology.*

Artículo recibido: 17 marzo 2020; **aceptado:** 1 junio 2020.

I. ETAPA PREPARATORIA DE LA INTERPRETACIÓN FILOSÓFICA DE LA ENFERMEDAD

Uno podría abrigar y permanecer en la creencia de que la enfermedad no guarda ningún secreto: una fiebre, una apendicitis simplemente evocan la precariedad y el sino fatal al que está condenado el ser humano. En esa línea, por ejemplo, se inscribe la célebre definición de Georges Canguilhem (2004) según la cual la enfermedad es un instrumento de la vida mediante el cual el ser humano se ve obligado a confesarse mortal.¹ Aunque le asiste la razón, esta postura, además de producirse bajo el efecto de una afectación metafísica, fomenta no pocos prejuicios.

¹ Se sobreentiende, por tanto, que la enfermedad sobre la que reflexiona el presente trabajo es la de carácter preponderantemente somático, que no psíquico.

Hay que tener un gusto demasiado superfetatorio para mirar en la enfermedad una torva e insobornable dádiva de los dioses. ¿Es posible acaso otro tipo de lectura, optar por un marco de reflexión que, contra la tendencia “natural” del pensamiento, reduzca a cero el número de ideas preconcebidas que de cierto modo sobrecarga la noción de enfermedad? Es justo la filosofía la que brinda una pauta abriendo la posibilidad de una consideración eminentemente formal —o estructural— del fenómeno.

Fue José de Letamendi [Barcelona, 1828 - Madrid, 1897] quien barruntó que, tras nuestras ideas convencionales sobre la enfermedad, late la verdad estructural del fenómeno. Porque una cosa es lo que yo pienso acerca de lo significa estar enfermo y otra muy distinta, preguntarse y tratar de caracterizar cuáles son las condiciones de posibilidad de toda experiencia patológica. Dice el autor: «Existe un modo de vivir que ya no es salud y aún no es la muerte, y que por lo que influye [...] no deja de tener nombre en toda lengua definida» (Letamendi, 1878: 72),² con lo cual llamaba la atención sobre la noción abstracta de enfermedad. Tal noción no contempla, según lo expresa Letamendi, *las enfermedades* como especies reales ni menos aún como hechos naturales efectivos, sino que capta aquello que, por así decirlo, las abarca virtualmente a todas en lo que poseen de común. Y justo por esa vía nos invita a reflexionar, no sobre *qué* es la enfermedad, sino *cómo* se manifiesta antes de toda consideración teórica o intelectual. Ello por supuesto implica remitirse a la experiencia, lo cual resulta bastante provechoso en la medida en que bajo dicho término no caben las dicotomías al uso —se apagan en él los ecos de las antiguas separaciones del tipo alma-cuerpo, materia-espíritu, yo-tú—, permitiéndonos de esa manera situarnos rápidamente en un nivel filosófico de intelección. Así, Letamendi habla de la *prenoción vulgar de la ciencia*, frente a la cual, sostiene, por tratarse de un auténtico a priori, «caen en ridículo [...] cuantas definiciones abstrusas, encopetadas, laboriosas, enfáticas, arbitrarias, de aire científico, en fin, se pretenda dar del concepto

² El conjunto de citas son extraídas de la reproducción digital de la obra *Plan de reforma de la Patología general y su clínica* (1878), disponible en el sitio web de la Biblioteca Nacional de España. La paginación corresponde al libro impreso, no a la del archivo en línea.

ENFERMEDAD» (Letamendi, 1878: 66). Por tanto, hay que apretar esa noción vulgar del fenómeno si lo que se busca es mostrar cómo lo que primeramente consideramos enfermedad no es en sí lo que *pensamos* o *creemos* que acontece, sino la *forma* en que ello acontece.

José Ortega y Gasset (2012) mantenía que las cosas tienen dos vertientes: una es el sentido, su significación, lo que ellas son cuando se las interpreta o se las toma en su comercio “natural”; la otra indica la materialidad, la positiva sustancia, esto es, lo que las constituye antes de toda interpretación de corte simbólico-cultural. Llamémosle como prefiramos: «forma» o «materialidad», poco importa; lo importante es advertir que hay algo en la enfermedad que se repite, algo que trasciende el espacio y el tiempo, un dato que peregrina invariablemente por las distintas sendas de la representación y los contextos. Es la verdad de la enfermedad. Se trata de lo que nos permite a ti, lector, y a mí, entendernos perfectamente cuando decimos “estoy enfermo”. En una palabra: es la forma, aunque también se le puede llamar «estructura», y ella constituye el objeto de reflexión de una filosofía de la enfermedad tal y como este trabajo la concibe.

Con todo, para saber en qué consiste la estructura de la enfermedad, primero es necesario elucidar cómo es aquello donde tal estructura entronca con la realidad. No hablamos sino de la vida, de esta vida nuestra, la de cada cual. Pues si la estructura o, como le llama Letamendi, la prenoción de enfermedad es vulgar, le toca al vulgo, pero al vulgo en estado de solemnidad, a la espontaneidad humana de todo tiempo y lugar, manifestar qué es lo que por enfermedad debe *preentender* la Ciencia, y cuanto más escrupuloso y extenso sea el escrutinio de ese universal sufragio, tanto más solemne, decisivo y supracientífico será el sentido de la prenoción que tratamos de depurar (Letamendi, 1878: 67).

En ese sentido, un trabajo semejante de “depuración” no puede obviar el esclarecimiento formal de la vida humana. A ello se empeña el siguiente apartado.

II. ANÁLISIS FORMAL DE LA VIDA COMO MODO PRELIMINAR DE LA FILOSOFÍA DE LA ENFERMEDAD

A) DEL CARÁCTER HACEDERO

Todos vamos a morir. El fin espera. ¿Y después? Quién lo sabe. La certeza de la muerte es incontrovertible. Entonces, lo único que sabemos es que vivimos. La vida nos es dada. Sin que nadie nos lo pidiera —y esta es, desde luego, tan sólo una forma de hablar—, de pronto un buen día nos encontramos aquí: vivos. Pero esta vida la tenemos que hacer nosotros. Hay que hacer algo para continuar viviendo. Y no hablo, en rigor, de batirse en duelos y salir airoso de la *struggle for life*; me refiero simple y llanamente a la necesidad de ocuparse en algo cuya evidencia nos dice ya que estamos vivos. Así, llamo «régimen de actividad» al complejo u horizonte de ocupación hacia el cual nos abocamos en cada caso. Porque para vivir, es preciso desarrollar actividades, hacer algo; da igual qué, tan sólo querría poner el énfasis en la expresividad del verbo: hacer. Secundaba el filósofo Manuel García Morente (2002) que la vida hay que hacerla; y, afortunados sean los avatares de nuestra lengua, en castellano contamos con la palabra perfecta para denotar eso: la vida es un *quehacer*.

Por tanto, todo quehacer se inscribe en un régimen de actividad. Despierto, trato de reincorporarme: una pierna desciende al suelo desde lo alto de la cama, luego la otra. Miro, con ojos todavía legañosos, la puerta que da al cuarto de baño. Me pongo en marcha. El aseo ritual. Apenas el día me encaja su melodía cíclica y mi vida consiste ya en una prolija sucesión de quehaceres, en una reiterada inserción en un régimen de actividad. En las elocuentes palabras de Juan Ramón Jiménez: «Vivir — existir— es todo: trabajar y comer, viajar y dormir, descansar y amar, soñar y vestirse».³ Mi vida, entonces, si la pienso en su más palpable realidad, viene marcada por un inacabamiento constante: la ocupación es un índice existencial eminente, toda

³ *Ideología*, aforismo nº. 1966.

vez que en ocuparse, ocupándonos en algo nos va la vida: primero en esto, luego en lo otro, o bien, simultáneamente en esto y lo otro, así hasta que...

Ya lo decía hace un momento: el fin aguarda nuestros pasos. Estamos prometidos a la muerte. Aunque antes suelen ocurrir muchísimas cosas, pues la vida, esta vida nuestra del día a día —perdónesenos la insistencia—, consiste en un continuo quehacer; y mientras no acaba, queda aún un resto pendiente, una suerte de no-todavía del que, bien metidos a protagonizar el drama de nuestras posibilidades, de alguna u otra manera tenemos que cumplimentar. O como también decía el autor de *Platero y yo*: «Vivir es no acabar. Acabar es sólo morir».⁴

Y entre las muchas cosas que nos pueden ocurrir antes de que nos despachen amortajados y ateridos de este mundo, por supuesto cabe incluir la enfermedad.

B) DEL CARÁCTER DE ABIERTO

Pero uno se enferma, ¿y qué pasa? ¿Acaso nos vemos *privados* sin remedio de la posibilidad de repartirnos entre los quehaceres cotidianos? ¿Degenera por eso nuestra vida, cae ésta a jirones como la deslucida decoración de un drama? Puede, en efecto, que algo así ocurra, es decir, que nuestra vida se convierta en algo distinto que ella misma, pero ya no estaríamos hablando de la «experiencia» de la enfermedad sino de sus consecuencias más extremas, a saber: la inconsciencia o la muerte. Entonces, ¿qué pasa? Me inclino a pensar que sucede más bien que al enfermar uno simplemente se acomoda en *otro* régimen de actividad. Desde esta perspectiva, resulta que estar enfermo es tan sólo otro modo de ocuparse de sí y de las cosas, a lo mejor no tan agradable o conveniente —sobre todo si la salud se tiene por un don impagable, precioso—, pero en definitiva otro modo en que la vida se manifiesta como quehacer. Así, cuesta aceptar que toda enfermedad deba concebirse *per se* como una auténtica tragedia. No niego, desde luego, que una fibromialgia, una diabetes o incluso

⁴ *Ideología*, aforismo nº. 3027.

una cistitis puedan revestirse de cierta fatalidad; hay personas demasiado aprensivas para las cuales la muerte se vuelve una obsesión, y que, por tanto, toman el más anodino de los síntomas como señal de un inminente desfallecimiento. Sin embargo, hace falta tener un irracional amor por sí mismo y un apego desaforado a las cosas para temerse lo peor cada vez que el cuerpo comienza a expresar los signos de la enfermedad. En cualquier caso, lo que interesa destacar es que la enfermedad es tan sólo otro modo de comportarse la persona en relación consigo misma y con su entorno, tal y como lo pueden ser el enamoramiento o el duelo.

Ello no quiere decir que entre la enfermedad, el duelo y el enamoramiento exista una especie de denominador común o un paralelismo en relación al surco que traza cada una de estas experiencias en la vida de equis persona. De momento, no nos interesan los contenidos, esto es, *lo que* la enfermedad depara al nivel de los hechos concretos. Se trata, en cambio, de señalar algo quizás más simple, pero extremadamente decisivo para nuestra empresa: al mecerse en los dulces brazos del amor, al sobrellevar la pérdida de un ser querido o al padecer, digamos, un leve resfriado, uno se comporta, según sea el caso, *como* enamorado, *como* enlutado o *como* enfermo. Esto, en primer lugar, nos da la pauta para afirmar que el comportamiento humano nunca es un desarmado e inocente abrirse paso entre los vericuetos del mundo, y esto porque, al permanecer la vida en una urdimbre de quehaceres, todo gesto de la misma se ejecuta siempre desde determinada perspectiva y se inserta ya en un plexo de significatividad. Entonces, ese *como* de la oración designa una especie de hendidura que nos impide a nosotros, los seres humanos, colocarnos a un grado de concreción parejo al de los objetos inertes. Carlos está enfermo y la piedra es dura; hay entre estos dos enunciados una diferencia radical. La dureza es una cualidad que le conviene necesariamente a la piedra y le otorga, en ese sentido, su consistencia ontológica, mientras que la enfermedad no es, ni de lejos, algo que distinga al bueno de Carlos en su entraña esencial. En todo caso, lo que sí distingue a Carlos a ese nivel, y con él a todos nosotros, es lo que con Pedro Laín Entralgo (1968) podemos llamar «enfermabilidad» —un concepto del que es

imperativo hablar en toda elaboración filosófica del concepto de enfermedad, pero que, por razón de economía, no será posible aborda aquí como creo es debido—.

Para cualquiera que se fíe de sus órganos de la percepción, no hay nada, en efecto, más concreto que este escritorio, esta planta, estos libros. Éstas y otras cosas más se asientan y reposan en sí mismas, y sólo llegan a tornarse abstractas por obra de quien las utiliza o de quien las piensa. Por el contrario, yo no descanso en mí mismo como sí lo hace la piedra: el ser de ésta goza de una plenitud de la que carezco. Yo, por el contrario, estoy abierto al ser: soy un canal por el que éste, el ser, fluye como la savia que mantiene al árbol erguido. Y el adverbio «como» lo prueba, que, cual barrera insalvable, me separa, por así decirlo, de la tanda de adjetivos que amagan con fijarme, imposibilitando asimismo que mi ser se disuelva en el crisol de una designación única. De ello deriva que, además de un palpitante racimo de quehaceres, la vida es flujo, «devenir»; una idea en la que resuena el eco de la ambigua pero a menudo rotunda sabiduría del viejo Heráclito: yo no soy sino que *devengo*. O como le gustaba decir a nuestro citado patólogo: «La vida no es ni *ente* ni *fuerza*: la vida es un *acto*» (Letamendi, 1878: 77). Nadie nunca llega a ser lo que espera llegar a ser. En consecuencia, no hay craza adjetival alguna en cuyos contornos yo pueda quedar completamente fundido salvo que me den finalmente por muerto. Por lo tanto, una constante apertura hacia la realidad va jalonando el flujo de nuestras vivencias sin que podamos tener de ello un absoluto control.

C) DEL CARÁCTER EMPÍRICO

Teniendo en mente las formulaciones precedentes, ahora podemos decir que si bien puedo caer enfermo y comportarme como tal, ello no implica necesariamente que hayan de desdibujarse de mi ser otras facetas que son inherentes a mi existencia: puedo padecer, por ejemplo, una insuficiencia cardiaca, y sin embargo la enfermedad no me impide el que siga siendo un padre de familia, un profesor universitario, alguien un poco introvertido quizás, melómano y que comulga con cierta ideología; en fin, una persona en toda su compleja y múltiple entidad. «Enfermo» es, pues, tan sólo un

adjetivo del que participo si es el caso, y del que, por otra parte, tengo una noción bastante precisa, de modo que si oigo una frase que engloba el fenómeno o alguien a quien saludo me dice de pronto “pareces enfermo”, sé perfectamente de qué me están hablando. La palabra saca a relucir, pone de manifiesto un ámbito de significación común al que hemos ido a parar mi interlocutor y yo por la gracia del lenguaje, sí, pero también por el hecho —aún más decisivo— de que ambos radicamos activamente, existencialmente, en una «base empírica» común.

Es de suponer que dicha base resulta más proteica que el lenguaje, por cuanto expresa un *conocimiento* moldeado, no sólo en palabras y conceptos, sino en la inteligencia de nuestros sentidos que, de manera continua y sostenida, se alojan en y codifican escenarios y situaciones vitales. Pensemos, por ejemplo, en esas cosas y, especialmente, en esos estados que todos conocemos sin mayores problemas hasta que alguien nos pide definir o nos solicita una explicación del asunto. La enfermedad suele ser uno de ellos, ¿o acaso ésta no se convierte a veces en el lugar de ingeniosos desplazamientos metafóricos? A la pregunta que el médico nos hace de cajón, es bastante habitual que contestemos elaborando las expresiones a partir de la clave semántica del «como si»: “Siento como si...”, “Es como si me estuvieran...”, etc. Decía Virginia Woolf (2014: 29-30): déjese al enfermo describir sus síntomas a «un médico y el lenguaje se agota de inmediato. No existe nada concreto a su disposición. Se ve obligado a acuñar palabras él mismo, tomando su dolor en una mano y un grumo de sonido puro en la otra». Aun así, el especialista y el enfermo se entienden perfectamente, saben de qué va el asunto, ya que comparten fragmentos comunes de una experiencia que, en su versión más pulida y simplificada, ambos conocen bajo el término de «enfermedad».

Con todo, si hemos dicho que los contenidos carecen para nosotros de interés —o sea, si la enfermedad me hace sentir, digamos, un pobre desgraciado—, ¿qué es lo que se dibuja en la contracara de nuestras ideas y emociones asociadas a la enfermedad? Porque uno contrae neumonía y las cosas ya no parecen ir como antes: la tos, la fiebre, los escalofríos y temblores, no menos que la dificultad para respirar

después de subir escaleras o de hacer el mínimo esfuerzo, son indicadores de una modificación de la experiencia que el sujeto tiene de sí mismo. El sentido global de su autopercepción cambia: la espiral de quehaceres en la que se deslizaba sin contratiempos de pronto se estrecha. ¿Acaso no basta con decir que la enfermedad consiste en ver dificultada la vida? ¿Qué ganamos con la instrucción que nos impide afirmar que estar enfermo equivale a sentirse por debajo de las expectativas dadas por el uso y la costumbre, por hábitos y estilos de vida que arropamos como si fueran éstos auténticos veredictos?

Esto sin duda incrementa la dificultad de nuestra tarea, ya que el trabajo descarta la determinación de la enfermedad que opta y se funda en la impresión subjetiva que en el enfermo se genera. Cuando caemos enfermos, no tenemos dudas de que algo acontece: nada —decíamos hace unos segundos— parece ir como antes. Pero una cosa es constatar que algo pasa, por ejemplo, que presento signos de ictericia, y otra muy distinta, pensar que dichos signos representan el merecido “castigo” a un consumo inmoderado de alcohol. La enfermedad, desde esta perspectiva, se manifestaría en dos planos que, como enseguida veremos, sostienen entre sí una relación necesaria y contradictoria: por un lado, tenemos el hecho en bruto de que mi piel se ha teñido con los augurios de un daño hepático y, por el otro, la interpretación, las ideas que me hago de tal episodio. Nadie, pues, se contenta con caer enfermo, es como si el acontecimiento necesitara de algo más: pareciera que vivenciar un asma o un lupus en su brutalidad fáctica es tarea imposible.

¿Y por qué ha de considerarse necesaria a la vez que contradictoria la relación entre ambos planos? Es necesaria porque el comportamiento humano está arraigado siempre en una circunstancia, nunca es un andar a golpes con las cosas, lo cual nos lleva a suponer que no hay signo patológico que consiga abstraerse del centro de gravedad vital: en el preciso instante en que aparece, aun el más inocuo de los síntomas comienza a girar ya en la órbita de los quehaceres. Por otro lado, es contradictoria porque nada de lo que pensemos o creamos a propósito de la

enfermedad afectará su actualidad: ella seguirá en pleno apogeo fáctico independientemente de lo que nos inclinemos a pensar al respecto.

D) DEL CARÁCTER ARGUMENTATIVO

De lo anterior advertimos que no basta con situarse en este o aquel régimen de actividad, con escurrirse de uno al otro según lo cante la marea; hace falta otra cosa. Hay que colmar la vida de argumentos. Lo que media entre el orden de las ideas y creencias y la base empírica común, es un argumento. No hay experiencia que no se acompañe o quiera insertarse ya en cierto marco argumental.

Los argumentos son lo que nos da consistencia social; mejor aún: es aquello que nos abre a la alteridad. No todos los argumentos desempeñan la misma función ni se aquilatan todos bajo un único criterio; tampoco son ajenos al desgaste ni a la posible violencia del “exterior”. ¿Cuándo sabemos, entonces, que un argumento ha entrado en crisis? Si tenemos en mente cuál es su papel estructural, nos parece legítimo afirmar que un argumento entra en crisis cuando ha dejado de mediar entre las ideas y creencias y lo que constituye el pábulo de ese trasmundo en el que tales sutilezas mentales se arraciman. Un ejemplo. Puede que una arritmia dé solidez al argumento que me permita a mí quedar exento del servicio militar. La enfermedad es para mí un salvoconducto. Pero sucede que mi país sufre una invasión y me embarga de pronto un exaltado patriotismo, de modo que acudo a enlistarme en el ejército. Por obra de un acontecimiento bélico, el argumento que conciliaba mis convicciones soberanistas con mi escaso interés por prestar el servicio militar palidece y es sustituido por otro que no sólo deja de ver en la enfermedad una excusa perfecta sino que la ignora olímpicamente. Según esto, la enfermedad jamás termina de ser lo que pensamos o creemos que ella es, y esto lo prueba el hecho de que una misma enfermedad puede tener significados opuestos no sólo para dos personas diferentes sino para una sola en distintas etapas de su vida. Siempre habrá entre el fenómeno y la palabra un divorcio sutil.

Querríamos manifestar, pues, que nuestro propósito es caracterizar la enfermedad en ese nivel por encima del cual nuestras ideas y creencias planean como golondrinas que, con gran libertad de movimiento, dibujan en el aire los contornos de un edificio imaginario. La tarea, desde luego, no es sencilla, pero se justifica por sí sola: la enfermedad ha existido siempre, aun cuando raramente haya tenido ni mantenga el mismo significado. ¿Cómo explicar esto? Introduciendo la siguiente hipótesis: la enfermedad, en tanto que fenómeno humano, posee una *realidad formal* precisa, muy bien delimitada, en función de la cual las variaciones contextuales cobran su respectivo vigor y vigencia.

III. FORMALISMO U ONTOLOGÍA DE LA ENFERMEDAD

La cuestión así planteada amplifica su dimensión filosófica en la medida en que aspira a caracterizar las condiciones de posibilidad de toda experiencia patológica. Por ello se consideró necesario elaborar algunas conjeturas sobre la existencia humana. Ya sabemos, entonces, que la vida es quehacer y que, como tal, deviene saltando sin descanso de un régimen de actividad a otro. Luego, la enfermedad nos hizo ver que la experiencia admite al menos dos niveles de aprehensión: por un lado, el que se hace desde el punto de vista de *lo que* nos inducen las vivencias y, por otro, aquel que podemos hacer desde la óptica de *cómo* vivenciamos la trama existencial en la que nos vemos envueltos por el solo hecho de haber nacido dentro de la especie humana. Lo primero apunta al orden de las ideas y creencias, al vasto mundo de las opiniones, mientras que lo segundo remite al humus de la experiencia, a la parcela vital desde la que brotan los argumentos. Se trata de lo que, en el contexto de la filosofía, se conoce como la relación entre el contenido y la forma. Porque si hemos de analizar la enfermedad tomando una vista unitaria sobre la vida, lo conveniente sería que dicho análisis mantuviera cierto formalismo; y quien dice formalismo dice ontología, por cuanto tiene por objeto los *caracteres* bajo los cuales acaece el fenómeno. Así, la pregunta que sirve de hilo conductor es: ¿bajo qué espectro formal encontramos el fenómeno de la enfermedad? O para decirlo de otra manera: ¿qué significa *in genere* estar enfermo?

Desde Platón, sabemos que el hombre vive siempre dentro de formas. O como diría Ortega y Gasset (2006: 707) más de un milenio después: «todo lo que en nuestra vida hacemos, aunque se origine espontáneamente dentro de nosotros estimulado por las ocasiones de la vida, se realiza dentro de cauces o moldes preexistentes que hemos aprendido de nuestro contorno». Cualquier acción vital — sea ésta de índole política, folclórica, sentimental o pasional, etc.— se desarrolla cumpliendo ciertas líneas ya preestablecidas, fluye conforme a pautas más o menos dadas de antemano, es decir, conforme a ciertas formas. La forma es aquello que queda de los fenómenos cuando se los despoja de sus cualidades materiales y contextualmente relativas. Así, el quehacer, el devenir y el ser argumentable son indicadores formales que nos brindan de la vida esa visión unitaria que necesitamos, que indiscriminadamente nos habla de todas las vidas particulares, pero que todavía no son suficientes para indagar bajo qué aspecto formal es posible caracterizar el fenómeno de la enfermedad. Mas si tomamos en cuenta todo lo que ya hemos dicho, nos parece legítimo decir que el elemento que la enfermedad pone en juego no es sino el de la libertad.

IV. LIBERTAD: CONDICIÓN DE POSIBILIDAD DE LA EXPERIENCIA PATOLÓGICA

A menudo, el tráfico y adopción de ideas y creencias se realiza con base en tópicos, sobreentendidos y prejuicios que terminan sedimentando gruesas capas sobre la corriente vital. Tales capas funcionan como una especie de realidad paralela que en contadas ocasiones entra en contacto con la simple o desnuda facticidad de los hechos, es decir, con la savia formal que irriga y nutre cada uno de nuestros actos. Según esto, la forma de la vida humana supondría un fondo de indeterminación, un espacio desierto de ideas y creencias, o sea, una condición de posibilidad de la duda. Y convenimos que no existe expresión más genuina de libertad que la duda.

Dudar, en efecto, nos hace libres, pues fuerza a vernos suspendidos ante ciertas disyuntivas. Por lo tanto, no es en el acto de decidir, de optar por esto en

detrimento de lo otro, donde percibimos nuestra libertad constitutiva, sino en el momento, incómodo la mayoría de las veces, en que las cosas y los otros parecen alejarse de nosotros haciéndonos pasar por un inesperado episodio de vacilación. Es justo ahí, en la fugacidad de ese instante en el que el mundo de las certezas parece abandonarnos, cuando la libertad se nos muestra como un componente formal eminente. En buena medida ello explica el que de la libertad no queramos saber nada, ya que exige preguntarnos por lo que somos sin el apoyo primario de lo que nos parece muchísimo más accesible y familiar, y porque además es incomparablemente más enérgico aquello en referencia a lo cual algo dentro de nosotros se otorga dominio y continuidad. Entonces, contrario a lo que pudiera pensarse, la libertad no consiste en hacer o elegir lo que refrenda y complace a nuestro “yo inmediato”, sino en indicar la posibilidad de retrotraerse y *mirar* el momento justo en que alumbra un espacio para la elección.

Pocas son las veces en que, así entendida, la libertad se manifiesta realmente, y esto por una razón bastante elemental: impera una tendencia a la cómoda dispersión y a las certezas, lo que equivale a decir que prima una afición por los argumentos fáciles, por perderse entre las olas de quehaceres insulsos y triviales; en una palabra: nos encanta ser seducidos por la posibilidad de abandonarnos al estricote. Una tesis cuya validez refuerzo no sólo cada día que pasa, sino cada vez que echo una ojeada a la historia y compruebo que dicha debilidad no se debe al abuso de internet ni a la fijación con los dispositivos móviles sino que responde a la inveterada tenacidad de nuestros vicios espirituales.

Con esto en mente, cabe caracterizar dos modos fundamentales de ser, dos polos formales que sirven para determinar el comportamiento, los cuales se corresponden con lo que Ortega y Gasset denominó «ensimismamiento» y «alteración». Con admirable puntería filológica, el meditador de El Escorial describía la alteración como aquel modo en que uno «no rige su existencia, no vive desde *sí mismo*, sino que está siempre atento a lo que pasa fuera de él, a lo *otro* que él» (Ortega y Gasset, 1983a: 299), y esto en la medida en que la voz castellana «otro»

proviene de la latina *alter*. Se lo pasa alterado quien se ocupa y está atento a todo lo que no es él, y lo otro que no es él, es todo cuanto le rodea. De tal suerte que lo contrario de la alteración es el ensimismamiento: la cualidad de estar ocupándose en sí mismo, de volcar la atención hacia dentro en lugar de hacerlo hacia fuera.

Ahora bien, de qué lado encontraremos la libertad, es algo que ya se adivina, sobre todo después de que hemos asegurado que no existe expresión más genuina de libertad que la duda. Y quien duda soy yo mismo, nadie puede hacerlo por mí. Por puro contraste, esto nos dice que en estado de alteración hay escaso lugar para la duda auténtica. Porque casi para todo, yo cuento con opiniones ya hechas, opiniones que he ido recolectando por la mera sinergia de existir. Así, de la enfermedad yo puedo tener una opinión en apariencia bastante bien formulada. Mas una opinión —nos recuerda Ramon Llull— es suposición respecto de algo, pero con duda, ya que si ésta no participase de la duda, no se distinguiría de la fe. De donde se deduce que las opiniones dependen más de la voluntad que del entendimiento.⁵ Las opiniones pueden ser, por lo tanto, falsas, sin que por ello dejen de ser útiles, hasta que algo las pone en tela de juicio. El problema es que, aun cuando nuestras opiniones sean contradichas, con no poca frecuencia nuestra vida es pródiga en alteración, y entonces un porcentaje importante de nuestros pensamientos no los elaboramos con base en evidencias plenas. No sin vergüenza nos vemos obligados a reconocer que la mayor parte de las cosas que decimos «no las entendemos bien y si nos preguntamos *por qué* las decimos, esto es, las pensamos, advertiremos que las decimos no más que por esto: porque las hemos oído decir, porque las dicen los otros» (Ortega y Gasset, 1983b: 73). Vivimos en la dimensión del se dice y se cuenta, del se cree que y se rumorea que. Somos como la gente; nuestro tipo es el del individuo medio, el de la masa, el de aquel cuyos usos y costumbres propenden a la masificación. Lo cual no indica ningún defecto en nosotros, por cuanto la existencia humana integra una dimensión social, sin mencionar que buena parte de lo que se

⁵ Cf. *Llibre dels mil proverbis*, CLXXI, 1, 3, 13.

dice y se cuenta, ha sido urdido para distraernos de nuestra condición de seres finitos, pues como siglos atrás sentenció Pascal: «Los hombres, no habiendo podido remediar la muerte, la miseria, la ignorancia, han ideado, para ser felices, no pensar en ellas».⁶

No extraña, por tanto, que oigamos a la gente decir que la enfermedad es algo malo, algo de lo que es preferible no hablar, como no sea a la ligera, porque no vaya ser que de tanto invocarla ésta le hincue a uno su colmillo. Y compartir ésta y otras opiniones significa que he permitido que los demás piensen por mí, que me he dejado arrastrar por la corriente y, por lo tanto, he dejado de ser yo mismo y me comporto según los estándares de la masa que se solaza en la alteración. «El hombre alterado y fuera de sí ha perdido su autenticidad y vive una vida falsa» (Ortega y Gasset, 1983b: 73). Pero es inauténtica o falsa no porque suponga en sí un *status corruptionis*. La “falsedad” de mi vida —palabra que hay que leer así entrecorrida— consiste en que los otros me han tomado mi ser, o para decirlo con una bellísima expresión de san Agustín: los otros son *interior intimo meo*. Sólo en virtud del ensimismamiento se autentifica el criterio, porque estando ensimismado uno duda de lo que tiene ante sí, coteja opiniones, contrasta argumentos. Ensimismarse quiere decir, en suma, frenar en seco la tendencia a la alteración para, «en vez de hacer cualquier cosa o de pensar lo primero que viene a las mientes, ponerse rigurosamente de acuerdo consigo mismo, esto es, entrar en sí mismo, quedarse solo y decidir qué acción o qué opinión entre las muchas posibles es de verdad la nuestra» (Ortega y Gasset, 1983b: 73). ¿Y qué es, entonces, lo que uno puede llegar a pensar de la enfermedad cuando, ensimismado, pone las opiniones de la gente entre paréntesis?

Es común que el ensimismamiento sea provocado por una intensa emoción o por determinado afecto. Queda claro que dicho estado sobreviene cuando el ser humano no sabe qué hacer, a qué atenerse; cuando «vuelve a de verdad no saber qué pensar sobre el mundo» (Ortega y Gasset, 1983b: 70). Sucede así que el sujeto suele quebrar el hechizo de la masificación por razones *especiales*, relativamente

⁶ *Pensamientos*, 133 – 168.

personales. El precio de la autenticidad se paga con la moneda de la renuncia: hay que desoír —aunque sólo sea por un instante— el dictado de la gente. Mas «auténtico» no representa el cenit de ninguna escala aretalógica; el adjetivo habla de quien simplemente ha caído en la cuenta de que la vida es radical soledad. Así, el que se angustia lo sabe porque las cosas y el mundo en torno de repente han dejado de ser *para él* significativas: se ha quedado solo porque la nada engulló o ha desanudado los argumentos a los que antes se atenía, y es así que para salir del atolladero, el sujeto urde un plan para reposicionarse con respecto a las cosas. La introversión no suele ser gratuita, pues si, como Ortega y Gasset nos permite inferir, el ser humano goza de ese privilegio de libertarse transitoriamente de las cosas, de poder entrar y descansar en sí mismo, esto no lo hace por un mero afán de entretenimiento metafísico, sino con vistas a reobrar sobre el mundo, a fin de resolver los problemas que se le plantean o de volver a insuflar la burbuja que lo protegía del sinsentido.

Suponemos, por todo lo dicho, que la enfermedad depara una situación similar a la angustia. Entre ambas existiría una analogía estructural, cuya caracterización y consecuente profundización quedaría pendiente, pues si en la angustia el ensimismamiento se produce cuando, por así decirlo, el diapasón de la nada hubo descendido hasta el nivel de nuestros argumentos, las indicaciones aquí desarrolladas no bastan para demostrar cómo y en qué sentido la enfermedad depararía un estado estructuralmente análogo. Estarían por verse cuáles son las zonas de confluencia entre la angustia y la enfermedad, no menos que sus puntos de divergencia.

A MANERA DE CONCLUSIÓN

Con todo, la tarea ha consistido en elaborar lo que este trabajo considera un marco de reflexión filosóficamente pertinente para pensar a fondo la enfermedad. Sin embargo, como anticipábamos arriba, sería demasiado arriesgado, cuando no nada inteligente, afirmar que los resultados obtenidos son suficientes, sobre todo porque la elucidación no contempla en ningún momento un fenómeno que, para el caso, resulta extremadamente decisivo si lo que se pretende al final es “inaugurar” algo así como

una filosofía de la enfermedad —cuyo sentido último, dicho sea de paso, tampoco ha sido propuesto ni discutido—. Nos referimos al cuerpo, toda vez que «la enfermedad es siempre un modo de vivir reactivo a una alteración del cuerpo» (Laín Entralgo, 1968: 84). De modo, pues, que si el argumento descansaría en una hipotética analogía estructural entre la angustia y la enfermedad, el hilo conductor para profundizar la cuestión lo brindaría el fenómeno de la corporeidad. Queda, así, para un próximo trabajo la tarea de demostrar cómo y por qué la enfermedad depara una experiencia de la libertad pero pautada ahora por el arraigo corpóreo del flujo vital.

BIBLIOGRAFIA

Canguilhem, G. (2004). *Escritos sobre la medicina*, trad. cast. Irene Agoff, Buenos Aires: Amorrortu.

García Morente, M. (2002). *Lecciones preliminares de filosofía*, México: Porrúa.

Jiménez, J. R. (1990). *Ideología (1897 – 1957): Metamorfosis IV*, reconstrucción, estudio y notas de Antonio Sánchez Romeralo. Barcelona: Anthropos.

Laín Entralgo, P. (1968). *El estado de enfermedad. Esbozo de un capítulo de una posible antropología médica*, Madrid: Editorial Moneda y Crédito.

Letamendi, J. de (1878). *Plan de reforma de la Patología general y su clínica*. Recuperado en <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000114144&page=1>

Llull, R. (1989). *Llibre dels mil proverbis*, Barcelona: Palestra.

Ortega y Gasset, J. (2012). *Meditaciones del Quijote*, Madrid: Ediciones Cátedra.

- (2006). «Velázquez», en *Obras completas*, t. VI [1941-1955], Madrid: Taurus.
- (1983a). «Ensimismamiento y alteración», en *Obras completas*, t. V, Madrid: Alianza-Revista de Occidente.
- (1983b). *En torno a Galileo*, en *Obras completas*, t. V, Madrid: Alianza-Revista de Occidente.

Pascal, B. (2012). *Pensamientos*, traducción de Carlos R. de Dampierre con estudio introductorio de Alicia Villar, Madrid: Gredos.

Woolf, V. (2014). *De la enfermedad*, trad. cast. Ángela Pérez, Palma: José J. de Olañeta Editor.

Marco Sanz

Profesor-investigador
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de México.

marco.sanzp@uas.edu.mx.

Cómo citar este artículo:

Sanz, M., "Prolegómenos para una filosofía de la enfermedad", *Folia Humanística*, 2020; 2(2):18-35. Doi: <http://dox.doi.org/10.30860/0065>

© 2020 Todos los derechos reservados a la *Revista Folia Humanística* de la Fundación Letamendi Forns. This is an open access article.

JOSÉ DE LETAMENDI: FUNDAMENTO DE SU CIENCIA Y CAUSA DE SU DESPRESTIGIO

Emilio Cervantes

Resumen: José de Letamendi ha recibido un trato variado a lo largo de la historia, con críticas negativas de Pío Baroja, Gregorio Marañón y Pedro Laín Entralgo. Letamendi fue profesor de Baroja, a quien suspendió en la Facultad de Medicina de la Universidad de Madrid. Y éste último, gran amigo de Marañón, hombre de gran relevancia, por lo que buena parte de su crítica negativa puede tener origen en esa relación con Baroja.

No obstante, cabe recordar que Letamendi fue un erudito y su amplia labor científica tuvo un fundamento explícito. La base religiosa de Letamendi y su profundo conocimiento de la Filosofía de la Ciencia se ponen de manifiesto en el discurso de apertura del curso 1878-1879 en la Universidad de Barcelona. Al contrario de lo que expresó Baroja, Letamendi tenía ideas muy firmes sobre la ciencia que, en el panorama científico actual, es necesario poner de relieve junto con las características principales de su mentalidad científica.

Palabras clave: *educación/ medicina/ religión/ romanticismo/ tradicionalismo.*

Abstract: JOSÉ DE LETAMENDI: FOUNDATION OF ITS SCIENCE AND CAUSE OF ITS DISCRIMINATION

José de Letamendi has received a varied treatment throughout history with negative criticism from Pío Baroja, Gregorio Marañón and Pedro Laín Entralgo. Given the relevance of the second and his friendship with Baroja, some of the negative criticism has its origin in his personal relationship with Baroja, of whom Letamendi was a professor and whom he failed at the Faculty of Medicine of the University of Madrid.

But Letamendi was a scholar and his extensive scientific work had an explicit foundation. Letamendi's religious basis and his deep knowledge of the Philosophy of Science are shown in the opening speech of the academic year 1878-1879 at the University of Barcelona. Contrary to what Baroja said, Letamendi had very firm ideas about science that, in today's scientific panorama, need to be highlighted along with the main characteristics of his scientific mentality.

Keywords: *education/ medicine/ religión/ romanticism/ traditionalism.*

Artículo recibido: 10 febrero 2020; **aceptado:** 1 junio 2020.

INTRODUCCIÓN

José de Letamendi Manjarrés (Barcelona, 1828- Madrid, 1897) fue un médico católico de amplia formación humanista y filosófica. Catedrático de Anatomía en la Universidad de Barcelona (1857-1878) y de Patología en la de Madrid (1878-1897), compaginó la práctica y la docencia de la medicina con diversas actividades académicas y artísticas. Se ha dicho de Letamendi que es “sin duda alguna, el médico español del siglo XIX más discutido y tal vez el más discutible” (Palafox, 1965). Queda pendiente, no obstante, analizar si las críticas negativas recibidas se han basado, o no, en el análisis metódico de su obra. O si, por el contrario, han sido simplemente opiniones, y puntos de vista incompletos y subjetivos, resultado del enfrentamiento personal directo con su alumno, Pío Baroja. La ausencia de argumentos metódicos en las críticas, nos lleva a pensar que otro de los motivos para ésta pudo ser su catolicismo, expresado tenazmente, junto a su universalidad, que no conoce límites entre disciplinas. Un breve resumen de su trayectoria personal y profesional servirá de preludeo antes de prestar atención a algunas críticas recibidas a lo largo de los años. Con el mismo propósito, analizaremos en detalle la conferencia de apertura del curso 1878-1879 en la Universidad de Barcelona, titulada *Valor de los estudios anatómicos en el movimiento intelectual contemporáneo*.

1. TRAYECTORIA PERSONAL DE JOSÉ DE LETAMENDI¹

1.1. FAMILIA Y EDUCACIÓN

José de Letamendi y Manjarrés era hijo de José de Letamendi y Borés, de antigua familia vasca y de profesión Comisario de Guerra, y doña Mariana de Manjarrés y Valdés, de estirpe riojana. Huérfano de padre desde la temprana edad de ocho meses. Siempre fue aplicado en los estudios, obteniendo la calificación de sobresaliente y matrícula gratis en los cuatro cursos de Gramática y Retórica latina en

¹ Algunos datos para esta sección se han tomado de un capítulo dedicado a Letamendi en *La Ilustración Española y Americana* (15-VI-1871), una nota necrológica aparecida en *La Gaceta de Instrucción Pública* del 15 de julio de 1897 y la web *Añamendi Eusko Entziklopedia* (<http://aunamendi.euskoi-kaskuntza.eus/eu/letamendi-y-manjarres-jose-de-ar-80726/>; consultada el 13/12/2019).

el Seminario Conciliar de Barcelona. Estudió tres años de Filosofía y, posteriormente, cursó la carrera de Medicina en la Universidad de Barcelona (entre 1845 y 1852). Ejerció como segundo ayudante de Anatomía, dando repasos de la asignatura de Anatomía y disección, y, de este modo, atendió a las necesidades de su familia. Parece que en una ocasión afirmó faltarle exclusivamente, como papel a desempeñar en la cátedra de Anatomía, el de cadáver.

1.2. ACTIVIDAD PROFESIONAL EN EL EJERCICIO DE LA MEDICINA

En 1854 ganó por oposición la plaza de primer ayudante de la cátedra de Anatomía. En 1857 obtuvo la cátedra en propiedad que conservó hasta 1878, cuando ganó por concurso la de Patología General del Colegio de San Carlos en la Universidad Central de Madrid.

Por su labor durante las epidemias de cólera de 1854 y 1865 fue recompensado con la Cruz de Beneficencia de primera clase.

Entre 1860 y 1878 fue Presidente del Ateneo y del Instituto Médico de Barcelona; fundador del primer establecimiento dinamo-terápico de España y de la primera Sociedad Española de inoculación directa de la linfa vacuna; descubrió en 1875 el método para obtener la anestesia local en las operaciones quirúrgicas y, al año siguiente, inventó un nuevo método operatorio; fundó y dirigió varios periódicos profesionales.

En Madrid desempeñó los cargos de decano en la Facultad de Medicina, senador del reino por Tarragona (1889), consejero de Instrucción Pública, vocal del Real Colegio de Sanidad y académico de número de la Real Academia de Medicina.

1.3. OBRA CIENTÍFICA

Su obra comprende libros de texto como el *Curso de Patología General*, el *Plan de Reforma de la Patología General y su Clínica* y el *Curso de Clínica o Canon Perpetuo de Ciencia Médica*. El *Curso de Patología General* y el *Curso de Clínica* constituyen las dos primeras partes de una trilogía inacabada, *Tribiblión* (Sarró Burbano, 1963), que

debería haberse completado con un tercer volumen sobre *Historia de las ideas médicas*. Algunos de sus libros están en la interfaz entre las humanidades y la medicina como el titulado *Elementos de lexicología griega con aplicación al tecnicismo médico*. Encontramos asimismo libros de divulgación científica y escritos políticos y morales como *La Vanguardia Dinástica* y la recopilación de algunas obras inéditas y otras publicadas en la prensa, que realizó su discípulo Rafael Forns con el título *Obras Completas de José de Letamendi*.

Destacan también sus discursos, en los que presenta las cuestiones científicas en su entorno filosófico e histórico más amplio, como corresponde a un autor de formación humanista. Así en los titulados *Discurso acerca de los elementos generales de ciencia con aplicación al método en medicina* (1866), *Discurso sobre la naturaleza y origen del hombre* (1867) y *Valor de los estudios anatómicos en el movimiento intelectual contemporáneo*, pronunciado en la inauguración del Curso Académico de 1877 a 1878 en la Universidad de Barcelona, al que nos referiremos más adelante.

1.4. OBRA ARTÍSTICA

Letamendi fue buen dibujante y pintor, como lo demostró con sus cuadros anatómicos presentados en la Exposición Universal de París en 1867. También fue compositor musical; escribió diversas obras, todas ellas celebradas, como una meditación para piano titulada *El bien perdido, ¡Patria!, improntu a dos pianos*, otra titulada *Dies irae, partitura de salón*, y una *Misa de Requiem a grande orquesta*, ejecutada por primera vez en el Monasterio del Escorial el 13 de setiembre de 1887.

Como crítico musical publicó diversos trabajos tales como *La música del porvenir* y *El porvenir de mi patria*. Fue entusiasta de Wagner, sobre quien realizó su trabajo *Una cláusula negativa del testamento de Ricardo Wagner*, que será traducido al alemán.

Letamendi fue además poeta, filólogo y políglota, matemático, ciencia que procuró hermanar con la Medicina, arqueólogo, historiador, gran prosista, y, en una palabra, un

sabio cuyos profundos conocimientos se extendían a todas las ramas del saber humano.

2. CRÍTICOS DE LETAMENDI

2.1. FAVORABLES

Santiago Ramón y Cajal (1852-1934) fue alumno de Letamendi en la Facultad de Medicina de la Universidad de Madrid. Se refiere a él como «el gran José de Letamendi» (Sarró, 1963: 5) y, en su obra *Recuerdos de mi vida*, «el asombroso Letamendi» (id.:18). Rafael Forns y Romans (1868-1939), profesor de Higiene en Madrid desde 1908, escribe en el prólogo de su *Curso de Higiene General*: “*En el terreno médico Letamendi fue el semidiós, como le tendrían por tal los venideros médicos si fuesen como los viejos atenienses, y yo no soy Letamendi, sino un catedrático de buen sentido, leal y honrado, que llamo a las cosas por su nombre*” (Toledo, 2016).

El elogio que hace de Letamendi Mariano Batllés y Bertrán de Lis (1845-1922), catedrático de Anatomía de Barcelona, lo cita Ramón Sarró Burbano en los siguientes términos:

“...eminente anatómico, castizo literato, hábil cirujano, experto médico, correcto pintor, orador elocuente, maestro peritísimo, sagaz economista, sabio filósofo, competente sociólogo, músico inteligente, concienzudo matemático, erudito políglota, inspirado poeta; en una palabra, del hombre enciclopédico que con su inmenso talento, su vasta ilustración, y su imaginación calenturienta es el asombro de la generación actual, y lo será sin duda alguna de las venideras”. (1963: 12-13)

Pero ahí se equivocaba don Mariano Batllés pues no tenía en cuenta que, o bien las generaciones venideras tendrían distintas percepciones y exigencias que las suyas, o bien que algún acontecimiento inesperado podría venir súbitamente a enturbiar la reputación de su admirado profesor.

2.2. DESFAVORABLES

Entre los críticos que han valorado negativamente la obra de Letamendi se encuentran Pío Baroja (1872-1956), Gregorio Marañón (1887-1960) y Pedro Laín Entralgo (1908-2001). En su *Historia de la Medicina*, Laín Entralgo dice:

“Gozó de especial renombre como teórico de la medicina J. de Letamendi (1828-1897). Con su Curso de Patología General, obra compuesta al margen de lo que era la investigación científica del momento, pura especulación de gabinete, por tanto, Letamendi quiso ofrecer al médico una doctrina nosológica perennemente válida”. (Laín, 1978:499)

Sospechamos que esta crítica puede estar basada en las opiniones de los dos críticos que le preceden en el tiempo, ya que no explica por qué la obra de Letamendi estaba escrita al margen de la investigación del momento ni cuál fuera esta. Gregorio Marañón en su libro *Cajal, su tiempo y el nuestro* (1951) abre de par en par la puerta de la polémica cuando, de manera demagógica y ambigua, escribe:

*“Todavía no se puede nombrar a este extraordinario español sin un adjetivo apasionado. Para unos es la representación de la peor retórica anticientífica. Para otros, un genio, precursor de la medicina actual. Las dos opiniones son injustas. Letamendi fue todo lo gran patólogo que podía ser, sin ser un genio, pero con gran talento, en un país sin ambiente para la ciencia experimental. Es cierto que sus libros hoy no nos interesan. Pero tampoco nos interesan los de Conheim o los de Bouchard. Y hay algo en él que lo diferencia de los otros teorizantes de su tiempo, y es que si su doctrina marchaba con evidente retraso, sus ojos no estaban como los de los demás vueltos al pasado, sino clavados agudamente en el porvenir. Por eso Cajal que fue por su actitud y por su obra un anti-Letamendi, le trató siempre con respeto. Y con respeto le debemos recordar ahora. Recordar, aunque no leer. Letamendi fue una figura representativa de una fase de nuestra vida intelectual que, solo eso, ya le haría interesante. Sin embargo estaba todavía dentro de la inopia científica. Aunque se reveló contra ella, procuró denodadamente superarla; y, en suma, fue el postrer ejemplar de la etapa de la triste esterilidad”*²

Palabras duras que sólo pueden explicarse mediante un cambio en la episteme, en el modo general de ver a su país y a la ciencia. Pero, al igual que Laín Entralgo, Marañón escribe su crítica sin justificarla, sin indicar precisamente cuáles son esos

² Marañón, G. *Cajal, su tiempo y el nuestro* (1951; citado por Toledo Trujillo, 2016).

motivos para que sus libros no nos interesen ya hoy. ¿Habría leído Marañón los libros de Letamendi? La pregunta queda en el aire, pero hemos de recordar que Marañón tenía una buena amistad con el primero de los críticos indicados, Pío Baroja. Ambos se retrataron juntos en varias ocasiones³, como en el acto de ingreso en la Real Academia de la Lengua Española de Pío Baroja, a cuyo discurso respondió Marañón y en París en 1939. Además, Baroja era uno de los intelectuales que frecuentaban *El Cigarral*, la finca toledana de Marañón y éste escribió el prólogo a la novela *La Estrella del Capitán Chimista*, de la serie *Novelas del Mar*, de Baroja.

Cabe pues la posibilidad de que las críticas de Laín Entralgo y de Marañón, ambas realizadas sin entrar en el detalle de la obra de Letamendi, fuesen hechas siguiendo la estela de Baroja. En consecuencia, volveremos a formular la pregunta anterior en el caso de Pío Baroja, alumno de Letamendi, a quien este había suspendido: ¿Habría leído Baroja con atención los libros de Letamendi? Ya lo veremos, pero como quiera que fuese, no puso freno a sus comentarios sobre él en, al menos, tres de sus obras. Comenzamos el análisis por una de las de mayor difusión.

En *El Árbol de la Ciencia*, Baroja escribe una larga parrafada en la que hace intervenir a quien fuera su profesor en la Facultad de Medicina de la Universidad de Madrid. Creemos que, para su valoración, merece la pena leerla completa, a continuación pues las palabras de Baroja:

“El año siguiente, el cuarto de carrera, había para los alumnos, y sobre todo para Andrés Hurtado, un motivo de curiosidad: la clase de José de Letamendi.

Letamendi era de estos hombres universales que se tenían en la España de hace unos años; hombres universales a quienes no se les conocía ni de nombre pasados los Pirineos. Un desconocimiento tal en Europa de genios trascendentales se explicaba por esa hipótesis absurda, que, aunque no la defendía nadie claramente, era aceptada por todos, la hipótesis del odio y la mala

³ Algunos de estos retratos pueden verse en:

http://piobaroja.gipuzkoakultura.net/pio_baroja_irudi8.php y

<https://www.diariovasco.com/v/20100316/cultura/admirado-amigo-unamuno-baroja-20100316.html>

https://elpais.com/elpais/2015/10/12/album/1444669947_989209.html#foto_gal_3

(consultadas el 15/1/2020)

fe internacionales que hacía que las cosas grandes de España fueran pequeñas en el extranjero y viceversa.

Letamendi era un señor flaco, bajito, escuálido, con melenas grises y barba blanca. Tenía cierto tipo de aguilucho, la nariz corva, los ojos hundidos y brillantes. Se veía en él un hombre que se había hecho una cabeza, como dicen los franceses. Vestía siempre levita algo entallada, y llevaba un sombrero de copa de alas planas, de esos sombreros clásicos de los melenudos profesores de la Sorbona.

En San Carlos corría como una verdad indiscutible que Letamendi era un genio; uno de esos hombres águilas que se adelantan a su tiempo; todo el mundo le encontraba abstruso porque hablaba y escribía con gran empaque un lenguaje medio filosófico, medio literario”.

Así introduce Baroja a su profesor en la novela, como la caricatura de un hombre que vive en un país cerrado en sí mismo, ultramontano y cainita en el que predominaban extrañas hipótesis de odio y mala fe internacionales. Pero no contento con esto, prosigue:

“Andrés Hurtado, que se hallaba ansioso de encontrar algo que llegase al fondo de los problemas de la vida comenzó a leer el libro de Letamendi con entusiasmo. La aplicación de las Matemáticas a la Biología le pareció admirable. Andrés fue pronto un convencido.

Como todo el que cree hallarse en posesión de una verdad tiene cierta tendencia de proselitismo, una noche Andrés fue al café donde se reunían Sañudo y sus amigos a hablar de las doctrinas de Letamendi, a explicarlas y a comentarlas.

Estaba como siempre Sañudo con varios estudiantes de ingenieros. Hurtado se reunió con ellos y aprovechó la primera ocasión para llevar la conversación al terreno que deseaba y expuso la fórmula de la vida de Letamendi e intentó explicar los corolarios que de ella deducía el autor.

Al decir Andrés que la vida, según Letamendi, es una función indeterminada entre la energía individual y el cosmos, y que esta función no puede ser más que suma, resta, multiplicación y división, y que no pudiendo ser suma, ni resta, ni división, tiene que ser multiplicación, uno de los amigos de Sañudo se echó a reír.

- ¿Por qué se ríe usted? le preguntó Andrés sorprendido.

- Porque en todo eso que dice usted hay una porción de sofismas y de falsedades. Primeramente hay muchas más funciones matemáticas que sumar, restar multiplicar y dividir.

- ¿Cuáles?

- Elevar a potencia, extraer raíces... Después, aunque no hubiera más que cuatro funciones matemáticas primitivas, es absurdo pensar que en el conflicto de estos

dos elementos, la energía de la vida y el cosmos, uno de ellos, por lo menos, heterogéneo y complicado, porque no haya suma, ni resta, ni división, ha de haber multiplicación. Además, sería necesario demostrar por qué no puede haber suma, por qué no puede haber resta y por qué no puede haber división. Después habría que demostrar por qué no puede haber dos o tres funciones simultáneas. No basta decirlo.

- Pero eso lo da el razonamiento.

- No, no; perdone usted, replicó el estudiante. Por ejemplo, entre esa mujer y yo puede haber varias funciones matemáticas: suma, si hacemos los dos una misma cosa ayudándonos; resta, si ella quiere una cosa y yo la contraria y vence uno de los dos contra el otro; multiplicación, si tenemos un hijo, y división si yo la corto en pedazos a ella o ella a mí.

- Eso es una broma, dijo Andrés.

- Claro que es una broma, replicó el estudiante, una broma por el estilo de las de su profesor, pero que tiende a una verdad, y es que entre la fuerza de la vida y el cosmos hay un infinito de funciones distintas: sumas, restas, multiplicaciones, de todo, y que además es muy posible que existan otras funciones que no tengan expresión matemática.

Andrés Hurtado, que había ido al café creyendo que sus proposiciones convencerían a los alumnos de ingenieros, se quedó un poco perplejo y cariacontecido al comprobar su derrota.

Leyó de nuevo el libro de Letamendi, siguió oyendo sus explicaciones y se convenció de que todo aquello de la fórmula de la vida y sus corolarios, que al principio le pareció serio y profundo, no eran más que juegos de prestidigitación, unas veces ingeniosos, otras veces vulgares, pero siempre sin realidad alguna, ni metafísica, ni empírica”.

Pero no indica Baroja cuál fue el libro de Letamendi que leyó Andrés Hurtado. La fórmula de la vida, Letamendi la publicó en un artículo (revista *El Siglo Médico*, en 1882) y no constituye, ni mucho menos, uno de los resultados principales de su obra. Sin embargo, Baroja regresará a la fórmula de la vida una y otra vez, haciendo de ella un punto clave para su crítica que crece desviándose para adquirir un tono ofensivo, mucho más rentable para un novelista que la difícil búsqueda de la objetividad:

“Todas estas fórmulas matemáticas y su desarrollo no eran más que vulgaridades disfrazadas con un aparato científico, adornadas por conceptos retóricos que la papanatería de profesores y alumnos tomaba como visiones de profeta.

Por dentro, aquel buen señor de las melenas, con su mirada de águila y su diletantismo artístico, científico y literario; pintor en sus ratos de ocio, violinista y compositor y genio por los cuatro costados, era un mixtificador audaz con ese

fondo aparatoso y botarate de los mediterráneos. Su único mérito real era tener condiciones de literato, de hombre de talento verbal.

La palabrería de Letamendi produjo en Andrés un deseo de asomarse al mundo filosófico y con este objeto compró en unas ediciones económicas los libros de Kant, de Fichte y de Schopenhauer.

Leyó primero La Ciencia del Conocimiento, de Fichte, y no pudo enterarse de nada. Sacó la impresión de que el mismo traductor no había comprendido lo que traducía; después comenzó la lectura de Parerga y Paralipomena, y le pareció un libro casi ameno, en parte cándido, y le divirtió más de lo que suponía. Por último, intentó descifrar la Crítica de la razón pura. Veía que con un esfuerzo de atención podía seguir el razonamiento del autor como quien sigue el desarrollo de un teorema matemático; pero le pareció demasiado esfuerzo para su cerebro y dejó Kant para más adelante, y siguió leyendo a Schopenhauer, que tenía para él el atractivo de ser un consejero chusco y divertido.

Algunos pedantes le decían que Schopenhauer había pasado de moda, como si la labor de un hombre de inteligencia extraordinaria fuera como la forma de un sombrero de copa.

Los discípulos, a quien asombraban estos buceamientos de Andrés Hurtado, le decían:

- ¿Pero no te basta con la filosofía de Letamendi?

Si eso no es filosofía ni nada replicaba Andrés. Letamendi es un hombre sin una idea profunda; no tiene en la cabeza más que palabras y frases. Ahora, como vosotros no las comprendéis, os parecen extraordinarias”.

Mediante esta versión de la leyenda negra letamendiana, abundando en el tópico del provincialismo y desacreditando a su profesor, Baroja intenta destruir la reputación de Letamendi en dos páginas de su novela. ¿Por qué? Primero, porque don José de Letamendi había suspendido en reiteradas ocasiones a Baroja, quien, por este motivo, tuvo que trasladar su matrícula a Valencia, en donde se encontró con Slocker, discípulo de Letamendi, que volvió a suspenderlo (Palafox, 1965). Imperdonable falta. Y segundo, porque estos párrafos aportan acidez, un ingrediente que es garantía de éxito en una novela. Pero se equivocaba Baroja: Letamendi sí que tuvo una idea profunda, como expuso en la conferencia de apertura del curso 1878-79 en Barcelona que veremos más adelante.

No obstante, todavía fue más lejos Baroja con su crítica en su autobiografía titulada *Desde la última vuelta del camino* (Baroja, 2006: 392-393) en donde leemos:

En San Carlos corría como una verdad indiscutible que Letamendi era un genio, uno de esos hombres águilas que se adelanten a su tiempo. Todo el mundo le encontraba abstruso, porque hablaba y escribía con gran énfasis un lenguaje medio filosófico, medio literario.

Él se creía además un pedagogo, y un pedagogo genial.

El primer día de clase miró la lista y me llamó:

-Señor Baroja y Nessi.

Yo me levanté.

-Vamos a ver, señor Baroja -me dijo- : suponga usted que a usted sin haber leído ningún libro acerca de la cuestión, le preguntaran: ¿Qué es para usted la medicina? ¿Qué diría usted?

- Yo diría que es el arte de curar.

- Bien, a ver el señor Tal.

Y Letamendi llamó a otro alumno de la lista.

-Usted, ¿Qué diría?

El alumno, más avisado que yo, recitó la definición de Letamendi.

-¿Ve usted –me dijo el profesor-, ve usted?

Y añadió después que a mí me pasaba como a la mujer que ha puesto varias ropas a secar en la buhardilla, sobre cuerdas y no sabe dónde están.

Yo estuve por decir: “veo que a usted le gusta la adulación; yo creí que tenía delante una persona seria y no una bailarina”.

Letamendi era un audaz y un desaprensivo. Tenía el tupé de decir que, así como se cree que el río Guadiana desaparece en la tierra, la medicina de Hipócrates había desaparecido de la historia para aparecer con él. Hipócrates y Letamendi. Era mucha broma. El uno, todo observación y sencillez; el otro, todo palabrería y fuegos artificiales.

Letamendi-Hipócrates nos relataba una serie de anécdotas en las que intervenían sus amigos y él...

Y un poco más adelante indica con indisimulado orgullo:

“De la obra de Letamendi-Hipócrates ha quedado muy poco; yo, para mí, creo que no ha quedado nada. Todo era bluff, retórica y palabrería. Creo que la fama de Letamendi la he comenzado a demoler yo”.

Baroja reconoce haber comenzado intencionadamente la demolición del prestigio de su profesor basándose en sus experiencias en clase (estaba en tercer año

de su carrera y debía ser en torno a 1890, contando Letamendi entonces sesenta y dos o sesenta y tres años y Baroja, diecinueve). Sin indicar qué libros había leído de Letamendi, vuelve a criticar su “fórmula de la vida” (*Idem*: 393):

“Yo leí entonces el libro de este profesor, en que intentaba aplicar las matemáticas a la biología e inventaba una fórmula de la vida de la que saca corolarios. Me convencí de que aquello no eran más que juegos de prestidigitación unas veces ingeniosos, otras vulgares; pero siempre sin realidad alguna, ni metafísica ni empírica (...)

Su obra era una catedral de cartón, o, a lo más, de cemento armado.

Si se quisieran encontrar obras españolas del mismo carácter de audacia artificiosa de colosalismo y de poca base, habría que recordar los monumentos arquitectónicos de Gaudí, los cuadros cubistas de Picasso y algunas otras obras por el estilo. En cambio si se quisiera hallar en España la obra médica antónima a la de Letamendi-Hipócrates, se tendría que retroceder hasta Juan Huarte de San Juan, el médico vasco del siglo XVI, tan sencillo, tan observador y tan lleno de intuiciones geniales”.

Baroja sigue sin mencionar el título del libro que dice haber leído y vuelve por sus fueros comentando la misma fórmula matemática que criticaba en *El árbol de la ciencia*, intrascendente en la carrera de Letamendi. Su crítica peca de lo mismo que él dice de Letamendi: *juegos de prestidigitación unas veces ingeniosos, otras vulgares; pero siempre sin realidad alguna, ni metafísica ni empírica*. En definitiva: *audacia artificiosa de colosalismo y de poca base*.

Y es que su crítica está realizada con más sentimiento que razón y se basa en una enemistad personal manifiesta, como él mismo reconoce. Y así más adelante (Baroja, 2006: 400-401) leemos:

“Entre tipos de jabalí, como Olóriz; locos, como don Benito Hernando; farsantes, como Letamendi, y cucos almibarados como Calleja, San Martín se distinguía como un profesor sabio y como un hombre amable.

(...)

Era una pretensión tan grotesca, que daba risa. Las pequeñas mistificaciones del profesor catalán no se parecen nada a las reflexiones del griego. Hipócrates es todo observación y juicio firme; Letamendi, quincallería aparatosa de bazar.

Algunos me han preguntado: “¿Por qué esa enemistad contra Letamendi?”

Letamendi era una mistificación, un bluff, y hasta un bluff de poco éxito, una de esas farsas que gustan en los países meridionales, en donde se cree que los gestos, las actitudes, las frases, tienen su valor no sólo en la política, sino también en la ciencia.

(...)

Por la cuestión del valor científico de Letamendi estuve yo a punto de entablar una discusión privada con Ramón y Cajal, que él no aceptó.

(...)

Para rematar:

Estoy convencido de que, si ahora o en una ocasión más propicia se formara una comisión internacional para examinar las obras de medicina importantes del siglo XIX, la obra de Letamendi sería rechazada como vana, artificiosa y hasta perjudicial.

Su fórmula de la vida es pura vacuidad; los corolarios que deduce de ella no valen nada.

Letamendi es un hombre que trata de revolucionar la patología general, y como no tiene una idea sobre ella que valga la pena, acaba haciendo un pequeño diccionario para el diagnóstico, que podría ser algo, si fuera auténtico y verídico; pero como no lo es, no tiene ningún valor”.

Es curioso que esta idea falsa de la medicina resuelta con un diccionario para el diagnóstico la tuviera, lo mismo que Letamendi, Unamuno, que, en muchos conceptos, se parecía a él.

“Un amigo del profesor de Salamanca me contaba que éste le decía a su hijo:

- *Toda la práctica de la medicina está en aprender el casillero.*
- *¿Qué quería decir con eso? – pregunté yo.*
- *Con eso indicaba el arte del diagnóstico. “Tú ves, por ejemplo”, añadía dirigiéndose a su hijo, “una persona que tiene fiebre, dolor de costado, esputo rojizo... Se marcan en el casillero los tres síntomas, y sale pulmonía, y se busca el remedio”*

Esto es descubrir el Mediterráneo. Lo que pasa es que esto no es siempre lo corriente, porque si fuera así, tan bien como los médicos sabios harían el diagnóstico las porteras.

El diccionario de Letamendi, como el casillero de Unamuno, es una idea de portera.

Por poco que haya uno ejercido la medicina, ha visto pulmonías sin esputo herrumbroso, sin fiebre alta y que matan al enfermo; fiebres tifoideas en que la elevación de la temperatura no tiene regularidad; gripes que se acaban por arte de magia, cuando menos se lo espera uno; diabetes donde no hay hambre ni sed; dolores violentos en la región del apéndice que no son de apendicitis, etcétera.

No quiero insistir más; pero creo evidente que el que lea el libro de Letamendi verá que es de una perfecta oquedad, y que el silencio absoluto del mundo científico por él está perfectamente legitimado.

El libro podrá servir para hacer discursos aparatosos de academia; pero para colaborar en la investigación científica o para tener una idea práctica de la profesión, no sirve para nada”.

De esta manera concluye Baroja la crítica de Letamendi en su autobiografía.

Vuelve a la carga en el libro titulado *Juventud, Egoatría*, en donde dice (p. 111):

“Entre los profesores, uno que se creía un pedagogo, y un pedagogo genial, era Letamendi. En el libro citado, El Árbol de la Ciencia, he dicho lo que me parecía tal profesor, que tenía cierto talento de orador y de literato. Era este un escritor rococó como muchos catalanes. A veces hablaba en la clase de arte y pintura, pero siempre con un criterio absurdo. Recuerdo una vez que decía que pintar un ratón y un libro no podía ser asunto para un cuadro; pero que si en el libro se escribía el título “Obras de Aristóteles”, y al ratón se le ponía royéndolo, ya, lo que no era nada, se convertía en asunto pictórico. ¡Buen asunto pictórico para un cuadro de bazar!

Esta manera de ser, nimia y de una ingeniosidad pueril, representaba a Letamendi. A Letamendi le pasaba como a casi todos los españoles de su tiempo, aún a los más célebres como Castelar, Echegaray, Valera...

Habían leído, poseían una gran memoria, pero creo que profundamente no habían comprendido nada. No tenía ninguno de ellos ese sentimiento trágico de la cultura y de sus obligaciones que han tenido, sobre todo, los alemanes. Casi todos ellos miraban la ciencia como puede mirarla un señorito andaluz, ingenioso y malicioso”.

Pero se equivoca de nuevo Baroja. Letamendi no era nimio ni pueril. Su concepto de la ciencia es mucho más amplio y completo que el de un señorito andaluz, y mucho más amplio y completo que el del propio Baroja.

La crítica que Baroja hace de Letamendi a lo largo de su obra es, en primer lugar, incompleta; y en segundo lugar, incorrecta. La crítica hasta aquí vista no puede admitirse como referida a la obra de Letamendi, cuyos títulos Baroja ni siquiera ha mencionado. Pero también es incorrecta porque no se basa en la lectura de sus obras

sino en sus experiencias personales en clase. Baroja, cuarenta y cuatro años menor que Letamendi, pertenece a una generación distinta. Pero además, si bien es cierto que ejerció como médico en Cestona, nunca desarrolló labor alguna como científico, y la combinación de médico y escritor no garantiza la calidad de su crítica científica, perteneciendo ésta a un área diferente de la cual el mismo Baroja se confiesa ajeno cuando, también en sus mejorías indica (Baroja, 2006: 371):

“Tampoco podía con las disertaciones científicas largas, como, por ejemplo, las de Julio Verne, que era el autor que en mi época casi todos los chicos leíamos con preferencia. Cuando empezaba éste a decir que la estrella tal se encontraba a tantos millones de leguas de la tierra, y que un tren, marchando a una velocidad de tantos kilómetros por hora, tardaría tantos cientos de miles o de millones de años en llegar a ella, saltaba la explicación pedagógica sin ningún escrúpulo. Tampoco me entretenían las descripciones”.

De manera que el autor-médico, que en tan alto grado posee esa cualidad de la mordacidad, óptima para un novelista y que le permite insultar libremente a su profesor, se está confesando asimismo contrario al espíritu científico, cuando dice que no le gustan las disertaciones científicas ni las descripciones. Pero hay otro rasgo aún más demostrativo de la escasa capacidad científica de Baroja y es cuando dice (Baroja, 2006: 237):

“Evidentemente, el mecanismo de la herencia sigue siendo desconocido, Las leyes de Mendel tendrán realidad en los guisantes de olor y en otras plantas; pero entre los hombres no la tienen. Las combinaciones son múltiples y, por ahora, toda la mecánica de los cromosomas no da gran luz”.

Equivocándose completamente en su interpretación de las leyes de Mendel, cuya realidad se aplica por igual a hombres y a guisantes. Por muy eminente literato que sea, no está autorizado Baroja, según él mismo reconoce, para realizar una crítica científica. En ciencia la mordacidad no vale nada comparada con la objetividad. Y, no obstante, su crítica puede haber influido sobre la opinión de Marañón y la de Laín Entralgo, marcando la opinión que sobre Letamendi han tenido generaciones de estudiantes y lectores. Indiscutiblemente la opinión de Baroja ha influido en la de su

sobrino, Julio Caro Baroja, que en el prólogo a la edición de los Cuentos (Baroja, 1973: 8), escribe:

“Tuvo, pues, mi tío, antes de los primeros y relativos éxitos, un choque bastante doloroso con los representantes de cierto doctrinarismo político, choque similar a los que había tenido antes, de estudiante, frente al doctrinarismo médico-filosófico, de un también famoso profesor de San Carlos: el Doctor Letamendi. Aquellos hombres de cátedra, Salmerón y Letamendi, no eran, en verdad (y digan lo que digan todavía algunas personas) grandes pensadores. Pero como tales pensadores ejercían su autoridad máxima”.

Pero se equivoca Caro Baroja. Letamendi era un gran pensador.

3. CONFERENCIA DE APERTURA DEL CURSO 1878-1879 EN LA UNIVERSIDAD DE BARCELONA⁴

En su conferencia titulada *Valor de los estudios anatómicos en el movimiento intelectual contemporáneo*, Letamendi propone al auditorio una visita al anfiteatro anatómico de la Universidad de Pavía, durante la ejecución de unos ejercicios de disección por Andrés Vesalio (1514-1564). En la audiencia hay un religioso que *“tiembla por la fe y por la ciencia el día en que... pueda la ciencia divorciada de la fe trocarse en malignidad, y la fe separada de la ciencia resolverse en intolerancia”*. El religioso es *alter ego* del propio Letamendi, que conoce los peligros de una ciencia sin religión: *“Lo que Vesalio ignora y el nítido teólogo prevé, formará el testamento de esta época y el tema del gran conflicto de aquel siglo XIX que por breves instantes hemos abandonado”*.

Lo que sigue es un repaso metódico a la Historia de la Filosofía con la intención de poner de manifiesto el fundamento metafísico que tiene la ciencia. Comenzando por Francis Bacon (1561-1626), a quien responsabiliza de que *“los cultivadores de las ciencias empíricas crean que ese instrumento metódico ha sido forjado y labrado en*

⁴ La conferencia se encuentra en Internet (<http://diposit.ub.edu/dspace/handle/2445/3567>), consultada el 17/12/2019). Se han transcrito algunos de sus párrafos en este apartado actualizando la grafía con acentos y puntuación contemporánea

sus laboratorios de Física, y no en los altos talleres de la sana Metafísica, que es lo cierto”.

Dedica varios párrafos a René Descartes (1596-1650), *“genio militar del progreso, en el concepto de haber pasado solo, caballero en su propia fogosidad y sable en mano el puente de Belascoain de la asediada Naturaleza, al frente y buena pieza por delante de la columna cerrada de investigadores del siglo XVII”, a quien responsabiliza, mediante una serie de deducciones del “lamentable absoluto divorcio entre los cultivadores de las ciencias morales y los investigadores de las ciencias físicas”.*

Para Letamendi este divorcio es inadmisibile, puesto que:

“Filósofo es el hombre por naturaleza; para él constituye el filosofar una necesidad moral, y pues la Filosofía es, como tendencia, la resolución del problema de la naturaleza y la finalidad del ser en sí, resulta que la integridad de contenido es la condición esencial del verdadero filosofar; y no hay, por tanto, Filosofía posible como en ella falten Dios y la mitad moral del hombre, ni la hay tampoco aceptable, donde no se contengan la mitad material del hombre y el resto del universo mundo”.

La situación planteada por Descartes se resuelve mediante una disyuntiva:

“Dos solos partidos en lo humano quedaban: uno, materializar el espíritu; otro, divinizar la materia. He aquí los respectivos papeles que en la Historia del Pensamiento desempeñan Locke y Spinoza: el primero ensayando la reducción de la inteligencia a meras sublimaciones de la sensibilidad; el segundo intentando fundir todo lo existente y posible en el solo y absoluto ser, a quien llamó Dios por no exonerar a la substancia única del más excelente de los tratamientos substantivos”.

Pero llegamos a un punto en que:

“Para salir de este desequilibrio entre exceso de material y el defecto de ideas necesitábase la chispa del ingenio y el chispazo brilló en dos distintas cabezas y con matices luminosos de reciproco complemento.

(...)de un lado Goethe esboza en dos teorías correlativas la reducción de todas las variantes vegetales al prototipo «hoja» y la de todas las variantes del almacén animal al prototipo «vértebra»--de otro lado Hegel, convirtiendo la Filosofía en Historia y el contenido de ésta en una sola acción realizada por un solo ser, la «Idea», da pie a que el ideal orgánico de Goethe sea explicado por reducción a un mero incidente episódico de la evolución de esa «Idea», o Absoluto, en el tiempo y el espacio, quedando con este solidarismo de las teorías de Hegel y

Goethe, formulada la identificación de todas las especies naturales en un solo arquetipo ideal histórico; - Lamarck , tomando pie de la metamorfosis de los insectos, da como un hecho real ese ideal histórico, no reparando en que si la larva se transforma en ninfa y ésta en insecto perfecto y luego los huevecillos que este pone no dan insectos perfectos sino otra vez larvas, no se ha hecho con tantas mutaciones más que bajar de un salto de la altura a que con tanta pena se subió;...”

Letamendi quiere ir a parar en su discurso al materialismo:

“...todas las dificultades a la reposición de la escala filosófica por solo el esfuerzo y la industria de nuestra razón, sin que la mano del Eterno la afiance por el peldaño superior, parecen disiparse como nocturna neblina al remontar del sol de estío;- Schelling apremia de otro lado a los idealistas con un sistema filosófico más, mientras del suyo, Augusto Comte, obcecado de impaciencia hasta el extremo de caer en la aberración mecánica de que el vapor del entendimiento, puesto en absoluta libertad, daría más trabajo útil que refrenado por la contraposición de los principios racionales, lo suelta abriendo de par en par todas las válvulas, y llama al desatinado rugir de los escapes: «Filosofía positiva». Krause, menos enérgico, propone en lo más recio del desorden, un sistema filosófico en que, a condición de renunciar todo el mundo a su pudor intelectual, todos los pareceres se acomoden y reconcilien en una que llamó «Unidad armónica»; entretanto el ignorado Mayer sienta los fundamentos de la Termodinámica que, de una sola conmoción científica, coloca en sus asientos la Física universal, dando pie a la resplandeciente «teoría de las fuerzas constantes», que abarca en simplicísimo concepto la ecuación mecánica del Universo entero; y sólo falta que Bunsen y su compañero de enterramiento experimental salgan, como en efecto salen, a enseñar con su espectrómetro el modo de reconocer sin falla la composición química de las más apartadas nebulosas, cuya teoría mecánica quedaba por lo visto construida-y por vías bien diversas de éstos, un centenar de pacientes anatomistas aclaran de día en día los secretos de la evolución embrionaria, y la simplifican reduciéndola a la teoría de las fuerzas constantes y a la idea hegelio-goethica, y son éstas y aquéllas aplicadas por los psicólogos anglo-positivistas a los fenómenos anímicos y sociales, bajo un sentido determinista.

Pero...:

Hasta aquí todo ofrece -aún el mismo error- cierto carácter científico; empero la Política urge, el tiempo vuela y apremia, la teofobia tuerce y violenta el criterio final de la investigación, si no fuese por el secreto de la vida y la fijeza de las especies, la idea de Dios resultaría demostrativamente innecesaria”.

El mayor exponente del materialismo estaba por llegar:

“De improviso una claridad como de fuego de Bengala alumbró el mundo de las ideas: a orillas del Támesis un hombre por todo extremo agudo, perseverante y experto ha dado en el secreto de la vitalidad que anima la corteza terrestre: su nombre es Darwin;(...)

Este es, Señores, el momento en que la idea anatómica, bajo la enseña del transformismo orgánico, toma una actitud resueltamente invasora y trascendiendo al Dogma, a la Filosofía, a la Enciclopedia, a la Política, aspira a sojuzgarlo todo, en nombre del ateísmo”.

Y entonces será el momento de regresar al anfiteatro de Pavía y volver a encontrarnos con los personajes para ver cómo han cambiado con el tiempo. Así:

“Aquellos silenciosos filósofos humanistas y políticos, que tanta importancia daban a las enseñanzas anatomo-fisiológicas del protegido del invicto Carlos, son hoy el espíritu histórico invadido por el fatalismo, el espíritu económico empedernido por la legitimación del egoísmo y el espíritu político sofisticado, so-color de libertad, y reducido a la lucha de los partidos por la subsistencia propia, no por el bien de la patria y encaminado al más lógico despotismo; todo en virtud de esa «lucha por la vida», que se da como causa y efecto del desenvolvimiento de los individuos y causa y efecto, a su vez, del de las sociedades; y, finalmente, los barruntos de aquel sabio capuchino que con tanto interés seguía la palabra del creador de la ciencia anatómica, son hoy la alarma de la Iglesia, cuya cabeza visible, a duras penas entrevista bajo el capuchón del Vaticano, no disimula la alarma y el duelo que en su ánimo promueve el desatado influjo del anatomismo darwinista”.

Y también:

“Alemania, la que presume de gran maestra del pensamiento, abdica de sus creídos derechos, para hacer vestir a sus sabios la librea del ilustre sofista inglés: para ello ha sido poco apresurarse a vaciar en el molde del transformismo toda la literatura científica natural; el espíritu de Lutero, sintiéndose próximo a su fin, instituye a la Anatomía moderna en su heredera de confianza y no cesa de repetir al oído de los escritores alemanes: «¡No os detengan preocupaciones de orgullo nacional; no las gloriosas tradiciones filosóficas; no la conciencia de que atentáis al porvenir de la misma libertad política! Por mi sois lo que sois; yo muero y Roma subsiste: proclamad a Darwin: que esto es lo que conviene a la causa del partido»- Y Alemania obedece a esa voz, como en su día obedecerá a la de Moltke, militarmente; y después de haber aplicado el anatomismo darwinista a todas las materias y todas las cuestiones, lo proclama por boca del ingenuo, profundo y eruditísimo Hellwald, como criterio para la misma Filosofía de la Historia; pero por tan honrada manera, efecto de la independencia de su carácter, que, en la Introducción a la citada obra, declara sin vacilar que no se formen ilusiones sus compañeros de ideas materialistas con respecto al porvenir de la libertad; pues los principios transformistas, que él cree ciertos, sólo conducirán al más inclemente despotismo”.

Para Letamendi la separación de religión y ciencia ha llevado con el paso del tiempo a un desastre: el materialismo. La teofobia ha retorcido y violentado el criterio final de la investigación, y la ciencia verdadera, que sólo estaba a salvo por el secreto

de la vida y la fijeza de las especies, ha perecido en manos del transformismo. Estas son algunas de las ideas que tiene quien Baroja dijo que no tenía ideas.

DISCUSIÓN

La personalidad de Letamendi y su tarea científica se ha contemplado desde distintas perspectivas a lo largo de la historia. Por lo general, sus contemporáneos tienen opiniones muy favorables, excepto Pío Baroja, su alumno, cuarenta y cuatro años menor que él, quien presenta en sus escritos una enemistad personal reconocida y manifiesta. La opinión de Baroja ha influido, sin duda, en la de su sobrino, Julio Caro Baroja y ha podido influir también en Marañón, con quien Baroja mantuvo una estrecha amistad, a más largo plazo, en Laín Entralgo, prevaleciendo así una valoración negativa de Letamendi, mantenida durante décadas con el concurso de estos autores. Pero la situación actual de la ciencia, altamente especializada, dependiente de la tecnología, en permanente busca de una rentabilidad económica y, a menudo, desprovista de un fundamento moral, reclama una revisión.

Sarró Burbano ha puesto el dedo en la llaga cuando dice:

“La posición a la que nosotros hemos llegado después de leer reiterada- pero no exhaustivamente los escritos médicos de Letamendi, es terminantemente opuesta a las tesis de Cajal y de Carreras, explícita una e implícita la otra, de que la máxima productividad y vocación de Letamendi hay que buscarlas fuera de la Medicina. Nosotros, por el contrario, consideramos a Letamendi como máxima encarnación de la Medicina. Si no parece médico es porque hoy ha arraigado en todos nosotros la convicción de que sólo un especialista (en Oftalmología, o en Urología, o en Bacteriología, o en Medicina Interna, o en lo que sea) puede ser un gran médico. Presuponemos que ha dejado de ser posible, como en la antigüedad, que la genialidad se exprese como el cultivo de lo que la medicina tiene de general. Nada más alejado de la realidad. También un médico general puede ser un genio”.
(1963: 20)

Letamendi, más que un médico en el sentido contemporáneo del término, es un médico católico. Su ciencia no busca la especialización, sino el bien de sus semejantes. En su discurso de apertura del curso académico, 1878-1879 en la Universidad de Barcelona, indica que el error para él estriba en lo que denomina Panidentismo, que define de esta manera:

“Todos los sistemas filosóficos posibles, de carácter absolutamente humano, o que para nada cuentan con la revelación, son fácilmente reductibles a uno solo, bajo la denominación de panidentismo” (Letamendi, 1878: 38)

Para Letamendi, la diferencia no está entre las distintas corrientes filosóficas o políticas. En su concepto católico de la ciencia no es posible el conocimiento sin caridad y más importante que el conocimiento es la sabiduría que depende, como decía San Agustín, del temor de Dios (San Agustín, 1957: 121).

Junto con Eugenio d’Ors y Juan Domínguez Berrueta (Cervantes, 2013), entre otros, Letamendi forma parte del conjunto de los intelectuales que se dieron cuenta de la invasión del darwinismo, advirtiendo de los peligros que hay en admitir la lucha por la vida y la supervivencia de los más aptos como principios biológicos. Para Eugenio d’Ors (1949:78), durante los años que nos preceden, el historicismo se ha puesto a la escuela del prejuicio evolucionista, que preside así la íntima devoción de cada una de sus compilaciones, lo que se reconoce en general relativismo, y en la gran preponderancia que dan a lo paleontológico, y hasta lo geológico. Para d’Ors, el darwinismo había introducido un nuevo lenguaje en la ciencia.

También el reverendo Charles Hodge, de Princeton, en su libro titulado *What is darwinism?* describe la principal aportación de la obra de Darwin. No se trata de la evolución, que es una idea desarrollada en Francia a lo largo del siglo XIX (Laurent, 1987), ni tampoco de la selección natural, una expresión sin sentido (Flourens, 1864; Cervantes, 2013; Cervantes y Pérez Galicia, 2015, 2017), sino que, como bien indica Hodge, se trata de otra cosa:

It is however neither evolution nor natural selection, which give Darwinism its peculiar character and importance. It is that Darwin rejects all teleology, or the doctrine of final causes. He denies design in any of the organisms in the vegetable or animal world. He teaches that the eye was formed without any purpose of producing an organ of vision⁵.

⁵ Traducción al castellano: *Ni la evolución ni la selección natural son las que dan al darwinismo su peculiar carácter e importancia. Es el hecho de que Darwin rechaza toda teleología, o la doctrina de las causas finales. Niega el diseño en cualquiera de los organismos en el mundo vegetal o animal. Enseña que el ojo se formó sin ningún propósito de producir un órgano de la visión.*

En su obra principal, lo que hace Darwin, y captaron tanto Charles Hodge como Letamendi, es rechazar toda la doctrina de las causas finales, que, como indica Letamendi, está en el origen de la metafísica, de la filosofía y de la ciencia. Darwin es el máximo exponente del materialismo y, partiendo de sus premisas, la ciencia queda convertida en religión, pero como dice Letamendi, en consecuencia: *“los principios transformistas, que él cree ciertos, sólo conducirán al más inclemente despotismo”*. (Letamendi, 1878:33).

La crítica que hace Baroja ha podido tener gran influencia histórica, pero es incompleta y errónea y por eso necesita una revisión para rehabilitar la reputación y prestigio de Letamendi. Es incompleta porque ni siquiera menciona los títulos de sus obras y no se dirige a ninguna de ellas en concreto. Está equivocada, por varios motivos. En primer lugar, porque se basa en aspectos personales de la propia experiencia de Baroja como alumno de Letamendi y no en la obra de este. En segundo lugar, porque da mucha importancia a aspectos secundarios como la fórmula de la vida. En tercer lugar, porque dice que Letamendi es un hombre sin una idea profunda. Nada más lejano de la realidad. La idea profunda de Letamendi es que la medicina y la ciencia, que tienen su origen en la metafísica y en un sistema religioso, han de estar al servicio de la religión. Es la idea que tantos compartieron a lo largo de los siglos, que pone a la religión como base de la educación (Cervantes, 2020). Finalmente, se equivoca mucho Baroja cuando dice que Letamendi es nimio y pueril. El conocimiento de la Historia de la Ciencia que hay en su discurso prueba que Letamendi poseía una mentalidad histórica, filosófica y científica fuera de serie que, en las circunstancias actuales, merece mucha atención. La insistencia de Baroja en una crítica insultante a su profesor, unida a su tendencia anticlerical expresada a lo largo de sus novelas, levanta una cuestión que reclama atención para estudios posteriores: Más allá del tono mordaz y satírico de sus escritos ¿Habría en la crítica de Baroja una intención de perjudicar a la difusión de esas ideas que Letamendi, sin duda tenía, y expresó claramente en su discurso de apertura del curso 1878-79 en la Universidad de Barcelona? Es posible puesto que en un momento dado Baroja indica:

“La ciencia no puede estar nunca de acuerdo con la religión ni la religión con la ciencia”

(Interludios, V, 700; citado en Elizalde, 1975: 85).

Lo cual es opuesto a la idea que, como hemos visto, Letamendi tenía.

BIBLIOGRAFIA

Baroja, P. *El árbol de la Ciencia*.

<https://arts.st-andrews.ac.uk/stancallit/arbol/p1c8.shtml> (Consulta el 16/12/2019)

- (1985). *Juventud, Egoatría*, Madrid: Editorial Caro Raggio.

- (2006). *Desde la última vuelta del camino*. ISBN 10: 8483104776. Barcelona: Tusquets editores SA.

Cervantes, E. (2013). *Manual para detectar la impostura científica. Examen del libro de Darwin por Flourens*. ISBN-10: 1717000509 Amazon. Digital CSIC: <https://digital.csic.es/handle/10261/76630> (Consulta el 15/1/2020)

- (2020). *Un discurso inédito de Víctor Sainz de Robles en 1867. Príncipe de Viana*, núm.26 (en prensa).

Cervantes, E.; Pérez Galicia, G. (2015). *¿Está usted de broma Mr Darwin? La retórica en el corazón del darwinismo*. ISBN-10: 0692443118 OIACDI. Amazon.

<https://app.box.com/file/336387830376> (Consulta el 16/1/2020)

- (2017). *La nave de los locos. El Origen de las Especies a la luz de la nueva retórica*. ISBN-10: 1981532110 OIACDI. Amazon. <https://app.box.com/file/336383055757>

(Consulta el 16/1/2020).

Elizalde, I. (1975). *Personajes y temas barojianos*. Universidad de Deusto.

Flourens, P. (1864). *Examen du livre de Darwin sur l'Origine des Espèces*. Paris : Garnier Frères, Libraires-Éditeurs.

https://fr.wikisource.org/wiki/Examen_du_livre_de_M._Darwin_sur_l%27origine_des_esp%C3%A8ces/Texte_entier (Consulta el 16/1/2020)

Hodge, Ch. (1874). *What is darwinism?* Scribner, Armstrong, and Company. New York.

<https://www.gutenberg.org/files/19192/19192-h/19192-h.htm> (Consulta el 16/1/2020)

Laurent, G. (1987). *Paléontologie et Évolution en France 1800-1860. Une histoire des idées de Cuvier et Lamarck à Darwin*. ISBN: 2-7355-0126-4. Paris : Editions du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques.

Letamendi y Manjarrés, J. (1878). *Valor de los estudios anatómicos en el movimiento intelectual contemporáneo*. Conferencia de apertura del Curso Académico de 1878 a 1879 ante el Claustro de la Universidad de Barcelona. <http://diposit.ub.edu/dspace/handle/2445/3567>

Letamendi y Manjarrés, J. (1907). *Obras completas*, Barcelona:edición de Rafael Forns. Establ. Tip. de F. Rodríguez Ojeda. <http://diposit.ub.edu/dspace/handle/2445/13083>

Laín Entralgo, P. (1978). *Historia de la Medicina*. ISBN: 84-345-1418-4. Barcelona: Salvat.

Palafox S. (1965). "Haz y envés del letamendismo neohipocrático". *Medicina e Historia* ,9: 3-15.

d'Ors, E. (1949). *Nuevo Glosario*. Vol III, 1934-1943. Madrid: Aguilar.

San Agustín. (1957). *Sobre la Doctrina Cristiana*. Tomo XV, edición preparada por el P. Fr. Balbino Martín, O.S.A. en: *Obras de San Agustín*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

Sarró Burbano, R. (1963). *El sistema Mecánico-Antropológico de José de Letamendi*. Discurso de recepción en la Real Academia de Medicina de Barcelona.

<http://ramc.cat/wp-content/uploads/2017/01/Ramon-Sarro-i-Burbano.pdf> (Consulta el 16/12/2019)

Toledo Trujillo, F. (2016). Don José de Letamendi Manjarrés ¿Sabio investigador o tonto engreído? *EGLE Revista de los cuidadores profesionales y las ciencias de la salud* 4, 12-24.

http://historiaenfermeriacanaria.org/wp-content/uploads/2016/06/4_EGLE-n%C3%B1Am-4_primer-cuatrimstre-2016.pdf (Consulta el 15/1/2020)

Emilio Cervantes

IRNASA-CSIC

Emilio.cervantes@irnasa.csic.es

Cómo citar este artículo:

Cervantes, E., “José de Letamendi: fundamento de su ciencia y causa de su desprestigio”, *Folia Humanística*, 2020; 2(2): 36-60. Doi: <http://doi.org/10.300860/0066>

© 2020 Todos los derechos reservados a la *Revista Folia Humanística* de la Fundación Letamendi Forns.
This is an open access article.

TODOS POSEEMOS INTELIGENCIA MÚSICAL

Esteve Molero

Resumen: La inteligencia musical es una de las capacidades innatas del ser humano, según la Teoría de las Inteligencias Múltiples de H. Gardner. Este artículo presenta y define este tipo de inteligencia y la compara con los demás, para denotar sus interacciones. De este modo se pone de manifiesto que las habilidades musicales son más transversales de lo que comúnmente creen las personas sin formación musical. También enumera algunas de las ventajas de una aproximación al arte de la música para el crecimiento y equilibrio personal. El autor se basa en sus conocimientos y vivencias personales como músico, comunicador y coach, así como en la bibliografía y la experiencia de artistas de reconocimiento internacional.

Palabras clave: *Inteligencia musical/ Inteligencias múltiples / Eurítmia/ Coaching musical.*

Abstract: WE ALL HAVE MUSICAL INTELLIGENCE

According to H. Gardner's Theory of Multiple Intelligences, musical intelligence is an innate capacity of any human being. This article presents and defines this type of intelligence and compares it with the others, to show their interactions. It also points out that musical abilities are more transversal than commonly perceived for people without musical education. Finally the article argues some advantages of a musical approach for the personal growth and balance. The author shares his personal knowledge and experiences as a musician, communicator and coach, and experiences of internationally recognized artists, as well.

Keywords: *Musical intelligence/ Multiple intelligences/Euritmia/ musical Coaching*

Artículo recibido: 14 abril 2020; **aceptado:** 1 de junio 2020.

“Sí, tú también tienes inteligencia musical”, así empiezo las charlas y talleres que dedico a este tema. Entonces siempre hay, entre el público, alguien que frunce el cejo o resopla con sordina. Basta con dirigirle la mirada para que diga: “Bueno, yo debo de ser una excepción, porque tengo el oído como un zapato”. Entonces el balón vuelve a estar en mi campo, y pregunto: “Con los ojos vendados, ¿podrías reconocer la voz de un familiar?” La respuesta es siempre afirmativa. Aprieto un poco más: “Y si no fuera un familiar, si no conocieras a esa persona, ¿podrías saber, por su voz, si es hombre o mujer? ¿Niño o abuelo? ¿Incluso si está triste o contenta?” Sin dejar tiempo de reacción ataco con un titular de El País: “Adiós a los coches eléctricos

silenciosos: desde 2021 tendrán que hacer un poco de ruido”¹. Y siempre hay alguien que asiente con la cabeza, porque leyó la noticia: “La Unión Europea aplica una nueva legislación para que los vehículos que no emiten sonidos no supongan un problema para la seguridad vial”.

Es una manera simpática de abordar dos conceptos que dan un poco de miedo, o al menos un poco de rubor, a la mayoría de la gente: hablar de inteligencia y de música, ¡Y además hacerlo a la vez! Fue el doctor Howard Gardner, de la Universidad de Harvard, quien formuló la Teoría de las Inteligencias Múltiples, recogida para el gran público en un libro de igual título². En ella plantea que la inteligencia del ser humano se compone, en realidad, de distintas inteligencias que interactúan a la vez. Yo descubrí su pensamiento a través de una obra divulgativa³ del catedrático de Psicología evolutiva de la Universidad de Barcelona, el Dr. Eduardo Martí. Tuve la oportunidad de entrevistar al Dr. Martí, y me gustaría reproducir aquí algunas de las respuestas que dio a mis preguntas. Antes, como hago en mis talleres, me parece lógico definir el concepto de inteligencia, para no seguir adelante dejando cabos sueltos.

Definiciones de inteligencia hay muchas, tantas como autores han estudiado el tema, creo. Por lo tanto, apuntemos aquí la de Gardner, por alusiones: “la capacidad para resolver problemas y elaborar productos valiosos para un determinado contexto comunitario o cultural”. Y si no existe un solo tipo de inteligencia, ¿cuántas hay? En esencia, siete: la corporal, la espacial (o visual), la física (o interpersonal), la lógico-matemática, la lingüístico-verbal, la socio-emocional (o intrapersonal) y la musical. Cada uno de nosotros es una combinación única de estas capacidades. Las poseemos todas de manera innata, en proporciones distintas y diferentemente

¹ El País, 2 de julio de 2019. Sección Tecnología. Artículo completo: https://elpais.com/tecnologia/2019/07/01/actualidad/1561987987_076908.html

² GARDNER, Howard. *Inteligencias múltiples. La teoría en la práctica*. Paidós. Barcelona, 1998.

³ MARTÍ, Eduardo. *La siete inteligencias, siete maneras de afrontar la vida*. Plataforma. Barcelona, 2011.

desarrolladas, claro. Cada uno es inteligente a su manera, podríamos decir. Pero centrémonos en la inteligencia musical y en las palabras del Dr. Eduardo Martí:⁴

Profesor Martí, ¿es verdad que todos poseemos, en mayor o menor medida, inteligencia musical?

Sí, sin duda, en la medida en que nuestra mente está organizada, desde el nacer. Uno de estos núcleos organizativos son las capacidades que se pueden relacionar con la música, entre las que destacan las que nos permiten diferenciar y ordenar estímulos sonoros o ser sensibles al ritmo. Son estas capacidades básicas las que se irán transformando y perfeccionando gracias a la experiencia y al aprendizaje, dando lugar a lo que podríamos llamar “inteligencia musical”.

“Algo que caracteriza a nuestra especie, junto con el lenguaje, es la inteligencia musical”, escribe usted. ¿La música no hace humanos, profesor?

Sí, al igual que nuestra capacidad para hablar, para simbolizar, para contar con números, para situarnos en el espacio, para entender el comportamiento de las otras personas, etc. Nuestras capacidades relacionadas con la música nos hacen humanos, cierto. Pero es difícil establecer una jerarquía y elegir cuál de estas inteligencias tiene más peso, cuál nos hace “más humanos”. Con esta cuestión entramos en el terreno de los valores y de lo que es más o menos importante para nosotros y para nuestra cultura. Diría que lo que nos hace humanos es la convergencia de todas nuestras inteligencias. En otros animales estas inteligencias son distintas.

Shinichi Suzuki⁵, que revolucionó la pedagogía musical a mediados de siglo XX, estaba convencido que el entorno y el contexto son más importantes que la predisposición genética en el desarrollo de la educación. ¿Está de acuerdo?

⁴ Extracto de una entrevista publicada en el blog www.quelamusicamansealasfieras.com, que actualmente no está en funcionamiento.

⁵ SUZUKI, Shinichi. *Educados con amor*. Alfred Publishing. Los Angeles, 2004.

Ambos son necesarios, ninguno por sí solo es suficiente. Suzuki tiene razón: sin la influencia del entorno, ningún niño llegaría a desarrollar sus destrezas musicales por sí sólo. Y aunque tuviese buena predisposición genética, sin esfuerzo, sin guía, sin aprendizaje, no llegaría muy lejos. Sería un total analfabeto musical (aunque tuviese dotes innatas). Pero también es verdad que por mucho aprendizaje y ayuda del entorno sólo unos pocos logran alcanzar un nivel de excelencia. Ambos factores interactúan de modo complejo.

El productor musical Quincy Jones⁶ decía recientemente en una entrevista que la música es una combinación entre emoción y ciencia. Usted en su libro habla de inteligencias frías y calientes. ¿Sería la musical una inteligencia templada? Explíquenos un poco como va esto de las “temperaturas” y las inteligencias, y en qué lugar está la musical.

Lo de frío y caliente es una metáfora que utilizo para distinguir aquellas inteligencias más encaminadas a entender el mundo de los objetos (causalidad, velocidad, inercia, relaciones espaciales, etc.) y aquellas que están más encaminadas al mundo de las personas (comunicación, intenciones, deseos, emociones). En este sentido, la inteligencia musical tendría que situarse entre las primeras (pues trata de sonidos y ritmo). Lo que ocurre es que, por otro lado, la música necesita ser expresada, interpretada, y eso involucra las emociones. Además, hay otro factor interesante: con mucha facilidad la música vehicula sensaciones, recuerdos, estados de ánimos con un contenido emocional alto. Por todo ello, Quincy Jones tiene mucha razón cuando dice que la música es una buena combinación de emoción y ciencia.

Por eso yo me pregunto: “Si todos tenemos capacidades musicales, ¿por qué a tanta gente le da tanto miedo la música?” Constantemente me encuentro personas que después de mis conciertos o mis charlas me confiesan pecados que no han

⁶ JONES, Quincy. Q: *The autobiography of Quincy Jones*. Hodder & Stoughton. Londres, 2001.

cometido: “yo soy anti-musical, no tengo oído, soy arrítmico”. Y lo dicen con cierta vergüenza, incluso con cierto resentimiento, como si fuera una injusticia irreparable. Por eso me he dedicado a profundizar un poco en el tema. No soy académico, ni científico, ni experto en nada. Soy músico. Un músico que ha dado muchas vueltas para descifrar qué es esto tan maravilloso que no se puede ver ni tocar, ni degustar, ni oler. Pero que nos llega y nos altera interiormente. Lo que expongo en este artículo son deducciones a las que he llegado con la experiencia, con el pensamiento, leyendo libros y escuchando a maestros. Dando por buenos los planteamientos de Gardner sobre las inteligencias múltiples, me he atrevido a esbozar la relación de todas ellas con la musical. Esto me permite dos cosas: primero, demostrar que hay muchas maneras de acercarse a la música, porque la música está presente en actividades que no presentan relación aparente; y, en segundo lugar, demostrar que una correcta aproximación a la música es beneficiosa para el conjunto intelectual y emocional del individuo.

Históricamente, la inteligencia musical se ha asociado estrechamente a la lingüística. Es lógico si tenemos en cuenta que uno de los elementos más distintivos de la música, la melodía, debe su origen ancestral al canto. Música y palabra han ido siempre de la mano. Hay mucha gente incapaz de escuchar música si ésta no está cantada y tiene una letra. La música instrumental es en esencia más sofisticada, más culta, por decirlo de alguna manera. Sirva a modo de ejemplo la historia de la extinta Sala Beethoven de Barcelona⁷, un auditorio creado a finales de siglo XIX para acoger música de cámara y orquestal (toda una novedad para la época, al menos en España) que se reconvirtió en teatro lírico por falta de público. La inteligencia musical y la lingüística se encuentran también en la notación musical, la representación simbólica de las notas. No olvidemos que sus nombres (do, re, mi, fa, sol, la, si) provienen de un himno medieval dedicado a San Juan Bautista⁸. La fijación de estas notas sobre

⁷ Guardiet, M. *El teatro líric de l'eixample (1881 – 1900)*. Pòrtic. Barcelona, 2006.

⁸ Guido d'Arezzo asoció el nombre de las notas a la primera sílaba de cada verso del himno. Ut fue durante muchos el nombre de la nota do, pues así empieza el himno: “ut queant laxis”.

un pentagrama fue el inicio del solfeo, sistema de transmisión musical por excelencia, aunque no necesariamente el más musical. Se da el caso que en la educación musical clásica se aprende más por los ojos que por el oído, cosa que afortunadamente va cambiando. Y esto es así porque la inteligencia lingüística, junto con la numérica, han sido las hegemónicas en el sistema occidental de transmisión del conocimiento.

Por eso hemos oído tantas veces la frase “la música es matemáticas”, que es una verdad a medias. La representación de los sonidos, como abstracción, tiene mucho que ver con el lenguaje abstracto de las matemáticas, sí. Pero no se debe confundir la música con su representación gráfica, claro. En esencia la música es, como decía el concertista Ferruccio Busoni, aire sonoro. También es verdad que en las culturas occidentales la música ha formado parte del “Quadrivium” medieval, junto a la aritmética, la geometría y la astronomía; y que ya fue estudiada en la Escuela Pitagórica, en el siglo VI antes de Cristo. Pitágoras, efectivamente, planteó la famosa serie armónica, por la cual la longitud de onda de los armónicos de una cuerda vibrante es inversamente proporcional a su longitud. Si como dice Busoni “la música es aire sonoro”, entonces es un fenómeno físico que podemos medir y expresar matemáticamente. Así, a una onda sonora de 440 Hz le llamamos diapasón, y nos sirve como punto de referencia para afinar. Las alturas de las notas, su ritmo, la armonía... se pueden expresar matemáticamente. Pero, insisto, esto no es la música.

Pitágoras también estudió la “armonía de las esferas”, según la cual los planetas emiten sonidos a partir de la resonancia de sus órbitas. Por lo tanto, según su teoría, el universo suena. Yo no sé si la Tierra suena o no suena, pero sí sabemos que resuena. Según Schumann (no Robert el músico, sino el científico Winfred Otto), nuestro planeta tiene una resonancia, ya que se mueve, de 7,83 Hz. Esto nos acerca a otro tipo de inteligencia, la física, la relación con el mundo. El libro *Planet Drum*⁹, un estudio exhaustivo sobre ritmos y civilizaciones, empieza así: “Esta es una historia de tambores y de gente tocando el tambor, sobre la experiencia ancestral de la percusión.

⁹ HART, Mickey. *Planet Drum*. HarperCollins. San Francisco, 1991.

Un tambor no suena por sí solo, se tiene que golpear, sacudir, mover... La vibración, contracción y expansión de su membrana emiten un rugido que contiene el eco de otro rugido, uno de hace quince o veinte mil millones de años, cuando un universo comprimido de materia densa y energía estalló repentinamente". Por eso la parte más primitiva de la música es la que tiene que ver con el planeta y los ritmos de la naturaleza: el tiempo (como el meteorológico), el ritmo (como el de la lluvia o los truenos), el pulso (como el del corazón) o los acentos (como los de la geografía). Leía hace poco en una biografía de Manuel de Falla¹⁰: "Todo su arte se desarrolla sobre un marcado sentimiento plástico de la música, como en el propio San Juan de la Cruz, cuya poesía está impregnada de ese sentimiento místico de la naturaleza, de la plástica, en fin".

Pero la inteligencia física es también la de relacionarnos con otras personas, no sólo con los objetos del mundo. De hecho, cuando se habla de ocho tipos de inteligencia en lugar de siete es porque ésta se divide en dos: la de nuestra relación con el mundo, por un lado, y la de nuestra relación con las demás personas, por otro. Y la música implica una relación constante con los otros, pues pocas veces se puede desarrollar en solitario. El músico toca para un público, claro; la música tiene que ser escuchada. Si no, no tendría ningún sentido. Pero, además, los músicos tocamos en grupo. Nos necesitamos los unos a los otros. Por eso el gran enemigo de la música son las máquinas, los play-back, las bases grabadas... y la falta de audiencia. En la primera clase de dirección orquestal que recibí, mi maestra¹¹ me dijo: "Los músicos, por instinto, quieren tocar juntos. Incluso si personalmente se caen mal, intentarán frasear armoniosamente". Y he comprobado que es así. De hecho, a Herbert von Karajan, director de la prestigiosa Filarmónica de Berlín, se le atribuye la frase: "El arte de dirigir consiste en saber cuándo abandonar la batuta para no molestar a la orquesta". Esto sería la combinación óptima entre inteligencia musical e inteligencia interpersonal, pienso.

¹⁰ Orozo Díaz, M.,. *Falla*. Salvat. Barcelona, 1985.

¹¹ Dolors Ricart, del Conservatorio de Lleida (España).

La figura del director también nos sirve para abordar las relaciones entre las inteligencias musical y espacial. El director, como médium entre la partitura y los intérpretes, dibuja la música con sus gestos, la representa. Mucha gente me ha preguntado: “¿Pero ¿qué hacéis exactamente los directores?”. En los ensayos: organizar la interpretación, corregir los errores, buscar las líneas de tensión-reposo que esconde la partitura, unificar criterios... Pero en los conciertos: transmitir energía y dibujar el carácter de la música. No es tan distinto, pienso, de lo que hacen los bailarines al coreografiar los sonidos. Pero hay otra relación estrecha entre música y espacio: las estructuras. Para escribir música, los compositores necesitamos conocer a fondo la armonía, la instrumentación, el contrapunto... pero, sobre todo, debemos dominar las estructuras. Mi maestro¹² de composición siempre me lo decía: “explicamos historias, no lo olvidéis. Se apagan las luces de la sala de conciertos y suena la primera nota, un acorde, un efecto de percusión, lo que sea. ¡Drama!”. Esto no tiene nada que ver con la música programática, la que pretende contar historias para que el público las siga. Aquí hablamos de otra cosa, de la historia que está en la cabeza del músico. Y para llevarla a cabo hacen falta estructuras: introducciones, exposiciones, desarrollos, diálogos, sorpresas, tensiones, reposos, motivos, conclusiones, finales, repeticiones, ilusiones, decepciones, etc. Espacios, en definitiva, explicados en el tiempo.

La música, efectivamente, está en las mentes de los músicos. Por eso a los instrumentos musicales se les llama instrumentos, porque sólo son herramientas para compartir con el mundo exterior. La inteligencia musical, pues, tiene mucho que ver con la socio-emocional, con la relación de uno consigo mismo. No sólo porque la música es una manera de expresar los sentimientos y las emociones, sino también porque implica estar bien con uno mismo. El estudio de la música, que es diario, implica una serie de mecanismos mentales para llevarlo a cabo. Pasar horas con el instrumento no es tan fácil, y que este tiempo sea provechoso, menos. De aquí que la diferencia entre un virtuoso y un amateur no radique en las capacidades

¹² Paul van Brugge, del Conservatorio de Róterdam (Países Bajos).

sobrenaturales del primero, sino en su capacidad de estudio. Evidentemente que hay unas predisposiciones innatas para la música, pero lo que realmente hace al genio es la interrelación entre sus inteligencias musical y socio-emocional. Estoy convencido de ello. Y lo vi taxativamente el día que asistí a una clase magistral de Arturo Sandoval, seguramente el mejor trompetista del mundo. Alguien de entre el público le felicitó y le dijo que estaba claro que en su manera de tocar intervenía la mano de Dios. El trompetista, serio, casi enfadado, dijo: “Sólo Dios sabe lo mucho que he estudiado”. Y estoy seguro de ello, porque a sus setenta años sigue compartiendo rutinas de estudio y ejercicios trompetísticos en las redes sociales.

Finalmente, llegamos a la relación con la inteligencia corporal. La interpretación musical requiere de habilidades psicomotrices, está claro. A la hora de tocar un instrumento, muchos músculos se ponen en funcionamiento de manera sincronizada. Es curioso cómo, en el estudio de un instrumento, algo que al principio parece imposible se incorpore al nuestro sistema y se vuelva natural. La ejecución pianística, por ejemplo: ¡Qué torpes nos sentimos cuando empezamos a practicar escalas! Los dedos no obedecen a las órdenes del cerebro, se quedan literalmente paralizados. Con la práctica, y en relativo poco tiempo, se consigue no sólo la independencia de los dedos, sino también la de las manos. Inteligencia musical y corporal se encuentran en otro ámbito: el baile, más concretamente en el ritmo. Y esto nos lleva al concepto de euritmia, desarrollado por Marco Vitruvio en el siglo I a. C. y aplicado a las buenas proporciones de la arquitectura. En el siglo XX, el gran investigador de las propiedades educativas (e incluso terapéuticas) de la euritmia fue el filósofo austríaco Rudolf Steiner, quien inspiró las aportaciones posteriores de Emile Jaques-Dalcroze y Carl Orff. Según todos ellos, la mente, el alma y el cuerpo se pueden equilibrar a partir del buen movimiento. Así, un movimiento armonioso exterior significa que la persona, en su interior, está equilibrada. Y al contrario, un movimiento desacompañado o la incapacidad para moverse rítmicamente indica que hay algo que no funciona bien en el interior de la persona. Es la llamada arritmia. Por eso cuando mi cuñada me preguntó: “Esteve, tú que eres músico, ¿cuál crees que es la mejor

manera para que la pequeña Gaia, que ya tiene 5 años, empiece con la música?” Yo no dudé ni un segundo en contestar: ¡bailando!

A lo largo del artículo, pues, hemos visto que desarrollar la inteligencia musical es una manera de potenciar todas las demás. Las investigaciones que he hecho al respecto (como músico, como comunicador, como coach) las he plasmado en un libro cuyo subtítulo es: “El equilibrio personal a través de los valores de la música”¹³, porque estoy convencido que una aproximación honesta al fenómeno musical nos hace mejores versiones de nosotros mismos. Y con eso no me refiero a que todos deberíamos ser concertistas internacionales. No. Me refiero a que deberíamos perderle el miedo a la música, a sus elementos, a sus estructuras, a lo que entraña en profundidad. Porque de ella podemos aprender mucho. Ya he mencionado muchos ejemplos, pero añado algunos más: una actitud protagonista (la del intérprete ante el mundo), la focalización y concentración relajada (indispensable para dominar los nervios en los conciertos), la libertad de la improvisación¹⁴ (que implica decir qué notas tocar en cada momento), la rutina y disciplina de estudio (sin la cual es imposible progresar) y un largo etcétera. Han sido muchos los pensadores, pedagogos y teóricos que han sabido de las virtudes de la música. Hemos citado ya algunos nombres durante el artículo, añadamos, también, algunos más: Zoltan Kodaly, Maria Montessori, Justine Ward, Edgar Willems, Maurice Martenot o Nadia Boulanger. A su lado deberíamos poner los nombres anónimos de los maestros de música auténticos, los que no se concentran en enseñar notas, sino música.

Me gustaría terminar este artículo con unas palabras de Daniel Barenboim, el director de orquesta que consiguió que intérpretes palestinos, árabes e israelíes dejaran de lado sus rivalidades históricas para hacer música juntos¹⁵: “Lo que quizá

¹³ Molero, E.. *Que la música amanse a las fieras*. Uno. Albacete, 2018.

¹⁴ Aunque parezca imposible, hay muchos músicos incapaces de improvisar. Sólo saben tocar si tienen delante una partitura. En épocas pasadas, sobre todo en el barroco, la improvisación era una práctica habitual. Hoy parece que sólo puedan improvisar los músicos de jazz.

¹⁵ West-Eastern Divan Orchestra, un proyecto del músico Daniel Barenboim y el filósofo Edward Said.

sea la lección más difícil para el ser humano -aprender a vivir con disciplina, pero también con pasión, con libertad y al mismo tiempo con orden- es evidente en cualquier frase musical”¹⁶. Porque la experiencia musical es reveladora, tanto para el que la interpreta como para el que la escucha. Lo hemos visto a lo largo de este texto: no sólo vivimos rodeados de música, sino que somos seres musicales. Por eso les digo a las personas que han aguantado en mis charlas o talleres (o también a quien haya terminado de leer este artículo): “Atreveos a inventar una melodía original para vuestro futuro coche eléctrico”.

Esteve Molero

Músico (Bachelor en Composición y Arreglos de Jazz por el Conservatorio de Róterdam, 2007)
Comunicador (licenciado en Comunicación Audiovisual por la UPF de Barcelona, 1997)
Coach (Certificado por el Instituto Europeo de Coaching de Madrid, 2014)

www.estevemolero.com

Cómo citar este artículo:

Molero, E., Todos tenemos inteligencia musical, *Folia Humanística*, 2020; 2(2):61-71 Doi:
<http://doi.org/10.30860/0067>

© 2020 Todos los derechos reservados a la *Revista Folia Humanística* de la Fundación Letamendi Forns. This is an open access article.

¹⁶ Barenboim, D., *El sonido es vida*. Grupo Ed. Norma. Cali, 2008.