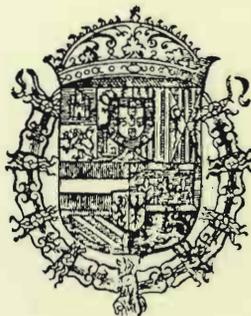


MERCEDES CARIDAD GARCÍA GÓMEZ

LA CONCEPCIÓN DE LA NATURALEZA HUMANA EN LA OBRA DE MIGUEL SABUCO

N V E V A
F I L O S O F I A
D E L A N A T V R A L E Z A
del hombre, no conocida ni alcanzada
de los grandes filofos antiguos : la
qual mejora la vida y falud humana. Com-
puefta por doña Oliua Sabuco.



Con príuilegio,
En Madrid, por P. Madrigal.
M. D. LXXXVII.

Portada de la *Nueva Filosofía*... Edición príncipe (Madrid, 1587).

INSTITUTO DE ESTUDIOS ALBACETENSES
DE LA EXCMA. DIPUTACIÓN DE ALBACETE

MERCEDES CARIDAD GARCÍA GÓMEZ

**LA CONCEPCIÓN
DE LA NATURALEZA HUMANA
EN LA OBRA
DE MIGUEL SABUCO**



INSTITUTO DE ESTUDIOS ALBACETENSES
DE LA EXCMA. DIPUTACIÓN DE ALBACETE

Serie I - Estudios - Núm. 62
Albacete 1992

Portada: *Nueva Filosofía*

MERCEDES CARIDAD GARCÍA GÓMEZ

TRABAJO SUBVENCIONADO POR EL
INSTITUTO DE ESTUDIOS ALBACETENSES

INSTITUTO DE ESTUDIOS ALBACETENSES DE LA INCAIA, DIPUTACIÓN DE ALBACETE,
ADSCRITO A LA CONFEDERACION ESPAÑOLA DE CENTROS DE ESTUDIOS LOCALES (CSIC)

D.L. MU-1.127/92
I.S.B.N. 84-87156-31-1

IMPRESO EN: PICTOGRAFIA, S.L.
Toboso, 12 - 30009 MURCIA

ÍNDICE GENERAL

| | |
|--|----|
| PRESENTACIÓN | 7 |
| CAPÍTULO I: INTRODUCCIÓN | 11 |
| 1. Esquema biográfico | 11 |
| 2. La obra —«Nueva filosofía»— de Miguel Sabuco | 15 |
| 3. Tradición y novedad en el pensamiento sabuceano | 21 |
| 4. Medicina y filosofía en M. Sabuco | 32 |
| CAPÍTULO II: EL CONOCIMIENTO DE SÍ MISMO COMO CONOCIMIENTO DE LA NATURALEZA HUMANA | 39 |
| 1. Introducción | 39 |
| 2. «Gnothi seauton». Reseña histórica sobre la máxima délfica | 40 |
| 3. El «Conócete a ti mismo» en la obra de Sabuco | 50 |
| 4. Consideraciones generales: Microcosmía y antropología sabuceana | 66 |
| CAPÍTULO III: EL HOMBRE COMO UNIDAD PSICOSOMÁTICA | 73 |
| 1. Importancia y carácter del pensamiento psicológico de Miguel Sabuco | 73 |
| 2. Teoría de Sabuco sobre los afectos | 82 |
| 2.1. Afectos perjudiciales a la salud y vida humana | 87 |
| 2.2. Afectos que procuran la armonía psicosomática | 95 |

| | |
|---|-----|
| 3. Posición de Miguel Sabuco en la historia de la Patología Psicosomática | 103 |
| 4. Consideraciones terapéuticas | 119 |
| 4.1. Consejos dietéticos | 120 |
| 4.2. Exhortaciones morales | 121 |
| 4.3. Remedios «psicoterapéuticos» | 124 |
| EPÍLOGO | 157 |
| BIBLIOGRAFÍA | 179 |

PRESENTACIÓN

El estudio que presento sobre la concepción de la naturaleza humana en la obra de Miguel Sabuco ha sido realizado con el propósito de contribuir a la determinación de este pensamiento, así como para mostrar su vigencia e interés, presente tanto en sus reflexiones médicas como en las propiamente filosóficas. Me ha llevado a ello una sincera confianza en la oportunidad y vigencia de la solicitud sabuceana que intenta ofrecer, como reza el título de su obra, una «nueva filosofía de la naturaleza del hombre». El carácter embrionario que muchas veces tienen sus concepciones, o las limitaciones que le imponen la época y su propia formación, no deben ocultarnos la valía de su contribución al conocimiento de la naturaleza humana, asimismo indicativa de la presencia y originalidad del Renacimiento español. Afirmar el papel fundamental que tienen los afectos y la dimensión psíquica del hombre en su vida biológica, personal y moral, supone por parte de Sabuco una concepción sugerente, innovadora y muy cercana a la que la Psicología y Medicina Psicosomática moderna han desarrollado.

Ha existido, además, otra razón para su estudio, nada desdeñable. Un pensamiento tan sugestivo y beneficioso como el de Miguel Sabuco no estaba, en mi opinión, suficientemente perfilado y definido. Esta carencia —claramente persistente— la he visto como una laguna en el estudio de nuestra historia intelectual que debía, por lo menos, intentarse subsanar. En efecto, la figura sabuceana ha recibido muy desiguales caracterizaciones y valoraciones por parte de la crítica bibliográfica, actitudes que en su mayoría han sido trasunto de una también dispar y correlativa

actitud de defensa o de rechazo de la ciencia española en el Renacimiento. Su pensamiento —para unos, el de un médico, para otros el de un filósofo, y para los más, de una forma tan mediadora como pocas veces justificada, la de un médico-filósofo—, ha sido frecuentemente calificado de empirista, sensualista y hasta de materialista. Pero también hay quienes hablan de su ortodoxa espiritualidad y misticismo. Innovador para unos, no dejará de haber quienes recelen de su originalidad y carácter reformador.

Este estudio, como toda exposición, puede en parte sustituir a la lectura del autor comentado, o bien ser un anticipo e invitación a ella. Sin embargo, en el caso de Sabuco, una lectura del autor previa a la que se haga de mi trabajo —aunque fuese somera— explicaría muchas cosas. Sólo encontrándose ante las ambigüedades, imprecisiones y prolijidad que llenan la obra podrá comprenderse cabalmente la necesidad de una exposición y ordenación de su pensamiento; su utilidad y también, su dificultad.

Debe decirse sin temor que, en el caso de Sabuco, tratamos con un autor bastante limitado, con características que, a veces, pueden llegar a producir auténtico enojo en el lector. Es frecuentemente contradictorio en el fondo, irregular en la forma —por otra parte, de hermoso castellano—, a veces simplista, a veces profundo; en ocasiones —por desgracia— ostentando la apariencia de ambas cosas. Todo esto forma parte de su peculiaridad. En cierto sentido es un autor para especialistas en su época, en aquella medicina, en aquel lenguaje... Aunque en este trabajo he querido ordenarlo y rescatar lo general y vigente, sin embargo, en otro sentido, todo estudio sobre Sabuco presupone un previo interés por él, es un estudio «para sabuceanos». Y no porque cualquier trabajo sea especialmente recibido por los expertos en su tema, sino porque aquí esto es algo especial, relacionado con las peculiaridades «defectuosas» del autor. De aquí que mi exposición y ordenación de su pensamiento no sea «aséptica» o meramente externa. Eso, además, sería imposible ante un material donde abundan las incoherencias —tanto como los aciertos—, y donde el juicio es, por tanto, requerido constantemente para realizar la ordenación misma. Además, la propia labor de ordenación no deja de proporcionar contraposiciones, que nos procuran nueva lucidez. En las ocasiones en que ha sido preciso, hemos expuesto nuestro criterio y nuestras teorías, sobrepasando así nuestro plan puramente expositivo.

No son meramente la originalidad o peculiaridad históricas los aspectos que me han importado en Sabuco —con ser éstos ciertos— sino, decididamente, el interés genuino de su aportación, su vigencia, su posible perenne validez, incluso después de que la restrinjamos y delimitemos. Si

ello es así, no importará que sus ideas se presenten envueltas en confusión y prolijidad. Más aún, eso será un aliciente —como me ha sucedido a mí— para comprobar y clarificar su pensamiento.

Este interés que presenta Sabuco reside para mí, fundamentalmente, en su idea de la relación psicosomática, en su neurofisiología, en su teoría de los afectos o pasiones como influyentes decisivamente en lo somático y aun en la totalidad vital. Esta idea, que apunta claramente a la moderna psicología y Medicina Psicosomática (Alibert, Stahl, Leuret, Adler, Jung, Freud, Teoría de la Forma, etc.), puede manifestarse en Sabuco con muchas limitaciones, en representaciones imperfectas y, si la enfocamos desde los conocimientos actuales, en puerilidades anatomofisiológicas. Pero es una idea, sin ninguna duda, suficientemente perfilada; con seguridad, resulta 'realmente aportada', si podemos expresarnos así. Es una idea tan notable, que incluso el propio autor no parece estar en ocasiones a la altura de ella. En todo caso, hay algo de un gran interés: el énfasis con que Sabuco la expone. Resulta de tal magnitud que sobrepasa totalmente la condición estilística, y llega a parecernos algo cualitativo. Aunque imputáramos a su exposición graves imperfecciones, este insólito énfasis puesto en la idea de la influencia de lo psíquico en lo somático es peculiarmente suyo. La perspectiva actual le otorga un enérgico valor de augurio y, en cuanto tal énfasis, creemos que le pertenece históricamente.

Debo advertir ahora que el estudio que aquí presento sobre Sabuco no recoge la totalidad del pensamiento del autor —al que me dediqué en la realización de la tesis doctoral—, sino sólo una parte de él; fundamentalmente, la que mejor podía orientar al lector sobre ciertos aspectos de la concepción sabuceana de la naturaleza humana. La necesidad de limitar el contenido expositivo de mi tesis para la realización de este libro, tal como me lo propuso el Instituto de Estudios Albacetenses, ha decidido que sólo queden aquí anunciadas ciertas cuestiones y temas sabuceanos; existen otros, sin embargo, que apenas son mencionados en la presente exposición. Por ejemplo, no he podido extenderme en el pensamiento médico del autor, en sus meditaciones sobre el hombre como mundo menor, o en otros rasgos de su antropología, tan típicamente renacentista. Tampoco figura todo el capítulo dedicado a las reflexiones de Sabuco sobre la libertad y la felicidad humana —la ética, su pensamiento religioso, su pensamiento social—, así como las que vierte sobre la vida humana y sobre la dignidad del hombre. Sólo están iniciados aquí los rasgos que le delatan como pensador renacentista; o los que se refieren a su método de investigación, y a su obra, lo que hubiera incluido el estudio de la crítica bibliográfica

sobre Sabuco. En fin, toda una serie de cuestiones, a las que aludo brevemente en el capítulo final, han quedado meramente enunciadas, y, en alguna ocasión, suprimidas.

Conocidas estas ausencias o limitaciones, expondré ahora el contenido de este libro.

En primer lugar, y tras una breve introducción al autor y a su obra en sus caracteres más generales, he centrado mi atención en la interpretación sabuceana de la sentencia delfica «Conócete a ti mismo». Así lo he hecho por considerar que tal interpretación es la que articula y da unidad a toda la obra de Sabuco, aparte de dar contenido a su Coloquio más filosófico, el «Coloquio del conocimiento de sí mismo», decisivo, por ello mismo, para entender las claves de la antropología sabuceana. Integramos también en este capítulo las declaraciones de Sabuco sobre el hombre como «mundo menor», por constituir ello mismo parte integrante de dicha antropología, en este sentido igualmente acorde con la antropología renacentista.

En segundo lugar, expongo lo que me ha parecido más significativo de la doctrina psicológica de Sabuco: su teoría de los afectos y sus consideraciones terapéuticas. Dado el interés y vigencia de estas teorías, he considerado oportuno destacarlas sobre otras más tradicionales del autor, como las relativas al origen e inmortalidad del alma, o sobre las potencias del alma, y especies, concebidas al modo aristotélico-tomista.

Por último, y para terminar esta inicial advertencia que me he permitido, quiero manifestar mi agradecimiento al Instituto de Estudios Albacetenses que ha posibilitado la edición de este libro; asimismo, a D. Fernando Montero Moliner, que dirigió mi tesis doctoral, origen de este trabajo. También están presentes en mi recuerdo todas las personas e instituciones que me orientaron y animaron en mi estudio sobre Miguel Sabuco.

NOTA GENERAL: Por la frecuencia con que citaremos al «Coloquio del conocimiento de sí mismo», aludimos a él como «Coloquio...», señalando a continuación el título y la página. Por la misma razón, aludimos al «Diálogo de la vera Medicina» citándolo como «Diálogo...». Seguimos la edición de la *Nueva Filosofía de la naturaleza del hombre*, de 1888. *Obras de Doña Oliva Sabuco de Nantes*. Prólogo de Octavio Cuartero. Madrid. Establecimiento tipográfico de Ricardo Fê. Respetamos los giros y ortografía de dicha obra. Las razones de esta elección quedan expuestas en la página 17.

CAPÍTULO I

INTRODUCCIÓN

1. ESQUEMA BIOGRÁFICO DE MIGUEL SABUCO

No resulta fácil trazar la biografía de Miguel Sabuco envuelta, todavía hoy, en demasiada oscuridad. Tampoco es éste nuestro propósito y objetivo. Por ello, nos limitaremos a señalar tan sólo un apunte biográfico, ayudándonos de las investigaciones que otros estudiosos han hecho al respecto. Pero tal vez debamos añadir que, en esta ocasión, la calificación de apunte es casi una condición necesaria, más que una limitación; pues poco más que un apunte o esquema pueden conformar los escasos datos biográficos existentes sobre Sabuco.

En este sentido, no podemos menos que destacar la aportación de José Marco Hidalgo. A su concienzuda y paciente labor de investigación se deben la mayor parte de los conocimientos que tenemos sobre Miguel Sabuco y su hija doña Oliva, siendo de especial trascendencia su descubrimiento, en 1903, del testamento de Miguel Sabuco: aquí consta que fue él, y no doña Oliva como hasta entonces se había creído, el autor de la *Nueva Filosofía*.

Avala Marco Hidalgo esta autoría con uno de los documentos que nos ofrece —además del testamento y de otros datos biográficos— en su escrito «Doña Oliva de Sabuco no fue escritora» (1903). Este escrito es posterior al que en 1900 presentó con el título *Biografía de Doña Oliva de Sabuco*,

cuando todavía creía, como tantos otros, que ella era la autora de la obra¹.

Tal documento consiste en una escritura de poder otorgada por el bachiller Sabuco a favor de su hijo Alonso para que pudiera imprimir su obra en Portugal: «Sepan cuantos esta carta de poder vieren como yo el bachiller Miguel Sabuco vecino desta ciudad de Alcaraz, autor del libro intitulado Nueva filosofia, padre que soy de doña Oliva mi hija, a quien puse por autor solo para darle la honrra y no el provecho ni interes...»². El documento está fechado el 11 de septiembre de 1587, poco antes de su testamento (20 de febrero de 1588), en el que confirma lo dicho sobre la autoría:

«Iten, aclaro que yo compuse un libro yntitulado Nueva filosofia e una norma y otro libro que se ymprimieron, en los quales todos puse e pongo por autora a la dicha Luisa de Oliva my hija, solo por darle el nombre e la onrra, y reservo el fruto y provecho que resultare de los dichos libros para my, y mando a la dicha mi hija Luisa de Oliva no se entremeta en el dicho privilegio, so pena de mi maldicion, atento lo dicho, demas que tengo fecha ynformacion de como yo soy el autor y no ella. La qual ynformacion esta en una scriptura que paso ante Villareal scribano»³.

Basándonos también en los escritos de Marco Hidalgo ofreceremos ahora, en breve reseña, otros datos biográficos de Miguel Sabuco. De

1 MARCO HIDALGO, J.: *Biografía de doña Oliva de Sabuco*, 1900. «Doña Oliva de Sabuco no fue escritora», en *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, n.º 1, pp. 1-13. «El bachiller Sabuco y su hija D.ª Oliva», *Rev. de Archivos...*, tomo 19, pp. 28-40.

2 Con relación a este documento está el que también nos ofrece Marco Hidalgo en su escrito de 1903. Es una escritura de obligación otorgada el 10 de septiembre de 1587, ante el escribano Francisco González de Villareal, por Alonso Sabuco y Ana de Espinosa, su mujer, a favor del bachiller Sabuco, padre de Alonso. Por él, se obligan a pagar al bachiller 120 ducados, en razón de los que recibió del mismo para poder imprimir el libro *Nueva Filosofía* en el reino de Portugal.

3 El testamento de Miguel Sabuco figura en el Archivo Histórico Provincial de Albacete; sección de Protocolos, legajo 130. Nos lo ofrecen transcrito Marco Hidalgo en su estudio, antes citado, de 1903, y también Domingo Henares, en su obra *El bachiller Sabuco en la filosofía médica del Renacimiento español*, pp. 125-132. Anotemos que hay ciertas discrepancias en la transcripción; por ejemplo, en el primero se dice, a propósito del libro, norma y otro libro, que se «imprimieron»; en el segundo, que se «imprimirán». La dura actitud de Miguel Sabuco hacia su hija que aquí se refleja, se entiende desde otras palabras anteriores del mismo testamento relativas al pleito que tuvo con ella: con motivo de su matrimonio con Acacio de Buedo le hizo «cierta manda la qual conforme a derecho no hera balida por ser excesiva y esceder de lo que yo podia y ser en perjuicio de los demas mys hijos».

entre los relativos a su entorno familiar, diremos que fue hijo de Miguel Sabuco y Catalina Álvarez, y que se casó en primeras nupcias con Catalina de Cózar, con la que tuvo —aunque sobre esto no hay parecer unánime— ocho hijos. El primero fue el citado Alonso, y la quinta, Luisa Oliva; sus partidas de nacimiento están fechadas, respectivamente, el 2 de febrero de 1550, y el 2 de diciembre de 1562. Con su segunda mujer, Ana García y Navarro, tuvo a su último y noveno hijo, Miguel, bautizado el 25 de mayo de 1583; contaba éste, pues, pocos años a la muerte de su padre, presumiblemente cercana a la fecha de su testamento (febrero de 1588).

Según la información de Marco Hidalgo que venimos siguiendo, desempeñó Miguel Sabuco varios cargos públicos en Alcaraz: fue elegido por votación popular, el 4 de diciembre de 1563, procurador síndico de la ciudad⁴, cargo que ocupó hasta que el 7 de octubre de 1580 es nombrado letrado de la misma. Fue su profesión la de boticario —dato éste puesto en duda por D. Henares—, según se recoge del libro de libramientos expedido por el Ayuntamiento de Alcaraz correspondiente a los años 1572 a 1583, en asiento del 4 de febrero de 1572. La misma profesión tuvo su hijo Alonso, como consta en un libramiento de diciembre de 1580⁵.

Pocos datos más son los que tenemos sobre nuestro autor, aparte de los que suministra su testamento y de algunos otros, menos significativos, que no mencionamos aquí⁶; luego expondremos los que se refieren a su

4 En el libro de Acuerdos (n.º 10) de 1563-68, agosto de 1564, del Archivo del Ayuntamiento de Alcaraz vimos cómo efectivamente se hace referencia a «Miguel Sabuco, sindico...»; también comprobamos lo que nos dice Marco Hidalgo relativo al libro de libramientos de 1572, en el que consta que se mandó librar al bachiller Sabuco, «boticario», 17.200 maravedís de medicinas que se tomaron para los pobres (folio 30 verso). Gracias a las mismas indicaciones de Marco Hidalgo, sabemos que las referencias que se hacen a un «Miguel Sabuco» en el citado libro de Acuerdos, así como en el del número 11, no corresponden, tal como comprobamos, a nuestro autor, sino a Miguel Sabuco de Peñarrubia, que fue regidor perpetuo de la ciudad; o a Miguel Sabuco Vandelvira, escribano.

5 Se pregunta Domingo Henares si no sería a su hijo Alonso Sabuco al que se refiere el asiento de 4 de febrero de 1572 en el que se manda librar al «bachiller Sabuco, boticario» anteriormente citados maravedís de medicinas. Quiere así, este estudioso, salvar a Miguel Sabuco de una profesión inferior, como era entonces la de boticario, de la que, afirma D. Henares, pudo ocuparse temporalmente. (ob. cit., p. 72). Estimamos que la duda es razonable, al no figurar en el mencionado asiento nombre alguno que anteceda al apellido Sabuco, aunque a nuestro juicio es muy probable que fuera boticario Miguel Sabuco y que su hijo continuara la profesión del padre.

6 Para más información, pueden consultarse PÉREZ DE PAREJA, fray Esteban: *Historia de la primera fundación de Alcaraz*. Valencia, por Joseph Thomás Lucas, 1740, así como las citadas de José Marco Hidalgo. En ellos encontramos expuestas sugerencias relativas a la familia, domicilio, fechas de nacimiento y muerte, etc., aparte de las que nos ofrecen sobre Doña Oliva. Cabe la posibilidad de que nuevas investigaciones nos trajeran algún dato

formación universitaria, aunque también éstos son datos tan poco esclarecedores como los que podamos encontrar sobre las posibles influencias que pesaran sobre el autor.

Como se ve, desconocemos la fecha y lugar de su nacimiento —probablemente Alcaraz—, así como la de su muerte. Al menos se sabe, entre otros datos relativos a su vida, que su hija doña Oliva nació en Alcaraz, y que no era oriunda de las Galias», como creía Nicolás Antonio, fundándose en el apellido «Nantes»⁷; que, atendiendo a la fecha de su partida de bautismo, tendría 25 años cuando, en 1587, se publicó la *Nueva filosofía* (a ella atribuida hasta 1903, como hemos dicho). Curiosamente, este hecho, el de la temprana edad de doña Oliva en 1587, llevó a algunos estudiosos a sospechar de su autoría, mientras que otros, los que la defendieron, vieron en él un síntoma de su enorme valía.

Entre los demás escasos datos ciertos de la biografía de Miguel Sabuco figura éste que comentamos: el de sus estudios en la Universidad de Alcalá. Tal como Serrano Sanz y Domingo Henares pusieron de manifiesto, —y yo misma pude comprobar—, existen unos documentos en el Archivo Histórico Nacional —Sección de Universidades, 476-F, correspondientes a pruebas de curso—, en los que consta que Miguel Sabuco cursó la asignatura de Derecho Canónico desde 1542 a 1544. Estas fechas podríamos adelantarlas, ya que también figura como testigo de Juan de Busto, quien hizo un curso sobre lo mismo desde 1541 a 1543. No he logrado encontrar, a pesar de mis deseos e indagaciones, testimonio alguno indicativo de que el autor hubiese estudiado Medicina, lo que hubiera sido más revelador, dado el carácter médico, a la vez que filosófico, de su pensamiento y de su obra. Desde luego, Sabuco declara en ella que no estudió Medicina. Es

más respecto a la biografía de Sabuco o circunstancias que se relacionen con él. Pero también creemos que después de los trabajos de Marco Hidalgo, tal búsqueda sólo podría ser una seria y muy laboriosa investigación que en todo caso está fuera de los límites y propósitos de nuestro trabajo.

7 NICOLÁS, Antonio: *Biblioteca Hispana Nova...*, Tomo II. La primera edición es de 1672; la segunda, de 1783. Su reseña sobre Doña Oliva dice así, traducida:

«Doña Oliva Sabuco de Nantes, aunque oriunda de las Galias, nació en Alcaraz, ciudad del campo de Montiel; demostró en este libro que estaba muy versada en materias filosóficas y especialmente médicas (cosa rara en el bello sexo, aunque no tan raro entre las mujeres españolas) formando en él como un tratado de sistemas que los une y los acopla».

Una explicación sobre el apellido «Nantes» también la ofrece J. M. GUARDIA, en su escrito sobre Doña Oliva de 1886. Hay muchos errores sobre Doña Oliva que ya han quedado descartados, como por ejemplo, que era hija de Antonio Barrera, médico de cámara de Felipe II, como creía Janer y Antón Ramírez; o que era la hija pequeña de Sabuco, según Pérez de Pareja, etc.

más, incluso hace gala de ello, para potenciar así su teoría médica como más cierta y atinada que la de los antiguos. Con todo, si es que realmente no obtuvo el grado de licenciado en Medicina, dudamos mucho que poseyera tal cantidad de conocimientos sobre la misma con sólo una lectura rápida de los clásicos, tal como pone en boca de Antonio, su portavoz, en el «Diálogo de la vera Medicina», cuando le hace decir: «basteme ocho dias que leí en Hipocrates, y Galeno, y vi los fundamentos de su medicina estando en la Ciudad, en los quales ocho dias me preparé para esta lucha, y pelea, y para responderos á vos...».

No acumulemos más dudas. Sea como fuere, sí tenemos constancia de que Sabuco fue un hombre culto y versado en diversas materias, además de las médicas, dejando entrever su talante personal en todo lo que refiere. Así se refleja en su obra que pasamos a comentar.

2. LA OBRA —«NUEVA FILOSOFÍA»— DE MIGUEL SABUCO

Puesto que a lo largo de nuestro trabajo daremos cuenta, repetidas veces, del carácter y contenido de la obra sabuceana, aludiremos brevemente ahora a la cuestión de la ediciones y a su estructura y contenido global.

1. Ediciones

A juzgar por algunos ejemplos como los que exponemos a continuación, no siempre ha sido fácil llegar a tener un conocimiento completo de las diversas ediciones de la obra de Sabuco *Nueva filosofía de la naturaleza del hombre*. Nicolás Antonio tomó como primera edición la de 1588, cuando ésta fue la segunda. Todavía en 1886, J. M. Guardia aventura la existencia de la edición de 1587, aunque expresamente declara desconocer cuál sea su paradero. El autor del prólogo de la edición de 1888, Octavio Cuartero, considera que la suya es la sexta (habla de la de 1587, 1588, 1620, 1724, 1873), siendo, en realidad, la octava. F. Torner afirma no haber encontrado, en 1935, ejemplar de la tercera, sexta y octava.

La falta de acuerdo sobre el número y orden de las ediciones de la obra de Sabuco hacen estimable y oportuna la relación de algunos estudiosos; entre ellos, la de Marco Hidalgo en 1903, y más recientemente, las de Palau, Fuster y Fernández Sánchez, entre otros. Del excelente estudio de

este último, recogemos los datos que a continuación exponemos sobre las nueve ediciones de la Nueva filosofía⁸.

1. EDICIÓN DE 1587. «SABUCO (Doña Oliua). Nueva / Filosofia / de la Naturaleza del hombre, no conocida ni alcançada / de los grande filosofos antiguos; la / qual mejora la vida y salud humana. Compuesta por doña Oliua Sabuco. (E. de a. r.) Con priuilegio. / En Madrid, por P. Madrigal, / M. D. LXXXVII.

2. EDICIÓN DE 1588. «SABUCO (Doña Oliua). Nueva Filo/ sofia de la Natv- / raleza del hõbre (...) / Esta segunda impressio va emendada, y añadidas / algunos cosas curiosas, y vna Tabla. (E. de a. r.) En Madrid, por P. Madrigal / Año de 1588.

3. EDICIÓN DE 1622. Nueva Filo- / sofia de la Natvrale- / za del hombre (...) / con las addiciones de la segun- / da impressio, y (en esta tercera)/expurgada. / ' Compostada por Doña Oliua Sabuco / Dirigida ao I. S. Iãoao Lobo Barão D'albito, &c.' / (E. de a.) / 'Impresso ã Braga, cõ as licenças necessarias, por Fru- / ctuoso Lourêço de Basto. Año de M. DC. XXII.'

4. EDICIÓN DE 1728. Nueva Filosofia / de la Naturaleza del Hombre (...) / con las addiciones de la segunda impressio. (...) / Esta nueva impressio va expurgada segun / el expurgatorio publicado por el Santo Oficio de la Santa, y General / Inquisicion el año de mil setecientos y siete. / Quarta impressio reconocida, y enmendada / de muchas erratas que tenian las antecedentes, con un Elogio / del Doctor Don Martin Martinez à esta obra. / Año de 1728.

Con licencia. / En Madrid: En la Imprenta de Domingo Fernandez, en la calle del / Duque de Alva.

5. EDICIÓN DE 1734. Nova filozofia da natureza do homem, nas conhecida, nem alcançada dos grandes filozofos antigos, a qual melhora a vida, e sande humana. Com as addicoes de segunda impressao, e nesta quarta expurgada. Traduzida de castelhano em portuguez, ao... Joao

8 FERNÁNDEZ SÁNCHEZ, J.: «Ediciones de la obra de Miguel Sabuco (antes Doña Oliua)», *AL-BASIT*, n.º 22, pp. 87-103. PALAU Y DULCET, A.: *Manual del Librero...*, tomo XVIII, pp. 213-215. FUSTER, F.: *Aportación de Albacete...*, p. 20 (habla de 10 ediciones). En su obra *Las culturas del Siglo de Oro*, p. 36, R. GARCÍA CÁRCCEL, habla de dos ediciones de la obra sabuceana de las que no tenemos constancia: una en Turín, en 1587, y otra en Lyon, en 1651. Nos ha sorprendido tan insólita referencia, así como el hecho de no venir aclarada con ninguna justificación documental al respecto.

Laurenco Velozo..., por Manuel Gomes Alveres. 'Lisboa Occidental. Fernandes da Costa', 1734, 4^o, 12 h., 510 p.

Quinta edición, a pesar de decir en su mismo título que es la cuarta. Primera edición en portugués.

6. EDICIÓN DE 1847. Sección Literaria, / Nueva Filosofía / de la / Naturaleza del Hombre (...) / Madrid: / Imprenta del Colegio de Sordomudos y ciegos, / 1847.

Edición fragmentaria; comprende sólo el «coloquio del conocimiento de sí mismo» y el «coloquio de las cosas que mejoran (sic) este mundo y sus repúblicas». Introducción firmada por el médico Ildefonso MARTÍNEZ.

7. EDICIÓN DE 1873. OBRAS ESCOGIDAS DE FILÓSOFOS.

Tomo LXV de la Biblioteca de Autores Españoles. M. Rivadeneyra, editor. Madrid, 1873.

Edición fragmentaria; sólo figuran el primero y el tercer Coloquios. Se le añaden cuatro juicios críticos sobre Doña Oliva y un «Discurso preliminar» de Alfonso de Castro.

8. EDICIÓN DE 1888. Obras de doña Oliva Sabuco de Nantes (Escritora del siglo XVI). Con un prólogo de Octavio Cuartero. Madrid, Establecimiento tipográfico de Ricardo Fe, 1888.

9. EDICIÓN DE 1981. Oliva Sabuco de Nantes y Barrera. Nueva Filosofía de la Naturaleza del Hombre y otros escritos. Edición de Atilano Martínez Tomé. Editora Nacional. Madrid, 1981. Vol. 17 de la Segunda Serie de la «Biblioteca de Visionarios, Heterodoxos y Marginarios». Edición fragmentaria (sólo los tres primeros Coloquios).

A falta de una edición crítica, hemos utilizado para nuestro estudio la edición de 1888, por juzgarla la más completa y asequible. Reproduce con bastante exactitud la primera edición (1587) y figura en ella con letra bastardilla —tal como nos advierte en su prólogo Octavio Cuartero— lo mandado tachar por la Inquisición. El editor, Ricardo Fe, afirma en una nota explicativa que esta edición «sale ajustada a la que se halla en poder nuestro, igual, según resulta de la comprobación hecha con la publicada en 1587 que se conserva en la Biblioteca Nacional». Esto, no obstante, no ha eliminado nuestras personales comprobaciones, una vez que logramos obtener una reproducción, por parte de la Biblioteca Nacional, de la edición de 1587. Hemos comprobado, sobre todo, aquellos párrafos que nos ofrecían algún problema de comprensión en la edición de 1888 (fundamentalmente por los signos de puntuación al uso en esta época), cotejo que en su momento hacemos constar en nuestro trabajo.

2. Estructura y contenido de la obra

Como se advierte en la cédula bibliográfica que ofrecemos de la primera edición de la obra de Sabuco, ésta se compone de diversos tratados o coloquios que vienen agrupados bajo el título general de *Nueva filosofía de la Naturaleza del hombre...* Así es como usualmente se conoce a su obra, presentada en un solo volumen, aunque no sea éste el mismo título que se recoge en la contestación que el Rey Felipe II da a la Carta dedicatoria de «Doña Oliva»: «Por quanto por parte de vos Oliva Sabuco de Nantes, vecina de la ciudad de Alcaraz, nos fue hecha relacion, diciendo que vos aviades compuesto un libro, intitulado Nueva Filosofia, Medicina y Vera filosofia...».

Presentada como «un» libro, tal como nos indican las palabras anteriores y las que se ofrecen en la misma Carta dedicatoria, se podría decir, no obstante, que se compone de dos (aunque integrados en el mismo volumen). El primero englobaría los siguientes tratados: Coloquio del conocimiento de sí mismo. Tratado de la compostura del Mundo como está. Las cosas que mejorarán este Mundo y su Repúblicas. El segundo comprendería todo lo demás, iniciándose, posiblemente, con el que se conoce en la edición de 1888 como Diálogo de la vera Medicina («Vera Medicina y vera filosofía», si seguimos la edición de 1587). Este tratado se inicia con una Carta dedicatoria a D. Francisco Zapata, conde de Barajas, y se aclara en él que ha sido «compuesto por Doña Oliva Sabuco Barrera». Una y otra característica sugieren la posible distinción entre este segundo libro y el primero. No sabemos bien si el Coloquio de los remedios de la vera Medicina pertenecería al primer grupo o al segundo; probablemente, al primero: en él siguen interviniendo los mismos tres pastores —Rodonio, Veronio y Antonio— como interlocutores y además viene a ser un resumen de lo dicho anteriormente. Prepara, por otro lado, el paso al segundo grupo. Termina así: «otros breves avisos de la naturaleza del hombre, que hacen, y competen para Medicos, podreis vér en el Dialogo de la vera Medicina».

Postulando esta distinción, más formal que de contenido, se explicarían las palabras de la Carta dedicatoria: «De este Coloquio del conocimiento de sí mismo, y naturaleza del hombre, resultó el Dialogo de la vera Medicina, que alli se vino nacida...». De esta manera podríamos entender también el párrafo del testamento de Sabuco que ha dado lugar a no pocas dudas: «Yten aclaro que yo conpuse vn libro yntitulado nueva filosofia e una norma y otro libro».

Sea como fuere, lo que sí se puede destacar es que hay una indudable unidad temática en todo lo que compone la obra sabuceana, la cual, por su variedad de temas, resulta tan expresiva del afán renacentista por tratar cuanto se refiera al hombre y a su naturaleza.

En estos escritos, —además de reflexiones sobre temas astronómicos, agrícolas y políticos—, Sabuco aporta fundamentalmente sus doctrinas médicas y filosóficas, íntimamente enlazadas, que apuntan a curar directamente la enfermedad y a mantener la armonía general del hombre. En consecuencia, se mueve siempre en los términos de la relación psicosomática que incluso contribuye a configurar como tal noción, siendo ésa una de sus principales aportaciones. Debemos anotar la fuerza y convicción puestas en esta teoría de la interrelación psicosomática, haciéndola cuerpo central de su doctrina y no mero objeto de alusión, como sucedía en muchos de sus contemporáneos. El tema era conocido y tratado, pero no siempre fue objeto de una explicación médica distinta de la galénica, como es la sabuceana. Aunque imputáramos a su exposición graves imperfecciones, este inédito énfasis de Sabuco en la influencia de lo psíquico sobre lo somático es peculiarmente suyo y le pertenece históricamente.

Sabuco toma al hombre como una realidad unitaria y global. Resalta en él la influencia de los afectos en su salud o enfermedad, así como la que tienen los mismos estados orgánicos en su vida anímica. Ello lo hace con el fin de dar cuenta de las causas por las que el hombre enferma o muere; también, para procurarle los remedios terapéuticos adecuados a su situación, la cual viene determinada por la existencia en él del alma racional. Con tales objetivos médicos y fundamentos filosóficos, nuestro autor evita la desconexión de ambas esferas —Medicina y Filosofía— que estaba presente en el galenismo —lo que supone un gran avance a la hora de entender la naturaleza humana en su totalidad—, a la par que sigue las líneas básicas del pensamiento aristotélico-tomista en lo que hace a su concepción del alma, potencias y especies.

No obstante su deuda con esta corriente filosófica, Sabuco dejará sentir su sello personal en la orientación y dirección que otorga a su investigación psicológica, muy ajustada a las intenciones prácticas, empíricas y descriptivas de la mayoría de los estudios psicológicos renacentistas, tal como lo reflejan en el pensamiento español las figuras de Vives, Huarte de San Juan o Gómez Pereira.

Por lo que hace a sus concepciones médicas, Sabuco es recordado por su doctrina del jugo blanco cerebral, considerado por la crítica como la primicia de la concepción moderna sobre el funcionalismo del sistema

nervioso. Sustituye así la clásica teoría humoral hipocrática y galénica por una concepción que prima la importancia del cerebro y de su jugo blanco, cuyos dos movimientos —cremento y decremento— le definen la salud y la enfermedad. Su discrepancia de la nosología galénica lleva consigo una diferente concepción etiológica y terapéutica del proceso patológico.

En lo que hace a su pensamiento filosófico, es del mayor interés la importancia que concede Sabuco a los afectos a la hora de definir la salud o la enfermedad del hombre; a la hora de creer que por ellos, por la armonía o discordia psicosomática que acarreen, el hombre vive saludablemente o, por el contrario, padece muertes violentas o un mayor número de enfermedades que los animales. Tomar al afecto de alegría y al de esperanza de bien como los pilares de la salud, así como al enojo y pesar como la «mala bestia que consume al género humano», son ejemplos indicativos de su consideración de los afectos como la «causa principal» de los estados somáticos del hombre; o mejor, de todos sus estados vitales, existenciales. En este sentido, hay que reconocer que vienen destacados y potenciados mucho más que en la teoría galénica, para la que los afectos eran concebidos como una de las «seis cosas no naturales» posible causa de enfermedad; esto es, mera causa externa patológica, ajena a la esencia propia del hombre. A diferencia de este punto de vista, y de la concepción que hay implícita en él acerca del alma como realidad asomática —no objeto de atención del médico en cuanto tal—, para Sabuco el hombre es una realidad unitaria y global, en la que cada parte lo es en relación y en función con el todo, y en el que no sólo enferma el cuerpo, sino el hombre como totalidad. De ahí que, en sus escritos, se encuentre la constante reclamación a favor de una cooperación íntima y estrecha entre la Medicina y la Filosofía, lo que al tiempo que enlaza a Sabuco con el pensamiento filosófico antiguo (Platón, Aristóteles, estoicos), lo convierte en un precursor de la Medicina Psicosomática moderna. A ello apuntan asimismo sus remedios «psicoterapéuticos» (racionalización objetiva de los problemas y uso catártico de la palabra) y todo el talante de su reflexión filosófica, singular y originalmente orientada a objetivos terapéuticos. Hecho éste que es tan destacable como lo es el carácter filosófico de su teoría médica: su concepción filosófica de la naturaleza humana está al fondo de su pensamiento médico, así como a su servicio.

3. TRADICIÓN Y NOVEDAD EN EL PENSAMIENTO SABUCEANO

En otro sentido, y en iniciación también al tema de este estudio, es reseñable el valor documental que tiene el pensamiento de Sabuco respecto a su época, el Renacimiento, tan pródiga en novedosas perspectivas como enraizada en concepciones clásicas. La singular combinación renacentista —la «coherente articulación en zig-zag» que llamara J. A. Maravall— entre lo nuevo y lo heredado, se refleja en el pensamiento antropológico de Sabuco para quien el hombre es, al modo clásico, un microcosmos y un «árbol del revés», pero también, en consonancia con su época, un ser cuyas posibilidades creativas y dinámicas le hace especialmente capacitado para mejorar sus condiciones de vida, individuales y sociales.

Esta alternancia de tradición y novedad se manifiesta en su proceder de investigación. Sabuco quiere liberarse del yugo de la autoridad proponiendo una visión de la realidad abierta a lo que «el tiempo inventor de las cosas va descubriendo cada día mas en todas las Artes». Solicitará así la consideración de la experiencia y de la observación como verdadero criterio legitimador de los conocimientos, lo que permite calificarlo de «empirista», siquiera sea en un sentido amplio.

Esto no impide, sin embargo, la presencia en él de concepciones y métodos tradicionales. Utilizará esquemas argumentativos clásicos, y no temerá recurrir, en alguna ocasión, al argumento «autoritate». Por lo que hace a contenidos, además de su acrítico seguimiento de Plinio, del que pocas veces discrepa, manifiesta su apoyo a Platón en lo que se refiere a la relación alma-cuerpo. Su doctrina de las tres partes del alma, de sus potencias y especies, se mantiene dentro del esquema aristotélico-tomista. Su ética refleja una clara inspiración senequista, además de cristiana, la que conforma también su pensamiento teológico. Y aparte de ciertas teorías concretas hipocráticas y galénicas advertibles en su doctrina médica, subyace también en toda su concepción antropológica el naturalismo y fisicismo de antigua raíz helénica.

Las huellas del pensar clásico son, pues, perceptibles en las teorías de Sabuco, lo que no elimina, ciertamente, la fuerte presencia en él de una actitud innovadora y reformista. Sabuco nos recuerda que es la suya una «nueva filosofía» de la naturaleza del hombre, «no conocida, ni alcanzada de los grandes filósofos antiguos». Una afirmación tan arriesgada como ésta, que se presenta en el título de su obra, es la que anuncia en su «Carta dedicatoria al Rey»:

«Este libro faltó á Galeno, á Platon, y á Hipocrates en sus trata-

dos de natura humana, y á Aristoteles quando trató de anima, y de vita, y mortae. Faltó tambien a los naturales, como Plinio, Eliano, y los demás, quando trataron de homine. Esta era la philosophia necessaria, y la mejor, y de mas fruto para el hombre, y esta toda se dexaron intacta los grandes Filósofos antiguos».

Estas declaraciones bien indican el afán renovador, así como el práctico y operativo, que otorga Sabuco a su pensar. Para él, como buen renacentista, la vuelta a la antigüedad no impedía sino que estimulaba una serie de reconsideraciones sobre el conocer y actuar humanos; algo propio de quienes se presentaban como «enanos a hombros de gigantes» que ven, pues, más allá que estos mismos. La superioridad y exaltación de lo moderno frente a lo antiguo aparece como resultado de una acumulación de saberes a la que no fueron ajenas los avances en el terreno de la técnica, las «invenciones y sotilezas del mundo de agora» que ya señalara F. Zapata.

De todo ello participa Sabuco, quien tiene una clara conciencia de la originalidad propia. El autor no teme medirse con los antiguos, desafía a los que a ellos se reducen y, participando del moderno sentido de la periodicidad de la historia, manifiesta su convicción de que una nueva época se estaba fraguando. Él creía ser, como otros humanistas, uno de los primeros en descubrir la verdadera naturaleza del hombre y del mundo que le rodea. Su creencia en las potencialidades dinámicas y creativas del hombre para transformar la naturaleza y el medio social; su concepción instrumental del conocimiento; su exaltación del goce natural de una vida humana vivida con equilibrio y templanza reflejan, entre otros datos, la mentalidad progresiva del autor, tan abierto a nuevas expectativas como heredero de unos clásicos que, a su juicio, precisamente por ser conocedores de las limitaciones del conocimiento humano, exigían y requerían tales novedosas consideraciones. Será este talante reformista el que impregnará todas sus doctrinas médicas y filosóficas, el que le lleva a querer renovar la Filosofía y la Medicina clásica a fin de obtener mejores logros terapéuticos.

Sabuco tenía conciencia de la novedad que representaba su doctrina, concebida como una «nueva filosofía de la naturaleza del hombre» y como una «vera medicina»; novedad, por cierto, que si bien precisa ser matizada, hemos de reconocerla, como mayoritariamente lo han hecho los estudiosos de su figura. También era consciente Sabuco de que además de parecer pretenciosa, suponía su intento un duro golpe a la tradición es-

tablecida, de la que difícilmente sus lectores y «sabios» médicos podían desprenderse. De ello se hace eco nuestro autor al poner en boca del «Doctor» (representante del saber médico tradicional e interlocutor de Antonio en el «Diálogo de la vera Medicina») palabras de recelo, desconfianza e incluso de abierto juicio descalificador a las «nuevas verdades» sabuceanas que representa Antonio. A los ojos de aquél, éste aparecía como «un simplazo patán, que no estudió medicina, quisiese reirse de tan graves Autores, y quisiese enmendar toda la medicina, sin averla estudiado y sin libros».

Su empresa era difícil. El aferramiento a la tradición que Sabuco pretendía quebrantar casi resultaba inevitable, comparando la desproporcionada autoridad y solvencia de que gozaban los antiguos, con lo que él representaba. Por más críticas que empezaran a recibir, aquéllos seguían gozando de un prestigio que difícilmente podía poner en tela de juicio un hombre como Sabuco. Un hombre que no sólo confiesa no haber estudiado medicina (confesión ésta que nos parece harto dudosa, si por «estudiar» entendemos algo más que la obtención de un título que efectivamente pudo no tener) sino que, además, hace gala de ello, lo que, lógicamente, resultaba tan arrogante como imprudente.

Sabuco no se arredra ante tales inconvenientes, ni carece de seguridad en la justeza y acierto de sus proposiciones. Cree firmemente que «más vale consejos que fuerzas», que un «pastorcito» como David mató y venció al gigante Goliat, y que romper tradiciones e iniciar nuevas y más acertadas vías de conocimiento «es dificultoso de ser admitido en la opinión de los hombres, como fué la que truxo Colon en tiempos del Rey Catholico Don Fernando». Es más: observamos que combate a sus posibles objetores con las mismas armas que éstos emplean. Si el «ipse dixit» es el fundamento de sus creencias, no distinto fundamento es el que le ha llevado a él a iniciar la nueva andadura; nos recordará que los antiguos,

«todos confesaron, que los venideros podian saber mas, diciendo Socrates: Una cosa sola sé cierta, que no sé nada; y Aristoteles comparó á los venideros á los niños en ombros de gigantes, que vén lo que vé el gigante, y mas adelante. Y dixo Temistio: Todo lo que sabemos no es parte para contrapesar lo mucho que ignoramos»⁹.

9 SABUCO, M.: «Diálogo...», p. 248.

Éstos eran el «guijarro» y la «honda» de Sabuco, quien también se presenta a sí mismo como un pequeño David: no es sabiduría, nos viene a decir, la que ni errores ni limitaciones conoce, sino la que los confiesa; la que reconoce ser mayor lo mucho que el entendimiento humano ignora en comparación con lo que sabe; la que confía en mejorar y alcanzar más y mejores conocimientos, no juzgando al tiempo como enemigo, sino como inventor de cosas; la que los reconocidos sabios de la Antigüedad tuvieron y a la que los obstinados, ignorantes y perezosos continuadores desfiguraron. No fueron los grandes sabios los que dogmatizaron, ni su error nació de la incomprensión o intolerancia hacia mejores tiempos venideros: «si ellos resucitáran (siendo como eran tan amadores, é inquiridores de la verdad) no les pesará de vér, y entender esta verdadera medicina, pues su estudio era buscarla por todas vías, y darla al mundo»¹⁰. El error se debe, pues, a los que, aferrados a una tradición que no renuevan ni comprueban en la experiencia, hicieron grande el pequeño yerro que tuvieron los antiguos filósofos y que compartieron los médicos que los seguían. Yerro, en fin, en los contenidos, pero mucho más en las actitudes. La vuelta a la Antigüedad de un renacentista como Sabuco no sólo no impedía el avance hacia los nuevos tiempos, sino que lo exigía. No fue, sin embargo, esta atinada comprensión del «re-nacer» propia de Sabuco, compartida siempre por aquellos contemporáneos suyos, cuya benevolencia quiso captar con más interés que éxito.

—*Caracteres generales del pensamiento médico de Sabuco*

Llegados a este punto, podemos ya preguntarnos cuáles eran las diferencias entre la medicina antigua y las «nuevas verdades» médicas que nuestro autor concibió. Baste recordar que lo que vamos a exponer ahora es una síntesis de la medicina sabuceana y de sus diferencias con la antigua. Ya hemos indicado que recogemos este pensamiento, ahora y después, sólo en sus constantes más generales y significativas, como mero punto de referencia de su concepción antropológica, que es la que ocupa el centro de nuestro interés sobre el autor.

De esta diferencia nos da resumida noticia el siguiente fragmento del «Diálogo de la vera Medicina»:

«De manera (señor Doctor) que en esta vera medicina aveis de

¹⁰ *Ibid.*, p. 299.

dár un salto ázia arriba, desde el hígado, y su jugo colorado hasta el cerebro, y su jugo blanco, y pia madre, que lo maneja. Esta os muda la raiz, y la natural del hígado al cerebro, y os muda en jugo colorado de la nutricion en blanco de la manera dicha, por los nervios y telas. Esta os muda la ametría en decremento, ó accion viciosa de la raiz, cessando su oficio de tomar, y dár, y la sinmetria en cremento de la raiz, y su accion de salud, que es tomar, y dár, la qual os dé el hacedor de esta naturaleza, y baste para un pastor, que no estudió medicina»¹¹.

Como se puede observar en este texto, la medicina sabuceana se presenta a sí misma como una concepción que discrepa abiertamente de la noción antigua (la galénica) de salud y enfermedad. La diferencia nosológica se reflejará asimismo en el concepto de Sabuco sobre la etiología y terapéutica del proceso patológico.

Dichas discrepancias pueden sintetizarse del siguiente modo:

1) Diferente noción sobre el papel, oficio e importancia del cerebro.

Contra el cardiocentrismo, Sabuco considera al cerebro como el centro vital del organismo. Por atribuirle tal capitalidad al cerebro, lo considera el «principio, oficina primera y general causa de los humores, de donde caen y causan todas las enfermedades». Además, lo concibe como raíz y morada de todas las sensaciones, afectos, pasiones y movimientos del ánima.

Sabuco considera que el error de toda la medicina antigua reside precisamente en esto mismo: en no haberse dado cuenta de la importancia de esta primera causa en la explicación de todas las «noxas» o daños. En este sentido, estima su propia medicina, como más completa y verdadera que la de Hipócrates, a quien concede haber acertado en la comprensión y causa de algunas enfermedades, como «la angina, ó esquinacia», así como en otras, «que acertaron confusamente», siendo, en todas las demás enfermedades, erradas las causas y principios que les atribuyeron.

Estos yerros se deben —según justifica— a que «el cerebro no se siente, ni entiende á sí mismo ninguna noxa, ni daño, ni accion, alteracion, ni mudanza propia de sí mismo puede sentir, ni entender, porque es uno mismo». Es decir, al ser sentidos tales daños una vez que se desvían a

11 Ibidem.

parte cárnea o nerviosa, se juzgaron a éstas como las originarias del daño apreciado. «el qual es segundo, y no el primero»¹².

2) Diferente explicación del mecanismo fisiológico de la nutrición de todas las partes del cuerpo.

A diferencia de la teoría humoral hipocrática y galénica, y perfeccionando la teoría de las cuatro «humidades, que halló Avicena», Sabuco habla de un «jugo blanco, ó chilo, ó licor, ó sangre blanca» que envía el cerebro y «hace el nutrimento de todas las partes del cuerpo»¹³. Esta teoría del jugo blanco, es la que ha sido considerada como la mayor aportación de Sabuco al campo de la medicina, tal como se refleja en el estudio de la bibliografía sabuceana. Este jugo blanco, nos dice Sabuco, lo toma el cerebro de tres maneras: por compresión de la boca al masticar los alimentos; por evaporación, en el sueño, cuando los alimentos están en el estómago, y por decocción. Según sea la intensidad o violencia con que este flujo apague el calor del corazón o estómago, cuando cae del cerebro con la ayuda de la piamadre, así se dará la muerte natural, o la violenta o repentina: «de manera que, por consumirse el calor, es la muerte violenta de la enfermedad y la repentina; y por consumirse la humedad, es la muerte natural»¹⁴.

3) Diferente noción de la enfermedad y de la salud, así como de las causas que las determinan.

Sabuco considerará que la noción clásica de ametría o simetría de los humores, para referir la enfermedad o salud, respectivamente, adolece de oscuridad, incoherencia y deficiencia explicativa. En su lugar, considerará que tales situaciones se deben al cremento o decremento del jugo blanco. La enfermedad consiste en la caída o «decremento» de este jugo, lo cual supone que el cerebro deja de hacer su oficio, que es «el de tomar y dar». La salud, por el contrario, consistirá en la cesación de dicha caída, o lo que es igual, en el «cremento», «en el oficio recto y jugo apto de la nutrición de la raíz principal que es el cerebro»¹⁵. Este proceso supone la intervención

12 *Ibíd.*, p. 249.

13 *Ibíd.*, pp. 334-335.

14 *Ibíd.*, pp. 246, 242.

15 SABUCO, M.: «Coloquio...», tít. LXX, p. 160; «Diálogo...», pp. 242, 240.

de la piamadre, que levantada por el chilo, lo brota hacia arriba hasta «la vértice ó remolino para la vegetacion del cuero».

Conviene una precisión a este respecto: aunque la concepción sabuceana se presenta como una sustitución de la teoría humoral, cabe decir que persisten todavía en ella elementos del sistema que se propone destruir. La teoría de los «temperamentos» galénicos es recogida, aunque reformada por Sabuco, como nos expone en el «Diálogo de la vera Medicina»¹⁶. Además, aunque arremete contra Hipócrates, seguirá apelando a la contrariedad frío-calor como «causa principal» de toda enfermedad o morbo en el hombre: «digo del frio, que está en el cerebro, y calor que está en el estomago, y de esta contrariedad nacen las enfermedades; pero la accion solamente es del frio, y calor, y esta es la causa conjunta»¹⁷.

Pero, si la contrariedad frío-calor es para él la «causa principal» de todo proceso patogénico, —«causa» de tipo fisiológico, según hemos de entender—, la búsqueda de los orígenes que provocan tales situaciones le hacen internarse por derroteros que implican a lo psicológico: «los afectos del alma causan precipué la vida, la muerte, ó la enfermedad al hombre, en los quales es hombre»¹⁸.

Estamos aquí ante la tesis más importante para nuestro estudio de la antropología sabuceana: la tesis en la que Sabuco sigue a Platón, y que hace residir la salud en «el contento y alegría», en la «concordia del alma y cuerpo», y que muestra a la enfermedad proviniendo de la discordia entre lo anímico y lo corporal, producida por el pesar y descontento¹⁹.

Tal afirmación exigirá, desde luego, peculiares matizaciones. Por un lado, el reconocimiento de su deuda con Platón, en este particular concepto de enfermedad y salud, no le impide a Sabuco afirmar que su propia teoría es más completa que la del filósofo ateniense, quien, a su juicio, no llegó a conocer las mudanzas que acaecen al hombre, los crementos y decrementos, como también juzga le sucediera a Plinio.

Por otro, tal tipo de explicación psicológica no le supuso anular completamente el concepto antiguo de la enfermedad como ametría de los humores. Este concepto le sigue siendo válido, aunque eso sí, limitado: explicará con él sólo «dos o tres casos»: aquéllos en que la armonía menor (la del estómago) desbarata a la mayor (la del cerebro), como son los casos de

16 SABUCO, M.: «Diálogo...», p. 332.

17 *Ibíd.*, pp. 241-275.

18 *Ibíd.*, p. 241.

19 SABUCO, M.: «Coloquio...», tit. XXIII, p. 45; tit. LIX, p. 154; tit. LIV, p. 132; «Diálogo...», pp. 243, etc.

«hinchimiento de humor vicioso, caído en muchas veces, que es la ametría, y demasia de gran comida, que no la puede abrazar, ni vencer el calor del estomago, ó mala calidad de comida»²⁰. De todas maneras, justo es reconocer que, para Sabuco, la presencia de estas situaciones no sólo es inferior en cantidad a la de aquéllas en las que la armonía del cerebro es la que desbarata a la del estómago, sino que, incluso en los mismos casos citados, considera que «se han de curar tambien como las otras enfermedades, poniendoles las tres columnas, ó empentas dichas, ó una de ellas». Estas tres columnas —el afecto de alegría y placer, la esperanza de bien y el buen calor del estómago— son los pilares de la salud: son los que permiten que el jugo del cerebro, raíz principal, y la piamadre, estén firmes en su lugar y hagan su oficio. En este mismo sentido, nos dirá que «meaja es el daño que el comer demasiado hace en los hombres, en la armonia segunda del estomago, en comparacion con el daño que produce el enojo y pesar»²¹.

En definitiva, Sabuco considera que la existencia en el hombre de muertes violentas y de tantas enfermedades que no se dan en otro animales, tiene como «mayor causa» la presencia de los afectos espirituales que configuran al hombre como tal. La cuestión que a partir de aquí se nos va a plantear, es la de explicar cómo entiende Sabuco la interrelación entre lo psíquico y lo somático. En la explicación de este proceso, Sabuco recurre al cerebro, sede y morada del ánimo racional; en su humedad considera que se «asientan» las especies que causan las enfermedades, «especies espirituales, contrarias y aborrecidas del alma, que alli entran y hacerse la discordia de alma y cuerpo (que son las enfermedades, como sintió Platon)»²².

En el acto de arrojar y sacudir el ánimo las especies aborrecidas, como ira, enojo, temor, etc., arroja ésta, juntamente con ellas, la humedad del cerebro donde se asentaron, provocándose el decremento característico de la enfermedad. Claro está que la explicación que nos ofrece Sabuco de este proceso no elimina una serie de interrogantes que nos formulamos, acerca del origen y desarrollo de esta actividad del cerebro, toda vez que encontramos en su doctrina no sólo la afirmación de que los afectos psíquicos producen determinados estados somáticos (ya se trate de afectos enojosos, o de alegría y contento), sino que, además, se nos presenta el hecho,

20 SABUCO, M.: «Coloquio...», tít. XLIII, p. 78.

21 *Ibid.*, tít. XXIII, p. 46.

22 SABUCO, M.: «Diálogo...», p. 247.

reduplicativo, de que las mismas mudanzas somáticas, el cremento y decremento, producen a su vez, una específica sintomatología psíquica. De todo ello, sólo hemos querido dar ahora constancia breve y esquemática; nos iremos ocupando de estas y otras cuestiones, como la terapéutica adecuada al proceso patológico, en el transcurso del desarrollo del pensamiento sabuceano, al que nos hemos abierto desde estas puntuales proposiciones.

Sabuco no sólo propuso una nueva doctrina fisiológica y patogenética. Su afán renovador también se manifiesta en sus comentarios, más generales, sobre el carácter del saber médico tradicional. Un saber que juzga tan errado e incierto en sus principios y fines como veraz, claro y seguro va a presentar el suyo, por ser nacido de una «nueva filosofía» de la naturaleza del hombre. Ello supone una reflexión acerca de lo que juzga el «arte» de la medicina que responde muy bien a sus propias expectativas, así como a algunas de las de su época, de plurales y contrastadas opiniones sobre el quehacer médico²³. Humanistas y médicos se dividieron a la hora de evaluar la utilidad de la Medicina o la figura de sus profesionales. La alabanza a sus beneficiosas aportaciones, que algunos emitieron, se cobraría en otros un saldo más negativo. Igualmente, el médico pudo ser ocasión de elogios, o blanco de dicerios que subrayaron la codicia, envanecimiento social y perjuicio que con su ignorancia causaban a la República.

Hablará Sabuco —como también hicieran Chirino, Pedro Mercado o Huarte— de la incertidumbre de la Medicina, respaldando su opinión con el testimonio de Hipócrates y Galeno²⁴; ello no le lleva, sin embargo, a hacer disculpables (como sucediera en Huarte) los errores de los médicos, sino a acentuar la inexactitud de la medicina tradicional para así potenciar la eficacia de sus «nuevas» doctrinas²⁵.

Esta medicina tradicional la juzga asimismo mudable —remitiéndose

23 En algunos escritos de la época se recoge este debate sobre el saber médico. Tal es el caso del Coloquio primero de Pero MEXIA, *Coloquios*, donde se exponen dos formas diferentes de entender la Medicina: la de los «empericos» y la de los «racionales», concluyendo el autor en la necesidad de tomarlas como opciones no excluyentes, sino complementarias (p. 52). Puede verse también sobre ello el diálogo 5.º de la obra de Pedro MERCADO, *Diálogos de filosofía natural y moral*. Cualidades y defectos de los médicos son asimismo detalladas en la obra de PARACELSO, *De la epilepsia*.

24 Acerca de la incertidumbre de la Medicina: CHIRINO, A.: *Espejo de Medicina*; MERCADO, P., ob. cit., diálogo 5.º; HUARTE DE SAN JUAN, J.: *Examen de ingenios...*, cap. VI, p. 138. Otro ejemplo de esta opinión en el Mediocvto: LLULL, R.: *Proverbios* prov. 14 y 19.

25 SABUCO, M.: «Diálogo...», pp. 237, 300, 302; «Coloquio...», tit. I; «Carta Dedicatoria...», XLIII.

a la variedad de sectas y cambios sufridos—, engañosa y, por lo mismo, errada. Aduce como prueba de ello el no cumplir lo que promete, el hecho de que «sus dichos no forzaron a la naturaleza del hombre á que ella fuese lo que ellos decian, que ella se quedó en lo que era, y su dicho no la mudó, y pudieron errar, como hombres, pues tantas veces fué errada y mudada, como lo podeis vér en Plinio»²⁶.

Observamos en sus declaraciones cómo Sabuco manifiesta no sentirse en inferioridad de condiciones frente a las autoridades de la medicina tradicional —«fueron hombres como nosotros»—, y cómo su crítica no sólo va dirigida a los contenidos del saber médico tradicional, sino también al tipo de argumentación en que se apoyaba: el «ipse dixit». Así le hace hablar al «Doctor» en el «Diálogo de la vera Medicina»: «Eso no diré yo, porque estoy cierto, que escrivieron muy bien, y son mis maestros, y todo el mundo los sigue. Essa vuestra novedad debe ser imaginación, ó desatino»²⁷.

Contra tales maestros y dichos argumentos, Sabuco se propone descubrir la verdadera naturaleza del hombre, siguiendo el mismo curso que la experiencia y la naturaleza nos muestran. Contra la «lógica» de los antiguos, cuyas reglas «ni comprehenden, ni fuerzan á naturaleza», nuestro autor tomará a la naturaleza como patrón y criterio orientativo del modo adecuado de comportarnos ante ella. Refleja así Sabuco la importancia que concede el renacentista a la naturaleza y a su conocimiento, naturaleza de la que nos dirá Paracelso que «no enseña nada falso, nunca engaña», por lo que el médico debe «tener su propia experiencia y debe profundizar la realidad con sus propios ojos»²⁸.

Es necesario advertir que Sabuco no arremete contra la medicina en general, sino contra la antigua y tradicional, a la que juzga errada en sus principios y fundamentos, por no haber entendido verdaderamente la naturaleza del hombre; o lo que para él es igual, por no haberse dado cuenta de que la causa y oficina de los humores es el cerebro, y que la buena o mala disposición de su jugo blanco es lo que supone la salud o la enfermedad.

Tampoco es su solicitud la de desterrar a los médicos, sino la de evitar a aquellos profesionales de la medicina cuyo saber es tan errado y engañoso como lo es el de todo hombre que no ha procurado conocerse a sí

26 SABUCO, M.: «Diálogo...», p. 237.

27 *Ibíd.*, p. 236.

28 PARACELSO: *De la epilepsia*, tercer párrafo, p. 42.

mismo. Ésta es la que propone como primera medida terapéutica, la de que el hombre se conozca a sí mismo y conozca su naturaleza, afectos y mudanzas. Creyó que conociendo de raíz los secretos de la naturaleza del hombre podía éste evitar lo que está en sus manos hacer. Contra la forzosidad o necesidad «natural», Sabuco refleja la confianza renacentista en las posibilidades del hombre de dominar la naturaleza, sea total o parcialmente. Ello no excluyó el conocimiento que ha de tener de los designios y «orden de naturaleza», de sus registros y leyes y de que a ellos está parcialmente sujeto. Por ello hablamos de «naturalismo» de nuestro autor, pero éste no ha de entenderse tan extremo como para despojar al hombre de su capacidad por evitar algunas enfermedades o muertes violentas que él mismo se causa.

En resumen, la lucha que Sabuco dirige contra el argumento de la tradición, su afán por renovar la medicina antigua, su petición de que sea mejor conocida la naturaleza del hombre, pudo expresarla con arrogancia. Pero también debemos reconocer que no le faltaba convicción y seguridad de que tanto la medicina como el quehacer del médico tendrían que andar por nuevos derroteros.

Estamos así ante un pensamiento cuya modernidad viene acrecentada por varios factores. Por un lado, aporta algunos contenidos médicos distintos de los tradicionales. Este carácter innovador y anticipador de la medicina moderna ha sido estimado, con justeza, por la mayoría de sus estudiosos.

Por otro lado, está su actitud abierta a lo que deparan la experiencia y el estudio directo de la naturaleza humana, concediendo una expresa capacidad de reforma al conocimiento del hombre, pareja al mismo concepto dinámico y operativo que tiene de éste como ser que puede manejar y dominar la naturaleza. Esta teoría supone reconocer que la medicina requiere una comprensión profunda de la naturaleza humana y que es necesario arrancar de aquí para alcanzar correctas conclusiones que consigan, si llega el caso, «mudar la naturaleza»; cosa que, según nos dice, no pudo realizar la medicina antigua. Es desde esta opinión como se debe entender su afirmación de que «más vale consejo que fuerzas»; o que «puede más la naturaleza que el arte».

Por último, independientemente de que sus afirmaciones médicas concretas pudieran o no ser acertadas, creemos que hay en ellas una prescripción sumamente válida: la de reconocer la necesidad de enlazar la medicina con la filosofía, el saber médico con el conocimiento filosófico de la naturaleza del hombre, punto éste del que nos vamos a ocupar a

continuación. Esto es lo que pide Sabuco al presentar su obra como «vera Medicina» y «nueva filosofía» de la naturaleza del hombre.

4. MEDICINA Y FILOSOFÍA EN SABUCO

No podemos detallar en este trabajo las relaciones entre Medicina y Filosofía a lo largo de la historia; ni estudiar exhaustivamente las mismas en la época de nuestro autor. Esto necesitaría una investigación específica. Es conveniente, sin embargo, como marco orientador para situar el pensamiento sabuceano, que reflejemos, en líneas generales, las manifestaciones más representativas de este período. Sin olvidar que esta relación entre los saberes médicos y los filosóficos no queda circunscrita a las declaraciones expresas enunciadas sobre ello. Más abundante y esclarecedor resulta observar los variados puntos de vista sobre la interrelación psicosomática, procedimientos terapéuticos o reflexiones en torno a la libertad del hombre; o los debates en torno a la valoración de la medicina, objeto, método y relación con otros saberes.

Como ya adelantamos, el peso de la tradición hipocrática y galénica en el Renacimiento se deja sentir en la forma de entender la citada relación. Se habla del saber médico y filosófico como saberes íntimamente enlazados. La medicina ha de ocuparse del hombre entero, lo que incluye el conocimiento del alma. Asimismo, el hombre es visto fundamentalmente como «naturaleza» y fue ese naturalismo, de raíz helénica, el que imprimió su cuño a la antropología renacentista. Sin que resulte fácil deslindar posiciones que no siempre se presentan de una forma definida, se puede, no obstante, diferenciar dos actitudes, dentro de ese 'naturalismo': habrá quienes insistan más en el peso de lo anímico sobre lo somático, considerando paralelamente a la filosofía como la base de la Medicina. Otros, sin embargo, juzgarán que ésta es el fundamento de la filosofía, acercándose a posiciones más fieles al fisiologismo naturalista. La variedad sigue siendo el rasgo distintivo del Renacimiento. La relación Medicina-Filosofía está presente; pero no siempre se entendió en los mismos términos.

Del vínculo establecido y de su conveniencia da cuenta ya la propia ordenación de los estudios académicos. La Filosofía, el curso de Artes, se concebía, en la Universidad de Alcalá, como fundamental para los demás estudios universitarios. Para los que hubieran de graduarse en Medicina

era indispensable ser bachilleres en Artes y muy ventajoso ser licenciados y maestros, compensando el último curso de Filosofía un curso entero de Medicina. Asimismo, es indicativa la relación entre la Medicina y la Filosofía natural, rama esta última que incluía estudios de Psicología, Cosmología, con sus ciencias auxiliares, Física, Química e Historia Natural; de ahí que a los médicos se les llame «físicos»²⁹.

Esta relación debió desembocar es más de una ocasión en una ambigua indistinción. Así se desprende de la crítica que Pedro Mercado realizó al afán de filosofar de muchos médicos. En sus *Diálogos de philosophia natural y moral*, pone en boca de uno de sus interlocutores estas palabras; «que usen de la medicina curando y de la philosophía philosophando. Y que como médicos den remedios y como philósophos las causas de ellos. Y no que pretendiendo curar con argumentos, más que con remedios y medicina, lo tienen todo tan rebuelto que ya no se sabe lo que es medicina, ni lo que es philosophía».

Autores como Vallés, Pereira, Mercado, Huarte... hablarán de colaboración entre Medicina y Filosofía. Pero harán recaer sobre la primera el peso de la dirección. La Medicina será la plataforma desde la que se internan en concepciones filosóficas, lo que en gran parte explicará el carácter somaticista de sus concepciones antropológicas. En ello se percibe la huella del Galeno médico, del autor de *Quod animi mores temperamenta sequantur*³⁰.

Otra forma de entender la relación entre Medicina y Filosofía es la que algunos autores de la época nos ofrecen, desde posiciones que estiman más la importancia de lo filosófico.

Esta convicción, se perfila de varias maneras, tantas como incluye el amplio término de «filosofía». De ella participarán los que recelaron de la utilidad y ventajas de la Medicina, o, quizá mejor, de los aciertos o nobles

29 URRIZA, J.: *La preclara Facultad de Artes y Filosofia...* p. 230.

30 Vallés, siguiendo a Galeno, concibió la filosofía de las costumbres como una parte de la Medicina. Los principios de ésta, dirá Francisco Sánchez, «sirven también de base a toda la filosofía» (p. 47). Gómez Pereira, en la descripción que nos ofrece Sánchez Vega, era «ante todo un médico que filosofaba»; que «aplicaba el método experimental de la medicina a la filosofía», siendo la primera la que «probablemente le indujo a considerar la filosofía desde un vertiente un poco materialista» (pp. 362-363). Tengamos en cuenta la mezcla de fisiologismo y espiritualismo en estos últimos autores citados, o en el mismo Huarte. La «philosophía natural» dejaba su impronta en sus estudios antropológicos. El médico, afirma Camós, «es el ministro de la naturaleza que es la que obra», y la ciencia médica «está fundada en la ciencia física y natural» («Microcosmia...», diálogo 15, parte II, pp. 181-188).

intereses de los médicos, cuyas figuras resultaron frecuentemente denostadas.

Un reconocimiento de la valía de la Filosofía será también el de aquellos que, sin desprestigiar a la Medicina, pusieron en un plano paralelo, e incluso superior, a la Filosofía como Medicina del alma. Recordemos el pensar de Poliziano: «lo que sana al alma es la filosofía, como la medicina sana el cuerpo»³¹. O el de Vives, en su obra *Orígenes y loores de la filosofía* (1518), que se expresa así: «Mas así como el alma es más excelsa, más divina, en una palabra que el cuerpo, pues en la tierra no hay ser más excelente que el hombre, y en el hombre nada superior al alma, por esto su salud es muy mejor que la medicina del cuerpo. Y si los descubridores de la medicina corporal fueron en la Antigüedad tenidos y venerados por dioses, ¿cuáles debemos pensar que son los inventores de la medicina moral y con qué honores es razón que los veneremos?»³². La concepción de la filosofía como medicina del alma tiene asimismo aquí su cabida.

Dentro de la línea de pensamiento últimamente descrita, aun con unas variantes especiales, creemos que se ha de incluir a Sabuco. Su pensamiento, desde luego, no prescinde del naturalismo antropológico que ya hemos caracterizado. Con todo, se mueve en unos terrenos favorables a la consideración de la Filosofía como base de la Medicina.

Los yerros, engaños, incertidumbre e ineficacia que encuentra en el saber médico heredado, proceden, a su juicio, del desconocimiento que médicos y filósofos han tenido de la verdadera naturaleza del hombre. Unos y otros dejaron intacta «la filosofía necesaria y la mejor y de más fruto para el hombre». Ésta es la causa de los errores médicos, «y este yerro nació de la Filosofía, y sus principios errados: por lo qual tambien gran parte, y la principal de la Filosofía está errada»³³.

En la «Carta dedicatoria al Rey» lo expone claramente:

«De este Coloquio del conocimiento de sí mismo, y naturaleza del hombre resultó el Dialogo de la vera Medicina, que alli se vino nacida, no acordandome yo de medicina, porque nunca la estudié, pero resulta muy clara y evidentemente, como resulta la luz

31 POLIZIANO: *Lamia*, p. 98. ERASMO, en su *Encomio de la medicina*, establecía el estrecho parentesco entre el médico y el teólogo (pp. 418-419). Asimismo, encontramos reconocida, en Paracelso, a la filosofía como base de todos los conocimientos (ob. cit., p. 69).

32 VIVES, J. L.: *Orígenes y loores de la filosofía*, O. C., tomo I, p. 569.

33 SABUCO, M.: «Carta a Zapata», p. XLV.

del Sol, está errada la medicina antigua, que se lee, y estudia, en sus fundamentos principales, por no aver entendido, ni alcanzado los Filósofos antiguos, y Medicos su naturaleza propia, donde se funda y tiene su origen la medicina»³⁴.

Éste es el pórtico preambular de una serie de pensamientos sobre la relación entre la Medicina y la Filosofía que se esparcen a lo largo de su obra. Recreándolos en sus propias palabras, podrían reducirse a las siguientes consideraciones:

1.—La verdadera medicina hunde sus raíces en una concepción filosófica, la que supone un correcto conocimiento de la naturaleza humana. Sólo así los médicos cumplirán su objetivo, «dár salud á quien los llama, entendiendo primero perfectamente y de raíz los secretos de la naturaleza del hombre, que es el fundamento de esta arte»³⁵.

2.—De esto anterior llega a la conclusión de que los errores de la Medicina nacen de los errores filosóficos. Galeno o Platón, Hipócrates o Aristóteles, Plinio o Eliano, le son igualmente representativos de los desciertos habidos sobre la naturaleza del hombre. No obstante, hace recaer la responsabilidad de los yerros fundamentalmente sobre los filósofos. En el Diálogo de la vera Medicina lo expresa así:

«Mas culpa doy yo (señor Doctor) á los filosofos antiguos de esta ignorancia de sí mismos, que no á los Medicos, porque estos seguian á los filosofos, los quales indagaron, y escudriñaron la Fisica, y naturaleza de los mistos, y la Metaphisica, y á su propia fisis, ó naturaleza, no le tocaron, supieron lo de las casas ajenas, y no lo de la suya. Quisieron saber que avia fuera de este mundo de aquel cabo del ultimo Cielo, y lo que tenia en su cuerpo, cabeza, y alma ignoraron»³⁶.

Es éste un texto doblemente significativo. Por un lado nos recuerda el origen de los errores de la Medicina antigua, al hilo de la dependencia de la Medicina hacia la Filosofía; por otro, nos expone clara y directamente su opinión sobre el quehacer filosófico. No deja de asombrarnos la rapidez

34 SABUCO, M.: «Carta Dedicatoria al Rey...», pp. XLII-XLIII.

35 SABUCO, M.: «Coloquio de las cosas...», p. 203; «Diálogo...», p. 236.

36 SABUCO, M.: «Diálogo...», p. 299.

—que al momento no sabemos si atribuir a irreflexión o acaso mezquinidad— con que el autor ha pasado sobre las aportaciones sustanciales de Aristóteles, o estoicos, por no citar más que esos ejemplos. Además, Sabuco no especifica qué filósofos sean los aludidos en su valoración crítica: la generalizada referencia a su antigüedad no supone mayor aclaración; tampoco incurre en ella al hablar de la medicina antigua. Sospechamos que se debe referir a las autoridades por él más citadas: Platón, Aristóteles, Hipócrates, Galeno, Avicena, Plinio, Eliano... Autoridades éstas que quedan por él asociadas, a pesar de su diversidad, justamente por la incapacidad que les atribuye de legarnos un correcto conocimiento del hombre. A diferencia de ellos, Sabuco se cree capacitado para aportar la verdadera explicación y sus pruebas, «con evidentes razones», «con mi rustica Minerva, sin argumentos de logica o sofismas»³⁷.

A pesar de las imprecisiones aludidas, el fragmento tiene un gran interés. Explicita el rumbo que ha de tomar la filosofía —precisión necesaria para quien presenta la suya como «verdadera» y «novedosa»—, y nos habilita para comprender mejor sus repetidas descalificaciones a la anterior o «antigua».

Nuestro autor no arremete indiscriminadamente contra cualquier estudio filosófico. Sus críticas van dirigidas hacia aquéllos que se distraen con cuestiones que no afectan directamente al conocimiento de la naturaleza humana; hacia los que, queriéndose ocupar del hombre, escudriñan la «Física y naturaleza de los mistos, y la Metaphisica».

Al hablar así, Sabuco parece estar proponiendo un cambio en la investigación filosófica. Leyéndolo, nos ha recordado el giro antropológico que en la Antigüedad protagonizara Sócrates: abandonar la especulación cosmológica, interesada en asuntos, como él diría, irónicamente, «mas que humanos», para centrar su atención en lo propiamente humano. Su sabiduría, decía, era, «anzropine sophia», sabiduría humana³⁸.

Sin embargo, no es en estos términos como a nuestro juicio corresponde hablar al referirnos a Sabuco. A lo largo de este trabajo exponemos que el pensamiento sabuceano no se mueve por derroteros metafísicos. Pero tampoco «antropológicos» en el aludido sentido socrático. En Sabuco, estamos ante una concepción en la que se reconoce, desde luego, la peculiaridad del hombre, pero sin olvidar su básica dimensión natural, sin olvidar que es un ser ligado y dependiente de la naturaleza. Su estudio de

37 Ibid., pp. 341 y sig.

38 PLATÓN: *Apología de Sócrates*, 20c.

la naturaleza humana, dentro de lo que él llamaría una concepción «filosófica», consiste en el conocimiento de su disposición natural y psicofísica: lo que tiene «en su cuerpo, cabeza y alma».

Esta concepción puede considerarse como «filosófica», en tanto que no se reduce a las exclusivas determinaciones somáticas. La importancia de los afectos, de lo anímico, será esencialmente destacada como causa principal del vivir o morir humanos, de su sanar o enfermar. En este sentido, a la filosofía, al conocimiento de la naturaleza humana, de sus afectos y mudanzas, le concede el rango de ser la base y fundamento de la Medicina. Con aquélla se sanará el alma tanto como el cuerpo; o mejor, sanará al cuerpo al sanar el alma. Pero esta «filosofía» tiene un sesgo específico en Sabuco: el que le otorga la perspectiva médica de su doctrina: el objetivo fundamentalmente perseguido, aunque no exclusivo, es el de curar, sanar al hombre. Estimaré que la novedad y utilidad de su obra radica en el hecho de ser contenedora de «la verdadera filosofía, y la verdadera Medicina», lo cual resulta beneficioso y asequible a todo hombre, pues a todos afecta.

Estamos, pues, ante un pensamiento que establece —al modo platónico y aristotélico— una especial combinación entre los saberes médicos y filosóficos, lo que, por el acento que pone en ello nuestro autor resulta notablemente significativo, y, sin duda, «novedoso» si tenemos en cuenta la época en que vivió, fuertemente influida todavía por la tradición galénica. Con tal combinación evitará Sabuco la disociación que se presenta en el galenismo entre uno y otro saber, a la vez que proporciona un peculiar punto de mira y de reflexión acerca de los errores o defectos del saber médico. Solicitar del médico una previa comprensión filosófica de la naturaleza humana para mejor logro de sus objetivos, es uno de los méritos, quizá el mayor, del pensamiento de Sabuco. Por eso no dejaremos de insistir en él, ni de traerlo a la memoria, incluso cuando destaquemos el enfoque «médico» de su filosofía, tan presente como lo es el fundamento filosófico de su medicina.

CAPÍTULO II

EL CONOCIMIENTO DE SÍ MISMO COMO CONOCIMIENTO DE LA NATURALEZA HUMANA

1. INTRODUCCIÓN

Nos centramos en este capítulo en el tema articulador de toda la obra y pensamiento de Sabuco, el que da título a su Coloquio más filosófico, el «Coloquio del conocimiento de sí mismo». Los objetivos terapéuticos de su filosofía y la misma concepción antropológica que la sustenta, van dirigidos a potenciar este conocimiento, lo que en Sabuco se convierte en un conocimiento de la naturaleza humana en todas sus facetas: clínicas, éticas, psicológicas, religiosas y sociales.

La necesidad y las ventajas de este conocimiento están destacadas por él tanto como lo está su solicitud por enfocar la sentencia délfica desde una perspectiva novedosa, la cual, a juicio de nuestro autor, viene a superar las limitaciones interpretativas de los antiguos acerca de la misma. Esta apreciación, tan falta de justicia por parte de Sabuco según nuestro parecer, nos ha llevado a recoger el sentido de la máxima en sus líneas históricas más generales. Se muestra, a partir de ahí, lo que Sabuco mantiene de la tradición histórica y lo que aporta como interpretación singular. A través de las referencias textuales de la obra de nuestro autor describimos los diversos contenidos que le asignó al «gnothi seauton».

Conocerse a sí mismo significó para Sabuco conocer lo que es el hombre como unidad psicosomática, como mundo menor o «microcosmos», y como ser de peculiares y específicos deberes éticos y religiosos. En suma, significó conocer la naturaleza humana en todos sus aspectos y caracteres.

Puesto que se condensan aquí las constantes de la antropología sabuceana, es conveniente destacar el cimiento en que ésta descansa; la relación del hombre con la naturaleza; relación apreciada y reconocida de forma primordial en la antropología renacentista, tal como desarrollamos en este capítulo. El individualismo, la atención a la subjetividad y el acento puesto en las potencialidades y saber creativo del hombre, revierten en ello, en el deseo renacentista de conocer y descubrir al hombre y a su mundo, internándose en una concepción que valora al hombre concreto y a su nueva actitud fabril, crítica y transformadora frente a la naturaleza, en la construcción y reforma del hombre mismo y de su mundo en torno.

Esta concepción del hombre y de su mundo —que empiezan a ser afirmados como «naturaleza»— dará curso, en ocasiones, a un naturalismo en difícil tensión con posiciones espiritualistas, firmemente vigentes. Esta tensión se refleja en nuestro autor, cuyo ‘naturalismo’, en sus caracteres y límites, nos veremos obligados a precisar. Indicamos su presencia desde el momento en que Sabuco toma a la naturaleza como patrón o paradigma explicativo del comportamiento humano; lo que no significa, sin embargo, que tal comportamiento quede reducido a las instancias naturales.

Exponemos así la presencia de este peculiar ‘naturalismo’ sabuceano, la serie de concepciones médicas y filosóficas que vierte sobre el hombre a partir de su concepción de la naturaleza; concepción, esta misma, que aglutina sus diversas perspectivas de la sentencia delfica, las ético-religiosas, y las psicológico-clínicas.

2. «GNOTHI SEAUTON». RESEÑA HISTÓRICA SOBRE LA MÁXIMA DÉLFICA

En el templo de Apolo en Delfos estaban esculpidas las palabras «gnothi seauton», «Conócete a ti mismo». Ha sido ésta una de las máximas más frecuentemente invocadas. En su diálogo *Protágoras* (343 b), nos dice Platón que los Siete Sabios mostraron su admiración hacia el saber lacedemonio cuando ofrecieron a Apolo, en su templo delfico, las primicias de

su sabiduría, «las inscripciones que todo el mundo repite: ‘Conócete a ti mismo’ y ‘nada en demasía’»¹.

En 1524, Juan Luis Vives escribe *Escolta del alma*, dedicada a la Princesa María Tudor. Recoge en ella 214 símbolos o empresas breves y densas, a las que añade una reducida explicación para evitar su posible ambigüedad u oscuridad. Reconoce que a estos proverbios, puede dárseles otros giros distintos de los que él expone, razón ésta por la cual dice, «no puse los que andan en boca de todos: ‘Conócete a ti mismo’, ‘De nada demasiado’, ‘Promete’, ‘La suerte está echada’ que dícense ser los tres oráculos de Apolo»².

En los dos textos, por distantes que sean en el tiempo, se refiere la gran frecuencia con que se mencionan las sentencias delficas, y, en concreto, la que nos interesa: «Conócete a ti mismo». Pero también, como se desprende del fragmento de Vives, la posibilidad de interpretarla de un modo plural.

Efectivamente, no por más repetida, ha sido esta inscripción, «Conócete a ti mismo», igualmente entendida por todos. En muchas ocasiones ha ido acompañada de un sentimiento de dificultad, la que se refiere a su cumplimiento, esto es, la de lograr el conocimiento de sí. Pero, además, ha estado también presente, aunque en menor medida, el problema de si se tiene sobre la sentencia una correcta comprensión e interpretación.

De la primera cuestión, ya nos habla Tales de Mileto. Según Diógenes Laercio, preguntado Tales qué era lo difícil, respondió: «Conocerse a sí mismo»³.

Tenemos también el testimonio platónico acerca de Sócrates. Reconocía Sócrates: «aún no puedo, según la inscripción de Delfos, conocerme a mí mismo», y que por ello, antes de considerar otras cosas, debia entregarse a su estudio, para saber «si acaso soy una fiera más complicada e inflada que Tifón, o si soy un animal más pacífico y sencillo que participa por naturaleza de algo divino», (*Fedro* 229 e-230 a). Tal como se transmite en el diálogo *Alcibiades* (130 a), juzgaba Sócrates que fuese fácil o difícil conocerse a sí mismo, el hecho es que si logramos conocernos sabremos la

1 Comenta DIÓGENES LAERCIO que es de Tales de Mileto la sentencia «Conócete a ti mismo», «aunque Antístenes, en las ‘Sucesiones’, dice es de Femonoe, y se la arrojó Quilón» (*Vidas de los Filósofos más ilustres*, Libro I, 15, p. 44). Según PLINIO, eran atribuidas al espartano Chilo (Quilón) los tres preceptos delficos: «Conócete a ti mismo», «No desees nada en demasía», «La compañía de deudas y litigios es miseria» (*Historia natural*, Libro VII, par. XXXII, p. 585). En Plinio se debió basar Sabuco al atribuirselos a Quilón de Lacedemonia.

2 VIVES, J. L: *Escolta del alma*, vol. I, O. C., p. 1.204.

3 DIÓGENES LAERCIO: Ob. cit., Libro I, 12, 15.

manera de cuidarnos mejor. Pero antes ha reconocido su dificultad. Le pregunta a Alcibiades si «cree acaso que es cosa fácil conocerse a sí mismo y que era un hombre vulgar el que puso eso en el templo de Delfos, o, por el contrario, que no está al alcance de cualquiera». La respuesta de su interlocutor es significativa: «A mí me pareció muchas veces, Sócrates, que estaba al alcance de cualquiera, pero otras también me pareció muy difícil».

En la filosofía medieval se encuentra asimismo el reconocimiento de este problema, aunque por las razones propias al pensar de la época. El filósofo cristiano concluye siempre relacionando y sometiendo el hombre a Dios: todo hombre, sin distinción, es imagen de Dios. Imagen divina colocada en lo que el hombre tiene de más eminente (inteligencia, voluntad, libertad), empleando el alma esa similitud para alcanzar a Dios. De ahí el antifisicismo de algunos de sus representantes: consideraban de mayor importancia para el hombre al conocimiento de sí mismo que el conocimiento de la naturaleza; juzgaron que conocerse en relación a los seres que le rodean es menos difícil en comparación con el conocimiento de Dios. Tal como nos expone Gilson, estaba presente en San Agustín, en Santo Tomás, el interrogante de cómo y hasta dónde puede el alma penetrar en el conocimiento de su propia esencia, siendo como es imagen de Dios y siendo Dios incomprensible⁴.

Por ceñirnos a nuestro autor y a su época, recordemos que también Sabuco se hace eco de la dificultad que supone el autoconocimiento, dificultad que juzga ya sentida y afirmada por el propio Platón: «También dixo, señor Veronio, el divino Platon de vuestra pregunta, estas palabras: Cosa muy ardua, y difficilissima es conocerse el hombre á sí mismo...». Otros pensadores de la época emitieron similares apreciaciones. Afirmaba Francisco Sánchez que sólo Dios conoce perfectamente, mientras que el hombre no puede conocer, asintiendo a Vives, lo abstruso de la naturaleza, pues «¿cómo conocerá otras cosas si no puede conocerse a sí mismo, a pesar de que su propio yo está en él y con él?». Para el fraile dominico Campanella, nada más difícil, al tiempo que más natural para el alma, le era al hombre que este conocimiento de sí. Asimismo tenemos el testimonio de fray Antonio Navarro. En su libro titulado *Primera parte del conocimiento de sí mismo* (1606) subraya, en el capítulo segundo, «cuán dificultosa sea la ciencia del propio conocimiento», al ser el hombre, a la vez, juez

4 GILSON, E.: *El espíritu de la filosofía medieval*, pp. 218, 223.

y parte del mismo, y no existir en este caso distancia entre el sujeto y la potencia⁵.

A la dificultad de conocerse a sí mismo se agrega la que nos describe una breve exégesis histórica sobre la sentencia: es la referente a la comprensión sobre el contenido y alcance de la propia prescripción.

Es un hecho conocido que las sentencias del oráculo delfico procuraban en la Antigüedad no pocas dificultades de interpretación. La ambigüedad de las mismas deparaba en ocasiones apreciaciones erróneas, sobre todo cuando no se había comenzado por interrogar el sentido de las palabras divinas⁶.

El «*gnothi seauton*» no era, desde luego, la respuesta del oráculo interrogado en un momento determinado. Se trataba de una inscripción que presidía y caracterizaba el templo de Apolo; con «letras de oro», según nos dice Plinio y nos recuerda Sabuco. En la Antigüedad se asimilaba a otras sentencias conocidas popularmente como «Nada en demasía», «La fianza llama a la desgracia», etc., cuyo uso común traspasó las barreras de la época en que se proclamaron. Pero tal divulgación no fue siempre acompañada de una inequívoca comprensión de su sentido. Así lo vemos en Platón, en un pasaje del *Cármides* (164 d). Critias, el interlocutor de Sócrates, define la «sabiduría» (*sofrosine*) como el conocimiento de sí mismo «de acuerdo con el autor de la inscripción de Delfos». Juzga dicha inscripción como la palabra de bienvenida que el dios dirige a los que llegan. Un saludo muy superior al de los hombres y que, como tal, opina, así lo ha entendido el autor de la máxima. Declara Critias que, de no equivocarse él, esta opinión es más acertada que la de los que han visto en la sentencia un consejo del dios. No obstante, concebirá posible «engañarse en ello; pues lo que dice el dios, lo dice en su calidad de adivino, en una forma enigmática». Desde la posibilidad de interpretar el carácter y contenido de la inscripción de una manera u otra, no resultará extraño que en el *Filebo*

5 SÁNCHEZ, Francisco: *Que nada se sabe*, p. 134. Sobre Campanella, MONDOLFO, R.: *Figuras e ideas de la filosofía del Renacimiento*, pp. 174-177. NAVARRO, Fray Antonio: *Primera parte del conocimiento de sí mismo*, 1606. Sobre la dificultad de conocerse a sí mismo tenemos también la referencia de MONTAIGNE, *Ensayos*, Libro II, cap. VI, y Libro II, cap. 13, donde afirma que a este propósito.

«encuentro en ello una profundidad y variedad tan infinitas, que en mi aprendizaje no reconozco otro fruto que el de hacerme sentir cuánto me resta por aprender».

6 De las dificultades de interpretación del oráculo ya nos habla HERODOTO, en su *Historia*, Libro I, 91. Tenemos también el ejemplo de Sócrates al oír la sentencia delfica (PLATÓN: *Apología de Sócrates*, 21 b). Una excelente explicación sobre la ambigüedad de estas sentencias nos la ofrece KIERKEGAARD, S.: *El concepto de la angustia*, pp. 183-184.

(48 c - 49 a) Platón juzgue conveniente concretar los caracteres de tal conocimiento de sí, aunque sea describiendo los caracteres de los que no lo poseen. Considerarse más rico de lo que se es, atribuirse superioridades físicas que no se tienen o juzgarse equivocadamente superiores en virtud, sabiduría y prudencia, nos dice, son los tres rasgos típicos de los que no se conocen a sí mismos. En definitiva, rasgos propios de los que tienen sobre sí mismos una sabiduría ilusoria⁷.

Respecto a la sentencia délfica, tiene desde la Antigüedad una tradición de solemnidad ética, y una referencia religiosa que con frecuencia aparece como esencial. Seguramente no necesita esta máxima ninguna doctrina, como la que reclama Sabuco. Una noble y sencilla intuición ha recibido, desde la Antigüedad, esta máxima como la invitación más seria, y a la vez más sencilla y asequible, a reflexionar sobre sí. Ante su indicación, el hombre se reconoce como el individuo particular que de hecho él es, «aferrándose seriamente, a lo único que son realmente todos». Así nos lo indica Kierkegaard al comentar el latino «unum noris omnes», que considera equivalente al «gnothi seauton»⁸.

Es lógico, pues, que por difícil que a veces parezca, este reconocimiento de lo individual, de la particularidad propia de cada uno, resulte tan asequible para todos como para que Alcibiades comente, en el diálogo platónico titulado con su nombre, que muchas veces creyó que el conocimiento de sí mismo estaba al alcance de cualquiera.

Tal invitación a la interioridad se revistió, desde sus comienzos, de un esencial contenido ético y religioso. El carácter y alcance de estos contenidos han dado pie a diversos comentarios según las épocas. La sentencia, en sus líneas más generales, se entendió como un recordatorio de la caducidad humana para que el hombre se aleje de una actitud orgullosa o soberbia ante la divinidad. Habrá que anotar, no obstante, las matizaciones propias del contexto cultural y religioso del período en que se dieran⁹.

Por poner un ejemplo, el conocerse a sí mismo requería, para filósofos, como Sócrates y Platón, mirar al alma y, sobre todo, a la parte más «divina» de ella, aquella en la que se encuentra su facultad propia: la inteligencia, el entendimiento o razón. El «intelectualismo ético» hacía así

7 Seguimos la traducción de la edición de las *Obras completas de Platón* de la Editorial Aguilar, Madrid, 1972, que cotejamos con la de París, Ed. Les Belles Lettres, 1970.

8 KIERKEGAARD, S.: Ob. cit., p. 150.

9 NILSON, M.: *Historia de la religiosidad griega*, pp. 50-77. TOVAR, A.: *Vida de Sócrates*, p. 167.

acto de presencia. Se establecía que si no nos conociésemos a nosotros mismos y no fuésemos de algún modo sabios, no podríamos saber cuáles de nuestras cosas son buenas y cuáles malas, ni obrar consecuentemente a este conocimiento.

Creemos que no se debe dudar en reconocer a la máxima su sentido de amonestación moral y religiosa presente en todas las épocas. En este sentido, y dentro del contexto teológico que le es propio, vemos que el filósofo cristiano medieval interpreta la sentencia delfica relacionando y sometiendo el hombre a Dios. Recordemos a San Agustín: en el interior del alma es donde hay que buscar a Dios. Se da así el nacimiento de lo que Gilson ha llamado el «socratismo cristiano»: conocerse a sí mismo, para los cristianos, significa conocer la naturaleza que Dios ha conferido a los hombres y el lugar que les ha asignado en el orden universal, con el fin de que se ordenen hacia Dios. Para estos pensadores, el alma emplea su similitud con Dios para alcanzarlo y dirigirse a Él. El conocimiento de sí mismo, además de una tarea inexcusable, se convierte en el mejor camino para liberarse de las ilusiones falaces, como pueden ser la timidez o el orgullo excesivo. Para San Bernardo, el sentido del oráculo delfico supone el examen de conciencia necesario para determinar los progresos y retrocesos en la restauración de la imagen divina. Santo Tomás llega así a la concepción microcósmica que nace de considerar al hombre entre el ángel y la bestia. Moralistas o filósofos, aunque distantes en cuanto a sus posiciones «fiscistas», juzgarán ambos el examen de conciencia como el mejor medio para asegurar el progreso de su vida interior y acercarse a Dios. El conocimiento de nosotros mismos es el que ha de elevarnos al conocimiento de Dios¹⁰.

El espíritu del «socratismo cristiano» no queda, sin embargo, reducido al de sus representantes medievales. Por ceñirnos a España, las numerosas investigaciones sobre la espiritualidad y el pensamiento místico en el siglo XVI aseguran la pervivencia de esta concepción, oriunda de la Patrística, y que entendemos que alcanza su apogeo en Pascal, más allá de la época medieval. Los estudios de P. Sáinz Rodríguez, Melquíades Andrés, Bataillon, Robert Ricard y otros tantos, sobre la literatura religiosa española, nos ofrecen abundantes testimonios. Advertimos, por ejemplo, a

10 GILSON, F.: Ob. cit., pp. 213-230. Véase también RICARD: *Estudios de literatura religiosa española*, p. 100, donde refiere que el socratismo no fue ajeno al Islam bajo la forma religiosa que enlazaba el conocimiento de sí con el de Dios, y que encuentra particular expresión en Algazel.—GÓMEZ ROBLEDO, A.: *Sócrates y el socratismo*, pp. 172-175.

través del artículo de M. Andrés, lo que el propio título reza: «Alumbrados, erasmistas, 'luteranos', y místicos y su común denominador: el riesgo de una espiritualidad más 'intimista'». Sobre las diferencias entre estas corrientes religiosas se destaca la común aceptación de la interioridad como experiencia, doctrina y método: «Conocimiento propio y seguimiento de Cristo forman la base más profunda de la moral y de la espiritualidad española»¹¹. Desarrollo de la interioridad que fue fomentado, desde su cultivo por la escolástica, por la tendencia del humanismo renacentista hacia lo subjetivo y por la tendencia también del nominalismo hacia una idea más moderna de la persona.

No obstante la existencia de este común denominador, no debemos olvidar los peculiares rasgos que se advierten en el mantenimiento de este «socratismo cristiano». En la literatura religiosa, más que de un socratismo o senequismo cristiano, estaremos ante una penetración cada vez más profunda en el interior del yo, a través de la oración del propio conocimiento; de la percepción de la propia nada ante el Todo divino. Asimismo, se puede hacer una distinción entre ellos, como la que Ricard nos ofrece, entre «moralistas» y «especulativos». Ya fueran religiosos o profanos, estaban los que daban un sesgo moral a la sentencia y los que referían a ella indagaciones más generales sobre el hombre¹². En cualquier caso, los tres aspectos del «gnothi seauton» en la época moderna: metafísico, «práctico», ético, están, en un sentido, superpuestos. La persecución de la humildad espiritual supone una virtud moral; objeto ésta a su vez, de un examen de conciencia, tanto personal como nacido del conocimiento del hombre en cuanto hombre. Descansa así sobre una base, en parte metafísica, en parte teológica. Conocerse a sí mismo significó aprender que el hombre es una criatura mortal, limitada, dependiente y pecadora. Al conocimiento de sus pecados se agrega el conocimiento de la dignidad del alma, creada a imagen y semejanza de Dios, redimida por Él y destinada a contemplarle eternamente, si sabe usar de la libertad de que se le ha dotado. El

11 ANDRÉS, Melquiades: «Alumbrados, erasmistas, 'luteranos' y místicos y su común denominador: el riesgo de una espiritualidad más 'intimista'», en *Inquisición española y mentalidad inquisitorial*, pp. 378-379; *Ibid.*, *Los recogidos. Nueva visión de la mística española*, pp. 93-96; *La teología española en el siglo XVI*, 1976. Sobre el erasmismo y el hombre interior hay numerosos estudios, encabezados por el de BATAILLON, *Erasmus y España*. En el citado artículo de Melquiades Andrés, se da noticia de ellos.

12 RICARD, R.: *Ob. cit.*, pp. 123-126.

conocimiento de sí mismo engendra, aquí, la humildad contraria al orgullo; y lleva al hombre, a su alma, al conocimiento de Dios, de sus deberes para con Él y para consigo mismo.

Como se advertirá, ahora, al igual que en sus comienzos, la sentencia délfica integra unos contenidos análogos. Saberse mortal y no caer en el orgullo o soberbia ante la divinidad, sigue siendo una constante interpretativa. Pero vemos que el diferente contexto religioso añade importantes variantes. El fatalismo del pensar arcaico se ve sustituido por la confianza cristiana en la libertad del hombre. Por otro lado, ya se ponga el acento en la inteligencia o en la voluntad, la noción del alma como «*imago Dei*» presta ahora unas posibilidades no reconocidas en sus comienzos. Por último, la creencia en la Redención del hombre configura de un modo especial la búsqueda del conocimiento de Dios.

Este conocimiento cristiano de sí mismo, evocador de la solicitud agustiniana «*noverim me, noverim te*», y cuyas conexiones con el pensamiento neoplatónico son reconocibles, no sólo se perfiló en el pensamiento ascético y místico del siglo XVI español. También encontramos manifestaciones del mismo en autores que no caen bajo esta denominación, pero cuyo pensamiento religioso mantienen similares concepciones a las apuntadas: reclamar la introversión para huir de la soberbia y allegarse a Dios.

Es necesario dejar aquí constancia de algunos pensadores de la época que, más o menos expresamente, muestran una relación con este llamado «socratismo cristiano». Para ellos, el conocimiento de sí es concebido prioritario y provechoso, para que el hombre conozca su verdadero carácter y fines.

Un buen prólogo a la época, a esta respecto, es el que nos ofrece Sabunde. El hombre quiere saber por quién y por qué ha sido creado, cuáles son sus deberes y obligaciones. Nada mejor para ello, nos dirá, que el conocimiento de sí. Conocimiento que sólo el hombre tiene, pues sólo él es quien advierte el bien que posee y de quién lo recibió, así como el bien de todas las demás criaturas. Sin embargo, el hombre no siempre recrea en sí tal saber, por lo que forzosamente le conviene, para venir al conocimiento de sí mismo, considerar la escala de las criaturas, comparándose con las cuales aprenderá a conocerse. Comprenderá así que, por su inteligencia y voluntad, el hombre las supera; y con ellas mismas conocerá su grandeza y la gratitud que le debe a su Creador. La conciencia de esta voluntad libre, de que está dotado, le conduce así al conocimiento de Dios, término al que apunta el conocimiento de sí mismo. Igual que, por el

conocimiento de la naturaleza pecadora y redimida del hombre, llega al conocimiento de Jesús¹³.

En líneas generales, este planteamiento de Sabunde no distará mucho del que encontramos en pensadores del siglo XVI español, incluyendo a nuestro autor, Sabuco. En los autores que hemos consultado, a los que seguidamente nos referiremos, no específicamente pertenecientes a la literatura religiosa de la época, advertimos también cómo esta reclamación de la interioridad, aparte de unas prácticas morales definidas (la virtud de la prudencia, el abandono de la soberbia y seguimiento de la humildad, etc.), iba acompañada de una reflexión, más o menos intelectualizada, sobre la naturaleza humana en general, y en concreto, sobre sus bondades y miserias¹⁴.

Esta reflexión sobre la dignidad humana y el puesto del hombre en el Cosmos, no obstante ser un ingrediente destacado y significativo, no fue siempre el término de la investigación, sino el medio por el que se accede a su fin: el conocimiento y el amor de Dios. Con ello comprendemos que con gran frecuencia estamos ante meditaciones, en último término religiosas, más que escuetamente éticas o psicológicas.

Si escuchamos a Vives, el primer paso en la carrera de la sabiduría,

13 SABUNDE. Ramón: *Diálogos de la naturaleza del hombre*, diálogo 2.", cap. 15. Hemos consultado también la versión *Las criaturas. Grandioso tratado del hombre*, Barcelona, 1854.

14 Dos testimonios de ellos son representativos, entre otros. Uno es el de QUEVEDO. En su obra *La cuna y la sepultura*, cap. I, se expresa así (p. 1.194, O. C.):

«¿Cuál animal, por rudo que sea (escoge el más torpe) es causa de sus desventuras, tristezas y enfermedades sino el hombre? Y esto nace de que ni se conoce a sí, ni sabe qué es su vida, ni las causas della, ni para qué nació. No te ensoberbezcas, ni creas que fuiste criado para otro negocio que para usar bien de lo que te dio el que te crió. Vuelve los ojos, si piensas que eres algo, a lo que eras antes de nacer; y hallarás que no eras, que es la última miseria (...) verás cómo tu vanidad se castiga y se da por vencida». El otro testimonio es de MONTAIGNE. Además de lo que indica en su obra *Apología de Raimundo Sabunde* (incluida en *Ensayos*, Libro II, cap. XII, pp. 39, 43-48, 169) tenemos el testimonio que transcribimos, correspondiente a sus *Ensayos*, Libro I, cap. III:

«Jamás estamos centrados en nosotros mismos: siempre permanecemos fuera de sí: el temor, el desco, la esperanza nos lanzan hacia el futuro (...) Platón cita este gran precepto: Cumple con tu deber y concóctete (...) El que hubiera de realizar su deber vería que su primera preocupación es conocer lo que realmente es y lo que le es propio. El que se conoce no confunde lo extraño por lo suyo; se estima y se cultiva antes que nada; rechaza los quehaceres superfluos y los pensamientos y propósitos inútiles». Y en el Libro I, cap. XXXVIII, aconseja recogerse y hacerse dueño de sí mismo, pues «La cosa más grande de este mundo es saber pertenecerse a sí mismo»; interpreta, además, la sentencia delfica como indicativa de que no hemos venido al mundo para nuestro provecho, sino para realizar el bien común.

nos dice, es conocerse cada uno a sí mismo. El último peldaño es conocer a Dios¹⁵. En parecidos términos se expresa Alexio Venegas en su obra *De las diferencias de libros que hay en el universo* (1540): «Porque del conocimiento que el hombre tiene de sí subirá al conocimiento de Dios que le hizo y le redimió y le ha de perdonar y le dará la gracia con que le salve y deste conocimiento verdadero saldrá el agradecimiento verdadero con que debe responder a las mercedes que de Dios recibió y del agradecimiento de lo recibido saldrá el arrepentimiento de la ofensa...»¹⁶.

Para Juan de Borja, «quanto cada uno aprovechar en su propio conocimiento, tanto medrará en el de Dios (que es el mayor encarecimiento que se puede decir) por importarnos tanto; y assi no conviene ser perezosos en tratar de conocernos»¹⁷.

Fray Luis de Granada, para conversión también del pecador y en su exhortación a bien vivir, recomendará en su *Guía de pecadores*, el «entrar un poco dentro de sí mismos» para alcanzar «la humildad de corazón, la pobreza de espíritu y el odio santo de sí mismo». Humildad ésta con la que se destierra la soberbia y los vanos apetitos de honra y a la que, naciendo del profundo y verdadero conocimiento de sí, pertenece «ponerse en el más bajo lugar de las criaturas», creyendo que cualquier otra que hubiese recibido del Señor tantos bienes como le ha dado al hombre, «los agradecería mejor»¹⁸.

En Marco Antonio de Camós, el conocimiento de sí mismo es el «saludable antídoto preservativo de esta pestilente enfermedad», de la soberbia, y el medio para darse cuenta de la caducidad y miserias de la vida humana¹⁹. Como también lo es para fray Antonio Navarro, a cuyo beneficio agrega los cuatro bienes que nacen del conocimiento de sí: conocimiento de la propia vileza, caridad del prójimo, menosprecio del mundo y amor a Dios²⁰.

Recojo estas afirmaciones como breve muestra y testimonio del carácter y alcance que tuvo el lema delfico en el pensamiento español del siglo

15 VIVES, J. L.: *Introducción a la sabiduría*, sentencia XI y DC, pp. 1.206-1.257.

16 VENEGAS, Alexio de: *De las diferencias de libros que hay en el universo*, Libro original, cap. 27, p. 31.

17 BORJA, Juan de: *Empresas morales*, Libro I, empresa 60, p. 120.

18 GRANADA, fray Luis de: *Guía de pecadores*, p. 160.

19 CAMOS, Marco Antonio de: *Microcosmía y gobierno universal del hombre cristiano*, diálogo 9, col. 2, p. 108.

20 NAVARRO, fray Antonio: Ob. cit., cap. I, III, VII, IX y sig.

XVI. A esta forma de interpretación no fue ajeno, desde luego, Sabuco, como de inmediato vamos a ver en el siguiente apartado.

3. EL «CONÓCETE A TI MISMO» EN LA OBRA DE SABUCO

He hablado anteriormente de dos dificultades en relación con la máxima «*gnothi seauton*». Una, evidentemente, la que atañe a una correcta comprensión de la sentencia. Otra, la de llegar, efectivamente, a ese conocimiento de sí mismo.

En el pensamiento de Sabuco encontraremos el reconocimiento de estos problemas; más bien, cabe decir que está reconocido el segundo, pues creemos que sin dificultad, por más que haga gala de lo contrario, Sabuco interpreta la sentencia delfica convencido de acertar en su verdadero alcance y significado. Otra cosa es el que de hecho plantee tal significado de forma interrogativa, como pregunta que continuamente se hace uno de los interlocutores del «Coloquio...». En realidad, ello no obedece a un verdadero sentimiento de dificultad sobre lo que significa conocerse a sí mismo. Responde, más bien, a una disposición formal, a un mero planteamiento, a una forma retórica y adecuada a la estructura dialógica de su obra, de desarrollar una cuestión sobre la que Sabuco tiene unas ideas muy definidas. Y, por cierto, también muy peculiares. Sirve de ejemplo la forma en que trata de la dificultad del autoconocimiento. En la antigüedad clásica y en el medioevo, fue reconocida esta dificultad como la que tiene el alma de indagar sobre ella misma, o la de conocerse por ser imagen del Incomprensible Dios. En Sabuco se presenta como dificultad del entendimiento de «sentirse» a sí mismo. Ello lo traduce en una explicación fisiológica: el cerebro no puede «sentirse» a sí mismo, por más que sea capaz el sujeto humano de sentir las caídas de su jugo cuando éstas afectan a partes orgánicas. El no advertir que la raíz originaria de estos males reside en el cerebro es, a su juicio, la principal fuente de errores de la mayoría de los médicos. Nos dirá que éstos, así como los filósofos, han cometido grandes yerros por olvidar su naturaleza propia, o, lo que es igual, por no haberse conocido a sí mismos. Tendremos así una interpretación de la sentencia delfica y un reconocimiento de su dificultad que dista en mucho de otras tradicionalmente emitidas.

Efectivamente, para Sabuco, el conocimiento de sí mismo consiste, fundamentalmente (aunque no con exclusividad), en el conocimiento de la naturaleza humana en lo que tiene de más puramente 'natural'. Considera

necesario recordar que el hombre es un ser de la naturaleza y apelará al reconocimiento de que, como otros seres naturales (sin olvido de las diferencias que con ellos tiene), está sujeto a sus influencias. En su calidad de microcosmos, reproduce a esta naturaleza en sus instancias más inmediatas. Este conocimiento de la dimensión natural del hombre comprenderá, asimismo, el conocimiento de su funcionamiento natural; es decir, de cómo se da en él la relación entre lo psíquico y lo somático. Con ello se da curso a una psicofisiología que pone el acento en la decisiva influencia de los afectos en el desarrollo patológico humano; y, en general, en su vivir o morir. En este sentido, la máxima delfica se convierte para él en la invitación a un estudio sobre la naturaleza humana en sus características más generales y 'naturales'. Desde la concepción microcómica y psicofisiológica del hombre se internará por los derroteros de un 'naturalismo' afín al de otros pensadores renacentistas.

El énfasis puesto en la dimensión natural del hombre le lleva a considerar que, en gran medida, el conocimiento de sí mismo requiere este tipo de reflexión y entendimiento. Sin embargo, he de adelantar que su interpretación de la famosa sentencia no queda confinada a este estudio. Agrega a él otras consideraciones, más acordes con la línea de interpretación del lema delfico que podríamos juzgar de ortodoxa y tradicional. El «Conócete a ti mismo» incluye también, para nuestro autor, la prescripción de una serie de reflexiones éticas y religiosas definidas: conocer las virtudes morales y el deber de gratitud del hombre a su Hacedor. Encontraremos en él afirmaciones de claro sabor agustiniano y cercanas a lo que Gilson ha llamado el «socratismo cristiano».

Pero no sólo esto. Junto a consideraciones sobre la naturaleza humana en general, la antropología sabuceana tiene, entre sus objetivos, conocer el puesto del hombre en el cosmos. Además de cumplir sus deberes para con Dios, el hombre debe conocer su relación con la naturaleza y con los demás hombres. Sabuco se propone saber cuál es la felicidad que le cabe al hombre en este mundo. Ello, entre otras cosas, presupone reconocer la dimensión social del hombre y cómo en esta vida, en la que bienes y males andan mezclados, no pocos prejuicios sociales, —como lo son, para Sabuco, los derivados de una arcaica y errónea comprensión de la honra y el linaje—, malogran ese objetivo. De ahí que, en su alocución contra la soberbia propia del que se desconoce a sí mismo, encontraremos también alusiones a este orden social.

En Sabuco no estamos, pues, ante una única y definida asignación de sentido al «gnothi seauton». Sabuco interpreta la sentencia delfica desde

posiciones distintas. Describirlas y entenderlas en sus propias palabras, tal como las va desgranando a lo largo de su obra, y fundamentalmente en el «Coloquio del conocimiento de sí mismo», es una de las tareas que nos proponemos ahora.

Además de esta tarea, se hace necesario responder a la pregunta que a menudo nos hemos formulado, sobre las posibles trabazón y relación existentes entre dichas interpretaciones. El «Conócete a ti mismo» supone para Sabuco acercarse a la naturaleza humana en sus instancias más «físicistas», a la vez que en las más elevadas y espirituales, aparte de referir a ella consideraciones sociales. Ello supone una caleidoscópica mirada sobre la sentencia, que puede ofrecernos más de un problema. Se puede pensar que apadrinar el lema delfico con el fin de dar curso, aunque sea parcialmente, a una psicofisiología, aparte de su posible novedad, históricamente hablando, no parece convenir al significado moral y religioso que tradicionalmente ha tenido la sentencia. A este respecto, como F. Montero nos aclara en su obra, *La presencia humana*, tal vez nos convenga abrir con mayor amplitud el sentido de la máxima griega, pues seguramente le pertenecen legítimamente más aspectos que el puramente subjetivo, frecuentemente en exceso enfatizado. A partir de esto mismo descubriremos que Sabuco solicitó con esta máxima dos tipos de reconocimiento distintos, pero que resultan, en última instancia, relacionables: al fin y al cabo el autor creará que de este modo el hombre llegará a entender en qué ponderados términos debe estimar su peculiaridad y privilegiado puesto en el Cosmos, para que nunca llegue a creerse hijo legítimo de la naturaleza, como tampoco de la fortuna.

Referencias Textuales

No supone una exageración decir que la búsqueda del conocimiento de sí mismo, que Sabuco entiende como conocimiento de la naturaleza humana en general, es la que da curso y contenido a toda su obra. Ciertamente, se ciñe más a ella en el Coloquio que así titula: «Coloquio del conocimiento de sí mismo» (al que también se le conoce por «Coloquio de la naturaleza del hombre»). Con todo, no podríamos entender verdaderamente todos los demás tratados sin esta perspectiva. A fin de cuentas, entender al hombre, o preparar el camino a su intelección, es el objetivo que articula su obra médica y filosófica, el que aúna y traba todos sus Coloquios o Diálogos, por más distantes que parezcan de este objetivo. En definitiva, el que caracteriza y orienta el desarrollo de su «filosofía natural».

Ya en la «Carta dedicatoria al Rey nuestro Señor», tras la petición de amparo y favor a su obra, expone reiteradas veces el tema y objeto de libro que ofrece. Trata del «conocimiento de sí mismo, y dá doctrina para conocerse, y entenderse el hombre a sí mismo, y á su naturaleza, y para saber las causas naturales por qué vive y por qué muere ó enferma. Tiene muchos, y grandes avisos para librarle de la muerte violenta»²¹.

En principio, desde una óptica actual, diferenciadora de ciencias o disciplinas, podríamos pensar que se anuncian aquí dos tareas distintas: una, la de conocerse a sí mismo, que queda enlazada con la del conocimiento de la naturaleza humana; otra, la relativa a las causas naturales de la vida o muerte, salud o enfermedad. En las dos, efectivamente, se refiere al ámbito de lo natural o naturaleza, pero mientras que en la segunda queda más acotada su orientación, no sucedería así con la primera.

El estudio de las causas ‘naturales’ de la salud o enfermedad podría incluirse dentro del enfoque de la, por entonces, llamada «Física», es decir, de la Medicina. Con ello podrían quedar descartados, por ejemplo, el punto de vista teológico o metafísico, por ir más allá de lo meramente ‘natural’. Sin embargo, no queda tan definida la otra tarea, la de «conocerse y entenderse el hombre a sí mismo», ni siquiera relacionándola con el conocimiento de la naturaleza humana. Es ésta una expresión muy genérica y amplia en la que se convocan diversos enfoques. El más aglutinador sería el filosófico, siempre que dentro de él hiciésemos las matizaciones pertinentes. Podríamos creer que Sabuco se propondría aquí conocer lo propiamente humano, lo que caracteriza e identifica al hombre como tal, lo que daría curso a una antropología «filosófica». Sin embargo, nuestro autor no ha creído que estas dos tareas son realmente diferentes o no relacionables; más bien piensa que el conocimiento de la naturaleza humana se traduce, fundamental, aunque no exclusivamente, en un conocimiento de carácter operativo o instrumental en torno a la salud o enfermedad, al vivir o morir humano. El conocimiento de sí mismo no queda confinado a esa dimensión operativa, pero sí es parte sustantiva de ella. De esta forma, este segundo objetivo, que podríamos llamar «médico», vendrá a explicitar y aclarar el contenido más general y «filosófico» del primero.

Es conveniente recordar que la propuesta de Sabuco supone una concepción filosófica por él reconocida como tal, de la que hace nacer la Medicina. Ya aquí juzga deficitarias —con atrevimiento que frecuente-

21 SABUCO, M.: «Coloquio...», tit. I, p. 4.

mente nos asombra—, las investigaciones tanto de filósofos —Platón, Aristóteles—, como médicos —Hipócrates, Galeno—, cuando tratan de la naturaleza del hombre. Nos dirá que el «Diálogo de la vera Medicina» «resultó y vino a nacer del Coloquio del conocimiento de sí, y naturaleza del hombre», que los errores de la Medicina nacen de la incompresión de la naturaleza humana, y que cualquier hombre sacará grandes bienes de tal conocimiento²².

Resultará difícil deslindar, en ocasiones, tales investigaciones. Sus objetivos son mejorar al hombre; sus cimientos, el conocimiento de la naturaleza humana. Ambos andan parejos en un tratamiento y comprensión del hombre como unidad psicofísica. Desde esta doble implicación, se propondrá liberar a la Medicina y Filosofía antigua de sus errores; éstos procederían de la falta de intelección que tanto unos como otros tendrían de su naturaleza propia, lo que se obviaría con su aportación integradora, inscribible dentro de lo que podríamos llamar «Filosofía natural».

El significado, alcance y estudios que comporta el conocimiento de sí mismo, va a ser tratado y destacado en el «Coloquio...» que lleva por título tal investigación. La deuda con la Antigüedad clásica, propia del Renacimiento, queda así relevantemente destacada cuando una sentencia, por lo demás universalmente reconocida, no es objeto de mera alusión erudita, sino punto de partida de toda una investigación. Sin embargo, no nos vamos a encontrar aquí con una declaración sistemática o perfilada de una vez por todas. Más bien tal significado se va desgranando a lo largo del Coloquio, manteniéndonos en un interrogante acerca de él, a nuestro juicio, más por justificar la declarada dificultad de la cuestión que porque se haya concebido realmente como problemática.

La exposición de su pensamiento resulta, en ocasiones, imprecisa, cuando no ambigua. Un ejemplo de esta imprecisión es el que nos ofrece el capítulo I del «Coloquio...», donde se refiere la máxima y el interés que comporta. Los conocimientos del pastor Antonio, portavoz de nuestro autor, van a ser requeridos por sus contertulios, Rodonio y Veronio, en el esclarecimiento de los estudios que le proponen.

Rodonio declara la conveniencia de que el hombre conozca las causas naturales de la muerte natural y violenta, así como las de la enfermedad, con el fin de mejorar este mundo en el que vivimos, como mínima muestra de gratitud hacia lo que nos ha dado hospedaje.

22 SABUCO, M.: «Carta dedicatoria al Rey Nuestro Señor», pp. XLII, XLIII.

El otro interlocutor, Veronio, solicita «otra cosa»: la comprensión de la máxima del templo de Apolo. Conviene que recojamos el texto:

«Nosce te ipsum’. Conocete a tí mismo, pues los antiguos no dieron doctrina para ello, sino solo el precepto, y es cosa que tanto monta conocerse el hombre, y saber en que difiere de los brutos animales; porque yo veo en mi, que no me entiendo, ni me conozco á mi mismo, ni á las cosas de mi naturaleza, y tambien deseo conocer como viviré felice en este mundo».

Observemos que la comprensión de la sentencia, que Veronio solicita, queda ahora conceptuada, expresamente, como tarea distinta a la que pide Rodonio, más atento al conocimiento de cuestiones médico-clínicas. Asimismo, el solicitado conocimiento de sí mismo por parte de Veronio no tiene un solo aspecto: le interesa conocer la diferencia entre el hombre y los demás animales, «las cosas de mi naturaleza». Y, además, cómo conseguir la felicidad que cabe al hombre en este mundo.

El problema se nos vuelve a presentar a propósito de la primera intención, y en concreto, en lo relativo a la expresión citada: «las cosas de mi naturaleza». A juzgar por lo que nos ha dicho en la Carta dedicatoria preambular, el conocimiento de sí mismo venía a identificarse con el conocimiento de la naturaleza humana, siendo parte sustancial del mismo el conocer las causas de la salud y enfermedad. Ahora, sin embargo, se distinguen aquí, de forma suficientemente clara, dos tareas distintas, personificadas, para mayor abundamiento, en dos interlocutores, con la mención expresa que hace uno de ellos, Veronio, de estar pidiendo «otra cosa» distinta a las cuestiones fisiopatológicas que interesan a Rodonio.

Esta diversidad de tareas y de contenidos se sigue manteniendo más adelante, en el título LV. Después de responder Antonio a Rodonio con todo lo relativo al funcionamiento del cerebro (jugo, mudanzas, eficacia de los afectos y otros contrarios en el cremento y decremento de dicho jugo), interviene Veronio con estas palabras:

«Parece (señor Antonio) que teneis olvidadas mis preguntas, del conocimiento de sí mismo, que puede tener el hombre, embevido en responder á Rodonio todas las causas, que le causan al hombre cremento del cerebro, que es la salud porque vive, y el decremento, que es la enfermedad porque muere. Razon es que hableis otro rato conmigo, pues la variedad quita el fastidio».

Se vuelve a reproducir la distinción de contenidos con la que comenzó el «Coloquio...», en su capítulo I. La diferenciación de tareas, percibida por el lector desde entonces, parece estar justificada.

Sin embargo, no es tal sentimiento consentido por nuestro autor. Coincidiendo con lo que nos dijo en la «Carta dedicatoria», responde así a Veronio, en este mismo título LV:

«Todo es hacer de una hacienda, que para el conocimiento de sí mismo, buena parte es conocer el hombre sus afectos, y las cosas que le causan salud, y enfermedad».

Es ésta una declaración verdaderamente significativa. Nos permite comprender lo que, parcial pero decisivamente, significa para Sabuco la sentencia delfica. Se apunta aquí una actitud naturalista, sobre la que luego hablaremos. Pero, además, es significativo el que Sabuco haga tal declaración, tal apuntamiento, contrariando a los que, representados por Veronio, no han creído que el conocimiento de sí incluya tal actitud. Desde el comienzo del «Coloquio...» hasta momento tan avanzado de la obra como es este capítulo, Sabuco ha mantenido la inquietud o incertidumbre del lector acerca de lo que realmente comportó la máxima para él; incluso, a riesgo de que creyésemos que su pensamiento era impreciso y ambiguo. Esto, independientemente de que lo aprobemos o no a efectos de claridad positiva, está hecho con una intención muy clara y definida por parte de nuestro autor. Ha querido, a nuestro juicio, potenciar así la novedad de su enfoque, su distancia de la Antigüedad, y el carácter operativo que otorga al conocimiento de sí, lejos de cualquier afán especulativo.

Identificado el conocimiento de sí mismo con el conocimiento de la naturaleza humana, supone, en una primera instancia, una psicofisiología, un conocimiento de la interrelación alma-cuerpo. Con el fin de que el hombre se conozca a sí mismo, va analizando cada uno de los afectos y mostrando sus consecuencias en la salud o enfermedad, cremento o decremento; hablará también de esta recíproca dependencia, al asegurar que las mudanzas corporales comportan determinadas situaciones afectivas. De hecho, cuando vuelve a tomar la palabra Veronio y por segunda vez solicita respuestas a su pregunta sobre «como me conoceré á mi mismo, y á mis cosas» es en el capítulo dedicado a las mudanzas que hace el decremento y cremento en el hombre: aquél hace la vida triste y penosa; éste, suave y alegre²³. Continuamente recomendará que el hombre se co-

23 SABUCO, M.: «Coloquio...», tít. LXIV.

nozca y comprenda cómo, por ejemplo, el enojo, falso o verdadero, mata, y la alegría y esperanza de bien da salud; en definitiva, que por poseer el alma racional, que otros animales no tienen, le sobrevienen tantos géneros de enfermedades y muertes.

También en el «Diálogo de la vera Medicina» se interpreta en este sentido el ansiado y difícil conocimiento de sí mismo. Cree con ello disolver las contradicciones de los sabios antiguos, la variedad de teorías, «en llegando a la materia del conocimiento de sí mismo y naturaleza del hombre». Deja patente su perplejidad cuando varones tan sabios dejan intacta y sin entendimiento esta filosofía que, en aquella frase, recomienda conocer los afectos y su incidencia en la salud y enfermedad, vida o muerte del hombre²⁴. A los filósofos hace culpables de esta ignorancia de sí mismos, de lo que tenían «en su cuerpo, cabeza, y alma», ignorancia de la que hace nacer los yerros de los médicos²⁵. De esta manera, se identifica, o más bien, se enlaza el conocimiento de sí con el de la naturaleza humana, la Medicina con la Filosofía.

Pero no queda ahí el sentido de la máxima, en la interpretación que de ella hace nuestro autor. El conocimiento del hombre como totalidad psicósomática es, efectivamente, parte de lo que apunta y recomienda la sentencia; pero no se restringe a ello. Recordemos ahora que también Veronio quería, en su anhelo por conocerse a sí mismo y a las cosas de su naturaleza, conocer en qué difiere el hombre de los brutos animales, así como saber cómo vivir feliz en este mundo. Lo que solicitó al comienzo, lo reitera ahora, en el título LXII, dedicado al «Microcosmos, que dice mundo pequeño, que es el hombre». Agradece el conocimiento que va obteniendo sobre sí e insiste en conocer «lo que falta para ese conocimiento»:

«Antonio: Buena parte está dicha, entendiendo los contrarios, afectos y ornatos que tiene el hombre, y sus efectos; pero pasando adelante, aveis de saber, que llamaron los antiguos al hombre, Microcosmos (que dicen mundo pequeño) por la similitud que tiene con el Macrocosmos (que dice mundo grande, que es este mundo que vemos)...».

El que el hombre sea una reproducción en pequeño del mundo grande supone comprender tanto el peso de lo anímico en lo somático, como la

24 SABUCO, M.: «Diálogo de la vera Medicina», p. 318.

25 *Ibíd.*, p. 299.

dimensión puramente natural del hombre. Esto es, conocer que el hombre está en la naturaleza, recibe de ella sus influencias y guarda con la naturaleza y seres naturales una interna relación.

Esto no significa olvido de la diferenciación y peculiaridad humana. La distinción entre el hombre y el animal es una cuestión a la que atiende a lo largo del «Coloquio...»: «Saber en que difiere (el hombre) de los brutos animales» es, para Sabuco, parte del conocimiento de sí mismo, y es ahora ocasión de recordar que, precisamente, tal peculiaridad y diferencia con el animal vendrá recabada a partir de la misma posibilidad que tiene el hombre de conocerse a sí mismo. No proviene, pues, ni de la existencia del ánimo sensitiva, cuyos caracteres y afectos propios comparte el hombre con el animal. Tampoco es la disponibilidad de la estructura y funcionamiento corpóreo lo que marca la desigualdad. La disposición anatómica humana es verdaderamente la más admirable, por la completa e interna adecuación entre los miembros y su finalidad. Pero no descuida el también «admirable artificio de la compostura, y variedad de yervas, plantas, y de animales de la tierra, agua y ayre, y sus figuras, y formas tantas, y tan varias»²⁶. Es sólo la presencia del ánimo racional en el hombre lo que marca la distinción, radicando en esto mismo la posibilidad del autococonocimiento y los deberes éticos y religiosos que a tal efecto le son propios. Toda una serie, pues de consideraciones psicológicas, morales y religiosas arrancan de esta peculiaridad, como, por ejemplo, las que nos recoge el siguiente fragmento:

«Los quales (animales), por no ser capaces de conocerse á sí mismos, ni de dár loores á su hacedor, quedó esta gratitud á cargo y cuenta del hombre (para cuyo servicio fueron criadas) y él debe dár alabanzas, y gracias a su hacedor, por sí y por toda criatura»²⁷.

La peculiaridad del ser humano y de su quehacer moral y religioso de que hablamos, nos ponen en contacto con el otro cometido que Sabuco otorga a la sentencia: saber cómo vivir feliz en este mundo. Recordemos que del tema de la felicidad ya nos ha hablado al recomendarnos la discriminación entre los afectos que ayudan a nuestra salud y los que la entorpecen o impiden. Pero la felicidad que se pueda lograr en este mundo

26 SABUCO, M.: «Coloquio...», tít. LXVI, p. 143.

27 *Ibidem*.

supone algo más: el conocimiento de lo que es realmente la existencia humana y el cumplimiento de los deberes morales y religiosos que al hombre, por ser tal, le corresponden y atañen. Por eso, si bien para el conocimiento de sí mismo el hombre debe conocer los afectos y las consecuencias que atraen sobre su vivir o morir, no todo quedará reducido a ello:

«Otras cosas ay en el hombre, que son unas hermosuras, y ornatos del anima, las quales llamaron virtudes morales, las quales son muy necesarias para el conocimiento de sí mismo, y para alcanzar la felicidad, ó bienaventurada, que puede aver en este mundo».

Con esto da paso a toda su filosofía moral. No se detiene en las cuatro virtudes principales, «por ser materia ya escrita». Se dedica al estudio de las que nacen de ellas, como el agradecimiento, la magnanimidad, la prudencia y la sapiencia. Esta filosofía moral suya nace y se sustenta, en última instancia, en una concepción religiosa sobre el hombre y sus deberes para con Dios. Desde esta concepción, por otro lado, de advertibles indicios erasmistas, elogiará la soledad que permite al hombre entenderse a sí mismo:

«La soledad es buena para el buen Christiano, á sus tiempos, y horas, y en ella se halla lo que muchas veces se pierde en la conversación, hablando, y conversando con Dios en la oracion vocal, ó mental, y haciendo paradas en la vida, entendiendose á sí mismo y considerando el camino, y vía, que lleva entre manos y el fin á donde vá á parar»²⁸.

28 SABUCO, M.: «Coloquio...», tít. XXIX, p. 58. A juzgar por su propia declaración testamentaria, las creencias religiosas de Sabuco corresponden a las de la ortodoxia católica. No obstante, cabe ver en su obra rasgos de un pensamiento afín al erasmista. Una alusión velada a la oración interna que proponía Erasmo puede ser, en Sabuco, lo que encontramos en el párrafo descrito. Otra muestra podría ser su mismo elogio de los que prefirieron —Pontífices, Emperadores— una vida de austeridad y pobreza. También podríamos incluir en esa dirección su recomendación de fray Luis de Granada (pensador sospechoso de simpatía erasmista, según nos dice Bataillon), así como del libro «Contemptus mundi», lectura clásica entre los erasmistas españoles. Esto, aparte de compartir otros rasgos más «seculares» —como los que señalan Bataillon, J. L. Abellán o H. Piñera— identificables con el erasmismo (énfasis en la noción de experiencia, defensa del juicio propio, exaltación del individuo y de su libertad, etc.).

Cercana, pues, a la felicidad, estará la sapiencia, la comprensión de las cosas en lo que son y de lo que comporta la naturaleza humana. Más que recabar la lectura de muchos libros, puede el hombre ser feliz a poco que contemple su ser, el mundo y sus maravillas, repase sobre el camino que lleva y procure el entendimiento de sí²⁹.

Así pues, el conocimiento de sí mismo se destacó al principio en Sabuco como un estudio primordialmente atento a una psicofisiología, pero no se ha limitado a ello. Desde la noción del hombre como microcosmos, tanto como en la búsqueda de la felicidad, se ha internado en concepciones de mayor perspectiva. Esta búsqueda de la felicidad es el aliciente orientador de una investigación sobre sí que aboca a una reflexión moral y religiosa. Enlazado con todo ello, el conocimiento de sí mismo presupone en Sabuco otra tarea: tener una exacta apreciación de lo que el hombre es en sí y de los términos en que ha de entender su vida, su muerte, o, en pocas palabras, su singularidad. El hecho de que sea el hombre el único ser que puede conocerse a sí mismo, ya le coloca en una situación excepcional. A ello se añade su creencia de que el mundo ha sido creado por Dios para gozo y servicio del hombre³⁰. Juzga que el hombre no debe incurrir por ello en una actitud de soberbia, sino que ha de entender, en sus justas proporciones, en qué estriba su peculiaridad y a qué tareas le llama.

El esclarecedor y decisivo título final del «Coloquio»: «De la soberbia, y altivez, vicio y necedad de imprudentes»³¹, testimonia claramente el objetivo perseguido. En un tono, a la vez condenatorio y exhortativo, rota la estructura coloquial, toma la palabra el autor que ya no se dirige a sus contertulios, sino al hombre mismo:

«Aora que te conoces hombre á ti mismo, osaré yo hablar con tu soberbia, y singularidad, que en todo te imaginas singular: piensas que tu solo eres hijo de la fortuna, hinchado con algun buen successo de ella, y á los demás juzgas por alnados: piensas que tu solo eres hijo legitimo de la naturaleza, y que á ti solo dió excelencia de ingenio, habilidad, gracia, hermosura, y linage: y que á tu singularidad se debe la honra, y á los demás juzgas por bastardos».

Refiere Sabuco que es este afecto de soberbia, específicamente huma-

29 *Ibid.*, tít. LXI, p. 116.

30 *Ibid.*, tít. LII, LVII, LXVI; «Coloquio de la compostura del mundo», tít. V y VII.

31 SABUCO, M.: «Coloquio...», tít. LXX, pp. 155-160.

no, la «indómita bestia» que perjudica la salud corporal y anímica, engendra odios, depara tormentos, iras, enojos y muertes. Este afecto es contrario al amor, benevolencia, y respeto a lo que llama « semejanza igualdad»; solicita una servidumbre que el hombre no debe tener sino a un solo Dios y a un solo Rey. Aborrecida de Dios y de los hombres, indica esta presunción la altivez y necedad en que cae el hombre cuando juzga erróneamente sobre su peculiaridad y desfigura la exacta valoración que debe tener sobre sí mismo; cuando apoya su fuerza en los caducos bienes de este mundo, sean los suyos propios como los ajenos.

Necio es, nos dirá, quien recurre a las virtudes del linaje y a las excelencias de los vestidos, tomando prestado de los antepasados o de los ornatos y afeites externos unas excelencias y perfecciones que no le pertenecen, dañosas e improductivas. Odios, cuitas, esclavitud, trabajos y desventuras se acarrean quienes restriban en sus propios bienes, perecederos como son y mezclados con los males. No lejos están de la suerte de Icaro éstos que en una poca ventaja en riqueza, ciencia y hermosura ponen humos de soberbia y no toman el medio sino el extremo en sus apetitos.

Condena la sinrazón de éstos en tomar soberbia y la que tiene el hombre como tal. A poco que considere su vida, su principio y fin, se dará cuenta de que con llanto y lágrimas entra el hombre en este mundo, donde le espera una vida incierta, «y más dudosa con los bienes que con los males». A todos llega y en cualquier momento la muerte, la que en poco tiempo convierte al cuerpo en alimento de gusanos: «Con una picadura de un soez animal, es acabada tu soberbia».

Después de estas advertencias, tan a tono con las prédicas de la época, prosigue con unas reflexiones que nos acercan mejor a nuestro tema. No tiene el hombre razón alguna en ser soberbio, si se conoce bien y ha entendido su naturaleza. Con que observe su propio ser verá que en el crecer y vegetación es semejante a las plantas, afín a los animales en el sentir de la parte sensitiva corpórea, cuando no en desventaja a su vista, oído, olfato, fuerzas y ligereza. Y en aquello en que estriba su ventaja, que es el ánima celestial, divina y eterna, «no te fué hecha essa merced para sobervia, sino para agradecimiento, y para dár gracias, y loores al Criador, por todas essotras criaturas, que no son capaces de conocerse á sí mismas, ni á su Criador». Para entendimiento, servicio y amor a Dios están el entendimiento, razón y voluntad; para escoger lo bueno y evitar lo malo está el libre albedrío. En la confianza de sus bienes y de su goce infinito, como infinita y eterna es la capacidad del alma humana, está la esperanza. En el deseo de poblar su casa, el Cielo onceno Empíreo, está

dirigido todo su ser y quehacer. Allí su sosiego, su paz y deseos. Allí, en definitiva, su felicidad. La que, concluye, busca el hombre al buscar el conocimiento de sí mismo.

Ventajas y dificultad del conocimiento de sí mismo, según Sabuco

Fácil es deducir de todo esto que Sabuco nos dice, la importancia y utilidad que comporta para él el conocimiento de sí mismo, patentes desde el momento en que juzga a éste como «la Filosofía necesaria, y la mejor, y de mas fruto para el hombre»³². A su juicio, esta filosofía la dejaron intacta los grandes filósofos antiguos, acrecentando así la necesidad y oportunidad de su aportación. Esta aportación interesará a los hombres en un sentido individual, tanto como social.

Habla Sabuco de los grandes bienes que obtendrá cualquier hombre hábil del conocimiento de sí mismo, al conocer las repercusiones de sus afectos en su vivir o morir, en la salud y enfermedad. Y no menores bienes se derivarán del conocimiento de su singularidad, y de los deberes éticos y de gratitud religiosa que la acompañan. Con ello, además, entenderá «la medicina clara, cierta, y verdadera, y no andará á ciegas con ojos, y pies agenos, ni será curado del Medico, como el jumento del Albeytar, que ni ve, ni oye, ni entiende de lo que le curan, ni sabe por qué, ni para qué»³³.

Estas ventajas están repetidas a lo largo del «Coloquio de la naturaleza del hombre». El análisis de cada uno de los afectos y contrarios a la salud humana tiene siempre el carácter de aviso para evitar la enfermedad o para vivir mejor. De ahí, la forma exhortatoria en que presenta su estudio: «Conózcase el hombre en esto...», «es bueno y provechoso saber estas condiciones y naturaleza...», etc.

Sabuco entiende que sólo conociéndonos a nosotros mismos se podrán zanjar las disputas y faltas de acuerdo en algo tan necesario al hombre como es la salud³⁴. Y con su peculiar forma «utópica» de expresarse, nos muestra su convicción de que tanto médicos como filósofos se librarán de sus errores y comprenderán desde sus cimientos la naturaleza verdadera del hombre³⁵.

«Pero especialmente los Medicos de buen juicio, Christianos,

32 SABUCO, M.: «Carta dedicatoria al Rey Nuestro Señor», p. XLII.

33 *Ibid.*, p. XLIII.

34 SABUCO, M.: «Diálogo de la vera Medicina», pp. 318-319.

35 SABUCO, M.: «Carta dedicatoria al Rey Nuestro Señor», p. XLIII.

libres de interesse, y magnanimos, que estimen mas el bien publico, que el suyo particular, luego verán de lejos relucir las verdades de esta filosofía, como relucen en las tinieblas los animales lucientes en la tierra, y las estrellas en el cielo...»³⁶.

También se evidencia la mejora del mundo con este conocimiento, en cuanto que «facilita su regimiento». Esta filosofía:

«compete especialmente á los Reyes, y grandes señores, porque en su salud, voluntad, y conceptos, afectos y mudanzas, vá mas que en las de todos. Esta compete á los Reyes, porque conociendo y entendiendo la naturaleza, y propiedades de los hombres sabrán mejor regirlos, y gobernar su mundo, assi como el buen pastor rige, y gobierna mejor su ganado quando le conoce su naturaleza, y propiedades»³⁷.

Se derivan, por tanto, de este conocimiento de sí, bienes individuales y sociales, pues afecta dicho conocimiento al hombre como tal, y lo reconoce en todas sus dimensiones. Las mismas que van a ser objeto de su meditación en todos los tratados posteriores, cuya unidad y articulación viene vertebrada precisamente por este deseo de conocer la naturaleza humana.

Su reconocimiento de la dimensión individual y social del saber indica el carácter operativo e instrumental que tiene su filosofía, muy en consonancia con el nuevo espíritu científico de la época. Sabuco destina, en gran parte, el conocimiento de sí mismo a objetivos terapéuticos, lo que no dejó de estar presente en otros pensadores. Por poner ahora un ejemplo, pensamos en Boecio: Conocerse a sí mismo supone conocer el origen de nuestro mal y los medios de devolver la salud³⁸.

De una manera u otra oímos resonar, como siempre, la máxima delfica. Debemos reconocer aquí un aspecto en que Sabuco también testimonia muy propiamente a su época, como es la señalada conciencia de novedad que tiene él mismo sobre su propia interpretación de la máxima. Es significativo el comentario que hace a propósito de los antiguos, y en concreto de Platón. En varias ocasiones lamenta, en relación con la sentencia, que los antiguos «no dieran doctrina para ello, sino solo el precep-

36 Ibidem.

37 SABUCO, M.: «Carta dedicatoria al Rey Nuestro Señor», p. XLII.

38 BOECIO: «Consolación de la filosofía», p. 17.

to». Al formular este juicio crítico pensamos que Sabuco revela una profunda incomprensión de lo que significa esta máxima: ésta, como tal, no requiere verdaderamente «doctrina». Pero además es expresiva la precisión acerca de Platón.

En primer lugar, encuentra en él una explicación «doctrinal», lo que desmiente o hace inconsecuente su anterior lamentación, sin que dude, por otra parte, de estar interpretándolo correctamente. En segundo lugar, no teme afirmar que la comprensión platónica de la sentencia resulta insuficiente o inadecuada. En todo ello Sabuco no duda nunca de la justeza de su propia hermenéutica:

«Tambien dixo, señor Veronio, el divino Platon de vuestra pregunta, estas palabras: Cosa muy ardua, y difficilissima es conocerse el hombre á sí mismo: y dixo, que el conocimiento de sí mismo, no consiste en otra cosa, sino en conocer el anima divina, y eterna, y no passó de alli...»³⁹.

Sabuco se siente, pues, con ánimo suficiente como para encarar una concepción del sentido y alcance de la máxima que supere a la del «divino Platón». Apunta ya con ello la dirección 'naturalista' que va a tomar su estudio, que él mismo juzga no sólo novedoso, sino también más completo y acertado que el que diera el filósofo ateniense. Juicio que, por arrogante e inapropiado que nos parezca, lo veríamos con benevolencia, si no viniera acompañado de una serie de comentarios que, a su pesar, acaban reafirmando la misma arrogancia que pretende aminorar.

Justo a continuación del fragmento transcrito, solicita benevolencia hacia su estudio, por ser la suya la interpretación de un pastor que se atreve a intervenir en el conocimiento y estudio de «cosas tan altas y no alcanzadas de grandes varones». Tal comentario suena, sin duda, más a simulador efecto escénico y recurso literario que a sincera y comprometida declaración de ignorancia; o incluso de respeto hacia la Antigüedad. En el «Diálogo de la vera Medicina» nos recuerda que un «pastorcico» como David venció al gigante Goliath. No es difícil entender el sentido de este símil, cuando él mismo lo expone para indicar cómo ha de entenderse la vuelta a la Antigüedad y la necesidad de dar franquicia a los nuevos tiempos. Pero al menos está aquí dicho con valentía y sin fingimiento. No ocurre lo mismo en el fragmento que venimos comentando. En él hay

39 SABUCO, M.: «Coloquio...», tít. I, p. 4.

simulado respeto a la Antigüedad, presunción e ignorancia en el juicio que emite sobre ella. Y simulada es también su declaración de dificultad, ante «cosas tan altas» como las que aquí se tratan.

Sabuco, evidentemente, tiene conciencia de la dificultad de lograr lo que llamaríamos, en términos más modernos, un análisis introspectivo, por las razones ya mencionadas (el entendimiento, y el cerebro, no se sienten a sí mismos, etc.). Pero no se arredra ante ello, y no creemos nosotros que en realidad concebiera este asunto tan inextricable. Dedicó este Coloquio al conocimiento de sí mismo, y no concluye precisamente en una declaración de ignorancia ante el tema, o de escepticismo, como el que vemos en Francisco Sánchez. Ciertamente, a lo largo del «Coloquio...», pondrá en boca de Veronio un constante interrogante acerca de lo que puede comportar el conocimiento de sí mismo. Pero se trata de un interrogante así mantenido por la disposición coloquial de la obra, y por servir de excelente ocasión para mejor articulación de sus contenidos. En realidad, creemos que la respuesta está ya concebida por el propio Sabuco, desde un primer momento; si recurre a este procedimiento es con fines retóricos, para facilitar la ordenación de su pensamiento y, seguramente, para potenciar la novedad y distancia que su interpretación ofrece con respecto a la del saber antiguo.

En resumen, como se advierte en estos comentarios, la interpretación que da Sabuco de la sentencia delfica «Conócete a ti mismo», se constituye en adecuado espejo de la ambivalente actitud, conservadora y a la vez reformista, que protagonizó el autor al escribir su obra. En otro sentido, apuntaré brevemente cómo su misma interpretación reflejó también adecuadamente la difícil tensión renacentista, el delicado equilibrio entre posiciones «naturalistas» y posiciones espirituales contrarias a aquéllas.

Sabuco insiste en la relación —tan apreciada por los renacentistas— entre el hombre y la naturaleza; una naturaleza cuyo conocimiento era juzgado importante precisamente para lograr el conocimiento de sí mismo. Con mentalidad abierta y progresiva, Sabuco hablará del carácter dinámico, activo y creador del hombre, como dinámica y evolutiva concibió también a la naturaleza: «El hombre sabe a todo el mundo, y de todo tomó», nos dice en el «Diálogo de la vera Medicina». El reconocimiento de la dimensión natural del hombre estará siempre presente en su obra, perfilando una concepción naturalista de clásica factura. Este naturalismo se refleja en el somaticismo de algunas de sus concepciones médicas, y en su concepción filosófica, al tomar a la naturaleza como patrón o paradigma explicativo de gran parte del comportamiento humano. Tengamos presente

que el conocimiento de sí mismo supuso en gran medida para Sabuco un previo reconocimiento de las pautas naturales a que está sometido el hombre, y de las que sólo tomando conciencia puede alterarlas o mejorarlas.

La presencia de una actitud naturalista en Sabuco, en los términos expuestos, creo que es clara y decisiva para entender su pensamiento. Pero también considero que se trata de un naturalismo limitado, rebajado, no crudo o radical como lo cree Noreña⁴⁰. Sabuco no desembocó en una concepción decididamente materialista, mecanicista o antiteológica. Por un lado, vemos que ofrece un pensamiento espiritual y religioso que no se puede desatener, pues a él encamina, en última instancia, la prescripción del lema délfico. Además, están los límites que le impone su propio pensamiento psicológico. Sabuco no sólo destaca el alma racional como lo peculiar del hombre, creyéndola inmortal, sino que continuamente acentúa la importancia decisiva de lo psíquico en la salud y vida humanas con el fin de que el hombre reconozca las posibilidades y opciones que tiene en sí mismo para alterar los mecanismos puramente naturales. De alguna manera, viene a concebir al hombre responsable de su propia vida, como lo indican estas palabras suyas del «Coloquio de los remedios de la vera Medicina»:

«No ay enemigo mas nocivo, y dañoso, que tu mismo para ti, tu te haces infelice, y enfermo, tu mismo te puedes hacer felice, dichoso, y sano. A este conoce para que te guardes de él».

Sirvan estas afirmaciones como claro resumen del pensamiento de Sabuco y del alcance que otorgó al conocimiento de sí mismo: ellas mismas explican su convicción en las diversas potencialidades del hombre, así como su afán por renovar la Filosofía y la Medicina clásicas. En adecuada relación con esta convicción están las reflexiones del autor sobre el hombre como «mundo menor», asimismo indicativas de la antropología sabuceana.

4. CONSIDERACIONES GENERALES: MICROCOSMÍA Y ANTROPOLOGÍA SABUCEANA

La caracterización expresa del hombre como microcosmos por parte de Sabuco está recogida en el título LXII del «Coloquio del conocimiento de sí

⁴⁰ NOREÑA, C. G.: «Juan Huarte's naturalistic philosophy of man», *Studies in Spanish Renaissance Thought*, p. 219.

mismo». Allí se especifican las tres razones que tuvo para asentir a esta tradicional concepción del hombre.

La primera razón consiste en la equiparación entre el gobierno del alma sobre el cuerpo con el de Dios sobre el universo. En este sentido, vemos que Sabuco se apropia de tal concepción —presente asimismo en otros autores de la época, como Fernán Pérez de Oliva, fray Luis de Granada, H. Merola, Valdés de la Plata, Álvarez de Miraval o Vives—, para manifestar su pensar en torno a la armonía psicósomática que se da en el hombre. Concepción ésta que, en los términos en que está declarada, entraña un encomio de la superioridad y dignidad propia del hombre que, en cierto modo, es comparado con la figura divina.

La segunda razón referida por Sabuco para aceptar la concepción microcósmica estriba en considerar que el hombre, y todos los seres vivientes, tienen idénticos movimientos, están en cremento o decremento, por sufrir unos y otros la influencia de la Luna. Tendremos aquí la creencia de que el curso temporal de los movimientos del microcosmos es copia o efecto del curso temporal de los movimientos del macrocosmos.

La tercera razón por la que Sabuco considera que el mundo pequeño tiene semejanza con el grande supone establecer un paralelismo configurativo en la variante que Laín Entralgo llamará configuración «estática». En esta ocasión, Sabuco juzga la nutrición del cerebro por el jugo blanco, y su caída en la enfermedad, como un proceso completamente identificable con el fenómeno meteorológico de la lluvia; es decir, el microcosmos imita la figura visible y el contenido concreto del macrocosmos.

Como se puede advertir, estas dos últimas explicaciones se mueven en un contexto distinto al de la primera razón microcósmica, de destacado acento moral y religioso. En ellas, más que apelar al alma como punto de comparación con el macrocosmos, nos encontramos con consideraciones de carácter fisiológico y anatómico; razones éstas que indican el alcance práctico y especializado que también tuvo, en muchas ocasiones, la misma doctrina microcósmica. Pero, asimismo, se constituyen en muestra reveladora de cómo el autor suele quedarse a veces en los esquemas más externos, siempre que no se trata de su propio terreno, el de los afectos; el cual, con relación a la microcosmía, sí es encuadrado de manera correcta en su «primera razón». En este sentido, Sabuco viene a apuntar, al fin, que sólo en las categorías de la libertad, sus actos e influencia, es donde está la más propia idea del microcosmos, porque sólo en ellas no es el hombre relativo a la naturaleza; sólo en ellas es «otro» cosmos que ella. Sabuco sugiere esta reflexión cuando convoca en su microcosmía concep-

ciones ético-religiosas (rechazo de la soberbia humana y a favor de la gratitud del hombre con Dios). Pero también hay que decir que no aparecen estas consideraciones por un desarrollo dialéctico o profundización de las relaciones propias de la microcosmía, sino que le son impuestas, añadidas como compensación, a su otra interpretación de la microcosmía en determinaciones «naturales».

Como he adelantado, la doctrina microcómica de Sabuco era una teoría compartida por otros pensadores renacentistas que evocaban así la antigua concepción del hombre como «mundo menor». Toda una serie de consideraciones acerca del hombre y de su dignidad, o acerca de su constitución anatómica, fisiológica y patológica fueron acuñadas a partir de la noción del hombre como mundo menor. Como también lo fueron las reflexiones sociológicas, morales y religiosas que se derivaron de todo ello. La doctrina microcómica tenía un variado alcance: en unos servía para hacer ostensible la Providencia de Dios; en otros, tenía un alcance más práctico y especializado; para los más, como Sabuco, resultaba ser una doctrina que servía de encrucijada de pensamientos físicos, psicológicos, religiosos y morales.

La correspondencia entre el hombre y el universo podía ser entendida de diversas formas: haciendo del hombre la cima del universo, el centro del cosmos, el ápice de todo lo existente, o bien, concibiéndolo una copia subordinada de la realidad natural. La visión de Ficino del universo como un enorme organismo suponía un punto de vista diferente del mecanicista. Como diferente es el pensar de Paracelso al de Pico della Mirándola. El primero hace depender al hombre del universo. Pico apela a la microcosmía para explicar la dignidad que es propia del hombre, así imagen de la divina sustancia. En algunos se trataba de conocer al hombre para conocer el universo y a Dios; en otros, se trataba de conocer el universo para conocer al hombre. La relación entre el microcosmos y el macrocosmos podía ser, como nos señala Laín, de índole «naturalista» o «personalista». Como, también a veces podía tener la microcosmía un sentido ofertivo o meramente ostensivo: el microcosmos, dice Laín a propósito de fray Luis de Granada, «sirve para que el hombre viva, mas también para que su espíritu lo contemple, se asombre ante él y descubra la existencia creadora y providente de Dios»⁴¹.

41 LAÍN ENTRALGO, P.: *La antropología en la obra de Fray Luis de Granada*, p. 123. Además de las esclarecedoras reflexiones sobre la noción microcómica que nos aporta Laín en esta obra, debemos citar la de F. Rico, *El pequeño mundo del hombre*. A este respecto, debemos indicar que nos sorprende su elección de la tercera razón sabuceana (equipara-

Estas y otras variantes se podían encontrar en la concepción microcómica, y no siempre eran excluyentes. Lo podemos ver en Sabuco. Siguiendo la terminología de Laín Entralgo, se da en la doctrina microcómica de nuestro autor un paralelismo entitativo, tanto como configurativo; de subordinación, tanto como de perfección. El hombre, en su modo de ser superior, asume los seres inferiores, a la vez que imita la figura del cosmos y reproduce sus movimientos y ciclos, los existentes en el macrocosmos. Entendida así en Sabuco esta semejanza entre uno y otro mundo, encontramos en ella una serie de nociones decisivas para un más completo entendimiento del hombre, así como relativas al punto de vista metodológico que empleó.

Por un lado, el hecho de que el hombre venga a reproducir en pequeño el mismo orden y disposición que se da en el macrocosmos supone señalar implícitamente el camino de investigación por el que se puede llegar a su mejor comprensión. Para Sabuco, el conocimiento del mundo grande, aparte del interés que tiene por sí mismo, no está desligado de la atención hacia el hombre, ni supone un capítulo aparte, sino que es un esquema referencial válido y adecuado para la investigación sobre la naturaleza humana. En este sentido, hemos de hacer notar que su noción de macrocosmos no está restringida a la estructura y conformación de los Cielos que rodean la tierra, sino a todo el ámbito natural que rodea al hombre, a «este mundo que vemos», de cuya observación quiere hacernos mostrar nuestro autor que eleva sus correspondientes inferencias; bien es cierto, sin embargo, que éstas son más deudoras de concepciones teóricas tradicionales, de los testimonios que recoge de Plinio, o de otros «naturales», que de su personal investigación.

Pero el conocimiento del macrocosmos no sólo es para Sabuco conveniente propedéutica para internarse en el conocimiento del hombre. Es también pauta indicadora de lo que el hombre es en sí, orientativa de la reflexión que éste ha de hacer sobre su lugar en él. Es decir, el afirmar la dependencia y relación del hombre con otros seres vivientes y con la naturaleza en general, le sirve a Sabuco para juzgar a ésta patrón explicativo del proceder humano, pero también para exponer la peculiaridad del hombre y su puesto en el cosmos. Aquí vemos también la justicia de

miento quilo-lluvia) como «la pieza decisiva en la analogía microcómica» de Sabuco (p. 169-170). Creemos que, independientemente de la novedad médica que contenía, esa tercera razón es puramente mecánica y superficial. No obstante, agradecemos la consideración de Rico como fruto que es de una atención infrecuente, y reconocemos su interés en el ámbito histórico concreto de Miguel Sabuco.

aceptar en Sabuco una faceta genuinamente filosófica, cualquiera que sea la dimensión de ésta. Pues si Sabuco pensara exclusivamente como médico, todas sus observaciones se hubieran dirigido directamente a la relación hombre-macrocosmos en su aspecto práctico, operativo, limitándose a extraer, y aun apurar, las consecuencias médicas de esta relación. Pero estas reflexiones fervorosas sobre el puesto del hombre en el cosmos, sobre su significado e implicaciones, incluso nos parecen traídas con tanto o más interés, y hasta énfasis, que las puramente médicas. Su sinceridad y la ingenua asimilación o yuxtaposición que hace honradamente de ello a su doctrina médica, da a la obra de Sabuco una de sus características más distintivas, tan desconcertante a veces, como atractiva y peculiar.

Desde su microcosmía nos ha hablado del hombre como unidad psico-somática, destacando la preeminencia del alma racional, por cuya causa está el hombre en un grado superior a los demás seres, aunque también esté, por ello mismo, en contrapartida, más expuesto a enfermedades y muertes violentas. Pero, asimismo, desde su microcosmía, a través de las otras similitudes del hombre con el mundo grande, ha resaltado su conformación como ser de la naturaleza, sujeto invariablemente a sus influencias, y en estrecha relación con otros seres naturales. En este sentido, Sabuco presenta aquí un aparente determinismo que sería una incoherencia si no pensáramos que es la exposición directa del médico, del físico, enérgica e ingenua, pero que —sin ser dialéctica propiamente— es incrustada con torpeza formal en un contexto dialéctico. En ese contexto, si no repetimos nosotros una tolerante rectificación, Sabuco trastrueca efectivamente toda coherencia. Este aspecto es de la mayor importancia para juzgar a nuestro autor.

Difícil equilibrio, pues, entre lo espiritual y lo «natural» es el que establece Sabuco en su concepción del hombre y que reproduce, una vez más, su teoría microcós mica. Desde luego que su naturalismo no anula en él una concepción «personalista», de atención a la peculiaridad humana. Pero también conviene anotar su posición especial, su personal llamada de atención a todo lo que supusiera extravíos, a todo lo que implicara estimación exagerada o desproporcionada acerca del lugar del hombre en el universo. Es, en efecto, el hombre un microcosmos para Sabuco. En lo que ello significa, no le quita el valor y la estimación que le conviene como tal microcosmos. Pero asimismo nos advierte —advierte a todo hombre—, «aora que te conoces á tí mismo», que «no tienes razon en tomar sobervia»; que no nos es lícito ni acertado creernos hijos legítimos de la naturaleza ni hijos legítimos de la fortuna. El conocimiento de su

dimensión natural será justamente para Sabuco la medida correctora para todo hombre que quiera saber en qué lugar y sitio exacto está en el universo. Si el hombre advierte, como él nos quiere advertir, que en su constitución es semejante a las plantas, y en su sentir parecido a los animales y aun inferior a éstos en su dotación natural; si se ha dado cuenta el hombre que, como otros seres vivientes, tiene «sabor y reliquia de la Luna», y obedecen sus ciclos —cremento y decremento— a los del mundo grande o macrocosmos; si el hombre, además, se ha dado cuenta de que es tan frágil su naturaleza que el trastorno de sus afectos le perturba más aún que la misma Luna; si además de sentir la influencia de este mundo, se da cuenta de que su proceder fisiológico y patológico reproduce e imita el proceder de la naturaleza y guarda tantas semejanzas con ella como a lo largo de toda su obra nos quiere demostrar, no tendrá otra opción el hombre más que la de abandonar totalmente toda vana presunción, orgullo, soberbia y altivez. Sólo así recapacitará en que aquello por lo que es superior a todos los demás seres no se le ha dado para ocasión de orgullo, sino para reconocimiento de su deuda con Dios. La presencia en el hombre del alma racional será, pues, tanto un motivo justificador de la concepción microcósmica —el gobierno del alma sobre el cuerpo se asemeja al de Dios sobre el universo— como un medio que tiene el hombre para conocerse a sí mismo, para conocer la naturaleza y para conocer a Dios. Por ella conocerá que el hombre «sabe á todo el mundo y de todo tomó»; que su compostura denuncia una finalidad pareja a la del mundo natural; que nunca es semejante a sí mismo, como variado, mudable y transitorio es el mundo natural. Gracias al alma racional comprenderá qué es lo que le puede agraviar y lo que le puede curar, cuáles son, como hombre, como microcosmos, sus grandezas y limitaciones; por ella, en fin, reconocerá que no se le ha dado al hombre tantas mercedes para extravío de su orgullo, sino para agradecimiento y gratitud a su Hacedor. Toda una serie de reconvenciones morales y religiosas se perfilan así como el justo contrapunto de la serie de reflexiones «naturalistas» que vienen, asimismo, convocadas en su doctrina microcósmica.

CAPÍTULO III

EL HOMBRE COMO UNIDAD PSICOSOMÁTICA

1. IMPORTANCIA Y CARÁCTER DEL PENSAMIENTO PSICOLÓGICO DE MIGUEL SABUCO

El estudio que ahora nos proponemos es el del pensamiento psicológico de Miguel Sabuco, configurado a partir de su visión del hombre como unidad psicosomática. Constituye este pensamiento el núcleo central de su concepción antropológica, en la que convergen su afirmación del hombre como microcosmos y como «árbol del revés».

La importancia de esta concepción antropológica de Sabuco ha sido mayoritariamente destacada por la crítica bibliográfica sabuceana, sobre todo a partir de finales del siglo XIX y a lo largo de nuestra centuria. Progresivamente se ha ido apreciando en él al autor de una antropología o psicología diversamente calificada, ya fuera ésta entendida con entidad propia, o directamente enlazada con su pensamiento médico-fisiológico. Recordemos algunos de estos juicios.

De finales del siglo XIX es el criterio de Sánchez Ruano, autor de encendidos elogios hacia Sabuco, desmedidos y exagerados a nuestro parecer. Considera Sánchez Ruano que en Sabuco no sólo se encuentran las bases de la moderna fisiología, sino también, «el cimiento primordial en que descansa toda la Antropología diversificada». Concretamente, aprecia en él la «juiciosa precisión» con que trató de cuestiones psicológicas, por cuyo examen de los afectos y pasiones lo integra en lo que él llama

«Antropología instintiva». Es ésta, para nosotros, una expresión confusa y desacertada, no más clara que la de «Antropología diversificada», ni menos apasionada que la que proviene de ver en él una «juiciosa precisión» en sus estudios psicológicos.

Más ponderado y certero nos parece el juicio de Florentino Torner. Señala, en su breve pero preciso estudio sobre Doña Oliva, las nociones fundamentales de su doctrina psicológica, la que con acierto juzga tan desperdigadas en las páginas de la *Nueva Filosofía* como lo es su pensamiento filosófico como tal: «van surgiendo a lo largo de sus escritos y allí hay que recogerlas pacientemente para reducirlas a sistema». Sirvan estas palabras de Torner para indicar que este objetivo preside nuestro estudio.

La valía de los conocimientos psicológicos de Sabuco fue apreciada con justeza por otros muchos pensadores. «Analizadora sutil de las pasiones», califica Menéndez Pelayo a D.^a Oliva. Sánchez de Rivera y Maset (1921) habla de la «Psicología comparada» de Sabuco, tan completa y anticipadora como la que posteriormente ofreció Stahl. Para García de Real, Sabuco se revela como un psicólogo, «poderoso analizador de las pasiones», seguidor en parte de Huarte y antecesor de Bichat. Benjamín Marcos ensalza en la obra sabuceana la coordinación de Psicología y Fisiología, «formando un cuerpo de doctrina que se llama Filosofía».

Tenemos, en fin, otras estimaciones sobre este particular. De «pionero de la psicología de los tiempos modernos y contemporáneos» califica a Sabuco Sáiz Barberá, y en su *Historia de la Filosofía*, Marcial Solana hablará de la originalidad de nuestro autor en cuanto que estudia las pasiones y virtudes no como filósofo, sino como médico. Estimación que seguirán otros estudiosos, como Alain Guy, y de la que discrepará, por ejemplo, Rodríguez Pascual, para quien Sabuco trata todos los temas desde un punto de vista filosófico.

En varias ocasiones de nuestro estudio nos pronunciamos sobre este particular. Señalamos en ellas el acierto de Marcial Solana, siempre que esto no suponga menoscabo del contenido filosófico del pensamiento de Sabuco. Y por lo que hace al pensar de Rodríguez Pascual, indiquemos de nuevo que pese a su loable esfuerzo por encontrar las claves de lo que reza el título de su obra, «Una antropología cosmológica y psicosomática en el siglo XVI», acaban resultándonos desdibujados los juicios que vierte sobre nuestro autor. Rodríguez Pascual quiere rescatar el pensamiento de Sabuco de la impronta médico-fisiológica que le otorgara Marcial Solana, pero al final no deja, sin embargo, de considerar que la antropología sabuceana es

también «a veces médica», «con mayor enfatización del soma que de la psiqué»¹.

Estas opiniones, escogidas entre las muchas que componen la bibliografía crítica sabuceana, sirven para el propósito que ahora perseguimos: el de destacar la presencia de un pensamiento psicológico en Sabuco que consideramos verdaderamente relevante y de gran interés. Coincidimos en ello con todos los autores antedichos que así lo han puesto de manifiesto.

Constituye este pensamiento parte sustancial de su concepción filosófica y antropológica. Realmente, exceptuando su doctrina sobre los afectos, el resto de sus afirmaciones psicológicas —qué es el alma, cuál es su origen y destino— no se ofrecen de una forma ordenada o sistemática. En este sentido, no cabría hablar de «doctrina» psicológica de Sabuco. No obstante, creemos que se trata de un defecto formal, más que de contenido. Sánchez Granjel define esto claramente: «Desperdigadas entre las muchas reflexiones que el fisiologismo cerebral inspiró a Sabuco se encuentran ideas que, articuladas, constituyen una verdadera doctrina psicológica»². Así la conceptuaremos, como tal «doctrina», siendo tan conscientes de sus limitaciones como benévolos en la denominación.

En varias ocasiones hemos mencionado el acento e importancia que concede Sabuco a los afectos del alma, considerados por él causa principal de la vida y muerte del hombre, de su vivir en sanidad o enfermedad.

La nosología y doctrina patogenética sabuceana nos sitúan de inmediato en esta concepción, para la cual la armonía y concordia del alma con el cuerpo produce la salud o cremento del jugo cerebral, mientras que la discordia origina el decremento propio de la enfermedad. Esta doctrina médica es presentada por Sabuco como una «nueva» concepción, que le distanciaba de la medicina clásica; «nueva», sin perjuicio —y aun precisando— que se remitía a Platón. La enfermedad ya no es entendida como ametría de los humores; por lo que se refiere a sus causas, son considerados los afectos del alma la mayor razón de los decrementos accidentales que

1 Siguiendo el orden de los autores mencionados: SÁNCHEZ RUANO, J.: *Doña Oliva...*, pp. 17-22. TORNER, F.: *Doña Oliva...*, p. 57. MENÉNDEZ PELAYO, M.: *La ciencia española*, p. 10. SÁNCHEZ DE RIVERA Y MOSET: *Siluetas de médicos*, p. 49. GARCÍA DEL REAL: *Historia de la Medicina española*, pp. 305 y sig. MARCOS, B.: *Miguel Sabuco*, p. 211. SAIJ BARBERA: *Historia de la Filosofía*, p. 287. GUY, A.: *Los filósofos españoles...* p. 73. RODRÍGUEZ PASCUAL, F.: «Una antropología cosmológica...», *Cuadernos Salmantinos...*, p. 426.

2 SÁNCHEZ GRANJEL, L.: «La doctrina antropológico-médica de Miguel Sabuco», en *Humanismo y Medicina*, p. 52.

puede sufrir el hombre, en opinión contraria a «la que tienen todos, y el vulgo, que piensa que las muertes suceden de las comidas».

Su comprensión del hombre como «microcosmos» venía asimismo a incidir en estos pensamientos. La relación que guarda el alma con el cuerpo es, para Sabuco, uno de los motivos por los que se asemeja el hombre al macrocosmos: al igual que en éste hay una Primera Causa que es Dios que lo creó y de la que nacen las otras causas segundas, así en el hombre, el alma es Príncipe y gobernadora del cuerpo, causa de todos los actos, afectos, acciones y movimientos que tiene.

Por otro lado, la presencia en el hombre del ánima racional es también para Sabuco lo que le identifica y diferencia de los demás seres. Por ella, sólo el hombre es capaz de conocerse a sí mismo, siendo este conocimiento motivo de la gratitud que le debe a su Hacedor y, también, origen de situaciones singulares. Por tener el hombre el ánima racional está expuesto a muertes violentas y a un número de enfermedades mayor que las que se dan en el animal; esto se debe a que por el entendimiento, memoria y voluntad, facultades que atribuye a dicha ánima, el hombre conoce y siente los daños presentes, pasados y futuros. Pero también, en contrapartida, por este mismo conocimiento tiene el hombre la capacidad de evitar los males que él mismo se procura «por tener los afectos en casa».

Todas estas apreciaciones vienen a reflejar la importancia que Sabuco concede a lo anímico sin que esto suponga descuido de una concepción 'naturalista', que ya hemos descrito. Para nuestro autor, el hombre es un ser de la naturaleza, entendible desde el conocimiento de las leyes que rigen a ésta, y a las que está sujeto como otros seres vivientes. Ello explicará que sufra una serie de mudanzas, de crecimientos y decrementos del jugo cerebral, que conllevan unas determinadas manifestaciones psíquicas. Pero recordemos que también Sabuco acentuará la importancia de la dimensión anímica del hombre y las consecuencias que tienen los afectos en el funcionamiento orgánico humano. En definitiva, se nos presentará la doctrina de Sabuco como una *Nueva filosofía de la naturaleza del hombre* que toma a éste como realidad unitaria y global, y en la que continuamente se destaca la interacción psicosomática. Esto nos llevará a estudiar el puesto de Sabuco en la historia de la Patología Psicosomática, a lo que atenderemos en este mismo capítulo.

Antes expusimos su doctrina médica, ampliamente desarrollada en el «Diálogo de la vera Medicina». Ahora nos vamos a ocupar de algunas de sus concepciones psicológicas, fundamentalmente atendidas en el «Coloquio

del conocimiento de sí mismo», aunque diseminadas aquí y a lo largo de su obra. Será nuestro objetivo reducirlas, en lo posible, a sistema.

Tal inconcreción resulta comprensible si tenemos en cuenta que el objetivo de nuestro autor no es el de reflexionar directamente sobre el alma, sino sobre el hombre como totalidad. Debemos tener presente, además, que dicho interés se origina en su creencia de que, a partir del conocimiento del alma y de sus afectos, se podrá dar razón cabal de las causas por las que el hombre enferma o muere, así como de los remedios terapéuticos que tiene a su alcance. La finalidad última que persigue Sabuco es, indudablemente, la propia de un médico que quiere prevenir o curar al hombre de sus dolencias. El fundamento, sin embargo, de todas sus reflexiones, es filosófico. Continuamente nos recuerda que la medicina correcta y acertada debe nacer de una comprensión de la naturaleza humana, más cierta y atinada que la que a su juicio legaron los filósofos y médicos de la Antigüedad.

Esta indicación sabuceana supone un distanciamiento de la concepción galénica o, más concretamente, del Galeno-médico, independiente y desligado del Galeno-filósofo, como Laín Entralgo y García Ballester nos han llevado a reconocer³. Desde su corporalismo naturalista, o reducción de la realidad del hombre al aspecto somático de la 'physis', Galeno afirmará la incompetencia del médico para penetrar en el mundo de los «asomata». Sus consejos morales no evitarán esta perspectiva, propia de quien consideraba a los afectos del alma como una de las «seis cosas no naturales» que afectan al hombre.

Si este galenismo que «somatizaba» al alma, concebida como mezcla de las cuatro cualidades —lo frío, seco, húmedo y caliente— pervive en muchos de los pensadores medievales y renacentistas, no menor será el influjo que en éstos se siente del pensamiento psicológico aristotélico: «Corresponde al Físico —nos dice Aristóteles en su obra *Acerca del alma* (1, 403 a)— ocuparse del alma», toda vez que, para este filósofo, las afecciones del alma se dan con el cuerpo que resulta afectado por ellas. Las facultades o potencias del alma, tal como Aristóteles las concibiera, así como su distinción entre el alma vegetativa, sensitiva e intelectual,

3 Véanse las obras de GARCÍA BALLESTER, L.: *Alma y enfermedad en la obra de Galeno*, 1972; *Galeno*, 1972. LAÍN ENTRALGO, P.: *Estudios de Historia de la Medicina y Antropología médica*, Madrid, 1943; *Introducción histórica al estudio de la Patología Psicosomática*, Madrid, 1950.

En su *Historia de la Psicología*, Helio CARPINTERO indica cómo tal «fiscalismo» galénico es el comienzo de un dualismo cognitivo como el cartesiano (p. 32).

resultan mantenidas en la psicología medieval cristiana —entonces cimentada en fundamentos teológicos y metafísicos— y en el pensamiento arábigo. Una y otra tradiciones, la galénica y la aristotélica, se encuentran, por ejemplo, en la distinción de Averroes de dos facultades o almas, la nutritiva y la animal. La primera vendría a englobar las facultades «natural» y «vital» de Galeno. La segunda comprendería las «almas» sensitiva e intelectual de la tradición aristotélica⁴.

La psicología y antropología tomista recogerán el legado aristotélico y seguirán considerando a la psicología como parte integrante de la Filosofía natural, juntamente con la cosmología. Entendida así como ciencia de los seres naturales vivos, la Psicología concebirá al hombre como un compuesto sustancial de cuerpo orgánico y de alma racional. Las potencias vegetativa, sensitiva e intelectual serán en este pensamiento aristotélico-tomista, las facultades que tiene el alma para poder obrar. Sólo las últimas —el entendimiento y la voluntad— las concebirán anorgánicas, puesto que las demás dependen esencialmente de alguna parte corporal. Incluso el entendimiento y el querer del hombre necesitan, extrínsecamente, del concurso de las potencias sensitivas y vegetativas. En cualquier caso, se resaltarán en cada individuo humano una doble unidad, de naturaleza y de persona: el alma se une al cuerpo, perfeccionándolo formalmente, resultando ser un solo sujeto el que subsiste en la carne y en el alma. Nos encontraremos así con una teoría que defiende la unidad psicósomática del hombre y se opone a un dualismo de cuerpo y alma, semejante al que luego se patentizará en el pensamiento de Descartes y otros filósofos⁵.

El peso de esta concepción aristotélico-tomista se dejará sentir en el pensamiento de Sabuco al afirmar que el entendimiento y la voluntad no están situados ni consisten en órgano corpóreo alguno; también, cuando nos dice que el hombre «tiene las tres partes del anima: la sensitiva con los animales; la vegetativa con las plantas; la intelectual con los Ángeles»⁶. Pero esto mismo está dicho en un contexto que nos orienta bien sobre el peculiar talante de su concepción psicológica. En efecto, tal distinción la trae Sabuco a relación para explicar por qué en el hombre repercuten los afectos de la sensitiva «mucho mas sin comparacion» que en los animales. Ello se debe a la existencia en el hombre del ánima intelectual, por la que

4 TORRE, E.: *Averroes y la ciencia médica*, p. 152. LAÍN ENTRALGO, P.: *Historia de la Medicina*, p. 222.

5 GARCÍA VEGA, L.: *Historia de la Psicología*, pp. 67-75. SÁNCHEZ VEGA, P.: «Estudio comparativo...», *Revista de Filosofía*, n.º 48, pp. 422-425.

6 SABUCO, M.: «Coloquio...», tit. LXII, p. 124; tit. II, p. 7.

siente y entiende los males y daños que le vienen de los afectos del alma, «que son los mayores», y los de la sensitiva y vegetativa. Es decir, Sabuco no está dilucidando metafísicamente qué es en sí misma el alma o cuáles son sus caracteres. Está interesado en dar razón de un problema concreto y de unas situaciones definidas: explicar por qué enferma, o muere el hombre, y proponer los medios terapéuticos adecuados. La existencia de este enfoque perfila en él una concepción que ya es típicamente renacentista y que será representativa, además de una psicología empírica y descriptiva que debe mucho al carácter instrumental y operativo que tenía la mayoría de los estudios psicológicos del Renacimiento.

Esto bien se puede advertir en una de las figuras más destacadas de la época como era Juan Luis Vives. Considerado no sólo el padre de la psicología empírica moderna, sino incluso el «verdadero antecesor de la psicología dinámica del siglo XX», en palabras de Zilborg⁷, son muchos los estudiosos de su figura que ponderan precisamente este talante de Vives como el propio de una nueva concepción psicológica. Vives era para Dilthey el «primer gran escritor sistemático en el campo de la antropología», el que señala el «tránsito de la psicología metafísica a la psicología descriptiva y analizadora»⁸. Bonilla y San Martín nos hablan de la importancia de su «doctrina» psicológica que empieza reconociendo la imposibilidad de conocer la esencia del alma y la necesidad de contentarse con el estudio de sus operaciones⁹. Perspectiva ésta que, a juicio de Peset, viene a ser la continuación y afianzamiento de los médicos galenistas, para los que el médico, como hemos anunciado antes, no necesita conocer qué sea el alma. A su juicio, esta creencia la extendió Vives, en forma sistemática, al terreno de la Psicología normal: no importa saber qué es el alma, aunque sí cuáles son sus operaciones¹⁰. Por este mismo enfoque, alejado de los torneos dialécticos y metafísicos, por considerar a la psicología como una fenomenología o descripción de los actos y funciones del alma, se ha visto en Vives al «padre de la psicología moderna», al representante de la psicología empírica, predecesor de muchos de los juicios que más tarde

7 ZILBORG, G.: *Historia de la Psicología Médica*, p. 190.

8 DILTHEY, W.: *Hombre y mundo...*, p. 415.

9 BONILLA Y SAN MARTÍN, A.: *Luis Vives y la filosofía del Renacimiento*, tomo II, cap. VIII, pp. 214 y sig.

10 PESET, V.: «La psiquiatría de un médico humanista, Francisco Vallés. 1524-1592», *Rev. de Archivos de Neurobiología*, 1961. En esta misma obra recoge el pensar de Vallés al respecto: como Vives, consideró que «para las cuestiones médicas es indiferente la opinión que tengas sobre la esencia del alma» (V. E. 335).

emitirán figuras como F. Bacon, Descartes, Kant, o la propia psicología contemporánea. Así nos lo define Foster Watson, en su introducción al *Tratado del alma*, de Vives¹¹.

El citado carácter descriptivo y empírico de la psicología de Vives, con la que, a nuestro juicio, guarda muchas analogías el estudio de Sabuco, se advierte ya en la dedicatoria de su *Tratado del alma*, así como en su estudio de las pasiones. Expone, en la primera, la utilidad y conveniencia del estudio del alma:

«Ya que radica en ella la fuente y el origen de todos nuestros bienes y males, no hay cosa que convenga más que el que se la conozca a fondo, a fin de que, purificado el manantial, dimanen y corran puros los arroyos de todas las acciones»¹².

Aprovecha así Vives la máxima délfica, «conócete a ti mismo», para aconsejar dicho estudio como primer paso en el camino de la sabiduría, pues «mal podrá gobernar su interior y sujetarse igualmente a obrar bien quien no se haya explorado a sí mismo». Rechazando las vacías y enredadas explicaciones de los antiguos, se dedica a estudiar el alma de los brutos, el alma racional y las pasiones. De esta última parte afirma, en su Introducción, que la juzga «la más difícil por su extraordinaria diversidad» y también necesaria, «para poner remedio a tantos males y deparar medicinas a enfermedades tan crueles como producen».

Las analogías de esta consideración con el interés y objetivo de Sabuco al estudiar los afectos, saltan a la vista. Si hubo influencia o no de Vives en el pensamiento de Sabuco no es dato que podamos certificar documentalmente; nuestro autor, desde luego, no lo cita entre los pensadores que él mismo atestigua haber conocido, aunque en este sentido hay que reconocer que nuestro autor fue mucho más remiso en nombrar a los contemporáneos que a los antiguos. En cualquiera de los casos, conociera o no Sabuco el tratado de las pasiones de Vives, el hecho es que participa de similar objetivo e interés por el conocimiento de los afectos y de sus consecuencias, para mejorar la vida del hombre.

11 WATSON, Foster: Introducción al *Tratado del alma*, de Vives, ed. de 1916. Ed. La Lectura, pp. XII-XXXVIII. Véase también LAÍN ENTRALGO, P.: *Historia de la Medicina*, p. 285. GUY, A.: *Historia de la Filosofía Española*, p. 75. IRIARTE, M. de: *El Doctor Huarte de San Juan...*, p. 176.

12 VIVES, J. L.: *Tratado del alma*, Ed. Aguilar, 1948. Dedicatoria.

Si el valor que conceden a los afectos Vives y Sabuco constituye una adecuada muestra del nuevo cariz operativo y empírico que tenían en el Renacimiento los estudios psicológicos, otro tanto nos lo testimonia la obra de Huarte. Con su *Examen de ingenios* pone las bases de la moderna Psicología diferencial, como el amplio estudio de Mauricio de Iriarte vino a destacar¹³. En esta obra, Huarte insiste en la necesidad de que cada uno conozca el ingenio que le es propio para mejor aprovechamiento de sus estudios y correcta elección de la especialidad que a cada uno convenga. La psicología especulativa es sustituida así por una psicología aplicada, basada, en su caso, en una psicofisiología. En palabras de Noreña, el *Examen de ingenios* «señala un importante paso en la pragmática y reduccionista corriente de la moderna psicología»¹⁴. La atención sobre el caso directo, observable, tiene aquí una importancia que también vemos en Sabuco; e, igualmente en ambos, la decidida aplicación pragmática.

La práctica de la observación introspectiva y objetiva que aconsejaba Vives tiene asimismo en Gómez Pereira a otro de sus representantes, y con ello, otro inequívoco presagio de los tiempos modernos¹⁵. El método que prescribe supone una valoración de la propia experiencia interna, acorde con el subjetivismo e individualismo renacentistas; Montaigne y Cardano, entre otros, bien lo vienen a representar¹⁶. La novedad que suponía la defensa del valor de esta experiencia personal frente al argumento de la tradición —Sabuco asimismo la defiende, más teóricamente que en su práctica concreta—, claramente la expresan estas palabras de la *Antoniana Margarita* de Gómez Pereyra:

«Entrando ahora a analizar la naturaleza de los actos ya externos ya internos del alma, quisiera persuadir a cuantos esto leyeren, a que juzguen de la verdad de mis opiniones por lo que ellos en sí mismos experimenten; y vean si la forma en que yo digo sentir y entender, concuerda con su propio modo de percibir. Porque aquí no se trata de noticias de tierras lejanas, sobre lo

13 IRIARTE, Mauricio de: *El Doctor Huarte de San Juan...*, Madrid, 1939.

14 NOREÑA, C. G.: «Juan Huarte's naturalistic philosophy of man», *Studies in Spanish Renaissance Thought*, p. 231. ARQUIOLA, E.: «Vigencia del pensamiento de Huarte de San Juan», *Revista de Historia de la Psicología*, vol. 7, n.º 4, pp. 3-10.

15 IRIARTE, M. de: Ob. cit., p. 176. SAIZ BARBERA, J.: *Historia de la Psicología española*, p. 99.

16 Véase MERANI, A. L.: *Historia crítica de la Psicología...*, pp. 261, 255.

cual es obvio y necesario el dar crédito a quien asegura haberlo visto...»¹⁷.

A la vista de estos testimonios se advierte lo que decíamos al principio de este capítulo: la perspectiva y objetivo que perseguía Sabuco en sus estudios sobre el alma y los afectos denotaba una actitud ajustada a las nuevas tendencias de la época renacentista. El mismo hecho de que lo anímico sea por él estudiado al hilo del análisis de lo afectivo refleja esto mismo, el carácter utilitario y operativo de su investigación psicológica. Recordemos que en la «Carta dedicatoria al Rey» recomienda su propia obra, por dar ésta «doctrina para conocerse el hombre a sí mismo y a su naturaleza, y para saber las causas por qué vive, y por qué muere, ó enferma. Tiene muchos y grandes avisos para librarse de la muerte violenta». Como tal, la presenta como la «filosofía necesaria, y la mejor, y de mas fruto para el hombre, y esta toda dexaron intacta los grandes Filósofos antiguos». Recordemos también que en el «Diálogo de la vera Medicina» critica a éstos por ocuparse de la Física y naturaleza de los mixtos y la Metafísica, «y á su propia fisis, ó naturaleza, no le tocaron, supieron lo de las casas ajenas, y no lo de la suya. Quisieron saber que avia fuera de este mundo de aquel cabo del ultimo Cielo, y lo que tenia en su cuerpo, cabeza, y alma ignoraron»¹⁸.

2. TEORÍA DE SABUCO SOBRE LOS AFECTOS

En las páginas introductorias a este capítulo, hemos señalado la relevancia concedida por la crítica bibliográfica a la doctrina psicológica de Sabuco y, en concreto, a su teoría sobre los afectos. Su obra como psicólogo, como sutil analizador de las pasiones, ha sido mayoritariamente destacada, ya con tintes encomiásticos, ya más ponderados. Algunos, como Menéndez y Pelayo o Sáiz Barberá, valoran su penetración en el estudio de los afectos; estudio al que juzgan, sin embargo, de menor altura filosófica que el que hiciera, por ejemplo, Vives. También comparte esta opinión un

¹⁷ Fragmento de *Antoniana Margarita*, de GÓMEZ PEREYRA, recogido de la obra citada de Mauricio de IRIARTE, p. 177.

¹⁸ SABUCO, M.: «Diálogo...», p. 299.

estudioso de este último pensador, como es Bonilla y San Martín¹⁹. Otros, por el contrario, no escatiman elogios hacia esta doctrina de Sabuco. J. M. Guardia comenta, a este propósito, que «no se podría haber establecido mejor la etiología moral de los fenómenos vitales». En ello mismo insiste Mauricio de Iriarte: «No se ha reparado en el valor capital, en lo que también el autor más apreciaba: la intuición genial con que reveló el papel trascendental que ejercen los afectos en la estructura y procesos psíquico-fisiológicos. Esta consideración es la que hace a esta obra digna de la psicología del siglo XX». Sobre ello mismo, D. Anastasio Chinchilla afirma que «si nada hubiera escrito más que el tratado de las pasiones, hubiera bastado para inmortalizar esta obra»²⁰. No insistamos más en ello.

Vamos a exponer ahora la descripción que ofrece Sabuco de los afectos y sus consecuencias en la vida humana. El análisis que nos presenta de ellos es detallado y atento a los caracteres psicológicos y somáticos de quien los padece; lo que en unos casos es objeto de un análisis más extenso y profundo que en otros. Este estudio resulta de gran interés por su agudeza y coherencia, así como por la íntima y perseverante convicción, que en todos ellos se refleja, con que Sabuco expresa la importancia de su conocimiento.

Constituyen todas estas apreciaciones de Sabuco acerca de los afectos parte decisiva de su pensamiento psicológico, expuesto precisamente al hilo de la dimensión afectiva o pasional del hombre y requerido por la finalidad terapéutica que persigue su obra: cree nuestro autor que conociéndose el hombre a sí mismo, —lo que en él significa primordialmente conocer los afectos y mudanzas de su naturaleza— sabrá cómo vivir feliz en este mundo y podrá evitar situaciones patológicas que él mismo se produce «por tener los afectos en su casa».

Al hablar de ellos y de sus repercusiones en el cuerpo completaremos sus reflexiones sobre el alma sensitiva y racional, así como lo relativo a la interrelación alma-cuerpo. De ello, y de la posición de Sabuco en la historia de la patología psicosomática, nos ocuparemos a continuación de esta descripción.

19 MENÉNDEZ PELAYO, M.: *La ciencia española*, I, p. 114. SAIZ BARBERA, J.: *Historia de la psicología española*, pp. 107-111. BONILLA Y SAN MARTÍN, A.: *Luis Vives y...*, t. II, pp. 239-247.

20 GUARDIA, J. M.: «Philosophes espagnols, Olivia Sabuco», en *Revue Philosophique*, p. 277. IRIARTE, Mauricio de: *El Doctor Huarte de San Juan...*, p. 281. CHINCHILLA, A.: *Anales históricos*, p. 311.

Por otro lado, recordaremos de nuevo, a través de esta exposición de los afectos, las diferencias que Sabuco establece entre el hombre y el animal: con él comparte los que juzga que son afectos de la sensitiva, mientras que otros le son exclusivos al hombre, como poseedor del ánima racional. Diferencia ésta que resulta a veces desdibujada, como cuando le atribuye al animal afectos que no nos parece propio que le convengan, por su condición de «espirituales»: por ejemplo, los de misericordia y desesperanza de bien. Tal lo creemos, sin dejar de recordar que Sabuco asocia en ocasiones el término «espiritual» al de «ánimico». No existe en él la distinción que sobre ello se diera en el tomismo, por ejemplo. De hecho, nuestro autor declara la existencia de «afectos espirituales en los cuales eres hombre» como también habla de afectos y pasiones del «espíritu sensitivo»²¹.

Debemos recordar, asimismo, que el término «afecto» resulta ocasionalmente identificado con el de «pasión» —como ocurre en el título III del «Coloquio...»—, y también con el de «virtud». Sirva de ejemplo el que, en el título XXVI del «Coloquio del conocimiento de sí mismo», habla del afecto de templanza, a la que califica como «gran virtud». Por no citar la ambigüedad que a veces encontramos entre «afecto» y «especies». Resultan ser las especies las motivadoras del dinamismo psíquico, por ser la representación incorpórea que nos formamos (incluso «forjamos») de la realidad, mientras que el afecto es el estado anímico propio del que «recibe» (pasión, de «patior») tal representación, la concibe, enjuicia y valora; es decir, la afección o modificación del alma resultante del hecho de recibir o experimentar algo, por lo que resulta alterada. En este sentido, creemos que la concepción, por parte de Sabuco, de «afecto» o pasión coincide con la escolástico-tomista. Para esta corriente de pensamiento, las pasiones son movimientos suscitados por el apetito sensitivo, lo que no significa que se hallen exclusivamente dentro del plano «apetitivo»; hacía intervenir a la facultad cogitativa, que juzga acerca de un objeto indicando si es bueno o malo, y a la voluntad, que decide la acción adecuada, orientada por el entendimiento. Igualmente, Sabuco hablará del entendimiento y de la voluntad como potencias del alma racional que intervienen en la relación de las especies que provocan los afectos y en la actuación que conviene seguir ante las mismas.

Hemos de decir que nuestras consideraciones sobre lo que son los

21 SABUCO, M.: «Coloquio...», tít. II, p. 5.

«afectos» para Sabuco, las hemos deducido de una serie de afirmaciones suyas, que se encuentran diseminadas a lo largo de su descripción del alma racional y de cada uno de los afectos que analiza. Es decir, Sabuco no define expresamente los afectos, como sí lo hace, por ejemplo, Vives. Este pensador caracteriza así a las pasiones (o afectos del alma): «los actos de estas facultades otorgadas a nuestra alma por la Naturaleza para seguir el bien y evitar el mal se llaman pasiones o afectos, por los cuales nos inclinamos al bien o contra el mal y nos apartamos del mal»²².

Una tal caracterización no se encuentra en Sabuco; tampoco define claramente nociones sustanciales como «hombre» y «vida», a pesar de su frecuente utilización, tal como ha hecho Rodríguez Pascual en su estudio sobre Sabuco²³.

Debemos hacer notar que en el siglo XVI no solía distinguirse entre afectos, sentimientos o estados de ánimo como hoy es habitual. Eran todos comprendidos en la denominación genérica de pasiones, o apetitos, o actos de las facultades concupiscible e irascible; así se presentan, por ejemplo, en el *Examen de ingenios* de Huarte²⁴. Resulta indicativo de ello, de la asociación afecto-pasión, así como de la atención que se concedía a sus manifestaciones somáticas, la definición que se encuentra de «afecto» en el *Tesoro de la lengua castellana* de Covarrubias: «Propiamente es passion del animo que redundando en la voz la altera y causa en el cuerpo un particular movimiento, con que movemos a compassion y misericordia, a ira y a vengança, a tristeza y alegría; cosa importante y necesaria en el orador»²⁵.

Expondremos a continuación la caracterización de los afectos, según Sabuco. A unos los juzga propios de la sensitiva, los que comparte el hombre con los animales; a otros, propios sólo del hombre. Sabuco no hace un listado de los que corresponden al primer caso o al segundo. Es a través de sus comentarios sobre cada uno de los afectos, de su alusión a si se dan o no en los animales, como llegamos a tales consideraciones. De acuerdo con este criterio, creemos que Sabuco juzgó afectos propios del ánimo racional a las siguientes: enojo y pesar, placer y alegría, esperanza de bien, odio a su semejante, templanza y sufrimiento, amistad, y los que llaman «siete afectos que son pecado mortal en el hombre». En el caso de

22 VIVES, J. L.: *Tratado del alma*, Libro III, Introducción.

23 RODRÍGUEZ PASCUAL, F.: «Una antropología cosmológica...», p. 422.

24 IRIARTE, M. de.: Ob. cit., p. 240.

25 COVARRUBIAS: *Tesoro de la lengua castellana*. Madrid. 1979.

los afectos que comparte el hombre con los animales, están el miedo y temor, amor y deseo, desesperanza de bien, «odio natural», vergüenza, cuidado de lo futuro o congoja, misericordia, pérdida de libertad, celos, venganza, amor a su semejante, deseo de compañía, lujuria, pereza y ocio. A estos afectos cabe llamarlos «de la sensitiva», aunque en realidad, algunos de ellos presuponen, a nuestro parecer, cierto nivel de racionalidad. Ésta es la única «clasificación», por llamarla así, que ofrece nuestro autor; en realidad, no es una clasificación en sentido formal y riguroso. En este sentido, no procede como otros autores de la época.

Vives, por ejemplo, establece una enumeración de las pasiones en el capítulo primero del libro III de su *Tratado del alma*: en él indica que puesto que todo movimiento del alma se refiere al bien o al mal, el primero «si se confirma, se convierte en amor», el cual es, a su juicio, la fuente o manantial de todas las demás pasiones. A partir de ahí expone su distinción, según supongan movimientos hacia el bien (o atracciones hacia el presente y futuro); o movimientos contra el mal (o aversiones contra el presente y contra el futuro). En el primer caso tendremos el amor, el favor, el respeto y la misericordia. La alegría, el deseo, el deleite, la esperanza, serán entre otros, movimientos relacionados con el bien. En el segundo caso, incluye como movimientos contra el mal, al odio, envidia, celos, indignación, crueldad y orgullo. En concreto, afirma lo siguiente: «el primer movimiento del mal es el enojo, contrario al agrado, y si se confirma, se trueca en odio; el del mal presente, tristeza; el del venidero, aprensión o temor. El movimiento contra el mal presente es ira, odiosidad, indignación; contra el mal futuro, confianza y audacia»²⁶.

Éste es un ejemplo de clasificación de las pasiones. Montaña de Montserrate, por ejemplo, ofrece otra: considera que la tristeza y placer son los dos géneros primeros de las pasiones del corazón, de las cuales nacen otras seis: ira, temor, esperanza, desesperación, congoja y vergüenza²⁷. León Hebreo, muy en la línea de Vives, considera que la primera pasión es la «del amor y deseo de la cosa buena y su contrario es el odio y aborrecimiento de la cosa mala». Después de éstas juzga que vienen la esperanza y el temor; y que el fin es el gozo-deleite o el dolor-tristeza, etc.²⁸.

26 Un detallado cuadro esquemático de la clasificación de las pasiones en Vives se encuentra en el estudio de Noreña: *Juan Luis Vives*, p. 310.

27 MONTAÑA DE MONTSERRATE, B.: *Libro de la anothomia del hombre* (1551), fol. XCVI.

28 HEBREO, León: *Diálogos del amor*, p. 192.

Por citar otro ejemplo, pensemos en la diferenciación que ofrecerá después Descartes en su obra *Las pasiones del alma*. Afirmará aquí que sólo seis son las pasiones simples o primitivas (la admiración, el amor, el odio, el deseo, la alegría y la tristeza). Distinguirá asimismo los estados de ánimo, acciones y pasiones y, entre estas últimas, las que tienen por causa el cuerpo y las que tienen por causa el alma²⁹.

A diferencia de estos y otros ejemplos, lo que encontraremos en Sabuco es la citada «distinción» entre los afectos de la sensitiva y los del ánimo racional. Resulta, sin embargo, desdibujada con bastante frecuencia la línea de demarcación entre ambos. De algunos de ellos nos dice, expresamente, que sólo el hombre los tiene: tal es el caso del odio a su semejante, de la templanza, y de los que llama «siete afectos que son pecado mortal en el hombre» (la soberbia, ira, avaricia, apetito de venganza, gula y envidia). La distinción se complica al referirse a afectos como los de congoja y cuidado de lo futuro, así como el de misericordia: deberían ser sólo propios del ánimo racional, según la caracterización que él mismo ofrece de ésta, mas nos hace saber que también las poseen los animales.

Hemos creído conveniente seguir un criterio de distinción implícitamente presente en nuestro autor: el que establece al diferenciar los afectos perjudiciales de los beneficiosos. Así lo haremos aun siendo conscientes de que resulta un criterio más formal que real: de hecho, considerará Sabuco que hay afectos, como el de vergüenza, o el de amor y deseo, que son buenos, pero algunas veces matan o hacen enfermar. Hay algo, de todos modos, que queda resaltado con claridad y energía: la importancia que concede al enojo y pesar, afecto al que llama la «mala bestia que consume al género humano»; y, en sentido contrario, al afecto de placer, contento y alegría, y al de esperanza de bien. A estos últimos los destaca como las dos «columnas» o «empentas» que sustentan al hombre, cuyos efectos beneficiosos para su vida y salud resultan ampliamente considerados y atendidos a lo largo de toda su obra; lo mismo que pondrá el acento en el enojo y pesar como el más perjudicial y negativo.

2.1. Afectos perjudiciales a la salud y vida humana

Como ya hemos indicado en varias ocasiones, el afecto de enojo y pesar es caracterizado por Sabuco como el principal de la naturaleza humana, la

29 DESCARTES, R.: *Las pasiones del alma* (1649), art. 68 y 69.

«mala bestia, que consume el genero humano». Así se lo confirman los diferentes relatos de la Antigüedad y sus propias observaciones cotidianas: en todos ellos el enojo y pesar procura la enfermedad o la muerte. Ello sucede por cuanto que este afecto provoca la enemistad entre el alma y el cuerpo:

«Y por el pesar, que es la discordia entre alma, y cuerpo, que llamó Platon, cessa la vegetativa, y hace defluxo, y les dá una calentura, y ponle nombre de enfermedad, segun á do vá, y mueren en algunos dias á la larga otros se buelven locos»³⁰

De las observaciones que nos ofrece Sabuco acerca de este afecto, fundamentalmente en el título III y IV del “Coloquio...”, destacamos una serie de rasgos. Unos, referentes a su propia identificación: a diferencia de la congoja o «cuidado», volcadas a lo futuro, el enojo y pesar está provocado por hechos acaecidos en el presente o pasado. También resulta delimitado de la ira, tal como nos lo indica en el «Diálogo de la vera Medicina»:

«Ira es quando hubo arbitrio de hombre, y ay esperanza de vengarse. Enojo, ó pesar es quando no hubo arbitrio de hombre en aquel daño, ni se puede vengar: hacen el daño de una misma manera, como está dicho, y de la manera dicha. La ira no mata, si ay esperanza de poderse vengar; pero en acabandose aquella esperanza si mata, y el calor que excita la ira, nunca yo querria tal auxilio para recobrar calor, y jugo»³¹.

Otros rasgos se refieren a su eficacia. Precisa Sabuco que este afecto obra más en las mujeres, y sobre todo «en las preñadas, y assi mueren infinitas de pequeños enojos, y pesares, que les basta poco». En cualquier caso, su incidencia, en hombres y mujeres, es muy alta: «de cien hombres, ó cien mugeres, mueren los ochenta de enojo, y pesar: y los niños que mueren quando les dán sus madres leche, tambien es de pequeños enojos, y pesares de las madres».

La agudeza y penetración de Sabuco al describir este afecto y su eficacia se pone igualmente de manifiesto al precisarnos que tanto mata cuando es cierto y verdadero como cuando es «falso, y fingido, con sola la

30 SABUCO, M.: «Coloquio...», lit. III, p. 13.

31 SABUCO, M.: «Diálogo...», p. 319.

sospecha»; no obstante, precisa el autor, provoca mayor daño la certeza que la duda.

Otra muestra de la falta de relación directa entre este afecto y los hechos que lo procuran está en la desproporción existente entre las causas pequeñas, «de poco momento» que a veces lo producen y las mismas alteraciones derivadas de él. Al peligro de tener grandes cosas y riquezas se añade, pues, el que se da «aun tambien en pequeñas pérdidas y daños». Los ejemplos que recoge aluden a la diferente gradación de las causas posibles de enojo y pesar: desde las de más peso y entidad, hasta las más simples e insignificantes; en unas y otras, el enojo y pesar producido depara enfermedades o muertes. De esta manera destaca Sabuco la mayor importancia de la disposición psicológica, que del hecho objetivo en sí mismo. Igualmente, viene a hacernos notar cómo el error, la equivocación en los juicios, procede en la mayoría de los casos de la precipitación al emitirlos; del «juicio falaz de la imaginación», como nos dirá Descartes.

Quizá sea por esto mismo, por esa desproporción entre las muertes acaecidas y los pequeños daños y pesares que en ocasiones la motivan, por lo que Sabuco compara el comportamiento humano, en tales situaciones, con un comportamiento infantil:

«Finalmente le acontece al hombre lo mismo, que quando niño, y guarda aquella misma propiedad, y naturaleza: porque si á un niño, que tiene una haldada de higos le quitan uno por fuerza, luego los arroja todos, y llorando, y echando lagrimas se echa á estregar, assi hace lo mismo despues de hombre, por una pequeña pérdida contra su voluntad, arroja todos los demás bienes que tenia, y los pierde, y se echa en la sepultura, ó le causa una enfermedad aquel pesar, y enojo: el qual si por entones no mata, dexa a su hija la tristeza de aquel daño en la persona, para que mas á la larga, y en mas tiempo la mate»³².

El símil empleado aquí por Sabuco nos parece sugerente y expresivo. Pone de manifiesto una vez más, de una manera sencilla y plástica su creencia en la interacción psicosomática, describiéndonos el estado psíquico que llamaríamos de frustración, con algunas de las reacciones que le caracterizan: la misma reacción intropunitiva que a veces le acompaña,

32 SABUCO, M.: «Coloquio...», tít. III, pp. 13-14. Todas las citas que hacemos referentes al afecto de enojo y pesar corresponden al tít. III y IV del «Coloquio...».

parece ser sugerida con la alusión de «echarse en la sepultura». El proceder humano está asemejado al de un niño de caprichosa conducta, estableciendo una relación entre estímulo y respuesta tan mecánica y automática como la que estipularía en nuestros tiempos un conductismo radical. Indicará con ello que hay comportamientos psíquicos, como el descrito, que escapan al dominio de la razón y voluntad del hombre, como si en ellos la consciencia o entendimiento de los hechos, o la misma capacidad de elección humana, estuvieran dominados por una pulsión más fuerte, que anularía cualquier reflexión o volición. De hecho, nos ha indicado que el enojo y pesar «es quando no tuvo arbitrio de hombre en aquel daño, ni se puede vengar», o que acaece por una «pequeña pérdida contra su voluntad»³³.

Esto, sin embargo, nos suscita algunas dudas. Sabuco no precisa cuál sería el origen de tan irreflexivo impulso ni cómo se puede conciliar esta creencia suya con otras afirmaciones de su obra en las que indica que la especie que provoca tal enojo y pesar es arrojada, junto al jugo cerebral en que se imprime, por decisión del entendimiento y de la voluntad. No olvidemos que nuestro autor considera que, por el alma racional, el hombre tiene «dolor entendido», o lo que es igual, un entendimiento que emite su juicio a la voluntad, que se mueve a expulsar la especie enojosa. Conviene aclarar que al no precisar Sabuco lo que entendía por «afectos» no resulta fácil saber el índice de participación racional que adjudicara a los mismos. Sus declaraciones al respecto son confusas. Por ejemplo, nos habla del enojo y pesar como afecto en el que no hay arbitrio del hombre. Pero sí creyó que lo había en otros afectos, como en el de ira —así se recoge en la cita antes expuesta—; en el de «odio a su semejante»: «este odio, como sea memoria del mal que hizo el hombre ‘con su arbitrio’, hace gran daño...». También contamos con sus declaraciones sobre el afecto de amor y deseo: lo caracteriza como propio de la sensitiva, pero luego implica al alma racional, al hablar de la muerte que se produce al no poder alcanzar lo que se ama: «este afecto no engendra mal humor, antes mueren sin frio, ni calentura, secandose, porque como en aquello que mucho aman, y desean, ‘tienen empleado su entendimiento y voluntad, y todas las potencias

33 Aclaremos que la expresión utilizada por Sabuco dice así: «Por una pequeña pérdida contra su voluntad, arroja todos los demás bienes que tenía...», tal como nos aparece en la edición Príncipe de 1587. En la edición de 1888 aparece una «coma» entre las palabras «pérdida» y «contra», lo que nos parece que hace confuso el sentido del autor: no es lo mismo afirmar que el hombre por una «pequeña pérdida contra su voluntad, arroja todos los demás bienes», que decir que «contra su voluntad los arroja».

de su alma', no torna gusto en otra cosa del mundo...». (Los apóstrofes son nuestros).

Por otro lado, si hemos de creer que la reacción ante tal especie enojosa es tan mecánica, irreflexiva y sujeta a unas pautas naturales ineludibles como las que nos sugiere el ejemplo utilizado por Sabuco, tendría entonces que alcarar en virtud de qué resortes puede el hombre someterse a reflexiones que impidan tan patéticos desenlaces; reflexiones como las que prescribe en su lista de remedios contra el enojo y pesar (de los que damos cuenta en el capítulo que dedicamos a ello). En otras palabras: si el proceder del hombre es semejante al que tuvo en su niñez (afirmación, por otro lado que contrasta con la que asevera que «nunca tu proceder es el mismo», que el hombre «a cada paso se muda») y con el citado ejemplo vendría a indicar nuestro autor la existencia de reacciones reflejas e «instintivas» en la conducta humana, entonces su acierto en describirlas no viene acompañado de pareja explicación de las causas que las motivan y de lo que puede inducir al hombre a actuar en sentido contrario; esto es, en qué medida puede ser operante la actuación de la razón cuando las pautas marcadas por la propia naturaleza son tan contundentes.

No obstante estas deficiencias explicativas, o las incoherencias señaladas en la caracterización de este afecto, tenemos que elogiar el acierto de Sabuco al resaltar la importancia que tiene el enojo y pesar en la vida y salud humanas; bien le vale el caracterizarlo como «la mala bestia, que consume el genero humano, ó pernicioso enemigo suyo, ó la hacha, y armas de la muerte».

A la descripción del afecto de enojo y pesar que hemos reseñado, sigue la que nos ofrece nuestro autor sobre otros afectos también considerados por él perjudiciales a la salud y vida humanas. Entre ellos figuran los de miedo y temor, congoja, odio, desesperanza de bien, pérdida de libertad, celos, etc.

No creemos necesario extendernos en la relación detallada de cada uno de ellos. Esta relación se muestra fundamentalmente atenta a las manifestaciones y desarreglos somáticos de los que los padecen —hombres y animales, si son propios de «la sensitiva»; o sólo el hombre, si obedecen a la presencia del ánima racional—, así como a sus perjudiciales consecuencias en el ánimo y estabilidad psíquica. En todos ellos se repite la misma idea de Sabuco: estos afectos acusan decremento del jugo cerebral, producen la enfermedad y, en ocasiones, la muerte.

Ante la presencia de estos caracteres comunes, vamos solamente a destacar algunos de los rasgos más significativos.

Uno de ellos es la convicción de nuestro autor, ya recogida al describir el afecto de enojo y pesar, de que la eficacia de los daños depende, en ocasiones, más de la disposición del sujeto, que del hecho en sí mismo que los suscita. Tal es el caso de los celos; del afecto de miedo y temor, o del de congoja y cuidado de lo futuro.

De los celos nos dice que son «como el espejo de Alinde, donde todo parece mayor de lo que es», siendo así un afecto que «dá muy mala vida al hombre, y mas á las mugeres, como sea miedo, y sospecha de gran pérdida... y assi sospechan lo que no es, y todo parece mas, ó menos»³⁴.

Igual ocurre con el miedo y temor: «mas daño hace el temor que no la cosa temida quando llega». También en este afecto la duda opera menos que la certeza: «Esta afecto, aunque mata, como es de daños, que aun se están en duda, y no están ciertos, no es tan vehemente su operacion, como del passado; pero quando yá se acercan, y se vén ciertos, tambien matan»³⁵.

En esta misma línea está su análisis de la «congoxa, y cuidado de lo futuro, afecto al que califica como «un genero de miedo, que no suceda mal aquel negocio, por falta suya, ó se yerre, ó se olvide»³⁶. Vendría así a referir con él lo que sería la ansiedad; por cierto, de forma muy parecida a como la concibió, en algunos de sus rasgos, el estoicismo, según nos informa Peset Llorca en su artículo «Cómo veían la ansiedad los médicos del Renacimiento»: como temor de un cosa incierta; esto es, no como un temor sin objeto, sino como temor ante un objeto incierto³⁷.

La atención a la disposición psicológica de la imaginación, de la duda o certeza, sospechas y temores, etc., manifiesta, una vez más, la importancia que concedió Sabuco a la dimensión psíquica del hombre. A esta dimensión y a sus consecuencias en la salud y en la vida misma, hace detalladas referencias en su análisis de cada uno de los afectos. Pero además —éste es otro rasgo que debe señalarse—, Sabuco es bien consciente de la incidencia de dichos afectos en la vida moral. Así nos dice que el odio a su semejante, que sólo el hombre lo tiene, «daña al cuerpo, pero mas al alma, pues desseando mal á su proximo, y semejante, están en pecado

34 SABUCO, M.: «Coloquio...», tit. XX, p. 41.

35 Ibid., tit. VIII, p. 23.

36 Ibid., tit. XIV, p. 35.

37 PESET LLORCA, V.: «Cómo veían la ansiedad los médicos del Renacimiento», *Actas del VI Congreso de Neuropsiquiatría*, pp. 296-301; p. 299. Alain GUY relaciona este análisis sabuceano de la «congoxa» con el de Heidegger (*souci-sorge*) en «Modernite du philosophe Sabuco», *Les cultures iberiques en devenir*, p. 302.

mortal»³⁸. En similares términos habla de la venganza: además de los desasosiegos psicológicos, además de enfermedades, muertes y daños al cuerpo, este afecto daña «mas al alma, no es de hombres magnanimos (...) antes es de pusilanimos, y afeminados»³⁹.

A estas mismas reflexiones éticas hace referencia al describir el afecto de desesperanza de bien, el afecto de vergüenza, y los «siete afectos que son pecado mortal en el hombre».

De la vergüenza no dice que si bien algunas veces «mata o buelve tontos», no es, sin embargo, un afecto despreciable sino bueno: «aunque no es virtud, es gran señal de la virtud»⁴⁰. Desde luego, no resulta aquí muy claro Sabuco. Los ejemplos que expone vienen a asignar diversos contenidos a este afecto de vergüenza, incluyendo el que apela al carácter, que juzga modélico en este sentido, del elefante: «de ellos podrian algunos hombres aprender honestidad, y vergüenza, porque nunca se juntan con su hembra, sino en escondido, y sienten el afrenta, y castigo de palabras injuriosos». Por éstas y otras declaraciones, pensamos que en este afecto incluye Sabuco situaciones de timidez, amor propio, pudor y honestidad, aunque ello no queda delimitado en nuestro autor.

En «los siete afectos del hombre que son pecado mortal», más que realizar una valoración moral de los mismos, se ciñe a la evaluación de los daños que ocasionan al cuerpo, si bien nos advierte que «dañan principalmente al alma». El aviso de los médicos antiguos sobre los perjuicios de la gula, las reflexiones de Horacio sobre la avaricia, o las propias observaciones sobre los males que acarrearán la soberbia, la envidia —que «solo el hombre la tiene»—, ira, venganza, etc., son mencionados, sin detenerse en ellos «porque esta materia está descrita»⁴¹.

Especial interés encontramos en su reseña sobre la desesperanza de bien. Las fatales consecuencias que tiene tal afecto para el hombre le son a nuestro autor fácilmente deducibles de los hechos que observa, los mismos que le garantizan que su contrario, la esperanza de bien, es una de las columnas sobre las que se edifica la salud y la vida humanas:

38 SABUCO, M.: «Coloquio...», tít. XII, p. 32.

39 SABUCO, M.: «Coloquio...», tít. XXI, pp. 42-43. Es de anotar que las observaciones de Sabuco acerca de este afecto de venganza nos resultan un tanto confusas. Por un lado, por afirmar que «este afecto es de la sensitiva muy propio de animales», aunque luego, sin embargo, le adjudique el calificativo de «espiritual».

40 SABUCO, M.: «Coloquio...», tít. XIII, p. 34. Puede compararse a este respecto con lo que dice Huarte sobre el pudor en el capítulo XV de su *Examen de ingenios...*

41 SABUCO, M.: «Coloquio...», tít. XVII, p. 37.

«Pues esta desesperanza mata á unos á la larga con la tristeza, y no gana de vivir, que como perdió la esperanza de aquel bien que esperaba, sin él no quiere la vida, y los bienes restantes que le quedan, arroja y dexa perder por faltarle aquel bien que tanto amaba, y desseaba: y assi el que pierde la esperanza del bien que estimaba, no dessea vivir»⁴².

Aflora aquí de nuevo la misma idea sobre la forma de comportamiento que nos expuso al hablar del afecto de enojo y pesar: un proceder un tanto caprichoso, comparado con el de un niño que desecha todo lo que tiene, tras perder uno de sus objetos queridos.

Sin embargo, hace en esta ocasión una serie de matizaciones y reflexiones que no han aparecido en capítulos anteriores y que nos parecen muy significativas. El automatismo de la conducta anteriormente reseñado, sigue presente; pero queda ahora suavizado por la meditación que hace nuestro autor sobre las causas de tal estado anímico. Considera que, en tales situaciones de desesperanza, los hombres son los responsables de su desgraciado vivir o, en su caso, morir: «ellos mismos por la misma causa y daño se matan, y de dudosa, é incierta fortuna, hacen cierta, verdadera, y eterna su desventura, sin esperar á las mudanzas de este mundo, que nombran fortuna, ni las disfrazadas, y ocultas de la Providencia Divina».

Estamos aquí ante una consideración de tipo ético, espiritual. Ya no es el mero resorte psicológico, la reacción casi refleja, automática, que antes refirió, la causa de este proceder del desesperado, sino una actitud que presupone creer en la libertad o responsabilidad del hombre sobre su propia vida; son «ellos mismos» los que se matan, por no frenar la fuerza y eficacia de su desesperanza con apreciaciones más justas y convenientes sobre su propia vida; o, de forma semejante, por dejarse llevar de la impaciencia, la precipitación y falta de confianza en un orden providencial superior.

Es importante tener esto en cuenta, toda vez que creemos posible considerar a este afecto como el origen de casi todos los demás afectos perjudiciales al hombre. El enojo y pesar, por ejemplo, no tendría tanta eficacia si no fuera por la implícita desesperación del hombre de conseguir el bien; de hecho, al caracterizarlo nos decía Sabuco que «una gran pérdida (como causa, y fuente de pesar, y enojo) luego tiene de mano la muerte en perdiendo la esperanza de remedio». Asociación entre estos dos afectos

42 *Ibíd.*, tit. XI, pp. 30-31.

que asimismo queda establecida al decir Sabuco que «aprovecharán en este afecto [desesperanza de bien] los mismos remedios dichos en el pesar, y enojo». También al describir el afecto de miedo y temor comenta nuestro autor que la melancolía que origina produce desesperación. Otra referencia sobre la importancia de la desesperanza de bien nos la ofrece el hecho mismo de que conciba a su contrario, la esperanza de bien, como una de las «empentas» de la salud y vida humanas. Lástima que a la penetración psicológica que refleja Sabuco al hablar de la importancia de estos dos afectos, no le acompañe una mayor precisión de lo que entendió por «bien», o que, tras sus advertencias sobre la necesidad de estimaciones profundas acerca de la vida, la Providencia, etc., acabe nuestro autor por considerar que tal desesperanza de bien es un afecto que «tambien toca á los animales», acrecentando así esa imprecisión en el concepto de bien.

2.2. Afectos que procuran la armonía psicósomática

Afecto de placer y alegría, y esperanza de bien

En oposición al enojo y pesar —el mayor enemigo de la salud y vida del hombre, según Sabuco— está el placer y alegría, una de las «empentas» o «colunas» que sustentan la vida humana, junto a la esperanza de bien. Del placer, contento y alegría nos dirá nuestro autor que «son la principal causa porque vive el hombre, y tiene salud (...) A este contento, y alegría llamó Platon concordia del alma, y cuerpo, en la qual puso la salud; y al pesar, y descontento, llamó discordia del alma, y cuerpo, y en este puso las enfermedades, y con mucha razon, aunque los Medicos no lo entendieron»⁴³.

En similares términos recomienda la esperanza de bien, «la que sustenta (como una coluna) la salud, y vida humana, y gobierna el mundo, la que hace todas las cosas de este mundo. Ninguna cosa mueve al hombre, sino la esperanza de bien»⁴⁴.

Estas declaraciones nos recuerdan, una vez más, la preponderancia que dio Sabuco a los afectos, «causa principal» de la salud o enfermedad del hombre, oponiéndose así a las opiniones comunes para las que «la vida consiste en buenas comidas, y que del comer se engendran los malos humores, y vienen las muertes»⁴⁵.

43 Ibid., tít. XXIII, p. 45.

44 Ibid., tít. XXV, p. 50.

45 Ibid., tít. XXIII, p. 45.

El más destacable acierto, a nuestro parecer, en esta forma de pensar de Sabuco, reside, principalmente, en que no se trata de observaciones aisladas sino de una concepción en la que se perfilan una serie de pautas y contrastes en la vida psíquica humana. Por ejemplo, también aquí Sabuco hará notar que la repercusión de los afectos en el vivir del hombre depende más del sujeto que los siente, que de la verdad o falsedad de los hechos que los provocan. Igualmente, tendrá muy en cuenta la intensidad o inmediatez del afecto vivido. Así, nos dirá que el afecto de placer o alegría puede llegar a matar, lo cual no se debe al afecto en sí mismo —caracterizado como una de las columnas de la vida humana— sino a su posible carácter repentino e imprevisto: «el afecto de placer, y alegría, también cuando es grande, y repentino, de improviso mata». Esto mismo decía que sucedía con el enojo y pesar, por lo que aconsejaba decir poco a poco, o poner en duda una mala nueva; en este caso, su consejo será «no decir de golpe improvisadamente» una «nueva de grande alegría».

Del afecto de esperanza de bien se ocupa en el título XXV del «Coloquio...» en términos de gran belleza literaria. Encuentra en este afecto el principal motor de todas las acciones humanas; el afecto que gobierna el mundo, la columna que lo sustenta. La esperanza de bien, nos dice, es la que motiva todo quehacer humano, desde sus tareas más sencillas hasta sus empresas más elaboradas. Sin ella, el hombre se ve asediado por los peligros, enemigos y contrarios a su vida. La esperanza de bien es, en suma, por la que vive el hombre, a la que se deben todas sus aspiraciones y obras:

«Todas las acciones, y obras exteriores, é interiores las hace esperanza de bien. Esta dá salud, como la quita su contraria. Con esta vive el hombre, y sin ella no quiere la vida. Esta dá alegría, contento, fuerzas, y aliento, para qualquier trabajo. Esta es el baculo de la vejez. Esta quita las fuerzas al grande enemigo del genero humano, enojo, y pesar, y á todos los demás contrarios de la vida del hombre, que no hacen tanto efecto, aguandose aquel mal con el bien que espera, hace lo dificultoso facil, alivia todo trabajo. Esta edificó las Ciudades. Plantó los arboles. Esta sustenta las vidas asperas. Esta muertes, y martyrrios, los hace faciles, y alegres. Esta fundó las leyes, y escribió las ciencias, y doctrinas. Esta se les ha de dár, y no quitar á los hombres en las leyes, especial á los que mantienen, y sustentan el mundo, como los labradores, y pastores, porque en la esperanza de bien pasan

sus grandes trabajos. Esta mueve mi torpe, y humilde lengua. Esta hace obrar las virtudes, y buenas obras, como su contraria causa las malas y hace salteadores de caminos. Toma este aviso: guardate de aquel que no tiene esperanza de bien»⁴⁶.

Estas palabras, convincentes y de gran fuerza expresiva ponen bien de manifiesto el alcance e importancia que concede Sabuco a este efecto. Con todo, hemos de reconocer que no resultan demasiado precisas. Ya Florentino Torner nos advierte de ello en su estudio sobre el autor: «Como el bachiller Sabuco no nos dice cuál es su concepto del bien, en esa fórmula pueden comprenderse los más varios y contradictorios contenidos»⁴⁷.

A lo que indica Torner podemos añadir otras imprecisiones. Por ejemplo, no hace aquí referencia a la existencia de este afecto en los animales. Desde luego, tal atribución resultaría ilógica, por lo que el afecto en sí mismo indica. Sin embargo, vemos, para nuestra sorpresa, que les confiere a los animales la posibilidad de su contrario, la desesperanza de bien, en el título que a ello dedica; lo que, aparte de resultar confuso, incide una vez más en esa falta de precisión del concepto cuya presencia o ausencia está describiendo.

Tampoco coincide lo que aquí nos dice Sabuco sobre la esperanza de bien como «baculo de la vejéz», con lo que afirma sobre esta etapa de la vida en el título LXIX del «Coloquio...»: en ella, «cessa la blanda, y engañosa esperanza del bien, frustrada tantas veces con fines siniestros, y contrarios...». Comprendemos su aclaración de que en esta etapa de la vida se den más desengaños, por la experiencia tenida, y por el mismo dinamismo anímico: «Y toma este dicho, el anima que nos dió vida, essa misma, capáz, y codiciosa de sumo bien, y hermosura, aborrecedora de todo mal, es ayuda para la causa de la muerte natural, porque ama, y desea deleytes que tengan consistencia, y sér, y enfadanle los del cuerpo, que solo tienen un transito, y passage». Esta aclaración no ayuda a perfilar, sin embargo, la idea de lo que verdaderamente pudo entender Sabuco por «esperanza de bien»; no queda claro si se refiere con ello a bienes de

46 *Ibid.*, tít. XXV, pp. 50-51. Resulta desconcertante el ejemplo con que Sabuco acompaña a estas palabras para ilustrar el afecto de esperanza de bien. Refiere cómo un filósofo se libró de la muerte que le iban a procurar unos salteadores de caminos, haciéndoles creer que eran los herederos de un pariente rico venido de Indias. Independientemente de la eficacia de este recurso, nos parece lamentable que Sabuco utilice tan simple, tosco y poco edificante símil para indicar lo que pueda ser en el hombre la esperanza de bien.

47 TORNER, F.: *Doña Oliva...*, p. 64.

cualquier tipo o sólo a los que llama «consistentes», espirituales. De hecho, cuando se refiere a este afecto, con todos los ejemplos que expone, domina la perspectiva psicológica: refiérese con ellos a la armonía psicósomática que se da con el afecto. La referencia a consideraciones espirituales o religiosas no está formalmente presente, a no ser en su escueta e imprecisa indicación de que tal afecto «muertes, y martyrios, los hace faciles, y alegres». No sucede lo mismo, sin embargo, cuando explica la desesperanza de bien: entonces juzga como uno de los factores característicos de este afecto la desconfianza en los «disfraces y ocultos» designios de la Providencia Divina.

Esta imprecisión resulta lamentable. Hemos de suponer que Sabuco no puso sus miras, al hablar de la esperanza de bien, sólo en la esperanza terrena, fuertemente acrecentada en el Renacimiento⁴⁸. Tuvo también en cuenta los desengaños que en ésta se producen y la conveniencia de un bien más duradero, del bien eterno, al menos tal como nos lo indican las reflexiones religiosas de otras partes de su obra. Pero si tuvo esto presente, como creemos, debió hacerlo notar con palabras expresivas y definidas, cuando se refiere a este afecto⁴⁹.

Afecto a amor a su semejante y amistad

En opinión de Sabuco, el amor a su semejante es un afecto natural en el hombre, aunque también sea el hombre, a su juicio, el único de los seres vivientes que tiene el odio a los de su propia especie. Sabuco no explica cómo se concilia la presencia de estos afectos contrarios, siendo juzgados los dos como afectos naturales. La única posible explicación quizá la debamos encontrar en su alusión al «odio natural», diferenciado por él de la «enemistad». Esta, «se dirá quando sucedió por malas obras. Odio natural se dice por la contrariedad, y diferencia que tiene un hombre á otro en complexion, condiciones, virtudes, y vicios, y por la contrariedad de las estrellas, y signos en que nacieron»⁵⁰.

48 LAÍN ENTRALGO, P.: *La espera y la esperanza*, pp. 152 y sig.

49 La canción II de Lupercio Leonardo de ARGENSOLA (1599-1613) dedicada a la esperanza

«Si la esperanza quitas / ¿qué le dejas al mundo? / Su máquina disuelves y destruyes; / todo lo precipitas / en olvido profundo, / ...»

refleja este mismo elogio a la esperanza que encontramos en Sabuco.

50 SABUCO, M.: «Coloquio...», tít. XII, p. 32.

Por tener este amor a sus semejantes juzga Sabuco al hombre «animal sociable», al que la soledad causa melancolía: al hombre le es necesario tener donde emplee su afecto de amor, situación más apremiante «quando no ay compañía consigo mismo, de gran entendimiento».⁵¹

De este amor y amistad nos dice que lo tienen asimismo muchos animales, unos con otros, así como el amor a los hijos, que es «de la sensitiva». Los numerosos relatos que expone ejemplifican las «extrañas astucias para conservar su generación»; de ellas da extensa cuenta al tratar de la conducta animal.

Además del carácter natural de este afecto de amor a sus semejantes, hay otras cosas que mueven el amor en el hombre, tales como «sapiencia, semejanza, la eutrapelia (que es buena conversacion), musica»; situaciones éstas que considera que «mas mueven el amor en el cremento del cerebro, que no en el decremento», es decir, más en la salud que en la enfermedad. Para no caer en la enfermedad y en los peligros y muertes que acarrea el demasiado amor, Sabuco lanza su aviso, atento a la norma de la templanza que preside sus consejos, y que juzga semejante «á uno de los tres dichos de Chilon Lacedemonio (...) y es: No amarás, ni dessearás nada demasiadamente».⁵² Ponderación y mesura vuelven pues a ser los consejos propios de Sabuco, atento siempre al equilibrio psíquico, a la armonía y concordia que busca entre el alma y el cuerpo.

Relacionado con este afecto de amor al semejante —cuya conveniencia, como se advierte, se resuelve en efectos psicológicos, sin que medien aquí reflexiones cristianas— está su recomendación de la buena conversación y amistad, apetencia que igualmente juzga natural y propia del hombre, entendido así como sociable por naturaleza.

La eutrapelia y amistad es para nuestro autor situación necesaria y conveniente al alma, que en ello encuentra una actividad provechosa para su salud. A esta razón añade otra, la que proviene de la tensión y carácter propios del amor: si el alma no tiene con qué llenar sus deseos, acción y amor natural —«la qual se llena con lo amado»—, sobreviene la melancolía y tristeza.

A partir de estas convicciones, se eleva a una de las consideraciones más profundas sobre la amistad: «el amigo es otro yo, y assi como el ser es la mayor felicidad, y dexar de ser es la mayor miseria, assi es gran felicidad ser hombre dos veces, teniendo amigo verdadero».⁵³

51 *Ibid.*, tít. XXVII, p. 53.

52 *Ibid.*, tít. XXVII, p. 54.

53 *Ibid.*, tít. XXVIII, p. 57.

Esta creencia, que también se encuentra en Aristóteles, y que volvemos a encontrar en Juan de Borja, en Montaigne y en León Hebreo⁵⁴, viene a entroncar su reconocimiento de la amistad con una consideración metafísica sobre la vida humana, en la que prima una valoración positiva de la misma existencia. La amistad duplica la felicidad de existir, multiplica los bienes comunicados y resta los males, y ello porque el amigo, el «otro yo», no busca el propio interés, sino que «procura las cosas del amigo como las suyas». En esta aconsejada comunicación de bienes, de secretos del alma y de riquezas corporales —«todo lo de los amigos ha de ser comun»— se perfila la concepción sabuceana del hombre como un ser abierto a la realidad, cuya comunicabilidad natural es juzgada como un rasgo propio y esencial.

Ello no significa olvido de la propia intimidad, asimismo valorada, sino destacar los perjudiciales efectos que a veces tiene la soledad. Melancolía, tristeza, tormentos y angustias son, nos dice, efectos de ella, la que también sienten y aborrecen los animales. Con todo, Sabuco no se queda únicamente en este aspecto de la cuestión. Reconocerá, por ejemplo, que también la soledad tiene sus aspectos positivos, que es buena para el «buen Christiano á sus tiempos, y horas», o que el silencio y tranquilidad que le son propias, «á ratos son buenas, y á ratos son malas»: cuando el cerebro realiza sus acciones propiamente vegetativas —comida, reposo, sueño— quiere soledad; mas cuando ejercita las «propiamente animales», entonces desea compañía y «entender en algo»⁵⁵.

Esta plural valoración de la soledad depende también de las personas: a los tristes y melancólicos la soledad les produce más daños, mientras que aquél que «sabe conversar consigo mismo y con su prudencia» encuentra

54 ARISTÓTELES: *Magna Moralia*, II, 15, 1213 a 13-24. BORJA, Juan de: *Empresas morales*, empr. 129, p. XXII. HEBREO, León: *Diálogos de amor*, p. 36. MONTAIGNE: *Ensayos*, Libro I, cap. XXVII, p. 183.

Francis BACON considerará que es «moderado» el dicho de los antiguos de que un amigo es otro yo, pues, a su juicio, «un amigo es mucho más que eso» (*Ensayos*, p. 119).

También Cristóbal de VILLALÓN, en su obra *El Scholástico*, al paso que elogia las excelencias de la amistad, hace referencia a esta cuestión: «Dixo el padre de los philosophos Platon: el amigo es otro yo» (p. 13).

Apreciaciones históricas sobre la amistad pueden verse en LAÍN ENTRALGO, P.: *Sobre la amistad*, Madrid, 1985.

De interés también son las referencias históricas y la propia opinión que ofrece sobre la amistad la obra de Pedro DÍAZ DE TOLEDO, *Diálogo y razonamiento en la muerte del Marqués de Santillana*, (Opúsculos literarios s. XIV al XVI), pp. 292-298.

55 SABUCO, M.: «Coloquio...», tít. XXIX, pp. 57-58.

en sí la compañía: «que este tal mas acompañado está quando solo, y mas solitario quando acompañado».

Afecto de templanza y sufrimiento

Los calificativos encomiásticos que dedica Sabuco al afecto de esperanza de bien vuelven a repetirse, con singular y reiterada intensidad, cuando se refiere a la templanza. De ella nos dice que es la «maestra, señora y gobernadora de la salud del hombre, y de la salud del alma. Esta sustenta la vida, y salud humana, y hace llegar á la vejez. Esta sustenta en paz, alegría, y concordia al anima, y sus afectos. Esta estorba riñas, enojos, tristezas, tormentos, muertes, vicios y enfermedades. Esta es la medicina general para todos los males del hombre, assi de cuerpo, como de alma».

La salud, alegría y felicidad que la templanza proporciona, se corresponden con todos los males que le sobrevienen al hombre por no guardar sus leyes, términos, «meta, y raya». Es entonces cuando el hombre se convierte en el mayor enemigo de sí mismo, lo que podrá evitar si todas sus actividades y afectos están presididos por la moderación. Así lo cree Sabuco, por cuanto piensa que, al no guardar la medianía y caer en los extremos, se vuelve vicioso el jugo cerebral, provocando en su caída la enfermedad o la muerte; por ello dirá que «ayrado, no determines cosa alguna: ayrado, ni comas, ni bebas».

Nos dice, por último, que este afecto es gran virtud que sólo el hombre tiene, al hacerlo consistir en la «voluntad deliberada, primero, por el entendimiento». Es decir, el hombre, a diferencia de los otros animales, guiados inexorablemente por los dictados del apetito sensitivo, es dueño y responsable de sus actos. En sus manos está, como varias veces nos repite nuestro autor, lograr la salud, bienes y felicidad, o, por el contrario, procurarse daños y enfermedades: «y assi el hombre él mismo con sus manos se mata». Desde tales convicciones no nos resultará extraño su consejo de que el hombre se conozca a sí mismo, así como que conozca los remedios que tiene a su alcance para mejorar su vida y su salud⁵⁶.

A través de éstas y otras reflexiones de Sabuco acerca de los afectos, tanto de los perjudiciales como de los beneficiosos, se dibuja su concepción de los caracteres propios de la naturaleza humana. A veces, de una manera clara y definida, como cuando habla de los dos pilares de la salud, alegría

56 Todas las citas corresponden al «Coloquio...», tít. XXVI, dedicado a la templanza.

y esperanza de bien, o del enojo como la «mala bestia que consume al genero humano». A veces, de forma más indirecta: tal es el caso de su afirmación «el mayor enemigo del hombre es él mismo para sí»; o cuando declara que «perder la libertad sea gran pérdida (y aun la mayor)»; o al afirmar que «lo que mueve el amor del hombre es toda perfeccion de naturaleza (...) y especial la sabiduria, eutrapielia, musica, semejanza, hermosura, deleyte»⁵⁷.

En este análisis de los afectos, Sabuco detalla las consecuencias somáticas que se derivan de ellos, los caracteres psíquicos de las personas en quienes éstos se muestran y, en ocasiones, como hemos visto, la incidencia moral de los mismos. En algunos casos examina también las consecuencias de tipo social que procuran, sobre todo cuando analiza la pereza y el ocio, de lo que nos habla en distintos momentos de su obra y más expresamente, en el título XIX del «Coloquio del conocimiento de sí mismo». En él se atiende más a las consecuencias orgánicas que acarrea la ociosidad, vicio al que «se nombra Ignavia, ó Inercia» y al que juzga «imagen de la muerte», por corromper hasta ese punto la salud del hombre: «el mucho ocio sin exercicio, y mucho dormir, hace muy blando, tierno, y aguanoso el cerebro, y se derrite, y cae facilmente, y assi vienen los daños dichos, y muchas enfermedades: y por esto la prole real, y señores muy regalados tienen mas enfermedades que los que trabajan, y con pequeña ocasion mueren». Las excelencias que procura el ejercicio se corresponden, pues, con los daños que traen su falta. El que sea mejor «el poco regalo, que el mucho, y el trabajar, que el holgar» lo encuentra fundamentado en la misma estructura del cuerpo humano. La explicación telcológica que nos diera sobre su composición encuentra aquí una nueva justificación: «pues te dió naturaleza dos manos con tantos goznes, y coyunturas, para entender en algo con ellas, y te dió dos ojos, ambos en la parte delantera, para que viesses lo que con ellas haces sin torcer la cabeza, como otros animales, que los tienen en las sienes».

También aquí están presentes las reflexiones éticas, dejándonos entrever su convicción de que los males somáticos no sólo son consecuencia de los psíquicos, sino también de los morales: el ocio es «inventor de vicios, y pecados, pues al que se priva de algun exercicio natural, tanto al hombre, justa pena le viene luego, que es la gota, la qual nombran mal de ricos...». Su creencia en la esencial dinamicidad de la naturaleza se constituye así

57 SABUCO, M.: «Coloquio...», tít. XXV, XVI y IX, respectivamente.

en el último fundamento de estas teorías. De esta forma Sabuco, que asintiendo a Ovidio ha defendido la conveniencia del ejercicio corporal, no deja de defender decididamente en otras ocasiones la actividad del alma: «el alma empleada, y atenta en algo aprovecha para la salud, y al contrario estando queda, y ociosa, como el agua encharcada, se podrece». Estos testimonios constituyen una muestra más de ese carácter dinámico, creativo, y transformador que otorga Sabuco a la naturaleza humana, y que tan acorde resulta con el talante de la época.

3. POSICIÓN DE MIGUEL SABUCO EN LA HISTORIA DE LA PATOLOGÍA PSICOSOMÁTICA

Hemos recogido hasta ahora las reflexiones de Sabuco acerca del alma, y de sus afectos. A través de esta exposición se ha destacado la importancia que nuestro autor concedía a estos afectos y al conocimiento de sus consecuencias, en su búsqueda de la explicación verdadera y completa de la naturaleza del hombre, de su morir o vivir en sanidad. Se ha podido advertir cómo Sabuco mantiene una concepción del hombre como unidad psicosomática, según la cual están íntimamente enlazados y recíprocamente influidos lo anímico y lo somático. Esta concepción suya resulta derivada del interés terapéutico, de su afán por prevenir o curar al hombre de ciertas afecciones patológicas que está en sus manos poder evitar.

Determinar el alcance y significado que tienen las apreciaciones de Sabuco acerca de la interacción psicosomática supone conocer, aunque sea en líneas generales, algunas de las concepciones establecidas históricamente a este respecto. Desde tal conocimiento, podremos fijar mejor el origen, carácter y posibles influencias de esta parte de su pensamiento; no sin recordar, de nuevo, que nuestro autor fue más propenso a exponer su relación con el pensamiento de los antiguos, que la que guardara con el de sus contemporáneos. En cualquier caso, este panorama histórico nos orientará sobre el nivel de los conocimientos de la época y sobre la posición de Sabuco dentro de este marco: el de la Patología Psicosomática.

Previamente, conviene adelantar algunas advertencias que conocedores de la materia, como Laín Entralgo, José M.[#] López Piñero, García Ballester o Vicente Peset, nos ofrecen acerca del curso histórico de dicha patología.

Laín Entralgo reseña, en su obra *Enfermedad y pecado*, los dos ingredientes fundamentales de tal disciplina. Por un lado, «la atenta consideración de los aspectos psíquicos y somáticos de la enfermedad», lo que

significa que dicha patología se opone tanto a la exclusivamente somática de los internistas tradicionales como a la psiquiatría exclusivamente psíquica de algunos psicopatólogos. Por otro lado, corresponde a ella la visión de la enfermedad «desde el punto de vista de la condición personal del enfermo; es decir, en cuanto el enfermo es un individuo viviente, racional, libre y dotado de intimidad»⁵⁸.

Desde tales presupuestos, Laín y los estudiosos antes mencionados nos enseñan que la patología galénica —la cual advertimos que sigue siendo dominante en la época de nuestro autor, por más críticas que empezara a recibir—, sólo en un sentido restringido puede ser llamada una ‘patología psicósomática’. Hipocráticos y galénicos tuvieron en cuenta la primera de las condiciones señaladas, pero no la segunda. Esto es, atendieron a lo que sucede en la psique del enfermo, fuera ello entendido como causa o como síntoma de la enfermedad padecida, pero no lograron elaborar una patología «biográfica» o «personal». El ‘somatismo’ y ‘naturalismo’ de sus planteamientos impidieron el desarrollo de esta segunda característica. Con ello malograron la posibilidad que se ofrecía en los apuntes de Platón y Aristóteles: construir, sobre la acción catártica de la palabra, una patología psicósomática en sentido riguroso y propio. La intimidad, libertad y responsabilidad morales del enfermo fueron consideradas por la medicina griega sólo somáticamente, como tema de la ‘fisiología’ o ciencia de la naturaleza, como objeto de estudio del médico «fisiólogo».

Influyeron varios factores en la dirección y carácter de esta patología. Por un lado, la consideración galénica de los afectos como mera causa externa de enfermedad, como una de las «seis cosas no naturales» que incidían en el cuerpo, estequiológicamente caracterizado. Ello incluía considerar que fuera del cuerpo hay «causas» de enfermedad, pero no enfermedad propiamente dicha. De acuerdo con esta creencia se considerará que sólo lo somático es competencia del médico, en cuanto tal, no lo anímico, concebido como realidad «asomática». Por otro lado, influyó su ‘corporalismo naturalista’, el hacer depender la vida moral y las manifestaciones psíquicas del hombre, del estado de su cuerpo. Todo ello hizo, como nos advierten García Ballester, López Piñero y Morales, que la terapéutica psíquica del galenismo, al igual que la hipocrática, estuviera solamente encaminada a mantener el buen ánimo del enfermo, a ganar su

58 LAÍN ENTRALGO, P.: *Enfermedad y pecado*, pp. 85.

confianza; pero no hubo, propiamente hablando, una psicoterapia, como tampoco se dio una patogenia psíquica en sentido propio⁵⁹.

En la Edad Media, esta patología psicósomática tuvo una posición más favorable, desde el momento en que el cristianismo logró superar la oposición entre el naturalismo griego y el abusivo personalismo semítico. En palabras de Laín, «entre la doctrina del semita, que veía en el enfermo un pecador, y la tesis del griego, que llegó a ver en el pecador un enfermo, halló una vía media, asumió en superior unidad la razón de ser de uno y otro y, sin proponérselo, vino a hacer posible una verdadera patología psicósomática. Sólo posible. Para que esa posibilidad fuese realizada, era necesaria la sistemática introducción de un método exploratorio y terapéutico distinto de la exploración sensorial de los griegos y de la exploración mensurativa de los modernos: el diálogo; lo cual no ha ocurrido hasta el siglo XX. Así, habiendo sido siempre la ‘Medicina’ más o menos «psicósomática», sólo en nuestros días ha podido existir una ‘Patología’ merecedora de tal nombre»⁶⁰.

Como se advierte en estas palabras, la posibilidad que entrañaba el cristianismo a favor de una tal ‘Patología’ no llegó a frenar la influencia de la actitud galénica, que pervivirá incluso a la caída del galenismo. Así lo explica Peset Llorca: el entendimiento galénico de la enfermedad mental como parte de las conductas anormales, su consideración puramente objetiva, siguió manteniéndose hasta el siglo XIX: «La caracterización puramente externa de las enfermedades y su interpretación como disfunción cerebral siguen predominando a la caída del galenismo, aunque las explicaciones humorales sean sustituidas por otras químicas o mecánicas (...). La introducción del criterio nosográfico evolutivo tiene lugar sólo gradualmente a lo largo del siglo XIX, y aún es más tardía la consideración biográfica de los pacientes»⁶¹.

59 LAÍN ENTRALGO, P.: *Introducción histórica...*, pp. 55, 59, 100-101. GARCÍA BALLESTER, L.: *Alma y enfermedad...*, p. 101. LÓPEZ PIÑERO, J. M., MORALES MESEGUER, J. M.: *Neurosis y psicoterapia*, p. 91.

60 LAÍN ENTRALGO, P.: *Enfermedad y pecado*, p. 92.

61 PESET LLORCA, V.: «Una introducción a la historia de la psiquiatría en España», *Med. Clínica*, 27, 1961, p. 379. Nos expone también aquí el doctor Peset cómo psiquiatras antiguos como Cristóbal de Vega (s. XVI) o P. Miguel de Heredia (s. XVII) estudian las manifestaciones directas de la alteración cerebral dentro del esquema galénico de las facultades: estimativa o cogitativa y memoria. El estudio que asimismo nos ofrece sobre el doctor Ignacio Catalán (s. XVIII) sirve como ejemplo de cómo subsisten las explicaciones galénicas en la forma que tuvieron los iatromecánicos de interpretar la acción patógena de las pasiones y los medios curativos psíquicos. Véase también su artículo «Nota sobre melancolía y iatromecanismo», *Actas del I Congreso Español de Historia de la Medicina*, abril 1963, pp. 157-163.

Este criterio lo encontramos asimismo en José María López Piñero. Nos indica, en su obra *Ciencia y enfermedad en el siglo XIX*, que es con Charcot cuando los fenómenos psíquicos «comenzaron a salir de su posición marginal en la patología como meros factores etiológicos externos, convirtiéndose en eslabones patogénicos»⁶².

Unos y otros concedores de la materia vienen a coincidir en que sólo hasta fechas tan recientes como las señaladas se puede hablar propiamente de 'Patología Psicosomática'. Y esto, sin olvidar aquello de lo que nos avisa Laín Entralgo: la discrepancia que ha solido producirse dentro de una misma persona entre el clínico y el patólogo, entre el estudioso de las complicaciones psicofísicas y biográficas del enfermo, tratado como persona, como hombre real, y el estudioso atento únicamente a lo somático del hombre y su enfermedad. Tal es el caso de algunos que él nos cita, como Sydenham, Boerhaave, Laennec, Frerichs, Traube, Charcot⁶³.

Volvemos a insistir en la conveniencia de recoger todas estas anotaciones para comprender en sus justos términos la figura de Sabuco, dentro de la Patología Psicosomática.

Afirman Jean Delay y Pierre Pichot que las investigaciones psicossomáticas más actuales han enseñado la importancia de las emociones: «era preciso tomar en consideración el papel de la emoción en la etiología de algunos síndromes neurovegetativos, viscerales, humorales y hormonales, en los que hasta ahora aparecía más como un factor ocasional que como una causa determinante. La patología psicossomática ha podido demostrar el papel de los factores emocionales en el origen de múltiples síntomas, o, al menos, como elemento importante de su etiología». Llama la atención que consideren estos pensadores que es siempre difícil precisar si estos factores emocionales no son más que «elementos de una constelación etiológica o si ejercen un papel preponderante»⁶⁴.

Hemos visto que Sabuco insiste continuamente en la importancia de

62 LÓPEZ PIÑERO, J. M.: *Ciencia y enfermedad en el siglo XIX*, pp. 119-120.

63 LAÍN ENTRALGO, P.: *Enfermedad y pecado*, p. 97. Es de interés su anotación sobre Sydenham: en cuanto «clínico» es, en cierto modo «personalista»: establece la profunda relación entre los trastornos histéricos con los comportamientos de la vida individual del enfermo. Pero en cuanto «patólogo» su pensamiento es «naturalista y mecanicista»: «a la hora de explicar 'científicamente' el trastorno histérico, reduce su explicación al desorden 'físico', y 'mecánico' del 'homo interior' y el 'homo exterior'». Discrepancia ésta entre el «clínico» y el «patólogo» que en mucho nos recuerda la que anota GARCÍA BALLESTER, Ob. cit., entre el «Galeno-médico» y el «Galeno-filósofo», la que también se encuentra en muchos de sus seguidores.

64 DELAY, J. y PICHOT, P.: *Manual de Psicología*, p. 155.

los afectos en la vida del hombre, entendidos éstos además, adelantándose a las consideraciones actuales que refieren Delay y Pichot, no como factores ocasionales, sino como causas determinantes. Los aspectos psíquicos y somáticos de la enfermedad eran expresamente tenidos en cuenta por él: ello significa, sin duda, que en este sentido, su obra cae dentro de una de las condiciones necesarias para hablar de una patología psicósomática, tal como nos advertía Laín Entralgo.

Por lo que hace a la segunda condición, la que hace que dicha patología se convierta en «patología personal» o «antropología», opuesta a la «científiconatural», no se puede decir que total y cabalmente nuestro autor se mueva dentro de tales caracteres. Sigue pesando en él el 'naturalismo' y 'fiscismo' propios de la concepción antigua, como en distintas ocasiones hemos señalado. Pero también hay que advertir el esfuerzo de Sabuco por acercarse a una tal concepción personal o antropológica. Nuestro autor está convencido de que el hombre tiene la capacidad de mejorar su vida, de evitar enfermedades y muertes violentas que él mismo se procura; o, lo que es igual, Sabuco cree que el hombre puede lograr, mediante un completo y acertado conocimiento de sí, de los afectos y mudanzas de su naturaleza, una serie de situaciones beneficiosas para él, muy distintas de los estados patológicos que tendría que soportar si no se conociera a sí mismo. La libertad y responsabilidad del hombre que defenderá nuestro autor será, si se quiere, una libertad restringida, pero, a fin de cuentas, no eliminada, ni negada. A todo ello hay que añadir la novedad terapéutica que supuso el acento puesto por Sabuco en el poder catártico de la palabra y del diálogo, consigo mismo y con los demás. «Diálogo» que, según nos ha indicado Laín, es el único método que posibilita una patología psicósomática merecedora de tal calificación.

En resumen, con todas las limitaciones que se dan en Sabuco y que imponía la época en la que vivió, no podemos menos que estimar el afán innovador y reformista que suponía su pensamiento; el paso hacia delante que representa su figura hacia la conformación de una psicoterapia y de una patología psicósomática entendida en sentido propio. El que persistieran en él algunas de las concepciones tradicionales no elimina las novedades patentes en sus teorías. Estas novedades suponen un eslabón importante en la consideración de la enfermedad y de sus remedios, propia, a no dudarlo, de las concepciones modernas. Ello se podrá advertir mejor cuando conozcamos algunos de los pensamientos de su época acerca de la relación alma-cuerpo y el papel concedido a las emociones, de lo que vamos a ocuparnos seguidamente. Pero, sobre todo, se destacará cuando

atendamos al capítulo de los remedios psicoterapéuticos que Sabuco aconseja. A su juicio, el hombre se produce las enfermedades, tanto como creyó que en él mismo estaba el poder evitarlas, y el poder de mejorar, individual y socialmente, su vida personal.

Panorama histórico del estudio de la relación entre el alma y el cuerpo, anterior a Sabuco

Hablar de novedad o de tradición en Sabuco refiriéndonos a su pensamiento acerca de la relación entre el alma y el cuerpo, presupone conocer algunas de las concepciones históricas que se dieron sobre este particular. Por supuesto, no se trata aquí de un estudio con la pretensión de ser exhaustivo sobre dicha cuestión, tan amplia como la misma historia del pensamiento antropológico y psicológico. Por el contrario, haremos referencia sólo a aquellos autores que resultan más significativos a nuestro propósito: el de señalar el estado general de conocimientos existentes en su época, o cercanos a ella, acerca de la interacción psicósomática y de las pasiones y emociones del alma. Ello nos llevará a entender mejor la figura de nuestro autor y la singularidad de su posición.

Varias veces Sabuco repite a lo largo de su obra que la noción de enfermedad y salud que él propone se deriva de la concepción platónica. En vez de la ametría o simetría de los humores, nuestro autor hablará del decremento o cremento cerebral, movimiento éste debido a la discordia o armonía, respectivamente, del alma con el cuerpo. En esto mismo consistirá, a su parecer, la salud o enfermedad, como «lo sintió Platón».

Efectivamente, tendremos en Platón, una explicación psicológica según la cual el cuerpo está directamente afectado por el alma, a causa de la «simpatía» existente entre ellos: los estados corporales son reflejo de los anímicos, influyendo los movimientos del alma superior sobre la inferior, tanto como se puede dar a la inversa. El hombre es, para Platón, tal como nos señala Brett, una «unidad orgánica y funcional»: las afecciones están en el alma, pero los dolores y placeres surgen de ambas fuentes, alma y cuerpo⁶⁵. La educación, la ciencia y la disciplina ayudarán al hombre a huir de la maldad y alcanzar la virtud: esfuerzo éste tanto más necesario desde el momento en que creyó que, tanto los perjuicios corporales pueden causar alteraciones anímicas, como una mala educación o disposición del cuerpo puede hacer que el alma sienta una serie de padecimientos.

65 BRETT, G. S.: *Historia de la Psicología*, pp. 43-51.

La citada concepción platónica, fundamento de la sabuceana, resulta relacionable con la aristotélica. También se encuentra en Aristóteles lo que Mueller llama «el preludio del famoso paralelismo psico-fisiológico»⁶⁶. En su tratado *Acerca del ánimo*, considera que corresponde al físico ocuparse del alma, por considerar que las afecciones de ésta «se dan con el cuerpo»: «valor, dulzura, miedo, compasión, osadía, así como la alegría, el amor, el odio. El cuerpo, desde luego, resulta afectado conjuntamente en todos estos casos».

Era, pues, solicitud platónica y aristotélica la de que el médico se ocupara a la vez de la salud del cuerpo y del cuidado de la serenidad del alma, por creer en la interacción de ambas realidades. Pareja solicitud tendrá Sabuco cuando pide que la medicina se derive de la filosofía, de una completa y profunda comprensión de la naturaleza del hombre para aquella logre sus objetivos terapéuticos. En este sentido, nuestro autor se incorpora a la tradición filosófica antigua, a la vez que se distancia de la médica, tan dispuesta a entender al hombre como pura naturaleza psicofísica, como incapaz de hacer de su patología fisiológica una patología psicosomática en sentido propio.

Esta incapacidad se refleja en los escritos hipocráticos. A pesar de las referencias que se encuentran en el *Corpus hippocraticum* a la actividad psíquica del enfermo, el peso del fisiologismo se hace notar en su consideración del síntoma patológico como una consecuencia «necesaria» de la alteración de la ‘physis’, siendo la fuerza de la situación nociva mayor que la fuerza de la ‘physis’ individual⁶⁷.

Por lo que hace al pensamiento galénico, la situación no sufre demasiadas variantes respecto al hipocratismo. Así se nos presenta sobre todo en el escrito de Galeno *Las facultades del alma se derivan de la complexión humoral del cuerpo (Quod animi mores...)*, cuya traducción y comentarios recogemos del excelente estudio de García Ballester⁶⁸. En esta obra, enjuiciada por J. M. Guardia como «le premier essai en date sur les rapports du physique et du moral»⁶⁹, considera Galeno que su doctrina, la que re-

66 MUELLER, F. L.: *Historia de la Psicología*, p. 63.

67 LAÍN ENTRALGO, P.: *Introducción histórica...*, p. 52; *Historia de la Medicina*, p. 95; *Enfermedad y pecado*, pp. 85-100.

68 GARCÍA BALLESTER, L.: *Alma y enfermedad en la obra de Galeno*, p. 101; GALENO, pp. 174-176. Véase también LAÍN ENTRALGO, P.: *Introducción histórica...* p. 59; *Historia de la Medicina*, pp. 103-105. ALSINA, J.: *Los orígenes helénicos de la Medicina occidental*, p. 90.

69 GUARDIA, J. M.: *Histoire de la Medecine*, p. 36.

coge el mismo título, es verdadera y aprovechable «para los que quieran poner en orden su alma»; ello lo advierte tras indicar la conformidad que tiene con la teoría hipocrática, pitagórica, platónica y la de otros filósofos antiguos.

De tal concepción deriva Galeno una serie de consecuencias. Entre ellas, la afirmación de que la naturaleza del alma no es la misma para todos (cap. II); el alma racional («cierta complexión humoral del encéfalo») será mortal (cap. III); los males del cuerpo dominan al alma, tal como se ve en la melancolía, frenitis, manía, etc. A su juicio, el propio Platón sabía que el alma era alterada por la cacoquimia del cuerpo, «situando la causa de las enfermedades del alma en la constitución del cuerpo» (cap. V y VI). Estas y otras consideraciones, conforman una nosología y etiología galénica, ya referida: sólo es enfermable lo somático, y los afectos del alma son mera causa externa de enfermedad, con una repercusión determinada en el cuerpo de acuerdo con la patología humoral. Nos parece por ello muy exacto lo que el propio García Ballester, como también J. M. López Piñero y J. Morales nos han indicado: que no se puede hablar de patogenia psíquica en el pensamiento patológico de Galeno, y, por la misma razón, tampoco se dio una verdadera psicoterapia.

Se podrá argumentar que en otras obras de Galeno, como el *De propiorum cuique affectum et peccatorum dignotione*, se destaca su visión filosófica, muy influida por los estoicos y apreciada por el movimiento filosófico cristiano. En ella habla Galeno del dominio de las pasiones mediante la razón, de la verbalización consciente como remedio terapéutico, y de su preocupación por que el hombre llegue a ser virtuoso. Pero como ya señalamos en el capítulo sobre relación entre Medicina y Filosofía, tales apreciaciones hay que diferenciarlas de las que realizó como médico. Es decir, se da en Galeno una clara separación de ambas funciones, la médica y la pedagógico-filosófica. En cuanto médico, no tuvo en cuenta el alma, realidad «asomática»; esto también se dio en galénicos posteriores, lo que nos recuerda, una vez más, la pervivencia de esta concepción médica en medievales, renacentistas e incluso posteriormente.

No sucede esto en Sabuco. Desde luego, nuestro autor no se despojó totalmente del 'naturalismo' griego; éste siguió vigente en su pensamiento, como hemos mostrado en el capítulo II de nuestro estudio. Pero como también indicamos allí, no todo su pensar se resuelve en él. Aparte de su creencia en la racionalidad específica del hombre, en su libertad y responsabilidad a nivel ético y religioso, Sabuco creyó en la capacidad humana de procurarse una vida más sana: no concibió tan rebajada —como en el

hipocratismo— la fuerza de la ‘physis’ individual, ni tampoco acabó haciendo independientes —como en el galenismo— la tarea médica y la filosófica cuando se trata de curar a un enfermo o de procurar su virtud moral. La ligazón entre Medicina y Filosofía que propone Sabuco le sitúa en la tradición platónica y aristotélica, así como también en la estoica y cristiana. Fiel a ésta en sus convicciones religiosas, tiene en común con los estoicos, además de consideraciones morales, el creer en la influencia de los afectos en las enfermedades del cuerpo, y que la mejor medicina es la filosofía, el sabio pensar y discurrir acerca de la realidad y de sí mismo. No tenía, sin embargo, a la apatía como objetivo ni consideró a todos los afectos como rechazables; tampoco mantuvo la concepción corporalista del universo, del alma o de las mismas pasiones, propia de esta corriente filosófica.

Mezclada con reflexiones cristianas, esta concepción estoica se mantiene en algunos pensadores medievales, como San Isidoro, en quien se establece una asociación entre «enfermedad del alma» y enfermedad corporal. Encontramos, además, en él una de las características de los pensadores cristianos de la época: la relación analógica —en algunos autores, genética— entre enfermedad y pecado. Concretamente, San Isidoro considera que si un individuo concreto sucumbe a una pasión, apartándose del orden moral establecido por mandato divino, aparte de «contraer una enfermedad del alma», comete un pecado, de trascendentales consecuencias para ese sujeto. Persistirá así en él la consideración de la razón como rectora de la vida moral del hombre, las alusiones a las pasiones como «enfermedades del alma», pero todo ello estará pospuesto a su consideración de éstas como pecado. Y, en la aplicación de métodos terapéuticos, intervendrán especialmente sus convicciones religiosas⁷⁰.

Además de esta combinación entre estoicismo y pensamiento cristiano, el pensador medieval discurre por las vías del galenismo, manteniendo, como es propio a éste, la creencia de que los afectos y pasiones pertenecen al grupo de las «sex res non naturales» ya explicadas. A ello se agrega la influencia del pensamiento árabe que sigue las mismas líneas de la medicina galénica, con las matizaciones que le fueron características. Avicena, por ejemplo, distinguía, en el libro I de su *Canon*, entre las cosas propias de la naturaleza del hombre por una parte, expresadas en las siete cosas

70 ZARAGOZA, J. R.: «Enfermedad del alma y medicina del alma en la obra de San Isidoro», *ASCLEPIO*, n.º 18-19, pp. 581-585. También LAÍN ENTRALGO, P.: *Introducción histórica...*, pp. 102-106.

naturales, y por otra, las relativas a la enfermedad con sus causas y accidentes, o cosas contranaturales. Las «no naturales» van incluidas entre las causas de enfermedad. Eran llamadas así por no pertenecer a la naturaleza propia del organismo individual; sin embargo, no dejaban de ser consideradas como «factores necesarios» para la recta ejecución de nuestra vida.

El pensamiento renacentista fue sensible a estas influencias galénicas y estoicas, y recibió expresión particular en algunos de sus representantes, como es el caso de nuestro autor.

Ya que no es nuestro objeto trazar una historia general, no mencionaremos a todos los autores que intencional o accidentalmente tocaran estos asuntos. Aparte de que bastantes de ellos —encuadrados en la escuela galénica o aristotélica— no añaden a ello ninguna novedad relevante. Pensemos, por ejemplo, en la explicación galénica que nos ofrece Andrés Velázquez sobre la melancolía, por predominio de este humor sobre los tres restantes; o en el estudio de los caracteres de Hierónimo Merola, fiel seguidor del «*Quod animi mores...*»⁷¹. Expresión literaria de este mismo modo de pensar la encontramos en la *Exposición del Libro de Job*, de fray Luis de León. Comenta sobre los males de Job que su enfermedad, «por ser de apostemas y llagas, era, a lo que se entiende, de humor melancólico (...). Porque, a la verdad, en las enfermedades que son de este humor son increíbles las tristezas y los recelos y las imágenes de temor que se ofrecen a los ojos del que padece. Que sabido es lo que el padre de los médicos dice, que la melancolía, a los que fatiga, los hace tristes y muy temerosos y de ánimo vil»⁷².

Debemos tener en cuenta también la presencia en el siglo XVI de varios tratados interesados por la base psicológica de las teorías educacionales. El renacimiento del conocimiento clásico, el progreso de la enseñanza y el desarrollo de la tendencia individualista, favorecedora de estudios fisiognómicos, llevó también al estudio de los métodos adecuados para impartir el conocimiento y formar el carácter. La obra de Huarte, *Examen de ingenios para las ciencias* es una clara manifestación de esa inquietud.

El primer paso en esta dirección consistió en destacar las condiciones naturales, apoyándose en la base fisiológica de los temperamentos. Las tendencias ‘naturalistas’ con fundamentos galénicos tuvieron aquí su medio

71 MEROLA, H.: *República original...*, Libro II, cap. V, fol. 207.

72 LEÓN, fray Luis de: *Exposición del libro de Job*, cap. VI, vol. IV.

de expresión. Por lo que hace a la Mediana renacentista, son destacables las consecuencias sociales y políticas de algunos de estos pensamientos: más de uno convirtió las virtudes y vicios en tendencias innatas, como Telesio; o consideraron la pureza de corazón equivalente a la pureza de sangre, como es el caso de Neuhus.

Algunos de los estudios psicológicos se hicieron como base de reflexiones morales; otros aspiraban a un tratamiento de las emociones y pasiones como asuntos puramente «físicos», integrables en lo que hoy llamaríamos «ciencia natural». El hecho es que se agudizó el interés por conocer la influencia de los afectos en el bien o malestar corporal.

Baste recordar, fuera de nuestras fronteras, el «estrecho parentesco y unión» que establecía Erasmo entre el alma y el cuerpo, considerando que «así como los vicios del espíritu redundan en el cuerpo, así, a su vez, las enfermedades físicas estorban y aun extinguen el vigor del alma». No es de extrañar que aconseje que el médico persuada al doliente a que purifique primero su espíritu del contagio de los vicios; o que, sin negar que las virtudes que componen la felicidad cristiana dependen específicamente del alma, considere que ésta, domiciliada en el cuerpo y sirviéndose de los órganos corporales, «en buena parte sea tributaria de la buena disposición del cuerpo». A fin de cuentas, bien creía Erasmo en la relación y dependencia entre el «hombre interior» y el «hombre exterior»⁷³.

Recordemos también que Montaigne no desconoció el efecto de las pasiones. Nos dice que el sentimiento que un dolor suscita, trastorna el alma y le impide la libertad de sus acciones; así como que la sorpresa de un placer inesperado, los excesos de alegría o las violentas pasiones, pueden acarrear la muerte. Tampoco ignoró la capacidad de la imaginación para hacer caer enfermo a alguien dominado por ella, y la necesidad de la temperancia y de que el alma se cuide y se complazca «conyugalmente con el cuerpo»⁷⁴.

Otro ejemplo significativo lo tenemos en Paracelso. De él nos dice Laín Entralgo que su psicología «es radicalmente psicosomática; no sólo porque a través del cuerpo propio puedan producir acciones psíquicas los cuerpos exteriores, principalmente los astros, sino porque el alma, sobre todo

73 ERASMO, D.: *Encomio de la Medicina*, p. 419; *El filósofo y la parida*, pp. 1.183-1.190.; *Educación del príncipe cristiano*, p. 1.190 (O. C. Aguilar). De esta última obra son estas palabras: «Así que el alma comunica al cuerpo sus operaciones y a su vez de él las recibe».

74 MONTAIGNE, M.: *Ensayos*, Libro I, cap. II; libro III, cap. XIII; libro I, cap. XL; *Apología de Raimundo Sabunde*, p. 85.

mediante la imaginación, es capaz de determinar alteraciones corpóreas patológicas en uno mismo e incluso en otras personas»⁷⁵.

Por lo que hace a los pensadores españoles, son varios los que destacaron la relación de lo anímico con lo somático. Ya hemos mencionado a algunos de éstos que, siguiendo la pauta galénica, hacían depender los caracteres psíquicos de la complejión humoral. Por ello vamos a fijarnos ahora en otros ejemplos, de mayor interés para nosotros, que además de la citada relación insisten asimismo en la contraria: en la influencia de lo anímico sobre lo somático. Esta cuestión es la mayoría de las veces sólo objeto de mención o breve referencia. En otros casos, encontramos análisis más detallados, como sucede en Vives y en Sabuco. En su caracterización del cuerpo y del alma, ya expresó Vives su creencia en la citada interrelación. Así, define la salud como «una disposición del cuerpo tal que el alma esté sana». También en su *Introducción a la sabiduría* habla de la subordinación del cuerpo al alma, como «esclavo suyo al cual la naturaleza, la razón y el mismo bien parecen imponer la sujeción con respecto a ella». Por creerlo así, apreció que «cuanto más cuidado se tiene del cuerpo, tanto mayor es el descuido del alma», la cual, así, a su juicio, padece y se agobia con la excesiva pesadumbre del cuerpo; cuerpo cuya buena salud, en cambio, fortalece el ingenio y la memoria, como nos dice en la sentencia CXLVIII.

En su obra *Escolta del alma*, fechada, al igual que la anterior, en 1524, refiere cómo el alma es la «fuente y el origen de la felicidad o de la desventura del hombre», recogiendo de Séneca la creencia de que el cuerpo ha de ser sostenido por el alma: «cuando las fuerzas físicas desfallecieren, el refuerzo del alma sea tan grande que sostenga el cuerpo en su desmayo y su caída»⁷⁶.

A estas indicativas sugerencias sobre la relación del alma con el cuerpo se deben añadir las más precisas que encontramos en el libro III de su obra *De anima et vita*, dedicado a las pasiones. J. L. Vives considera, en su libro III, que las pasiones son los primeros agentes que excitan o refrenan los temperamentos del cuerpo:

«La tristeza, por ejemplo, los hace fríos y secos; la alegría, cálidos y húmedos, puesto que aquéllas (las pasiones) no sólo reciben sino que conservan la naturaleza del cuerpo».

75 Véase LAÍN ENTRALGO, P.: *Historia de la Medicina*, p. 296.

76 VIVES, J. L.: *Escolta del alma*, sentencias 4 y 195.

Si traducimos esta explicación a la sabuceana del cremento o decremento, se advertirá que la concepción de Sabuco a este respecto mantiene grandes analogías con la de Vives.

Si Vives destaca por su estudio de las pasiones, es de justicia reconocer también el interés que merecen otros pensadores de la época, que tienen este estudio muy en cuenta a la hora de analizar la relación entre lo psíquico y lo somático.

Uno de ellos fue Francisco Vallés, el «Hipócrates español». Comentando el capítulo XXX del «Eclesiástico» y el XXV de los «Proverbios», sobre los daños que causa la tristeza, comenta Vallés en su *Sacra Philosophia* la influencia de ésta en la salud y enfermedad. Afirma que no siempre es útil el gozo ni nociva la tristeza, «sino que pueden causar por su presencia una moderación en la salud»: puede resultar favorable la tristeza al evitar, por ejemplo, un excesivo movimiento del ánimo. Ello no significa que se deba procurar una gran tristeza que, semejante al temor, «seca los huesos» —tal como se indica en el capítulo 17 de los «Proverbios»—, en sentido natural y moral:

«Su exceso es peor que el gozo desmedido; en tales límites la tristeza daña siempre y llega de alguna manera a matar, aunque no sea de una forma fulminante como el temor y el gozo —lo refiere Galeno en el lugar citado— sino poco a poco y en mucho tiempo»⁷⁷.

Éste es un ejemplo de cómo, para Vallés, influyen los sentimientos, apetitos y pasiones en la unidad psicofísica del hombre; pasiones que, nos dice, «no sólo mueven las vísceras y los espíritus que con ellos habitan y los jugos, sino hasta las partes externas». Con ello se pone una vez más de manifiesto la atención que otorga Vallés a la relación psicósomática, en la que tiene cabida su teoría de los temperamentos, el valor concedido al individuo —manifiesto, por ejemplo, en su estudio sobre la fisionomía—, y su teoría de la «simpatía» entre determinados afectos y las dolencias humanas. Dentro de esto último, es de destacar su reseña sobre la simpatía imaginativa, la incidencia en los fenómenos psíquicos de la fuerza de la imaginación; a ella prestaron atención otros autores, incluyendo a Sabuco. Vallés, al igual que nuestro autor, comprendió la conveniencia de que los

77 VALLES, F.: *Sacra Philosophia*, cap. LXXII, pp. 593-596.

enfermos se distraigan y no piensen en sus dolencias. Consejo éste que a juicio de Vallés se debe a que la fuerza de la imaginación actúa de forma mediata: no hace el dolor, ni la causa del mismo, sino que sólo da su sensación⁷⁸.

Vives y Vallés son ejemplos destacados de la importancia que se concedió en el Renacimiento español al estudio de las pasiones y de la interacción psicósomática. De ello Sabuco va a dar fielmente cuenta en su *Nueva filosofía de la naturaleza del hombre*; es posible pensar que quizá por la influencia de estos pensadores, aunque nuestro autor no lo indique expresamente; también pudo ello obedecer a una simple coincidencia de intereses. En cualquier caso, hemos de tener en cuenta que estos estudios fueron atendidos por otros pensadores, algunos de los cuales, como fray Luis de Granada, sí que es citado y estimado por Sabuco como notable pensador.

Con una perspectiva religiosa que en parte nos recuerda la erasmista, fray Luis de Granada discurre, en su *Guía de pecadores*, sobre la unión existente entre el hombre interior y el exterior. En el libro II de la citada obra, indica que no se debe apartar lo corporal de lo espiritual, y que el hombre exterior es la «guarda del interior»:

«Porque es tan grande la unión y la liga que hay entre estos dos hombres que lo que hay en el uno, luego se comunica al otro, y al revés»⁷⁹.

Debe incluirse también en esta reseña histórica —que reiteramos es indicativa y no exhaustiva— a Blas Álvarez de Miraval. En su *Libro intitulado la conservación de la salud del cuerpo y del alma*, se exponen, con abundancia de datos históricos, las razones a favor de una interacción psicósomática.

En los capítulos sexto y séptimo de esta obra, expone «cómo la enfermedad del cuerpo viene a enfermar el alma, y cómo de la enfermedad del alma viene a enfermar el cuerpo».

La popularidad de este tipo de creencias acerca de la relación psicósomática se refleja en todos los testimonios que hemos recogido y en otros

78 Véase el estudio de CASTELLOTE CUBELLS: «Antropología filosófica de Francisco de Vallés», donde se encuentran abundantes datos sobre el entendimiento de la relación alma-cuerpo en Vallés (pp. 109-113).

79 GRANADA, fray Luis de: *Guía de pecadores*, tomo I, p. 143.

muchos que aportó la literatura de la época. Indicativo de ello lo son estas palabras de las *Epístolas familiares* (1524) de Antonio de Guevara. Después de nombrar a los que escribieron grandes tratados sobre cómo conservar la salud y curar la enfermedad (Plutarco, Nigidio, Aristón, Dioscoro, Plotino, Necéfaló y otros muchos), afirma Guevara que «para mí yo tengo creído, y aun experimentado, que para curar la enfermedad y conservar la salud, no hay otra mejor cosa que evitar enojos y comer los pocos manjares (...) porque los manjares nos corrompen los humores y los enojos nos consumen los huesos». Más adelante lleva tal creencia al punto de valorar decididamente lo anímico: «Osaría yo afirmar y aun casi jurar que para enfermar y peligrar la vida humana no hay ponzoña tan emponzoñada como es un muy profunda tristeza». Con su propia experiencia lo atestigua al declarar en esta epístola que dirige al Duque de Alba, D. Fabrique de Toledo, que las calenturas que él, enfermo, tiene, «es por cierto enojo que recibí»⁸⁰.

Todos estos testimonios ponen bien de manifiesto la atención y relevancia que concedieron los renacentistas a los estados afectivos. No debe extrañarnos que Sabuco haga de ello tesis central de su obra, llevado por la convicción de que en los afectos radica la duración y calidad de la vida humana. El tema era conocido y tratado pero no siempre fue objeto de una consideración exhaustiva. Es decir, la existencia de tales reflexiones no quita originalidad al estudio sabuceano. Primero, porque Sabuco no hizo de ello un asunto más entre otros. Por el contrario, nuestro autor dedica todos sus esfuerzos y energías a mostrar esto mismo, la íntima relación existente entre lo anímico y lo somático, tomando el estudio de los afectos como hilo conductor de una concepción en la que incide continuamente y que no deja de desarrollar en todas sus vertientes y manifestaciones. La interacción psicósomática no fue, pues, en Sabuco cuestión de mero apuntamiento, o de sugerencias a medias explícitas, sino objeto de reflexión profunda y extensa⁸¹.

Por otro lado, debe destacarse la novedad que supone la explicación

80 GUEVARA, Antonio de: *Epístolas familiares*, epist. 22.

81 No compartimos en este sentido la opinión de BONILLA Y SAN MARTÍN, para quien el tratado de las pasiones de Vives «no fue superado por el famoso Descartes, ni por el notabilísimo «Coloquio de la naturaleza del hombre» compuesto por doña Oliva Sabuco de Nantes, a pesar de las pretensiones de novedad de los dos últimos escritores» (*Luis Vives y la filosofía del Renacimiento*, vol. II, p. 240). En contra de este parecer que no va acompañado, por cierto, de justificación alguna, nos acogemos al de tantos otros estudiosos de Sabuco que han ponderado con justicia este análisis sabuceano sobre los afectos y sus consecuencias en la vida humana.

sabuceana. Se puede advertir a través de los pensadores reseñados que domina en ellos la explicación galénica, cuando no una honrada confesión de ignorancia, sobre el modo como se establece la dependencia de lo anímico con lo somático. En este punto, Sabuco proporciona una nueva explicación que independientemente del acierto o no de su punto de partida —el cremento o decremento cerebral— resulta internamente coherente. En este sentido, no se le puede negar el afán por renovar los conocimientos existentes entonces en relación con el funcionamiento psicósomático.

Por último, señalemos que la importancia que concede a los afectos psíquicos en la salud y enfermedad del hombre, en su vivir o morir, aparece notablemente más destacada que en las teorías médicas tradicionales. Recordemos que, para el galenismo, las emociones y afectos son una de las «seis cosas no naturales» que influyen en el desarrollo patológico humano. Resultan indiscriminadas respecto a las otras cinco (alimento, bebida, ejercicio, etc.), como correspondía a una concepción ‘somaticista’ y ‘naturalista’. Esto no sucede en Sabuco. Ciertamente es que para él los afectos del alma siguen conservando el carácter de causas accidentales de los crementos y decrementos del hombre, distintas de los movimientos propios y naturales que se dan en él. Con todo, no concibe a los afectos como una causa más entre otras, indiferenciada, sino la «principal y prioritaria» causa por la que el hombre padece muertes violentas y un número mayor de enfermedades que el animal. Así, pues, vemos que tiene una relevancia específica la atención que dedica Sabuco a los afectos, a lo anímico, en la vida del hombre; claramente distinta, además, de la clásica explicación —que él mismo nos recuerda— sobre el mecanismo de la interacción psicósomática.

Con todo, quedaría incompleta la valoración de este pensamiento si no destacásemos en él el afán por no separar la faceta médica de la filosófica en su comprensión de la vida humana. Sus esfuerzos por hacer nacer la medicina de una comprensión filosófica, más cierta y atinada que la de los antiguos, supone el esfuerzo por relacionar dos áreas que no siempre encontraron en la práctica un camino de abierta y clara relación de dependencia. En muchos de sus coetáneos se siguió manteniendo la yuxtaposición e incomunicación —que se daba en el mismo Galeno— entre el quehacer médico y el filosófico. Podrá ser objeto de distinta valoración la forma con que Sabuco engarzó las dos disciplinas, pero lo que no se le puede quitar, ni olvidar o menospreciar, fue su decidido afán por lograrlo, por hacer más inteligible e integradora la comprensión de todo lo que le

acaece al hombre. Ello, inevitablemente, presuponía una concepción unitaria y global de la naturaleza humana, que ofreciese menos fisuras que las de la medicina clásica. Así, a nuestro parecer, es la de Sabuco. Su recurrencia a Platón, más que a Galeno, es sintomática de este esfuerzo suyo por entender al hombre en su plenitud y en su totalidad. Esto, y su afán renovador, le convertían en el precursor de la Patología Psicosomática moderna. Seguramente no conviene integrar a Sabuco en esta Patología de un modo absoluto, pero no deben caber dudas para reconocerlo como eslabón e hito importante en la trayectoria de esta disciplina.

4. CONSIDERACIONES TERAPÉUTICAS

Una parte muy destacada del pensamiento de Sabuco lo constituyen los consejos terapéuticos, que concibió para favorecer y conservar la salud del hombre. El carácter dinámico y operativo que concedió a éste, y el utilitario que otorgó al conocimiento —rasgos ambos que hacen de Sabuco una figura típicamente renacentista— cooperan a dicho objetivo. No podía ser menos para un autor como él, que considera como una de las principales ventajas de su aportación la de conocer la naturaleza humana para mejorarla, individual y socialmente.

Los remedios propuestos con tal fin resultan diversos y relacionados entre sí, como plural y armónico es concebido el hombre al que van dirigidos. La alimentación, higiene, configuración somática etc., le reclaman una serie de advertencias adecuadas a esta dimensión natural del hombre. Otras tantas, tendrán por fundamento su disposición psíquica. Juzgará a éstas principales o prioritarias, por considerar que son los afectos espirituales la mayor causa por la que el hombre tiene tantas enfermedades que no se dan en los animales. A ello hemos de agregar las reflexiones que nos ofrece, no ausentes de una finalidad terapéutica, acerca de lo que el hombre es, social, ética y religiosamente. Toda una gama de consejos y avisos son los que estipulará nuestro autor, confiado en la posibilidad humana de ponerlos en práctica. Viene así a concederle implícitamente la capacidad de elección, al tiempo que subraya la necesidad y conveniencia de que el hombre se conozca a sí mismo y a las cosas de su naturaleza. Variedad, pues, de remedios, pero unidad de objetivo, siendo el principal procedimiento terapéutico éste que unifica toda su obra y da título a una de sus partes: el conocimiento de sí mismo.

A pesar de que todos sus consejos van encauzados a mejorar al hombre

y a su situación vital, hemos creído oportuno, sin embargo, destacarlos por separado. Los remedios contra la peste no serán iguales, por ejemplo, a los que prescribe contra el enojo y pesar.

Mencionaremos brevemente los que prescribe en relación a los «contrarios a la salud que no son afectos»; también, los que tienen un carácter ético, e incluso religioso. Con todo, atraerán más nuestra atención los que llamaremos «psicoterapéuticos», pues creemos que esta faceta del pensamiento sabuceano es la más interesante y estimable desde la óptica de la psicología moderna.

Estos últimos resultan más detallados en el «Coloquio del conocimiento de sí mismo». Brevemente los menciona en una obra suya que vamos a tomar como punto de partida, el «Coloquio de los remedios de la vera Medicina», por ser aquí donde recopila los avisos «que por todo el libro están sembrados». Aquí se incluye su afirmación de que el hombre se mata con sus afectos y deleites, y la necesidad de escapar de ese «mal tan comun y ladron de casa». También nos recuerda que el principal remedio es componer el ánimo con el cuerpo, y que el mejor medio y medicamento para ello es «palabras, y obras, que en los adultos engendren alegría, y esperanza de bien». Pero ello está dicho así, como recuerdo de lo que ya ha tratado en otro momento, que no es sino el citado «Coloquio del conocimiento de sí mismo».

4.1. Consejos dietéticos

Entre los avisos que se encuentran en el «Coloquio de los remedios de la vera Medicina», existen algunos que hacen referencia a la dimensión natural y somática del hombre. Resulta explicable desde el momento en que consideró como tercera «coluna» de la vida humana (además del afecto de alegría y esperanza de bien) la «confortacion y buen concierto de la segunda armonía del estomago, con las cosas confortativas del estomago, y medicamentos que lo conciertan»⁸².

Prescripciones suyas referentes a la alimentación y régimen general de vida (dietética), son las que aconsejan «huir de los manjares de gran gusto, sabor, y apetito», huir del ocio, o no comer en invierno carneros, por el veneno que albergan estos animales con su deflujo invernal.

82 SABUCO, M.: «Coloquio de los remedios...», tít. XXII, p. 44.

No insistiremos en esta clase de remedios. En este «Coloquio de los remedios de la vera Medicina», alude nuevamente a ello: le recuerda al hombre que conozca las mudanzas que el decremento hace, «y no darás la culpa á causas exteriores»; que tenga presente que sus mudanzas, crecimientos y decrementos (salud y enfermedad) son acordes con los movimientos del Sol y la Luna.

4.2. Exhortaciones morales

En el «Coloquio de los remedios de la vera Medicina» Sabuco expone, con el fin que recoge el propio título, recomendaciones filosóficas que inciden, fundamentalmente, en reflexiones éticas y religiosas. Vienen inspiradas en lo que para él es el hombre, y en el reconocimiento de la importancia de los afectos en su vida. Queremos recoger estas reflexiones, puesto que vienen declaradas por nuestro autor con una manifiesta intención terapéutica, resultando difícilmente distinguibles de las que hacen hincapié en la dimensión psicológica del hombre.

Ejemplos de tales recomendaciones éticas serian las siguientes:

«Los bienes con los males están siempre mezclados, todo bien tiene su mal, y todo mal tiene su bien, por tanto teme al mal de los bienes, y ama al bien de los males.

Al dia presente juzga por felice, y no pierdas este con miedo de otro mas infelice, porque al dia dichoso, ó desdichado el fin lo juzga.

A ti digo hombre, el gusto sabor, y deleytes, te engañan, y acarrear enfermedad, y miseria.

El mal futuro inminente desassosiega, y dá fatiga al prudente: el hecho yá, y passado, al imprudente.

Ni amarás, ni dessearás, ni estimarás en mucho ninguna cosa, porque los deseos, sus fines, y los deleytes humanos mas prometen en la imaginacion que dán en el acto, porque ninguna consistencia tienen, por tanto juzgalos sabiamente por passados.

El magnanimo no siente la afrenta del tonto, no mas que si un bruto la hiciesse.

Esperanza de bien hace todas las cosas, y tambien dá la salud. Oye hombre, quando la esperanza de tu bien pereció, luego busca, piensa, é imagina otra».

La inclusión de estas consideraciones dentro del capítulo de «remedios de la vera medicina» indica el carácter utilitario que concedía Sabuco, entre otros pensadores, a la filosofía moral. La ley que expone Spinoza —expresada por primera vez, en opinión de Dilthey—, según la cual una pasión no puede ser suprimida por una idea o representación, sino por otro afán o por otra pasión, viene a encontrar aquí, en Sabuco, una anticipación. Ley, que, en palabras de Dilthey, «no exige, en definitiva, sino que la idea moral debe poseer un poder pasional o afectivo»⁸³. Ello nos recuerda, asimismo, cómo se ha constituido la historia de la ética y de la antropología filosófica, incluyendo las doctrinas retóricas y asceticomísticas, en una segunda fuente de «tratamientos psíquicos». Así nos lo advierte López Piñero y Morales Meseguer, en su obra *Neurosis y psicoterapia. Un estudio histórico*. Un ejemplo de ello se da, en el siglo XIX, en los llamados «tratamientos morales» de Cabanis, Pinel, Esquirol, Leuret, Villermay, Reil, Hufeland, Descuret y E. von Feuchtersleben⁸⁴.

No sólo en nuestra historia más reciente aparecía el carácter terapéutico que concede Sabuco a las recomendaciones éticas y psicológicas —filosóficas en general—; se daba ya en la Antigüedad, que tan presente estaba para nuestro pensador y otros renacentistas. Junto a las creencias religiosas cristianas, encontramos en él el peso de la concepción platónica y aristotélica, así como los criterios de austeridad y conformación con la realidad prescritos por los estoicos.

La deuda con el pensamiento platónico se refleja en Sabuco al establecer, como hiciera Platón (*Timeo*, 88 c-d), el equilibrio y salud entre el alma y el cuerpo como único remedio contra las enfermedades de uno y otro. Asimismo, se percibe en él su recomendación del vivir mediano y equilibrado, la concepción aristotélica, la doctrina del justo medio como criterio de vida moral, doctrina asimismo relacionada con el saber médico de la época.

Se muestra también en Sabuco la presencia del pensamiento estoico, y, en concreto, de Séneca, autor al que cita nuestro autor con palabras elogiosas, aproximándolo a la actitud cristiana de confianza en los designios de la Providencia. De esta manera lo presenta en el título V del «Coloquio del conocimiento de sí mismo»: recomienda aceptar cristianamente los designios divinos, agregando la advertencia de Séneca sobre la

83 DILTHEY, W.: *Psicología y teoría del conocimiento*, p. 436.

84 LÓPEZ PIÑERO, J. M. y MORALES MESEGUER, J. M.: *Neurosis y psicoterapia...*, pp. 89-90.

conveniencia de las adversidades para alcanzar la madurez en la vida humana. Resultan así perceptibles ciertas analogías entre uno y otro pensador. Tales son, por ejemplo, las recomendaciones a favor del conocimiento del hombre y de su autorresponsabilidad, la de resignarse ante las adversidades, consagrarse a la sabiduría, estimar la ponderación y procurar la enmienda de uno mismo. Siguiendo ahora con el carácter terapéutico que concedió nuestro autor a las reflexiones morales, reparemos en la influencia ejercida sobre él por otros autores, como los que cita en el capítulo que destina a la felicidad: entre ellos, Poliziano, Juan de Mena, Hernando del Pulgar, fray Luis de Granada, fray Luis de León, Garcilaso. A propósito de su consejo de moderación, de «no amar, ni desear demasiado ninguna cosa», comenta: «dixolo Salomon, San Agustín, San Ambrosio, Boecio, Horacio, Seneca, Ciceron, Platon. Si todos los sabios, quantos lo han dicho, y lo han hecho, huvieramos de referir aquí, fuera dár fastidio»⁸⁵.

Fijémonos en algunos de ellos, como Horacio y Boecio. El primero refiere, en sus *Odas morales* sus quejas sobre lo efímero y transitorio de las dichas humanas. Aconsejará el mismo contentamiento con el presente que propuso Séneca y querrá nuestro autor:

«Huye el inquirir lo que puede ser del mañana y cuenta como (...) ganancia segura el día que los dioses te conceden»⁸⁶.

Asimismo, Horacio considera conveniente limitar los deseos a lo necesario, abandonar la codicia, perseguir la templanza, no abatirse cobardemente en las tribulaciones, ni regocijarse con exceso de los favores inestables de la fortuna; en suma, la moderación, la «aurea mediania»⁸⁷. En estos términos creyó posible la felicidad; ésta, más que en el campo o en la ciudad, concibió que estaba en nosotros mismos, en la conciencia tranquila, en el amor a lo justo y lo bueno, en la fortaleza que nos hace inalterables a los rigores y contratiempos de la suerte, en la tolerancia o goce de los breves momentos de placer.

Las analogías perceptibles entre estos consejos morales de Horacio y los de Sabuco son similares a las que encontramos entre Boecio y nuestro autor. Entre los «sedantes más comunes» que propone la Filosofía a Boe-

85 SABUCO, M.: «Coloquio...», tit. LXI, p. 119.

86 HORACIO: *Odas morales*, oda 9.^a, libro I.

87 HORACIO: Ob. cit., libro III, oda 1.^a; oda XXIV, libro 2.^o; odas X, 2.^o y 3.^o.

cio, en su obra *La consolación de la Filosofía*, está el capital consejo de conocerse a sí mismo, para así tener una justa noción del mundo y su gobierno, comprendiendo con ello que está sometido a un orden divino y no a las fuerzas ciegas del azar. También está su llamada a la moderación y al dominio de sí mismo, desde la creencia de que la felicidad no está fuera, sino dentro de nosotros mismos⁸⁸.

4.3. Remedios «psicoterapéuticos»

Hemos recogido hasta ahora algunos de los remedios que prescribe Sabuco, al lado de otros autores, para conservar la salud o aliviar y evitar la enfermedad: los consejos alimenticios, dietéticos, etc.; y los de índole moral y religiosa, frecuentemente derivados de reflexiones sobre los caracteres psíquicos del hombre.

Vamos a centrarnos ahora en los que inciden en la dimensión psíquica del hombre, en los consejos que establece desde el conocimiento de la importancia de los afectos en su vida, en su salud o enfermedad. Albergaremos a estos remedios dentro del común denominador de «remedios psicoterápicos» (o «psicoterapéuticos»), no sin reconocer el carácter impropio y un tanto amplio y «metafórico» de tal denominación. Así nos lo enseñan López Piñero y Morales Meseguer: la «psicoterapia», en sentido propio y riguroso, aparece como una de las grandes novedades de la medicina de la segunda mitad del siglo XIX. Hasta entonces, sólo cabrá hablar de «formas de tratamiento psíquico», diferentes de la «nueva psicoterapia»⁸⁹.

Habremos de tener en cuenta que la importancia concedida a dichas «formas de tratamiento psíquico» dependerá de varios factores: de cómo se conciba la enfermedad, de las consideraciones relativas a sus causas, y del «télós» o finalidad de la terapéutica. No serán empleados los mismos procedimientos si la enfermedad se concibe como castigo, que si es en-

88 BOECIO: *La consolación de la filosofía*, Libro II, prosa 4.^a, p. 69. En otros muchos pensadores también se encuentran reflexiones éticas y religiosas que podían tener asimismo un carácter terapéutico. Recordemos, entre otros de la época prerrenacentista, a Ketham (fol. XXXIV), Chirino (pp. 171-180), Ávila de Lobera (pp. 34-35). Como coetáneos a nuestro autor: Fray Melchor Cano (cap. VIII), Juan de Borja (Lib. I, empr. 17), Fray Luis de Granada («Guía...», lib. II, cap. VII), fray Luis de León («De los nombres...», p. 89), Álvarez de Miraval (cap. I, LXVI, LI, LII, LXXI), Cristóbal de Acosta («Tratado en contra...», fol. 15), Quevedo («Virtud militante...», t. I, pp. 1.307-1.318). También en Petrarca, Lipsius, Descartes y Bacon.

89 LÓPEZ PIÑERO, J. M. y MORALES MESEGUER, J. M.: *Neurosis y psicoterapia*, p. 89.

tendida como desorden de la 'physis'. También habrá que tener en cuenta la relevancia que se conceda a lo psíquico como agente de enfermedad: para aquellas concepciones que releguen a un segundo plano a las afecciones anímicas como agente etiológico —tal sucede en el hipocratismo y galenismo—, los remedios psicoterapéuticos no serán suficientemente realzados, sino entremezclados con otros tipos de remedios. Por último, está la finalidad perseguida: habrá que distinguir si lo que se pretende es que el hombre tenga principalmente salud, o si se busca, además, que viva más feliz; o que reconsidere su vida ética y religiosamente, etc.

En suma, el tratamiento psíquico será de una manera o de otra, según la noción que se tenga del ser humano; de su vivir y del mundo que le rodea. La terapéutica psicológica supondrá un previo conocimiento de la condición humana, una teoría antropológico-filosófica, y esto en una doble vertiente: la que considera lo que el hombre es, y la que advierte lo que aspira a ser. Vista así, como confluencia de estos dos órdenes, el del «ser» y el de «deber ser», la psicoterapia constituye parte de un programa más amplio que el de la pura técnica terapéutico-médica. Nos lleva a recordar el enlace, históricamente mantenido, entre la Medicina y la Filosofía en su doble aspecto: la consideración de la Medicina como una segunda Filosofía, y la de ésta como una Medicina del alma. En cualquier caso, los preceptos o remedios de tipo psicológico se nos presentarán entrelazados con apreciaciones de índole ética, religiosa, social, etc.; en definitiva, con caracterizaciones de la naturaleza humana, de su sentido y finalidad, lo que incluirá la evaluación del hombre como ser que está en la naturaleza, sea ésta entendida en un sentido más directo e inmediato, o en un sentido más amplio.

Por lo que hace a Sabuco, y siguiendo la descripción de los factores antedichos, hemos de recordar su concepción de la naturaleza humana y el objetivo que persigue en su estudio. Éste es que el hombre se conozca a sí mismo, a sus afectos y mudanzas, para que mejore su vida personal y socialmente; que encuentre los medios que le ayudarán a vivir en sanidad, a evitar o curar enfermedades que él mismo se produce, y a saber cómo vivir feliz «en este mundo». Su concepción de la enfermedad como decremento del flujo cerebral, y su consideración de los afectos como causa principal de los decrementos accidentales que sufre el hombre, se ordenan a estos objetivos, que ya resultan declarados en la «Carta Dedicatoria al Rey Nuestro Señor»: «Trata (su obra) del conocimiento de sí mismo, y dá doctrina para conocerse, y entenderse el hombre á sí mismo, y á su naturaleza, y para saber las causas naturales por qué vive, y por qué

muere, ó enferma. Tiene muchos, y grandes avisos para librarse de la muerte violenta. Mejora el mundo en muchas cosas, á las quales si V. Magestad no puede dár orden, ocupado en otros negocios, por ventura los venideros lo harán, de todo lo qual se siguen grandes bienes».

Con estos principios e intenciones, se ocupará en el «Coloquio del conocimiento de sí mismo» de exponer y justificar las consecuencias que tienen en la vida humana los afectos, los que procuran salud y cremento, y los que producen lo contrario. De todo ello ya hemos dado cuenta en páginas anteriores; por ello comprenderemos los remedios de este orden que estipula en su obra «Coloquio de los remedios de la vera Medicina»:

«Las armas de la muerte, y de la fortuna adversa, son tristezas, y pesares que el hombre se toma: estas conoce, para que te sepas guardar de ellas.

No entristecerse con el mal, es vencer á la fortuna adversa, y quitarle sus armas, y poder.

El temor es mayor mal, que la cosa temida quando llega: por tanto en el miedo, ó esperanza dudosa de gran aventura, usa de razones del anima: lo que es yá es, y no puede dexar de ser, y lo que ha de ser no lo puedo yo deshacer: del balde me fatigo, y añado otro mal mayor, y usa de prevencion, esperando siempre lo peor.

Tus enojos, é iras has de atar con la cadena de la prudencia, sabiendo que ello está la muerte, y leyendo el segundo remedio, que traerás por nomina colgando al pecho.

El ayrado, y celoso, y el melancolico, y el mancebo en la juventud, no se crean á sí mismos.

Tu afrenta harás irritante, y vana, riendote de ella, y no estimandola.

Esperanza de bien hace todas las cosas, y tambien dá la salud. Oye hombre, quando la esperanza de tu bien pereció, luego busca, piensa, é imagina otra.

El hombre á cada passo se muda, yá quiere, y ama conversacion, yá soledad, y silencio, aquello quando la intelectiva exercita sus acciones, y esto quando la vegetativa hace las suyas. El hombre no es siempre uno, los afectos le mudan sus condiciones, pero él no lo siente»⁹⁰.

90 SABUCO, M.: «Coloquio de los remedios...», pp. 228-230.

Todos estos consejos, en los que se percibe la influencia del pensamiento estoico, aparte de sus personales anotaciones sobre la naturaleza humana, suponen la concreción de un principio general y básico, que a manera de «causa general», informa a todos ellos. Este principio es el que nos ofrece en esta misma obra, al declarar el pensamiento siguiente, otras veces subrayado por nosotros:

«No ay enemigo mas nocivo, y dañoso, que tu mismo para ti, tu te haces infelice, y enfermo, tu mismo te puedes hacer felice, dichoso, y sano. A este conoce para que te guardes de él»⁹¹.

Se destaca de nuevo aquí la importancia que Sabuco concede al conocimiento de sí mismo, significando ahora con ello la importancia del conocimiento de los afectos y de sus consecuencias en la vida humana. A ello se dedicará, fundamentalmente en el «Coloquio del conocimiento de sí mismo», donde establecerá el conocimiento de sí mismo como la piedra angular sobre la que descansan sus opiniones terapéuticas. La dimensión utilitaria de este conocimiento se reconoce desde el momento en que establece nuestro autor la estrecha ligazón entre conocer y obrar en consecuencia. Mejorar la vida, evitar la enfermedad, ser dichoso y sano serán, para él, las consecuencias lógicas del que conoce a los amigos o enemigos de su felicidad. El círculo se cierra sobre sí mismo, puesto que en su opinión, es el mismo sujeto humano el que propicia u obstaculiza esta felicidad: la responsabilidad terapéutica recae en el hombre mismo, pues es uno mismo el que se hace feliz o desgraciado.

Antes de desarrollar más estas nociones y de extendernos en los concretos remedios que establece en el «Coloquio...» citado —a los que hace alusión en el «Coloquio de los remedios de la vera Medicina»— conviene enmarcar las reflexiones «psicoterapéuticas» sabuceanas dentro de un marco histórico general, al que iremos haciendo después referencias más precisas. Podremos de esta manera apreciar mejor la mezcla de tradición y novedad que se da en el pensamiento de Sabuco sobre este particular. Veremos así la influencia en nuestro autor de la tradición filosófica griega y cristiana; y también lo que en él resulta más propio y peculiar, no tanto por la originalidad real de sus apreciaciones, como por la insistencia y convicción que puso en ellas.

91 *Ibíd.*, p. 230.

Aparte de las consideraciones religiosas que le llevan a aconsejar la lectura del *Contemptus mundi*, de fray Luis de Granada, y de «la vanidad de Estela» —sobre lo que más adelante nos extenderemos—, Sabuco establece como principales remedios psicoterapéuticos el conocimiento de los enemigos de uno mismo y de sus daños, así como las «palabras de buen entendimiento y razones del alma». Esto presupone una concepción del hombre presidida por la importancia dada a su razón, y ello integra a Sabuco dentro de la antigua tradición filosófica griega.

Desde luego que existían en la antigüedad griega, por no citar el pensamiento oriental, concepciones psicoterapéuticas fuertemente imbuidas de la magia y de la demonología. Ensalmos, exorcismos, formas rituales, etc., fueron medios psicoterapéuticos antiguos que han pervivido hasta nuestros días. Esto, sin embargo, no elimina la presencia de elementos racionales, el dominio de la idea del hombre como ser racional, dotado de razón y de palabra. De ahí que se pueda hablar de una «psicoterapia» verbal (en Sócrates, los sofistas, Platón, Aristóteles), de una racionalización del ensalmo, como la platónica, y de una serie de principios psicológicos que contienen una generalización racional de los fenómenos psíquicos (tal como se encuentra en Aristóteles). Teorías éstas que apelan al hombre como totalidad, y que estipulan —como seguirá creyendo nuestro autor— la concordia de lo anímico y lo corporal, otorgando al primero un papel decisivo y preponderante. Ello justifica el enlace que se estableció entre la Medicina y la Filosofía, la consideración de la primera como «paideia», o una segunda filosofía.

La presencia de lo racional como factor constituyente, identificador y rector, se da también en el pensamiento estoico. En él, el cultivo de la sabiduría y la autorracionalización del proceso morboso serán métodos de tonificación del espíritu, alterado por las pasiones irracionales, entendidas como «enfermedades del alma». Todo ello desembocará en una serie de prescripciones de fuerte carácter ético, tan propias de una ética «intelectualista», como atestigua la ecuación de igualdad establecida entre «verdad y felicidad».

En unos y otros pensadores, como igualmente se dará en Sabuco, se ofrecerá la recomendación de la prudencia, de la moderación, templanza o «medura» —la «aurea mediania»—; serán aconsejadas por creer en la concordia necesaria entre el cuerpo y el alma y en la que ha de existir entre el hombre y la naturaleza.

La exhortación a la moderación, que ya inspirara Aristóteles con su doctrina del justo medio, era, por otro lado, aceptada y prescrita por los

médicos hipocráticos y galénicos; venía derivada de su concepción de la salud como orden y armonía, y de la enfermedad como ametría. En ellos el consejo provenía, sin embargo, de una especial atención a la naturaleza somática del hombre: entendían al hombre y a su psiquismo desde presupuestos 'físicistas' y 'naturalistas'. Así justificarán estudiosos como Laín Entralgo, López Piñero, García Ballester, la incapacidad de esos médicos para recoger las lecciones psicoterapéuticas que los filósofos habían mantenido, más atentos a una concepción integral de la persona humana.

Estas consideraciones filosóficas pesarán en nuestro autor; también las del período medieval y las propias de su época, el Renacimiento. En ellas, igualmente se estipularán la ecuanimidad y prudencia como remedios psicoterapéuticos, aunque se añadirán también, claro es, otros criterios más afines a la situación cultural del período histórico en cuestión.

Los pensadores medievales cristianos combinarán remedios racionales, con normas derivadas de su creencia religiosa. Su insistencia en la resignación no está desvinculada del juicio acerca de la vanidad e incompleta satisfacción de los placeres mundanos; satisfacción claramente diferenciada de la verdadera felicidad concebida como acercamiento a Dios. El conocimiento de sí mismo será, entonces, el punto de partida desde el que el hombre se allegará a Dios y al conocimiento de su justo gobierno del mundo. Los hechos y acaeceres del mundo, sus fortunas y desventuras, serán asimilados desde esta creencia providencialista, constituida en uno de los principales medios psicológicos para que el hombre afronte la adversidad o la desgracia. A ello se remitirá también Sabuco, cuando aconseja la aceptación de los designios divinos como remedio terapéutico. Así lo expresa en el título V del «Coloquio...»: el hombre debe decirse a sí mismo: «Pues Dios ha sido servido de permitir que me viniese este daño, muerte, ó infortunio, quiero yo querer lo que Dios quiere, Dios lo dió, Dios lo quitó, él sea loado, que él lo sabe remediar por vias que yo no entiendo: á los suyos embia Dios azotes en este mundo, y no les allega monton de castigos para el otro».

En la época renacentista, junto a las concepciones cristianas, conviven la tradición filosófica y la médica de la Antigüedad, originándose posturas de diferente cuño. No siempre se estableció una total compenetración entre las dos tradiciones citadas. Tampoco se dio, por ejemplo, como ya hemos indicado en otras ocasiones, entre el Galeno filósofo y el Galeno médico, fenómeno éste que se destacará en algunos de sus seguidores como Huarte, Vallés, etc.

Por lo que hace a esta época, siguió concibiéndose la ponderación y

armonía como medida terapéutica general. Pero hay matizaciones; ya no se trata de un ataque frontal a las pasiones, como era el caso de los estoicos, sino de una reconsideración de éstas. Se ofrecerá un examen más atento y más desapasionado de las mismas: no siempre se considerará a la alegría como buena o a la tristeza como mala; se tendrán en cuenta aspectos cuantitativos; por ejemplo, se dirá que es la mucha alegría o la mucha tristeza lo que puede hacer enfermar, no el afecto en sí.

Por otro lado, la atención al orden humano y a sus leyes y regularidades adquirirá resonancias sociopolíticas. El recomendado vivir conforme a la naturaleza supondrá, en algunos casos, un conformarse con lo que ésta establece, pudiéndose justificar así las desigualdades sociales; o las diferencias intelectuales, con las consecuencias pedagógicas y terapéuticas que ello lleva consigo, como nos ilustra el ejemplo de Huarte. En otros casos, se pretenderá, sin embargo, desligarse de la pauta natural, ofreciendo modelos de comportamiento que llegan incluso a pretender reformar el orden social: las reflexiones sobre la paz social de Andrés Laguna, o las reconsideraciones de Sabuco sobre la honra y el linaje, pueden servir como testimonio de ello. En uno y otro caso se suele mantener una actitud de desconfianza hacia las evaluaciones o criterios axiológicos propios del vulgo, al que se juzga que muchas veces toma como bueno lo que es malo, o viceversa. Nuestro mismo autor así lo recomienda.

También se ha de señalar el hecho de que, sin menoscabo de la consideración racional del hombre, se atiende a su dimensión afectiva para explicar sus estados anímicos y somáticos, reconociéndose, además, los efectos, en su mayoría perturbadores, de otras potencias anímicas, como la imaginación. De todo ello, es claro exponente la figura de Sabuco, como vamos a ver a continuación.

El conocimiento de sí mismo como recurso psicoterapéutico

Analicemos más atentamente los distintos remedios psicoterapéuticos que establece Sabuco, lo que nos servirá también como ocasión para cotejarlo con otros pensadores de una manera más precisa. Tales remedios resultan expuestos de una manera ordenada y detallada en el «Coloquio del conocimiento de sí mismo», siendo en el «Coloquio de los remedios de la vera Medicina», donde se ofrece una recapitulación sintética de los mismos. Esto nos recuerda que, en realidad, toda su obra está destinada a esta finalidad terapéutica, a encontrar los remedios que tiene el hombre a su alcance para vivir en sanidad y evitar enfermedades y muertes violentas,

que él mismo se produce. A este objetivo terapéutico va encaminada toda su descripción y análisis —filosófico y médico— de la naturaleza humana, tal como él la concibió. Nos centraremos ahora, sin embargo, en los indicados en el primer «Coloquio» citado, por ser los que tienen más en cuenta la dimensión psicológica.

Su prescripción general es el conocimiento de sí mismo, con todo lo que incluyó nuestro autor en dicho conocimiento, según hemos analizado en el capítulo II de nuestro estudio.

Independientemente o no de la relación que se estableciera con la célebre sentencia delfica, sus aplicaciones terapéuticas han sido recogidas, aunque fuera implícitamente, por algunos autores que la aconsejaban. Así, este conocimiento de sí mismo era entendido por algunos pensadores como un conocimiento de la débil y frágil condición del hombre y de su vida en la tierra. Admitir las flaquezas humanas, las vanidades del mundo, etc., desembocaba en la solicitud de actitudes éticas y religiosas, que ayudaran al hombre a acercarse a Dios y a controlar sus pasiones. Esta versión ético-religiosa del autoconocimiento deparará, en ocasiones, concretas «formas de tratamiento psíquico»; la moderación, la buena conciencia, la templanza, la guarda del corazón, la firmeza y constancia del ánimo, etc. Serán, a veces, exhortaciones morales prescritas también para mejorar la salud humana. Sirvan como ejemplos de coetáneos de Sabuco los consejos de fray Luis de Granada, Juan de Borja o Melchor Cano. Pensemos en los remedios que este último indicaba para la cura del alma: los dispone como si se tratara de recursos estratégicos; el propio título de su obra *Tratado de la victoria de sí mismo* es, a este respecto, revelador⁹².

Estas reconsideraciones morales se encuentran asimismo en los seguidores del pensamiento galénico, sólo que en ellos andan paralelas, mejor yuxtapuestas, con las propias de su perspectiva 'somaticista', como ocurriera en Galeno mismo. Andrés Velázquez, Huarte, Pedro Mercado, entre otros, representarían esta forma de pensamiento.

Respecto a la «psicoterapia» existente en esta doctrina galénica, hemos de recordar el parecer de autores como López Piñero, Morales Meseguer, Laín Entralgo y García Ballester: al no existir en el galenismo una patogenia psíquica, tampoco hay una auténtica psicoterapia. Los afectos del alma eran para Galeno mera causa externa de enfermedad, lo que hace que su terapéutica esté limitada a procesos roborantes y de adquisición de

92 CANO, Melchor: *Tratado de la victoria de sí mismo*, cap. VIII.

la confianza de los enfermos, de modo parecido a como ocurrió en el hipocratismo. No existe, por tanto, una psicoterapia científica en Galeno. En palabras de García Ballester, no se advierte en él «que la eficacia terapéutica de la dieta, del fármaco o de la indicación quirúrgica esté condicionada e intrínsecamente completada por la acción de la palabra, entendida ésta como técnica terapéutica de unas «enfermedades» predicadas del alma con la misma propiedad que las del cuerpo»⁹³.

El parecer enunciado por estos estudiosos incluye el conocimiento de la faceta moral, de influencia estoica, de Galeno: ni siquiera en estos escritos suyos sobre las costumbres y pecados del alma se encuentra un apunte de psicoterapia propiamente dicha. Es significativo que en su obra *Sobre las pasiones y errores del alma*, Galeno concibiera el conocimiento de sí mismo como medio para liberarse de las pasiones. Consciente de la dificultad de tal autoconocimiento y automejora, Galeno acabó postulando la necesidad de un «mentor-terapista» que asista al que persigue tal objetivo. Recurso éste que no llegó a tener en él ni siquiera el carácter de método propiamente dicho. Así nos lo advierte Hajal: en la obra citada de Galeno, éste expone ejemplos de cómo aplicó esas ideas con amigos y parientes, pero, sin embargo, «no aporta ningún caso en el cual él podía haber usado su método extensivamente, o exclusivamente, en un esfuerzo por tratar de curar a un paciente afectado por la «enfermedad del alma»⁹⁴.

El buscado conocimiento de sí mismo ha podido, pues, proporcionar formas de tratamiento psíquico que se identifiquen con apreciaciones morales, religiosas, 'naturalistas', etc. Queda por ver cómo, asimismo, y entrelazado con ellas, alentó la formulación de recursos más propiamente psicológicos, bien por reconocer la importancia de lo anímico en el hombre o por estipular, además, el funcionamiento de concretos mecanismos psíquicos (autosugestión, persuasión, etc.).

En esta dirección situamos los remedios que establece Sabuco, una vez que ha dado constancia de la importancia de los afectos en la vida del hombre. Por eso, tras declarar que el afecto de enojo y pesar es el «principal enemigo de la naturaleza humana», nos indica en el título V del «Coloquio del conocimiento de sí mismo» los remedios pertinentes «para los que tuvieren buenos entendimientos».

93 GARCÍA BALLESTER, L.: *Galeno*, pp. 243-249; *Alma y enfermedad* pp. 131-147. LAÍN ENTRALGO, P.: *Historia de la Medicina*, p. 126. LÓPEZ PIÑERO-MORALES MEGUER: Ob. cit., SCHMIDBAUER, W.: Ob. cit.

94 HAJAL, Fady: «Galeno's Ethical Psychotherapy: Its influence on a Medieval Near Eastern Physician», *Journal of the History of Medicine*, vol. 38, 1983, pp. 302-329.

El primer remedio que prescribe consiste en conocer los enemigos de uno mismo, conocimiento que se obtiene sabiendo los daños que ciertos afectos acarrearán. Así podrá el hombre guardarse de ellos, pues, según afirma, «menos hieren los dardos que primero se ven venir».

Desde tal convicción, consignará como prioritario el saber y entender qué grandes fuerzas tiene el afecto de enojo y pesar; afecto que claramente viene definido al decir de él que no había de tener este nombre, «sino la mala bestia, que consume el genero humano, ó pernicioso enemigo suyo, ó la hacha, y armas de la muerte». Creerá Sabuco que, al estimarlo así, el hombre no descuidará ni dará entrada a lo que tanto mal le procura. El comportamiento humano cotidiano le suministra ejemplos de cómo se aparta y libra del peligro el que sabe dónde está:

«Assi el hombre, y la muger, con solo el saber y conocer esta bestia (por lo que está dicho) se librará de ella, y en tocando á su puerta sabrá á que viene, y no le dará entrada, y se defenderá de ella»⁹⁵.

La validez e importancia de este remedio es reconocida en su análisis de otros afectos contrarios a la salud humana. Nos dirá que aprovecha saber los daños que obra la tristeza, para defenderse de ella. Que el primero de los remedios contra el miedo y temor es «saber estos daños, que obra en los hombres, y conocerlo, para no dexarse matar de él, sabiendo el peligro donde está». Igualmente, será su primer remedio contra las desgracias que arrastran el afecto de amor y deseo «conocer al enemigo que mata, y sus efectos, y obras»⁹⁶.

Secunda este conocimiento de los daños el que denomina «remedio de prevención». Consiste en recapacitar sobre los perjuicios que se proporcionaría a sí mismo el que se deja llevar de los afectos contrarios a la salud. Nos pone este ejemplo: antes de que se pierda lo que se ama, la mujer debe decirse a sí misma: «Si yo perdiesse esto, que tanto amo, ¿seria yo tan apocada, y pusilanime, que perdiesse la vida tambien por ello, como las otras mugeres tontas, que no sabian, ni conocian estos enemigos

95 SABUCO, M.: «Coloquio...», tít. V, p. 16.

96 Las citas corresponden, respectivamente, al «Coloquio...», tít. VII, p. 22; tít. VIII, p. 24; tít. IX, p. 28.

del genero humano? Pues yá se han descubierto, y entiendo yo sus obras, y efectos»⁹⁷.

Se advierte, por tanto, que para Sabuco no sólo es necesario el conocimiento de los daños presentes, sino también la anticipación en la mente de los eventuales futuros, para mejor precaverse de ellos. Con ello plasma, una vez más, la concepción operativa que tiene sobre el saber. Llama la atención, no obstante, que tal remedio de prevención conlleva para él la idea de esperar siempre lo peor. Así nos lo indica en el «Coloquio...», en el título VIII («y usando de la prevencion esperar siempre lo peor»), y en el «Coloquio de los remedios de la vera Medicina». Ello contrasta con su recomendación de confiar en tiempos mejores; o en la que también establece al solicitar que juzguemos al día presente por feliz y no perdamos éste con el miedo de otra más infeliz. No sabemos bien si Sabuco fue consciente de esta oposición de criterios, que en parte nos recuerda la mezcla de optimismo y pesimismo que se da en su pensamiento. Puede ayudarnos a entenderla el pensar que Sabuco escribiera su obra en su vejez, cuando, según caracteriza él mismo, en este período de la vida «cessa la blanda, y engañosa esperanza de bien, frustrada tantas veces con fines siniestros, y contrarios, y la prudencia no le dexa engañarse, como en la juventud, con vanas esperanzas»⁹⁸. Esto quizá deba llevarnos a pensar que el «esperar siempre lo peor» sea para él sólo un recurso formal, meramente funcional; sin que por ello deje de estimar la esperanza de bien, que para él, es una de las columnas que sustentan la vida humana.

Aliviar o evitar los daños que sufre el hombre supone, primeramente pues, para Sabuco, conocer qué afectos son los perjudiciales y cuáles son sus obras. Da lo mismo que sean éstas presentes o futuras, como también da lo mismo la realidad o irrealidad de los hechos que provoquen tales afectos. De hecho, nos aclara que incluso «mas daño hace el temor, que no la cosa temida quando llega»; o que el enojo falso o imaginado mata tanto como el verdadero. Es decir, el conocimiento de los hechos reales importa menos que el de los propios afectos suscitados. Es a éstos a los que conviene conocer para defenderse o usar del remedio de prevención.

Digamos, por último, que la solicitud de evitar los afectos perjudiciales se complementa con la de seguir y fomentar los beneficiosos: la esperanza de bien hace todas las cosas, y «no entristecerse con el mal, es vencer a la fortuna adversa...» nos decía en el «Coloquio de los remedios de la vera

97 SABUCO, M.: «Coloquio...», tít. IX, p. 29.

98 *Ibid.*, tít. LXIX, p. 153.

Medicina». Por eso, aunque ahora no nos extendamos en ello, conviene no olvidar el análisis sabuceano sobre tales afectos beneficiosos, entre los que destacaba la alegría y la esperanza de bien como las dos columnas o «empentas» de la salud y vida del hombre. Es comprensible, de todas maneras, que conocer a los propios enemigos sea la práctica terapéutica principalmente aconsejada como especialmente útil para aliviar, prevenir o curar las enfermedades que sufre el hombre por la presencia de afectos perjudiciales.

Este primer remedio que determina Sabuco se puede inscribir en la línea del pensamiento antiguo: el que se encuentra en Séneca cuando exhortaba a la enmienda de uno mismo; o a menospreciar las adversidades, pensando a menudo en ellas y viendo con anticipación su llegada; también cuando proponía poner ante todo los ojos en nosotros mismos y tantear nuestra capacidad. Pensamientos semejantes a los que varios siglos después encontramos en Boecio, que nos dice que el bien que la Fortuna nunca podrá arrebatarnos es el saber ser dueño de uno mismo⁹⁹.

Viniendo a autores más cercanos al nuestro, recordemos que Melchor Cano aconsejaba «salir valientemente al encuentro» de cualquier tristeza o temor que nos acometiere, para que «no se haga gallarda la pasión». El reclamo de este autodomínio nos trae asimismo a la memoria el aforismo de Leonardo da Vinci, «No existe mayor ni menor señorío que el de sí mismo»¹⁰⁰; y la reflexión de Montaigne, en sus *Ensayos*, tras recoger una cita de Séneca sobre la conveniencia de no buscar fuera de nosotros el origen de nuestro mal; se expresa Montaigne en estos términos, muy parecidos a los que encontramos en nuestro autor:

«Los males del cuerpo se esclarecen cuando aumentan (...). Los males del alma se oscurecen al afianzarse; cuando más nos enferman, menos los sentimos. Por eso hay necesidad de mansarlos, de sacarlos a la superficie con dureza y sin miramientos, de abrirlos y arrancarlos de la cavidad de nuestro pecho»¹⁰¹.

99 SÉNECA, L. A.: *Cartas morales a Lucilio*, carta CIV, p. 140; *De la tranquilidad del alma*, IV, p. 138. BOECIO: *De la consolación...*, libro II, p. 70. Estas recomendaciones nos recuerdan lo que nos dice Erasmo en su opúsculo juvenil *Del menosprecio del mundo*, cap. XI: que era teoría de Epicuro salir al encuentro de unos dolores para escapar de otros más grandes, como también la de prescindir de ciertos placeres para gozarlos a su hora más intensos.

100 VINCI, L. da: *Aforismos*, afor. 114, p. 28.

101 MONTAIGNE, M.: *Ensayos*, libro II, cap. V, p. 837.

La modernidad de este consejo terapéutico, el de Montaigne o el de Sabuco, se advierte a la vista de los estudios vigentes sobre esta materia; en el reconocimiento actual de que cuanto menos se manifiesta una emoción hacia fuera, tanto más perturbadora es interiormente¹⁰².

Ejemplos de ello nos los proporcionan los estudios de Rogers y de Kretschmer. El primero exponía, en su conferencia «Fundamentos de un enfoque centrado en la persona», la conveniencia del autoconocimiento: «La hipótesis central de este enfoque consiste en que el individuo posee en sí mismo medios para la autocomprensión, para el cambio del concepto de sí mismo, de las actitudes y del comportamiento autodirigido y que esos medios pueden ser explotados con sólo proporcionar un clima determinado de actitudes psicológicas favorables»¹⁰³.

En los *Estudios psicoterapéuticos* de Kretschmer, encontramos declarados, a propósito de una cita que recoge de Goethe sobre el conocimiento de sí mismo, los beneficios de tal conocimiento, siempre que se le otorgue un carácter dinámico y operativo, como a nuestro juicio, se le otorgó Sabuco. Así lo expresa Kretschmer: «En la orientación de las sordas meditaciones sobre los propios problemas internos hacia el movimiento vivo del mundo exterior, en un intenso ver y conocer, actuar, formar y proceder, existe una gran fuerza curativa. Esta conducción final hacia objetivos positivamente fijados, dirigidos a la personalidad, del proceder práctico y de la propia estructura de la vida, es uno de los principales elementos básicos constitutivos de nuestra psicoterapia»¹⁰⁴.

Palabras de buen entendimiento y razones del alma

La ligazón entre conocimiento y acción que se aconseja en el texto de Kretschmer anteriormente citado, y que podemos hacer extensiva a toda la psicoterapia moderna, no es algo que Sabuco descuidara. La hemos visto en la concreción que otorga, a efectos terapéuticos, al conocimiento de sí mismo, al estipular como primer remedio el conocer a los propios enemigos del género humano: «Y assi conociendo al enemigo, y sabiendo

102 DELAY, J y PICHOT, P.: *Manual de Psicología*, p. 115.

103 ROGERS, K.: *Fundamentos de un enfoque...*, p. 337.

104 KRETSCHMER: *Estudios psicoterapéuticos*, pp. 20-21.

sus fuerzas, y malas obras, el hombre no se descuydará, ni le dará entrada»¹⁰⁵.

Esta misma ligazón prevalece en su recomendación del segundo remedio, dirigido al mismo objetivo de que el hombre mejore su salud y evite enfermedades que él mismo se produce, apartando la discordia entre alma y cuerpo y favoreciendo el cremento del cerebro.

Este segundo remedio lo describe así en el «Coloquio del conocimiento de sí mismo»:

«Consiste en palabras de buen entendimiento, y razones del alma, y decir: Yá te conozco mala bestia, y tus obras, no me quiero dár en despojo á ti, como los simples, que no te conocian antes, mas quiero sufrir este pequeño daño, que pudiera ser mayor, que no perderlo todo, y mi vida con ello, y añadir otro mal mayor en cima, como perder la salud, ó la vida, que monta mas y por esto no se quitará esta pérdida, ó daño antes añadiré mal á mal»¹⁰⁶.

La importancia que concedió a este segundo remedio bien la describe el siguiente fragmento del «Coloquio de los remedios de la vera Medicina»:

«El principal, y general remedio de la vera medicina, es, componer el anima con el cuerpo, y quitar la discordia, y descontento con las razones del segundo remedio, y confortar el celebro con las tres columnas, ó empentas que diximos: las dos espirituales, alegría, contento y placer (que todo es uno) y esperanza de bien. Las quales dos columnas, porque son espirituales del alma, no se pueden poner, ni aplicar con otra cosa principalmente, sino es con palabras, aunque tambien se pueden poner con obras exteriores, aunque sean fingidas, y no de veras; de manera, que os doy la primera regla, que es esta. El mejor medicamento, ó remedio, es palabras, y obras, que en los adultos engendren alegría, y esperanza de bien...»¹⁰⁷.

105 SABUCO, M.: «Coloquio...», tít. V, p. 16.

106 *Ibíd.*, tít. V, pp. 16-17.

107 SABUCO, M.: «Coloquio de los remedios...», p. 207.

Más adelante hablaremos del alcance y modernidad de esta recomendación de Sabuco, no ajena, por otro lado, a determinadas reflexiones del pensamiento antiguo sobre estas cuestiones. Pero antes de ello, conozcamos con más detalle lo que incluye en este «segundo» remedio, también calificado como «el mejor».

Tales «palabras de buen entendimiento, y razones del alma» son las que el hombre ha de decirse a sí mismo para no dejarse llevar por los afectos perjudiciales: a la inmediatez y atracción de éstos, el alma opone sus razones, en una especie de «pathos» de resistencia, de increpación directa. «Pathos» que juzgamos posee una clara simpatía literaria y no menor simpatía anímica, de muy probable eficacia curativa.

Estas «razones del alma» consisten, en primer lugar, en el reconocimiento antedicho de las penosas consecuencias de los afectos perjudiciales. A ello se agregan diversas consideraciones en las que se refleja el talante filosófico, moral y religioso de nuestro autor.

Por un lado, están las que proceden de un juicio valorativo: más vale aceptar los pequeños daños, que no perder el bien mayor de la salud y de la vida. En esta línea se incluye su reflexión acerca de la gratuidad de las valoraciones humanas sobre los verdaderos bienes y males: conviene al hombre afectado reconocer que muchas cosas que se juzgan por dañinas, después se convierten en bienes provechosos; igualmente, que las que toma por buenas y útiles, luego fueron malas y perjudiciales. Describe como ejemplo significativo la situación de los que consiguieron los estados y riquezas que deseaban y que luego fueron causas de sus infortunios y muertes: «¿Cuántos desearon ser Emperadores, y reynar, y lo alcanzaron, y fue por su mal?: Y para casos desastrados, y muertes infelices y violentas? Y el día dichoso que aprehendieron el Imperio, fué principio, y causa de su desventurada suerte». También está la situación opuesta: «Uno por estar encarcelado, y condenado á muerte, es elegido por Rey: otro por salir herido de la batalla en la herida halló la salud...»¹⁰⁸.

A tales razonamientos interiores, de clara influencia estoica, añade la recomendación de actitudes de aceptación y confianza en la existencia, la presencia del afecto de esperanza de bien. Así, a propósito del enojo y pesar, aconseja vencer a la inestable fortuna no entristeciéndose con sus vaivenes y mudanzas, pues estas mismas permiten confiar en tiempos mejores:

108 SABUCO, M.: «Coloquio...», tit. V, p. 18.

«A lo pasado, y hecho no ay potencia, que lo pueda deshacer, pues ha de ser hecho, sea hecho. Inestable es la fortuna, que siempre se muda, pues quiero guardarme para otro tiempo, que este se acabará. Dixo un sabio, haz de grado, y á placer, lo que por fuerza has de hacer»¹⁰⁹.

La adopción del fatalismo estoico la conjuga Sabuco con sus convicciones cristianas: éstas le hacen elogiar la lectura del *Contemptus mundi*, así como el confiar en la Providencia Divina, y estas convicciones las encuentra reforzadas por las reflexiones de Séneca acerca de la conveniencia y necesidad de la adversidad.

Sabuco aconseja este remedio contra el afecto de enojo y pesar. También lo juzga adecuado en otras situaciones: en los casos de tristeza, en cualquier esperanza nueva o dudosa de gran aventura o sentencia; cuando se pierde lo amado o sobreviene el afecto de congoja y cuidado. En todos estos casos, considera beneficioso que el hombre lleve consigo este remedio, «como una nomina colgada al pecho» para así leerlo cuando fuere necesario.

A propósito de estas «nóminas» nos dice lo siguiente en el título XIV del mismo «Coloquio», dedicado al afecto de congoja y cuidado:

«Los cuidados se han de dexar a tiempo, y ponerlos en su lugar, como en un papel, haciendo lista, y fixarla en la pared, y alivia la congoxa, y miedo de la memoria, y sin pena se miran alli los cuidados, y se hacen, y á la noche se duerme mejor. Y si son pocos, y no usa de lista, de que se desnuda, ha de ponerlos, y dexar los cuidados en el jubon, para tomarlos en la mañana con él».

Antes de penetrar en el sentido que hemos de conceder al uso de estas «nóminas», es necesario hacer una serie de consideraciones respecto a este segundo remedio que establece, «palabras de buen entendimiento y razones del alma»; las citadas nóminas vienen a ser una manifestación externa y objetiva del mismo.

Ante todo, hemos de indicar que este segundo remedio queda especialmente ponderado en la obra de Sabuco: es juzgado como el decisivo, en tanto que los demás no resultan verdaderamente fructíferos sin él. La

109 *Ibid.*, tít. V, p. 17.

higiene, la dietética, eutrapelia y música son, según nos dice, procedimientos que aprovechan, «pero todavía más, sacando el papel que trae por nomina colgando al pecho, de las razones del segundo remedio, y leyendolas».

Encontramos comprensible la estimación que otorga a esta segunda prescripción que viene a aunar dos resoluciones psicoterapéuticas importantes: la racionalización de los problemas y la «logoterapia». En realidad, más bien se puede entender como dos partes de un mismo proceder: el lenguaje, las palabras, no sólo nos permiten reflejar la realidad, sino también crearla, siendo además el medio por el que el sujeto se expresa a sí mismo los contenidos de su intimidad y mismidad, para irse asumiendo tal cual es o tal cual debiera ser. Ello precisa el distanciamiento de los problemas que posibilita la racionalización de los mismos, lo que, a su vez, requiere considerar como sujeto terapéutico al hombre mismo en toda su integridad y multidimensionalidad.

A estas consideraciones se acerca Sabuco cuando propone las «palabras y obras» como el «mejor medicamento o remedio». Incluso, cuando llega a la concreción de recomendar las «nóminas» colgadas al pecho. Esto requiere una explicación.

Cierto es que una de las más habituales prácticas curativas de tipo supersticioso que se daban todavía en la época renacentista era la utilización de «nóminas» y la formulación de ensalmos. Así nos lo enseña Luis Sánchez Granjel en su obra *Humanismo y Medicina*. En ella nos describe que las llamadas «nóminas» consistían en trozos de papel o pergamino en los que se había escrito alguna oración o versículo evangélico; las encerraban en bolsitas, usualmente acompañadas de diversos objetos, dependiendo su naturaleza de «la fantasía del conjurador, mago o hechicero confeccionador de la nómina». Las portaban quienes creían en su poder curador y preservativo, resultando útil su supuesta virtud «para las que podemos denominar enfermedades internas», a diferencia de los ensalmos, cuya utilidad se concretaba en el terreno de los afectos externos¹¹⁰.

Esta práctica supersticiosa, junto a otras de igual caracterización, resulta explicable si tenemos en cuenta lo que nos advierte el mismo Luis Sánchez Granjel y Juan Riera Palmero en su artículo «Medicina y sociedad en la España renacentista». En este período (entendiendo estos autores por tal el que va desde el inicio del gobierno de los Reyes Católicos, en

110 SÁNCHEZ GRANJEL, L.: *Humanismo y Medicina*, pp. 164-168.

1479, hasta la muerte de Felipe II, en 1598), la sociedad española se compone de algo más de ocho millones de habitantes, con una población preferentemente rural y con ciudades escasamente pobladas; factores todos éstos que favorecieron «el ejercicio de prácticas médicas empíricas y la pervivencia de recursos curadores supersticiosos»¹¹¹.

Como tal práctica supersticiosa, era recusada por quienes defendían el carácter científico de la Medicina. Tal es el caso de Enrique Jorge Enríquez, quien en su *Retrato del perfecto médico*, se expresa en estos términos:

«...No es lícito traer nominas con caracteres, no usados, ni hechos en ciertos puntos y constelaciones, y que solo en ellos se traya el Credo, y el Pater noster, y algunas palabras del Euan-gelio, y esto sin supersticion, ni se ha de usar de fuertes para adeuinanças»¹¹².

Entendemos mejor esta precisión de Enríquez sobre la única nómina que puede utilizar el católico —la oración «rezada» con devoción y sin superstición, utilizando al tiempo los recursos de la Medicina— desde el conocimiento que nos ofrece Luis García Ballester sobre los sanadores moriscos. En su obra, *Medicina, ciencias y minorías marginadas: Los moriscos*, recoge procedimientos terapéuticos utilizados por los sanadores moriscos, quienes concebían la enfermedad como una mancha que se extiende y contamina. Para evitar el contagio consideraban eficaz utilizar un objeto o un ser al que se transfiriera la enfermedad, procurando situarlo lejos de la comunidad: también, limpiarlo o destruirlo. El agua, el fuego, las fumigaciones («sahumerios»), y los amuletos con palabras del Corán eran, entre otros, recursos frecuentemente adoptados, en todos los cuales se daba un fenómeno de transferencia, aunque fuera simbólico. Otra de las actuaciones terapéuticas era la palabra —fuera utilizada como plegaria o conjuro mágico—, cuya eficacia residía en la posibilidad, muy creída por un morisco, de una acción a distancia, que pusiese en contacto al hombre con la potestad superior. Aquí se ha de incluir lo que los inquisidores llamaron «nóminas diabólicas en arábigo», muchas de ellas incauta-

111 SÁNCHEZ GRANJEL, I. y RIERA PALMERO, J.: *Medicina y sociedad en la España renacentista*, p. 181.

112 ENRÍQUEZ, Enrique Jorge: *Retrato de perfecto médico* (1595), p. 307. En esta misma obra, Enríquez también emite su opinión a propósito de las palabras como recurso terapéutico (p. 309).

das por la Inquisición, en las que operaba, junto a la fuerza del conjuro, el mecanismo de transferencia de la fuerza curativa o preventiva a un objeto, así transformado en amuleto.

De gran interés nos resulta el saber que tales nóminas (trozos de tela, papel o laminilla sobre las que se escribían voces mágicas u oraciones) eran utilizadas por los sanadores moriscos como remedios curativos o preventivos: unas veces se recitaba su contenido, otras colgaba del cuello, o se colocaban debajo de la almohada del paciente o entre sus ropas, o se desleían (si era un papel) en el agua o vino que bebía el enfermo, etc...¹¹³.

Hay, sin duda, un evidente parecido entre esta práctica morisca y la de Sabuco, cuando aconseja que las nóminas se cuelguen del cuello. También, en el hecho de que entre los procedimientos utilizados por aquéllos, estuviera el exorcismo conminatorio y de finalidad expulsatoria (en este caso, del demonio), así como posiblemente la conversación persuasiva.

Nos parece aceptable una hipótesis: la de la influencia de estas prácticas terapéuticas moriscas sobre las ideas de curación de Miguel Sabuco. De hecho en Alcaraz, hubo un asentamiento morisco apreciable. Lapeyre, en su *Geografía de la España morisca*, recoge del censo del «Arzobispado de Toledo por Arciprestazgo», que en 1581 existían en dicha población 640 moriscos¹¹⁴. No significa que con esto confirmemos opiniones como la de Sánchez Ruano (1867), para el que el autor de la obra sabuceana pertenecería a una familia morisca: ello, a nuestro parecer, exige comprobación documental, la cual es inexistente, o, al menos, desconocida por nosotros. Tampoco se trata de entender los parecidos terapéuticos en un sentido literal: en Sabuco la concepción de la enfermedad y la de sus causas era diferente a la morisca, así como lo era el contexto intelectual. La palabra no era utilizada en nuestro autor como plegaria o conjuro mágico, ni tampoco se trataba de expulsar con ella a los demonios malignos. Creemos que de debe hacer una traslación cultural y entender los parecidos y posibles influencias sólo en un sentido formal: el que hace que percibamos en la proposición de Sabuco de las «nóminas» similar fenómeno de transferencia al que se daba en los procedimientos terapéuticos moriscos. El consejo de nuestro autor de «leer» el papel que trae por nómina colgado al pecho, o el de hacer una «lista» de las preocupaciones que se tengan y fijarla en la pared, son resoluciones que expresan la conveniencia de

113 GARCÍA BALLESTER, L.: *Medicina, ciencia y minorías marginadas: Los Moriscos*, pp. 121-145. *Ibid.*, *Los moriscos y la medicina...*, p. 127.

114 LAPEYRE, Henri: *Geografía de la España morisca*, Valencia, 1986.

objetivar y distanciarse de los problemas para solucionarlos adecuadamente. Distanciamiento mental que se exterioriza con el uso de las nóminas o lista en la pared, materializándose así el procedimiento aconsejado como el primer remedio: el de conocer al enemigo, sus obras y daños, para no dejarse llevar por él.

Sabuco no se queda ahí. La objetivación y distanciamiento que el uso de las nóminas representa, a nivel externo y «material», encuentra su mejor vehículo racional en la palabra: las que el hombre ha de decirse a sí mismo, en su «diálogo» interior, allegando todas las reflexiones antedichas, y las que el buen amigo o médico debe dirigir al afectado. Serán estas palabras «consolatorias, y de buena esperanza, trayendole á la memoria otros bienes que tiene, y á los que ván delanteros en aquel genero de trabajos, y otros mayores infortunios, y la insinuacion retorica». Estas palabras son las que ha juzgado Sabuco como la mejor medicina, la que, a su juicio, «de todos está olvidada, é inusitada en el mundo».

No hace falta que nos extendamos sobre la conveniencia y eficacia de esta proposición sabuceana. Creemos que en ella, efectivamente, se acrisola el buen entendimiento, el correcto razonar y comprender la realidad. Asimismo, las palabras ponen en marcha la acción consecuente y correcta, convirtiéndose en la primera técnica persuasoria, en el primer vehículo de autosugestión. En vez de esgrimir razonamientos despersonalizados, los hacen expresos, conscientes y cercanos a uno mismo. A través de esa «logoterapia» se interioriza la acción que conlleva toda terapéutica, y se enlaza con la facultad de comprender los afectos y sus consecuencias. Resultan, además, el mejor procedimiento para adecuar e integrar lo afectivo con lo racional. Los estudios modernos al respecto así lo atestiguan.

Indudablemente, este procedimiento terapéutico prescrito por Sabuco imprime a su figura, como ya hemos indicado, un carácter anticipador de las modernas técnicas psicoterapéuticas. Su solicitud era del mayor interés. Pero también hay que decir que no era la primera vez que se enunciaba. De hecho, se integra en una tradición que, con mejor o peor fortuna, ha reconocido su conveniencia. Lo que, por otro lado, no le quita méritos a nuestro autor: el suyo estriba principalmente, creemos, en la predilección, insistencia y especial convicción que puso en ello.

A este respecto debemos remitirnos al excelente estudio de Laín Entralgo *La curación por la palabra en la Antigüedad clásica*. También nos ilustran sobre el tema, aunque en versiones más reducidas, y algunas de ellas siguiendo la iniciativa de Laín, las indicaciones de otros estudiosos, como López Piñero, Morales Meseguer, Schmidbauer, Luis Gil, o García

Ballester, aparte de los estudios monográficos sobre autores concretos, como el de J. A. Paniagua o V. Llorca Peset, acerca de Arnau de Vilanova y Vallés¹¹⁵.

El conocimiento histórico que nos ofrecen estos autores nos permite situar a Sabuco dentro del esquema de la psicoterapia verbal que proyectaron los filósofos de Grecia, y que no supieron aprovechar los médicos griegos. Al igual que los primeros, Sabuco destacó el triple vínculo existente entre la acción de la palabra y la curación de las enfermedades: insistió en las beneficiosas consecuencias corporales que se derivan del buen orden del alma, el cual es concebido como condición necesaria para que resulte eficaz la operación curativa de fármacos, dieta o intervenciones quirúrgicas. Este buen orden anímico resulta propiciado por el empleo de la palabra; del «lógos kalós» en la expresión griega, o de «las palabras de buen entendimiento y razones del alma», según nuestro autor. En uno y otro casos se consideraron los tres momentos psicológicos que han de tenerse en cuenta para lograr la eficacia de este procedimiento psicoterapéutico: el carácter (naturaleza y educación del oyente); la disposición e índole concreta de la enfermedad, y la oportunidad del momento en que se establece este recurso. Recurso que resultará idóneo cuando sea capaz de remover las pasiones y creencias del afectado.

Dos cosas deben considerarse a este respecto. Por un lado, la introversión que se da en el caso sabuceano: sin eliminar la conveniencia de las palabras «de un buen amigo ó del medico», Sabuco entiende que es el mismo sujeto afectado el que ha de decirse a sí mismo, en una especie de discurso monologal, lo que ha de hacer y de creer, lo que ha de razonar y ha de hablarse. La distinción médico-paciente queda en Sabuco diluida, al concebir que el afectado es, o debe ser, médico de sí mismo. Esto nos lleva a recordar lo que nos decía el autor en su «Carta dedicatoria al Rey»: sacarán grandes bienes del conocimiento de sí mismo, no solamente los «sabios, y Christianos Medicos», o los de «alto juicio de otras facultades», sino también «qualquier hombre abil, y de buen juicio», el que, con la lectura de su libro, se conocerá a sí mismo, conocerá la medicina cierta «y no andará á ciegas con ojos, y pies agenos, ni será curado del Medico, como el jumento del Albeytar». Sabuco no menosprecia la labor del médico; reconoce la importancia y fuerza de la subjetividad individual; ello, aparte

115 LAÍN ENTRALGO, P.: *La curación por la palabra en la Antigüedad clásica*. Madrid, Rev. de Occidente, 1958.

de su vinculación con el talante renacentista, imprime a su psicoterapia un carácter singular.

La «insinuación retórica»

Este desdoblamiento de papeles por parte del sujeto, tomado a la vez como objeto de su propia recomendación, adquiere en Sabuco una manifestación concreta, casi «escénica» cuando habla de la «insinuación retórica». En ella presenciamos, además, como ahora veremos, el segundo aspecto que nos interesa destacar a este propósito: una clara expresión del carácter operativo y catártico que concedió nuestro autor a las palabras. Lo cual, al paso que lo sitúa en la tradición clásica, le convierte en un adelantado de consideraciones más actuales, como son las de Freud; así lo creemos si recordamos, que para éste, la elocución verbal no es sólo significativa; también purifica y sosiega al hombre.

Veamos primero lo que nos dice Sabuco sobre la «insinuación retórica». De ella se ocupa en el título VI del «Coloquio del conocimiento de sí mismo», prescribiéndola como remedio para los casos en los que el enojo vaya acompañado de ira impetuosa y deseo de venganza. Así la caracteriza:

«Dicese insinuacion, porque el que pone esta medicina se hace de la voluntad, seno, y vando del agraviado, que quiere curar, y dice: que esse agravio os hizo? essas palabras os dixo? de la paciencia que teneis me espanto, yo no lo pudiera sufrir. Quando yá está metido en el seno del agraviado, y yá le dá credito, entonces pone dilaciones en el negocio, como, señor no hagais cosa sin mi, mañana, ó de aqui á tal hora irémos á tomar venganza. Y passado aquel rato buelve la hoja, y dirás: Aora, señor, mirémos los fines en que pueden parar estas nuestras iras, que quien no mira el fin, no usa de razon de hombre: puedese seguir este daño, y este, que serán quanto mayores, que el que tenemos, mas nos vale dár passada á este pequeño daño, que no buscar otro muy grande, que vivamos toda la vida en desassosiego, y pérdida: mas es vencerse á sí mismo, que vencer á los enemigos, y otras semejantes razones. Y como yá le dá credito por ser de su voluntad, y seno, luego, á la hora lo toma, y es persuadido. Yo he visto que esta insinuacion retorica obra maravillosamente, y quita el enojo, y no passa el daño adelante».

Como se puede observar, se trata de una técnica de autopersuasión dilatoria y razonadora. En ella, destacaremos los siguientes caracteres: la primera táctica consiste en un «desplazamiento» de personalidad. El sujeto enojado se toma a sí mismo como agraviado, como receptor de la afrenta. Este procedimiento contribuye a tomar conciencia del daño sufrido y también, a enardecer el ánimo enojado.

El segundo momento se caracteriza por la dilación del deseo de venganza. No se trata de su anulación, sino de la imposición de un compás de espera hasta tiempos más oportunos. Así también se expresa nuestro autor, en su análisis del afecto de venganza, en el cual sufrió algunas tachaduras inquisitoriales.

En estos dos primeros momentos Sabuco propone seguir el curso de los propios afectos, dejar rienda suelta a la emotividad. Por el contrario, en un tercer momento, hace intervenir a la razón. Corresponde a ésta el sopesar las distintas alternativas y los daños que cada una de ellas acarrea; también, el mirar el fin que se propone la ira; y, al fin, valorar como menor pérdida el pequeño daño sufrido, que el vivir toda la existencia en desasosiego. El hombre comprenderá así que tal afecto es una «breve locura», y que no se le debe dar crédito; que su sentimiento airado cambiará y que mejor es vencerse a sí mismo que vencer a los enemigos.

La «insinuación retórica» vendrá, por tanto, a compendiar los métodos terapéuticos prescritos por Sabuco: el conocimiento del propio enemigo, las palabras de buen entendimiento y las razones del alma. Sin embargo, el planteamiento estratégico es distinto: ya no se trata de atacar frontal y directamente al «enemigo» —constituido por el mismo afecto— sino de dar un rodeo en el espacio y en el tiempo: convertirse en agraviado y posponer la acción. También se da un cambio en lo que se refiere al razonar. En los remedios anteriores, el conocimiento precedía a la acción; ahora, es la toma de posiciones, aparentemente irracionales, las que anteceden a las «razones del alma».

Se advierte aquí la influencia del pensamiento estoico. Recordemos el estudio de Séneca ante la ira. Concebida por él como enfermedad del alma, como actitud o pasión que «franquea los límites de la razón y la arrastra consigo», consideró asimismo la dilación como remedio contra ella:

«El gran remedio de la ira es darle tiempo. No le exijáis que desde luego perdone, sino que juzgue: por poco que se detenga, se disipa. No intentéis ahogarla de una vez cuando estalla con

demasiada fuerza: la victoria completa no se obtiene de golpe, sino por triunfos parciales»¹¹⁶.

A este procedimiento agregó, desde luego, otros recursos igualmente derivados del predominio de la razón. Entre ellos, pensar en los vicios que la ira sola encierra, considerar que la venganza es una confesión de que el golpe fue certero, contener la lengua, moderar su intemperancia, etc. Remedios todos encaminados a desarraigar la ira enteramente, no a templarla; y mucho menos a considerarla, al modo aristotélico, como un aguijón de la virtud que, por tanto, no convenía extirpar.

La teoría de Séneca ante la ira contenía, además, concretas reflexiones. Por ejemplo, no concebía a tal estado del ánimo sin señales exteriores, las cuales el hombre debe esforzarse por contener, o mejor, por expresar en sentido contrario. En tal estado, debía el afectado dulcificar su rostro, suavizar la voz y hacer tranquilo el paso, hasta que tal comportamiento exterior conformase al interior.

Alcayde y Vilar señaló, en su obra *Las emociones* los símiles que existen entre esta apreciación (y la de dar tiempo a que se enfríe el ardor de la ira), con los métodos que propondrá la moderna psicología de W. James. Considerará, además una contradicción en lo que hace al recurso dilatorio: a su parecer, el remedio eficaz debe suprimir la ira cuando ésta exista, no cuando haya desaparecido porque el tiempo la haya calmado o suprimido. Esta opinión, sugerente por cierto, parece olvidar, sin embargo, algo que el mismo Séneca concibió con gran agudeza: que tal recurso dilatorio era el apropiado desde el momento en que la ira aumenta con la dificultad. Así lo expresa en su tratado *De la ira*: «A veces conviene atacarla de frente y abiertamente, cuando a ello se presta la debilidad del mal; pero a menudo es preciso todo lo contrario, para que su ardor violento no se exaspere, pues crece con los obstáculos»¹¹⁷.

Por otro lado, debe destacarse la atención que concedió Séneca a los «movimientos exteriores», al esfuerzo por inclinar en sentido contrario todas las señales de este tipo. Esto, que relacionamos con la técnica médica hipocrática y galénica, «contraria contrariis», deja traslucir el carácter operativo que atribuía a la razón, como asimismo lo encontraremos en nuestro autor. En Sabuco, a las «palabras de buen entendimiento»,

116 SÉNECA, L. A.: *De la ira*, libro III, cap. XXXIX; libro II, caps. III-IV. Lo citado corresponde al libro II, cap. XXIX. También se encuentra en libro II, cap. XII.

117 *Ibid.*, libro III, cap. I, p. 32.

íntimamente enlazadas con las «razones del alma», sigue, debe seguir, el actuar. Así lo hemos visto en la «insinuación retórica».

Otros remedios

Esta actuación, esta operatividad concedida al «lógos», se refleja en Sabuco en los remedios antedichos, y asimismo, se observa en otros remedios que prescribe para el mismo fin terapéutico.

Uno de ellos lo constituye su recomendación de substituir los males por bienes, recurriendo a todo aquello que propicie un estado psíquico de satisfacción o alegría. Así, por ejemplo, nos dice a propósito de la tristeza que «quando la esperanza de tu bien pereció, luego busca, inquiere, é imagina otra». Para la melancolía son remedios, además de los principales citados, la «alegría, buen olor, musica, el campo, el sonido de arboles, y agua, buena conversación, tomar placeres, y contentos por todas vias». Para aquellas situaciones en las que no se puede alcanzar lo que se ama y desea, el común y claro remedio que establece es «buscar, y tomar otros amores, que un clavo con otro se saca; y lo que tiñe la mora, otra verde, lo descolora (...) y es eficacissimo remedio, que le quiten la esperanza de alcanzar aquello que ama quien puede quitarla». Por último, para los afectados de desconfianza, el remedio es «ponerles esperanza de bien, aunque sea fingida»¹¹⁸.

Otra de las actitudes terapéuticas aconsejadas por nuestro autor supone la intervención de categorías temporales. El recurso dilatorio ante sentimientos airados, o el dejar para tiempo oportuno la satisfacción de una venganza, por ejemplo, son concebidos como medios para apaciguar los ánimos y permitir que la prudencia tenga cabida. En este remedio, insiste, al analizar el ya visto afecto de venganza y de ira; también lo recomienda para cuando se da la congoja o «cuidado de lo futuro», o el «fastidio, y continuanza de una cosa». «Toma este aviso, quando el estudio te dá fastidio, ó no te contenta lo que haces, es mejor dexarlo para otro dia»¹¹⁹. En esta línea de atención a lo temporal se integra su consideración sobre la prudencia: «El mal futuro inminente desassosiega, y dá fatiga al prudente: el hecho yá, y passado, al imprudente»¹²⁰.

118 Las citas corresponden, respectivamente, a «Coloquio...», tit. VII, p. 22; tit. VIII, p. 24; tit. IX, p. 29; tit. XI, p. 31.

119 SABUCO, M.: «Coloquio...», tit. LII, p. 92.

120 SABUCO, M.: «Coloquio de los remedios...», p. 229.

El talante de comedimiento y ausencia de precipitación así aconsejado, también informa su advertencia de evitar lo repentino. De forma parecida a aquel rechazo de la brusquedad de los cambios de régimen, que se ofrecía en la medicina hipocrática, considera Sabuco que es bueno no informar bruscamente de una situación, ya sea una mala noticia o un gran placer:

«Por lo qual usa de este aviso, que será gran caridad, y buena obra meritoria, quando se ha de dár una mala nueva, disminuirla, y ponerla en duda, y mas con las preñadas, enfermos, y viejos: y aun quando sea de gran placer no se ha de decir de golpe, sino poco á poco, y poniendola en duda, porque tambien el gran placer repentino mata, como adelante se dirá»¹²¹.

Encontramos referido en este consejo, parecido al que ofrece cuando se trata de mudanzas orgánicas, otro de los resortes psicológicos estimados por Sabuco: la conveniencia de alterar la realidad de un hecho, y de fingir acerca de su contenido, a fin de evitar las consecuencias negativas que supondría la veracidad. Así lo establece en el fragmento citado, y también cuando aconseja «poner esperanza de bien aunque sea fingida», queriendo aunar los intereses psicológicos con los morales. Con idéntico fin propone desestimar afrentas, como medio de disuadirlas; y que el airado, celoso, melancólico y el «mancebo en su juventud» no se crean a sí mismos.

En esta misma línea se inscribe su aviso de hacer ajeno el mal: «La cosa que siempre te pesa de ella quitala delante de los ojos, ó hazla agena». Asimismo, el de guardarse de los afectados por ciertos estados psíquicos (de manera parecida a cuando aconsejaba alejarse de los apesados): «guardate de aquellos que no tienen esperanza de bien...»¹²².

Percibimos en estos concretos avisos o remedios unas ciertas diferencias con los otros que prescribe Sabuco. Tienen en común con los anteriores la necesidad de conocer los daños que producen algunos afectos, así como la conveniencia de racionalizar los problemas: en este sentido interpretamos su solicitud de buscar nuevas fuentes de alegría o felicidad, desechar esperanzas ilusorias o recurrir a la ficción psicológica; en tales casos, hay

121 SABUCO, M.: «Coloquio...», tit. III, p. 12. También cuando trata de las mudanzas orgánicas (tit. XLVIII) ofrece similar remedio.

122 SABUCO, M.: «Coloquio...», tit. VII, p. 22; tit. XI, p. 31.

una toma de conciencia del problema, la búsqueda deliberativa de opciones y la inventiva o capacidad de elegir una de ellas.

Con todo, nos parece que estos consejos no tienen la «altura» psicológica de los anteriores, siendo, además, parcialmente distintos.

Por un lado, constituyen el comienzo práctico de alternativa sencillas de acción que no llegan a resultar explícitas; son más bien propias de un maximalismo un tanto superficial y frívolo. Cuando aconseja substituir los males por bienes, por ejemplo, no se hacen valer los resortes psicológicos que conduzcan a este objetivo ni las dificultades que puedan obstaculizarlo: su encomio de afectos como la alegría o esperanza de bien, debió serle suficiente como indicación de los medios y objetivos que presiden su pensamiento, sin más indagaciones sobre las dificultades mencionadas. Parecida evaluación nos merece su consejo de quitar de delante de los ojos, o hacer ajeno, aquello que pesa sobre uno mismo, por más que se venga así a recomendar una actitud de distanciamiento y objetivación de los problemas.

Sabuco se propone evitar el dolor. Tal proposición, aparte de no resultar edificante desde una perspectiva religiosa, la que, por otro lado, nuestro autor mismo declara seguir, tampoco resultó sensible a la indagación sobre los posibles efectos salutíferos del mismo. Sí los tuvo en cuenta, por ejemplo, Descuret, quien en su obra *La médecine des passions* (1884), lo expresa así: «La utilidad del dolor propiamente dicho es incuestionable en el tratamiento de la enfermedad como en el de las pasiones. En cuanto al dolor físico (...) empleado por una mano diestra y prudente, desvanece con frecuencia los fenómenos morbosos, así como en el estado fisiológico contribuye, junto con el placer, a mantener el equilibrio de todas nuestras funciones. No menos provechoso es en determinadas circunstancias el dolor moral, pues se le ha visto curar radicalmente las afecciones catarrales más rebeldes, disipar la mudez, la parálisis de los miembros y los atroces dolores del reumatismo o de la gota»¹²³.

Por otro lado, la distinción antes aludida se observa en lo siguiente: las «palabras de buen entendimiento y razones del alma» suponían afrontar directamente los problemas suscitados por los afectos perjudiciales, e incluso el aceptarlos como un mal menor. Todo ello dentro de una escala de valores en la que domina la confianza resignada en tiempos mejores o en los designios de la Providencia. Con ello no se anulaba, desde luego, la

123 DESCURET, J. B. F.: *La médecine des passions...*, pp. 138-139.

actitud esperanzada en tiempos mejores, pero ésta era entonces una actitud más resignada, menos inquisidora y combativa. Ahora, por el contrario, se busca la solución evitando las situaciones conflictivas —son, más bien, recursos elusivos—, proponiendo comportamientos activos, dinámicos, de búsqueda de alternativas. Así, en lugar de la anterior aceptación de los pequeños daños, en beneficio de la salud y la vida, se propone ahora el substituirlos por bienes u otros afectos; cuando no, por ponerlos en duda, hacerlos ajenos o mantener sus contrarios aunque sean fingidos. Es decir, en vez de considerar beneficiosa la adversidad o de resignarse en ella, se recomienda rehuirla y buscar activamente nuevas fuentes de alegría y esperanza de bien. De ser preciso, cuando esta esperanza no puede lograr su objetivo, aconseja quitarla. Un ejemplo concreto: antes aconsejaba conformarse con lo existente, pues «á lo passado y hecho no ay potencia que lo pueda deshacer...»; ahora aconseja buscar, inquirir, imaginar otra esperanza de bien, cuando pereció la que se tenía. No se trata sólo de «traer á la memoria otros bienes» que el afectado tiene; sino de hacerlos efectivos, sea de una manera ya real, ya ficticia.

Estos concretos avisos no parecen corresponder al espíritu del *Contemptus mundi*, cuya lectura recomienda a propósito del segundo remedio, el de palabras y razones del alma. Un nuevo talante se sugiere aquí: el de una época que, sin abandonar sus lazos de unión con la anterior, se abre a nuevas perspectivas sobre el hombre y sus medios de alcanzar la felicidad. Un hombre situado en la frontera de dos épocas, con las tensiones que ello traerá: las que advierten que los deseos, fines y deleites humanos engañan, acarrear enfermedad y miseria, no tienen ninguna consistencia, y las que sugieren «tomar placeres y contentos por todas vias»¹²⁴.

A estas tensiones no fue ajeno nuestro autor, como indica su mismo propósito de conciliarlas. Así, aconseja juzgar el día presente por feliz, no perdiéndolo con el deseo de otro más dichoso ni con el miedo de otro más infeliz. O, también, la prudencia, para atajar enojos, iras, deseos o estimaciones desmedidas. Consejos, en definitiva, que provienen de su misma consideración de la vida, sujeta a tantas variaciones y mudanzas como es propio de la existencia humana, en la que «los bienes con los males están siempre mezclados». Ni pesimismo paralizante, ni optimismo irreflexivo, sino recreación de la vida del hombre: esto es lo que solicita Sabuco, lo que le lleva a exhortar a la prudencia, templanza, magnanimidad, a la sabidu-

124 SABUCO, M.: «Coloquio...», tít. LXX, p. 157; tít. VIII, p. 24.

ría, en suma. Este mismo talante informa su propuesta de racionalizar los problemas, su recurso a las palabras, así como los demás procedimientos terapéuticos. Si hay ciertas discordancias, éstas no pueden hacernos olvidar sus aciertos. No por conocidos en la Antigüedad, dejan de ser éstos estimables. El que nuestro autor los recoja y ponga en el dintel de sus apreciaciones con tan genuino entusiasmo y convicción, constituye un mérito inexcusable.

Reflexiones finales

Hemos hablado de los antecedentes históricos de la concepción psicoterapéutica sabuceana, o mejor, de sus «formas de tratamiento psíquico», en expresión más rigurosa. Como hemos indicado, los métodos que prescribe Sabuco para que el hombre encuentre la concordia entre el alma y el cuerpo, y no se deje arrastrar por los afectos perjudiciales a su salud y a su vida, deben mucho a la tradición filosófica de la Antigüedad, al pensamiento platónico y estoico, principalmente. Este pensamiento filosófico de Sabuco es tomado como punto de partida de sus reflexiones médicas, haciendo derivar la medicina de una «nueva filosofía» de la naturaleza del hombre.

Una clara manifestación de esta simbiosis entre medicina y filosofía está presente en él cuando afirma que el mejor medicamento son las palabras. También, aunque en un sentido menos «original», en el hecho de recurrir a reflexiones morales con el mismo objetivo. Cierto es que ni unas ni otras estaban ausentes en sus coetáneos; pero también lo es que el enfoque no era exactamente el mismo. Ante la separación y distinción galénica entre Medicina y Filosofía, Sabuco propone la íntima fusión entre ellas. El empleo terapéutico de la palabra se dio en Galeno, como también se dio en Vallés. Si Sabuco afirma, no obstante, que esta medicina —las palabras— «está olvidada» y es «inusitada» en el mundo, habremos de entenderlo desde su propuesta de fusión entre las dos disciplinas citadas.

Verdaderamente, nuestro autor debía haber sido más preciso en esta aseveración, la cual, entendida literalmente, no correspondía a la realidad histórica. En otro sentido, no obstante, tenía su grado de verdad, si recordamos que en el galenismo dominante tal recurso terapéutico era utilizado por el médico, no en tanto que médico, sino en tanto que filósofo, como pedagogo. Nuestro autor va a intentar conciliar estos ámbitos, o, si se quiere, va a proponer tal procedimiento filosófico como procedimiento

médico, lo que le hará distanciarse de la concepción médica tradicional.

Esto, por otro lado, le otorga al pensamiento de Sabuco un carácter anticipador de posteriores concepciones. Su insistencia en lo anímico, en el papel principal que juegan los afectos en la vida humana, anuncia el animismo de Stahl, su visión psicológica de las enfermedades psíquicas. Contra la interpretación puramente orgánica de los trastornos mentales, Stahl consideró al «ánima» como «principio vital», causa inmediata de las enfermedades y de su curación, utilizando la terapéutica como medio para favorecer sus movimientos curativos.

A esta relación entre Sabuco y Stahl, destacada por Sánchez de Rivera y Alain Guy, hay que añadir la establecida entre nuestro autor y Alibert, así como con Bichat. De la primera, son partidarios Mosácula, Sánchez Ruano, Sánchez Rivera y Florentino Torner. De la segunda, García del Real y el mismo Alain Guy. Relaciones que si bien no resultan detalladas por estos estudiosos, hemos de concebirlas por lo que nuestro autor tiene de anticipación del vitalismo, o patología vitalista, de la segunda mitad del siglo XVII y primeros decenios del XIX.

También hay que hacer notar que sus consideraciones morales a efectos terapéuticos le acercan a los llamados «tratamientos morales» que se desarrollan en las décadas iniciales del siglo XIX. En la referencia que nos ofrecen Laín, López Piñero y Morales Meseguer, de figuras como Cabanis, Leuret, Louyer Villermay, o Descuret, observamos que éstos, y otros autores, insistieron en la relación entre lo físico y lo moral. En parte se acercaron así al determinismo organicista de Galeno, pero también les permitió articular un sistema explicativo acerca de cómo ciertas impresiones «morales» tienen consecuencias patológicas, lo que requería el «tratamiento moral» antedicho. Resultan significativas de ello las palabras de Descuret, que recogemos de su obra *La médecine des passions*. Tras establecer la necesidad de la mutua cooperación y armonía de la Medicina con las Leyes y la Religión para curar las pasiones, prescribe así su tratamiento médico: «Es, o preservativo o curativo. En ambos casos exige la aplicación 'simultánea' de los medios físicos y morales más adecuados para el exceso que se quiera prevenir o hacer cesar»¹²⁵.

Esta convicción de Descuret se encuentra en su creencia de que muchas enfermedades tenidas por incurables llegan a curarse totalmente destruyendo la causa moral que las sostiene. Asimismo se refleja en los concretos remedios que establece para curar las pasiones, muchos de ellos

125 DESCURET, J. B. F.: Ob. cit., p. 118.

parecidos a los que nos indicara Sabuco: combatir las pasiones desde el instante en que se manifiesten, estudiar la influencia de lo orgánico, la cual debe neutralizarse mediante los «modificadores higiénicos»; dar a las ideas una dirección nueva, rompiendo, además, la periodicidad del hábito que se nota en ciertas pasiones; armonizar, en fin, los agentes terapéuticos ordinarios con los medios morales más adecuados «para obrar sobre el espíritu del enfermo, a fin de devolverle la tranquilidad de ánimo sin la cual no hay salud ni virtud posible».

Por último, cabría hablar de Sabuco como antecedentes de algunos pensamientos de Freud. Domingo Henares nos habla de ello: «No es difícil adivinar —nos dice en su obra *El bachiller Sabuco en la filosofía médica del Renacimiento español*— un anticipo de las técnicas psicoanalíticas cuando lo sorprendemos anunciando y ejerciendo la terapéutica por la palabra (...) Como también parece que estemos leyendo el prólogo de lo que hoy llamamos experiencias dialógicas, o la estructura de los encuentros que Martin Buber analiza como la única salida y apertura que tiene el hombre para su autodescubrimiento»¹²⁶.

Creemos en esta posibilidad —recordemos la relación que Laín y Schmidbauer establecían entre Platón y el Psicoanálisis—, siempre, desde luego, que tengamos presente la distancia conceptual existente entre nuestro autor y la, en un sentido riguroso, «psicoterapia», freudiana; dejando aparte, además, la distinción que suponen las concretas aportaciones de Freud, por todos conocidas (subconsciente, libido, estructuras de la personalidad, etc.). Esta relación se puede, con todo, establecer desde el momento en que también Freud contribuyó al conocimiento, por lo demás tan antiguo, de la influencia de la vida anímica en las funciones y movimientos del cuerpo. La relación también puede apoyarse en lo ya apuntado: en la creencia, por ambos compartida, de que la elocución verbal no es sólo significativa, sino también catártica: el habla no se limita a «decir», sino también a «hacer». La acción operativa de la palabra se manifiesta en el sosegamiento del que la emplea¹²⁷.

Nos enseña Laín Entralgo que esta creencia supone sobrepasar la consideración puramente racionalista o «lógica» del lenguaje, para la que «hablar» queda en simple «decir». Supone también reconocer que la acción catártica del habla se cumple al conseguir una expresión «evidente», la que se encuentra tanto en la concordancia objetiva entre la intuición y la

126 HENARES, Domingo: *El bachiller Sabuco...*, p. 107.

127 LAÍN ENTRALGO, P.: *Estudios de Historia de la Medicina*, p. 136.

expresión —así lo advirtió Husserl— como en la vivencia de haberlo logrado: si se logra decir cómo se debe aquello que se tiene que decir, el habla conduce a una situación de sosiego, aunque no tengo una función comunicativa expresa.

La acción operativa de la palabra, destacada por los filósofos de la Antigüedad y por las modernas investigaciones sobre el lenguaje, fue, asimismo, reconocida por nuestro autor. Sabuco consideró que la palabra puede suscitar una pasión en el ánimo del oyente y en la misma persona que habla, teniendo también presente el engarce entre la palabra y la situación del que la profiere. Destacó la actividad de la palabra, su poder de actuar en uno mismo, el poder persuasivo que, ya hemos visto, le concediera Aristóteles y, más cercano a nosotros, Freud, o las modernas técnicas de «logoterapia». Con ello también nos recuerda, entre otros, la tesis de W. von Humboldt sobre el lenguaje como actividad, o la de Bühler: junto a la función expresiva y nominativa, el lenguaje tiene también una función apelativa: la palabra «llama» al que la oye y le mueve a prestar atención.

Vistas estas analogías, debemos hacer, no obstante, unas precisiones. En primer lugar, estos paralelismos pueden establecerse una vez que se hayan advertido las diferencias entre los tipos de prácticas terapéuticas que se daban en el mundo antiguo y los que se ofrecen en la moderna psicoterapia. Por citar algunas de ellas, podemos remitirnos al estudio de C. Gill, «Ancient Psychotherapy»: la antigua filosofía mantenía que los problemas de la persona en su vivir derivaban en las zonas irracionales de lo anímico. Consideraban que éstas podían someterse a un control racional sirviéndose, entre otros procedimientos, del diálogo terapéutico. Ésta es una apreciación que comparte con la moderna psicoterapia, sólo que hay significativas diferencias en los tipos de diálogo usados y en los fundamentos filosóficos sobre los que descansa una y otra recomendación¹²⁸.

En segundo lugar, recordar aquí lo que ya dijimos a propósito del juicio que emitía Marcial Solana, seguido por otros estudiosos como Alain Guy, a propósito de nuestro autor: coincidimos con ellos en que la singularidad de su análisis sobre los afectos radica en el hecho de estudiarlos como médico, es decir, con fines terapéuticos. Pero, como también indicamos, si

128 GILL, C.: «Ancient Psychotherapy», *Journal of the History of Ideas...*, vol. 46, n.º 3, p. 324.

ése era su «télós» u objetivo, no menos hay que hacer constar que su fundamento era filosófico, nacido de una concepción integral y unitaria de la naturaleza humana. En esa doble vertiente entendemos la ligazón que establecía Sabuco entre la medicina y la filosofía, de tal manera enlazadas que no se puede comprender la una sin la otra: su concepción de la naturaleza humana está al fondo de su pensamiento médico, tanto como a su servicio.

Desde esta perspectiva enfocamos las «formas de tratamiento» psíquico que prescribe Sabuco. Le resultan posibles y aconsejables por considerar que el hombre tiene en sus manos la capacidad de mejorar su vida, por creer que puede evitar aquellas enfermedades que él mismo se procura al no conocerse a sí mismo. Tal concepción de la naturaleza humana, otorga a sus remedios «psicoterapéuticos» el carácter de ser casi siempre recursos «defensivos»: las «palabras de buen entendimiento y razones del alma», la insinuación retórica, la «ficción» psicológica, etc., serán procedimientos útiles, siempre que se empiece con el conocimiento de los enemigos del hombre; o, en términos generales, con el conocimiento de la misma naturaleza humana, de sus afectos, mudanzas y peculiar vivir. Sólo así comprenderá el hombre lo que debe a su condición de ser de la naturaleza, y lo que debe a su dimensión racional y volitiva; la parte en que su libertad es electiva y la que le hace ser «facultad ausiva», facultad de atrevimiento, de osadía, de poder levantarse o de hundirse ante los contrarios u obstáculos a su salud. Aunque limitada, la confianza que tiene Sabuco en las distintas posibilidades del hombre de organizar su propia vida, otorga a su pensamiento unos caracteres positivos, modernos y destacables; tan llenos de interés, como sigue estándolo aquella relación de dependencia que establecía entre el saber médico y el filosófico.

EPÍLOGO

Como anunciamos en la “Presentación”, al proponernos realizar un estudio sobre el pensamiento antropológico de Miguel Sabuco —que ahora vamos a resumir, recapitulando las conclusiones ofrecidas a lo largo de él— hemos tenido el propósito de contribuir a la determinación de este pensamiento, tanto como a mostrar su vigencia e interés.

Pero hemos de reconocer también otras motivaciones. No ha sido la menor el hecho de tratarse de un pensador que, a pesar de su valía, ha sido relativamente poco atendido. Su figura, además, a nosotros personalmente, no nos resultó clara, aun después de la lectura de los comentarios bibliográficos consultados sobre él. Esta misma lectura nos produjo un desconcierto que no dejó de ser estimulante. Exceptuando la orientación que nos ofrecían algunos pocos y objetivos estudios —más bien referencias breves sobre Sabuco—, vimos que su figura había recibido muy desiguales caracterizaciones y valoraciones. Se han hecho sobre Sabuco encendidas apologías —casi siempre desmedidas—, que contrastan con otros comentarios más tibios, e incluso con abiertas descalificaciones; actitudes que en su mayoría eran trasunto de una también dispar y correlativa actitud de defensa o de rechazo de la ciencia española en el Renacimiento. A ello hemos de agregar la falta de acuerdo en lo que hace a la caracterización del pensamiento de Sabuco. En unos estudiosos se potenciaba su faceta médica, casi con olvido de sus demás aportaciones; otros no dudarán de caracterizar su empeño como genuinamente filosófico; y otros muchos, en fin, con un ánimo más ecléctico que identificador, hablarán de Sabuco como médico-filósofo. Para unos será un reformador y crítico de los sabe-

res tradicionales, de los cuales en el parecer de otros, por el contrario, apenas se distanció. Habrá estudiosos que caracterizan su pensamiento como empirista, sensualista y materialista, y también habrá quienes no lo creerán alejado de la ortodoxia escolástica. Con tan variadas interpretaciones resultaba la figura sabuceana controvertida e imprecisa; y llegamos a preguntarnos, en más de una ocasión, si no existía realmente algo en nuestro autor que propiciara, no ya tan desigual valoración, inevitable por una normal revisión crítica, sino su misma indefinición. Esta dificultad con frecuencia nos ha afectado en el trabajo, suscitando problemas y dudas de laboriosa aclaración.

Otro de los móviles de nuestro estudio ha sido el que juzgásemos a Sabuco indicativo de la vigencia y originalidad del Renacimiento español a cuyo conocimiento bien puede contribuir el cotejo de Sabuco con otros pensadores de la época; con ellos lo hemos ido comparando para mejor apreciación de los caracteres ya comunes, ya singulares de nuestro autor.

En este sentido, discrepamos de los que han puesto en duda la validez del Renacimiento español —cuando no han negado abiertamente su existencia—, olvidando así testimonios a su favor, tales como la actitud crítica de sus representantes ante las autoridades tradicionales, o la misma innegable floración de pensadores independientes. Tampoco consideramos argumento suficiente, para negar la presencia en España de la actitud renacentista, el de la continuidad de esta época española con el Medioevo, pues tal continuidad nos consta también fuera de nuestras fronteras; ni el de la singularidad de sus rasgos, que no sería sino la que imprime toda tradición histórica. Los caracteres propios de la actitud renacentista son, sin duda, difíciles de sistematizar. Fue éste un período tan multiforme y complejo que no se presta a cánones fijos o a definiciones generales, sino al reconocimiento de una variedad de elementos en la que se ajustan lo nuevo y lo heredado en singular combinación. De esto mismo es representativo Sabuco.

Estas razones que hemos expuesto a favor de un estudio sobre Sabuco pesaron indudablemente en nosotros. Sin embargo, no fueron las definitivas, ya que lo que realmente nos ha llevado a dedicarnos a él para la realización de este trabajo ha sido el interés genuino de su aportación, aun con todas las dificultades y limitaciones que contuviese.

No debemos silenciar a éstas, pues de algún modo han configurado nuestro estudio y entendimiento de Sabuco.

Por un lado, hemos de recordar que su concepción antropológica no se encuentra expuesta en su obra, *Nueva Filosofía de la naturaleza del*

hombre, de una manera definida y sistemática, sino dispersa a través de sus diferentes tratados o coloquios. En ellos va desgranando, además, reflexiones de distinto carácter: médicas, psicológicas, cosmológicas, éticas, religiosas, sociales. Esta diversidad de tareas —sintomática, por otro lado, del afán renacentista por atender al «uomo universale»— confiere a su obra, de hermoso castellano, un plural y variado interés. Pero también obliga al lector a la tarea de encontrar el hilo conductor que enlace estas reflexiones dispares expuestas, en ocasiones, de manera confusa, prolija y fatigosa.

A esta dificultad hemos de añadir la que proviene de las peculiaridades intelectuales de Sabuco. En él se combinan intuiciones muy valiosas y atrevidas, resueltamente sugerentes, con otros pensamientos confusos, incoherentes, contradictorios. A veces nos cautiva por su agudeza y profundidad, por afirmaciones suyas estimables en sí mismas, innovadoras respecto a su época y precursoras de concepciones actuales. Pero en otras ocasiones, nos sentimos ante un pensador muy limitado, sin perspectiva dialéctica, con menguados y rudimentarios análisis filosóficos, con proposiciones que no pasan de tener un mero valor testimonial. Todo ello, la mezcla y confusión de los temas y su desigual valor, explican el que hayamos procurado ofrecer, fundamentalmente, una exposición y ordenación de su pensamiento, a fin de patentizar el sentido e importancia de aquellos temas que lo tienen, a pesar de encontrarse mezclados con otras declaraciones mucho menos atractivas. Con esta ordenación se lograría, asimismo, localizar y examinar sus limitaciones e inconsecuencias; algo, a mi entender, que requería una tarea más seria y detenida que la que conocemos realizada hasta ahora.

La exposición ordenada de su pensamiento no anula, por supuesto, un principio de análisis crítico, inevitable, por otro lado, cuando estamos ante un pensamiento como el de Sabuco. Este análisis lo hemos pretendido realizar desde una perspectiva objetiva e imparcial, sin dejarnos llevar del apasionamiento que presenciamos en algunos estudios sobre el autor. Esto no significa que nuestra tarea, por lo demás modesta, haya dilucidado cabalmente todas sus incoherencias. Lo que sí hemos intentado es mantener una postura ecuánime y crítica para así acercarnos a ello; evidenciar sus logros más significativos, sin que por ello hayan de ocultarse otros pensamientos menos favorecidos. Creemos que si éstos se presentan sin ánimo mezquino, no perturbarán la importancia o altura de los primeros.

Como hemos dicho, el pensamiento de Sabuco atraía poderosamente

nuestra atención no sólo por su originalidad o peculiaridad histórica, sino también por su valor intrínseco. Un valor que encontramos, fundamentalmente, en su doctrina psicológica, en su neurofisiología, en su idea de la relación psicosomática, en su teoría, en fin, de los afectos como influyentes decisivamente en lo somático y aun en la totalidad vital. No ha dejado de asombrarnos desde un principio que ya en el siglo XVI se anunciase, de manera tan clara y convincente como lo hace Sabuco, la decisiva importancia que tienen los afectos en la salud o enfermedad del hombre; así como el hecho de que nuestro autor prescribiese una serie de remedios «psicoterapéuticos» —tomando la palabra en un sentido amplio—, muy cercanos a los que la moderna psicoterapia ha establecido.

Sabíamos que no era Sabuco el primero en enunciar esta teoría; él mismo la remite a Platón. También pensábamos que la explicación médica que la acompaña tenía la inevitable limitación de los conocimientos que la época imponía. (Independientemente de la novedad que suponía la explicación sabuceana para con la ciencia de entonces, así como el mérito de no ofrecer la mera enunciación de la relación psicosomática, sino el presentarla acompañada de una explicación médica). Y estaban también en él las ya mencionadas limitaciones de su talante intelectual. Todo esto, sin embargo, no anulaba el valor de sus aciertos ni el interés de su proposición. Solicitar que el hombre se conozca a sí mismo, a sus afectos y mudanzas para procurarse una vida más sana y para evitar las enfermedades que él mismo se produce «por tener los afectos en casa», suponía una concepción de amplio y moderno alcance, precursora en mucho de la actual psicología y medicina. Aun con todas sus limitaciones, el interés y vigencia de su teoría quedaba siempre en pie.

A esto no le eran ajenas otras cualidades. Acogerse a un filósofo como Platón para dar razón de la salud y enfermedad humanas, más que a las autoridades médicas consagradas —por más críticas que éstas comenzaran ya a recibir—, aunaba el acierto de su elección con la singularidad de su actitud crítica y renovadora del saber médico tradicional. En este punto, Sabuco proporciona una nueva explicación que, independientemente del acierto o no de su punto de partida —el cremento o decremento cerebrales—, resulta internamente coherente. Todos los fenómenos que reflejan un padecimiento los va encajando en su teoría de la caída del jugo cerebral, y al final nos encontramos ante el mapa coherente de un acontecimiento orgánico, y aun psíquico-orgánico. En su honor hay que decir que en este proceder, por inexacto que sea el punto de partida, tiene el mérito de ordenar en un todo la variedad de testimonios que recoge (incidencias

fisiológicas concretas, observaciones propias o relatos tenidos por históricos). A esta ordenación habrá de reconocérsele muchas relaciones exactas y enriquecedoras; aunque nos obliguemos a transponerlas a modelos modernos y válidos, aunque necesitemos corregir sus equivocaciones. En cualquier caso, pertenece a Sabuco un evidente afán por renovar los conocimientos existentes en su época sobre el funcionamiento psicósomático.

Debemos anotar también la fuerza y convicción puestas en su teoría de esta interrelación psicósomática, haciéndola cuerpo central de su doctrina y no mero objeto de alusión, como sucedía en muchos de sus contemporáneos. El tema era conocido y tratado, pero no siempre fue objeto de una explicación médica distinta a la galénica, como es la suya. Aunque imputáramos a su exposición graves imperfecciones, este inédito énfasis de Sabuco en la influencia de lo psíquico sobre lo somático es peculiarmente suyo y le pertenece históricamente.

Pero además de lo expuesto, hay en Sabuco algo especialmente relevante y que supone, a nuestro juicio, uno de sus logros más estimables, si no el mayor. Nos referimos a la fructífera —y para entonces novedosa— combinación que estableció entre el saber médico y el filosófico. Sabuco no se queda en el anuncio de la relación alma-cuerpo, sino que elabora, a partir de ella, toda una concepción antropológica que requiere y solicita a la vez una comprensión médica y filosófica de la naturaleza humana, estableciendo un enlace entre ambas disciplinas de fecunda y vigente actualidad. Su requerimiento a favor de este enlace es continuo, y seguramente una clave necesaria para comprender la vigencia y originalidad de su pensamiento.

El citado enlace entre Medicina y Filosofía se evidencia ya en el mismo título de su obra. Sabuco la presente como «nueva filosofía» de la naturaleza del hombre, a lo que agrega las siguientes palabras: «no conocida, ni alcanzada de los grandes filósofos antiguos, la qual mejora la vida, y salud humana».

Una y otra aclaración resultan significativas por más de un concepto. La alusión a su novedad y originalidad refleja la conciencia, tan renacentista, de vivir una nueva época, que toma a la Antigüedad como modelo precisamente para superarla. Sabuco no teme medirse con los antiguos; cree sobrepasarlos con una seguridad —a menudo, irreflexivamente injusta—, que frecuentemente nos asombra. Entendía su obra con visión de futuro y, participando del moderno sentido de la periodicidad de la historia, creía que el progreso era inevitable. Para él, la vuelta a los antiguos

favorecía justamente una visión crítica y reconocedora de las limitaciones del conocimiento humano —«eran hombres como nosotros y pudieron errar»—; con esta visión, creía que se podía facilitar una comprensión más certera de la verdadera naturaleza del hombre. Desde tal posición hacia la Antigüedad, no extrañará su enfrentamiento y crítica a sus seguidores contemporáneos, a los que, en actitud altanera y desafiante, reprocha su saber libresco y anclado en la tradición del «ipse dixit»; contra ellos, Sabuco apela a la superioridad de la experiencia personal, a la que tomará como criterio legitimador de cualquier verdad, incluida su propia filosofía. Tales declaraciones a favor de la experiencia confieren a su investigación un talante empirista. Así lo debemos juzgar, no tanto por ser secuaz o iniciador en el sentido doctrinal, como por lo que representa de independencia filosófica respecto al pensamiento escolástico o al idealismo de la época. De hecho, sus invocaciones a la experiencia coexisten con otras actitudes tuyas que desbordan cualquier legitimación empírica, cuando no son crédulas aceptaciones de los relatos de Plinio, autoridad de la que pocas veces discrepa y que retoma como base segura de ciertos conocimientos, sin que medien en ello reflexiones críticas o verificadoras.

Por otro lado, en el mismo título de su obra que venimos comentando están claramente definidos la dirección y carácter del pensamiento de nuestro autor: lograr claros y definidos objetivos terapéuticos, «mejorar la vida, y salud humana». Este deseo, como el que refleja su escrito «Coloquio de las cosas que mejorarán este Mundo y sus Repúblicas», manifiesta una concepción instrumental y pragmática del saber que Sabuco comparte con otros renacentistas. De una manera muy destacada se da en él la conciencia de los beneficios individuales y sociales que podía procurar al hombre el conocimiento de la realidad y de su mundo en torno, al que con tal conocimiento y propuesta de mejora debía corresponder en pago del hospedaje recibido; tal deber correspondía a un hombre que no solamente se concebía instalado en la naturaleza y en el mundo, sino que se tenía por parte interesada en él, como un ser natural y social.

La finalidad médica, terapéutica, que Sabuco persigue al escribir su obra ha de inscribirse en lo que también el título de su obra indica: renovar conjuntamente los saberes médicos y filosóficos, a fin de procurar mejores logros terapéuticos. Sabuco considera que una y otra disciplinas, la Medicina y la Filosofía, estaban erradas, por haber olvidado ambas la naturaleza propia del hombre. Yerro que, a su juicio, nació de la ignorancia que los filósofos antiguos tuvieron acerca de sí mismos, embebidos en cuestiones ajenas a lo que tenían en «su cuerpo, cabeza y alma», y de

donde se derivó la existencia de una medicina incierta, mudable, contradictoria, que no cumple lo que promete. Con esta consideración, Sabuco dibuja las líneas generales que para él han de tener la Filosofía y la Medicina, al tiempo que establece una asociación entre ambas de no pequeñas consecuencias.

Sabuco se propone una «vera medicina» que subsane los defectos de la tradicional y clásica —el galenismo arabizado bajomedieval—, a la que juzga tan errada en sus contenidos y actitudes, como necesitada de una renovación seria y profunda en sus fundamentos principales. La verdadera medicina deberá hundir sus raíces en un correcto entendimiento del ser humano, en una concepción filosófica que entienda «primero y perfectamente de raíz los secretos de la naturaleza del hombre, que es el fundamento de esta arte».

Se pondrá así de manifiesto el talante crítico y reformista de nuestro autor: los médicos debían abandonar el aferramiento a una tradición que ni renuevan ni comprueban en la experiencia, último criterio de verdad para Sabuco. Debían también corregir sus saberes errados, oscuros y contradictorios para hacer útil y ventajoso un arte que, bien entendido es el «mas fructuoso y mas necesario que ninguno otro». A su arte se debía entregar el médico libre de interés y prejuicios, como corresponde al que «ha de dar salud a quien los llama», al que, además de tutor, educador y escultor de la naturaleza —forma más propia de entender al médico en el Renacimiento, como se atestigua en Paracelso—, es también para Sabuco, al modo medieval, «ministro de las grandezas que Dios y su causa segunda la naturaleza criaron».

La indicación de los errores del saber médico tradicional viene acompañada así de nuevas proposiciones médicas por parte de nuestro autor. Abiertamente discrepará de la nosología galénica, lo que acarreará una diferente concepción etiológica y terapéutica del proceso patológico.

Para Sabuco, el error de toda la medicina antigua reside en no haberse dado cuenta de la importancia del cerebro en la explicación de todas —no sólo de algunas— noxas y daños. Este yerro se debe a que el cerebro —piensa Sabuco— no se entiende ni se siente a sí mismo, «porque es uno mismo». Esta explicación —que incluye una identificación entre entender y sentir más clásica que racionalmente legitimada—, Sabuco la transpone y amplía a otro ámbito. Así intentará justificar, de una manera tan singular como a nuestro juicio equívoca e impropcedente, la dificultad que tiene el hombre de conocerse a sí mismo.

Nuestro autor juzga al cerebro como el centro vital y capital del orga-

nismo, y aún podemos decir del ser humano, por creer que lo más decisivo y esencial del hombre, su alma racional, «divina y eterna», reside en él. En el cerebro situará las acciones del alma —entendimiento, razón y voluntad— en una teoría ciertamente oscura y contradictoria. (Ello se evidencia, por ejemplo, ante su negación, en otros momentos, de esa misma localización).

El cerebro es para Sabuco la raíz principal, nutriente, formativa y alimenticia del cuerpo, morada de todas las sensaciones, afectos y pasiones del alma, así como el principio y causa general de todos los humores y de toda enfermedad. En sustitución de la teoría humoral hipocrática y galénica, explicará la existencia de un jugo blanco que el cerebro envía para alimentación del organismo. El movimiento de este jugo —cremento o decremento— definirán para Sabuco la salud o la enfermedad. La clásica noción de ametría o simetría de los humores dará así paso a una explicación nosológica para la que el recto oficio del cerebro, que es tomar y dar ese jugo blanco, procurará la sanidad o cremento; y su caída o decremento, diversas noxas y morbos.

Desde luego, estas diferentes concepciones que tiene Sabuco sobre el proceso fisiológico y patogenético no eliminan las semejanzas existentes entre nuestro autor y la medicina clásica, como en nuestro estudio hemos procurado mostrar. La contrariedad frío-calor la concibe, al modo hipocrático, como «causa principal» de toda enfermedad o morbo en el hombre. La noción de ametría, aunque restringida, la considera válida, en algunos limitados casos, para definir la enfermedad. Su relación entre el alma y el cerebro ya se encontraba en Alcmeón de Crotona, Platón, Aristóteles o Galeno. La teoría de los «temperamentos» galénicos es recogida, aunque reformada: la diferencia de humores, que explícitamente declara «no negar», se deberá al jugo blanco cuando éste se hace vicioso.

No terminan aquí los parecidos. Hay cierta similaridad, más formal que de contenido ciertamente, en lo que hace a la noción de enfermedad y sus causas: mirada con perspectiva amplia, la enfermedad para Sabuco sigue suponiendo inmoderación, desajuste y desproporción del curso natural de la 'physis'. Con los hipocráticos creemos que compartía su misma concepción agonal del mundo, la noción sobre el carácter activo y reactivo de la enfermedad; y con ellos y con los galénicos seguirá estimando determinante la influencia que los suelos, lugares, climas, astros o alimentación, deparan en los hombres y en sus diferencias. Igualmente encontramos relacionable la distinción clásica entre causas internas o extrínsecas de enfermedad con la que establece Sabuco: causas naturales

o propias, y violentas o accidentales. Aparte, está el naturalismo, fisicismo y somaticismo de raíz galénica que impregna su pensar médico y filosófico.

No obstante estos parecidos, justo es decir que Sabuco ofrecerá consideraciones médicas cuya novedad y originalidad no sería correcto negar. En esto discrepamos de los que han juzgado que nuestro autor apenas se distanciaba de la medicina clásica, creyéndolo más integrado en ella de lo que él mismo pensaba. No creemos que esto sea así. Sin merma del peso de la tradición que se percibe en él, las diferencias son, a nuestro parecer, muy significativas; y no tanto por ciertas afirmaciones médicas concretas, como por el diferente enfoque general que otorga Sabuco a la Medicina.

No se debe pasar por alto su teoría del jugo blanco. Esta teoría, junto a la del cerebro como sede del alma —sea esto mismo o su afirmación de la tríada ventricular, en vez de los cuatro ventrículos cerebrales de la ciencia griega—, va a ser mayoritariamente escogida por la crítica como motivo indicador de la valía y originalidad de su pensamiento médico. Para muchos, razón más que suficiente para verter sobre él encendidos elogios. En esta teoría se verá la primicia de la moderna concepción sobre el funcionalismo del sistema nervioso y, respecto a su época, una explicación fisiológica más correcta que la tradicional humoralista galénica. No en vano se juzga —acertadamente— que esta teoría sabuceana constituía la base de un sistema completo de medicina teórico y práctico, no sólo una explicación del proceso nutritivo; y que vista desde la perspectiva actual, supone afirmar que el cerebro es el centro de todas las funciones orgánicas y el origen de sus trastornos morbosos.

Pero además de su teoría del jugo blanco cerebral, hay otra diferencia notable entre Sabuco y la medicina clásica, y que para mí, poco versada en cuestiones médicas, resulta más significativa. Es la que proviene de la importancia concedida por Sabuco a los afectos a la hora de definir la enfermedad y salud humanas. Su concepción nosológica se instala en el seno de un pensamiento filosófico acerca del hombre que le lleva a remitirse a Platón —y no a los médicos que «no lo entendieron»—, para definir con él la salud y enfermedad como concordia o discordia del alma y el cuerpo; la que producirá, respectivamente, el cremento o decremento del jugo blanco cerebral.

Esta teoría de los afectos como «causa principal» por la que el hombre enferma, muere o vive saludablemente, resulta muy valiosa y de la mayor eficacia médica. No desmerece en absoluto a la moderna Medicina Psico-

somática, cuyas tesis adelanta. Si además la comparamos con la teoría clásica galénica, la distancia es notable, por más que en ella también siga reflejando parcialmente su influencia: los afectos seguirán teniendo en Sabuco un cierto carácter accidental y externo, al incluirlos entre las causas no naturales o propias de los decrementos. Con todo, debemos anotar que al menos los concibió como la mayor causa de tales decrementos accidentales; no se nos muestran tan indiscriminados e indiferenciados como resultaban en el galenismo, para el que los afectos eran una de las «sex res non naturales» (junto a comida, alimentación, bebida, etc.); cosas exteriores al hombre, que no se le oponen pero que tampoco son de su propia naturaleza, sino ajenas a su esencia propia. De ahí que juzgasen que sólo es enfermable lo somático, y que lo que existe fuera del cuerpo es mera causa externa, o efecto de enfermedad.

No será éste el pensar de Sabuco. Para él, el hombre es una realidad unitaria, global, en la que cada parte lo es en relación y función con el todo—su misma disposición anatómica, ordenada teleológicamente, se lo manifiesta—, y en la que no sólo enferma el cuerpo, sino el alma, o mejor, el hombre como totalidad. (De hecho, en nuestro autor pervivirá de alguna forma la consideración estoica de los afectos como enfermedades del alma, aunque él no lo declare explícitamente o tengamos que restringir esta denominación a sólo algunos afectos, los perjudiciales o dañinos).

En este sentido, reconoceremos a Sabuco como un eslabón e hito importante en la trayectoria de la Patología Psicosomática, por más que no se integre en ella de un modo absoluto. Nuestro autor no se desembarazó totalmente del fisicismo de los antiguos y galénicos, el cual impedía tener una de las condiciones consignadas para que se pueda hablar de Patología Psicosomática en sentido propio: la visión de la enfermedad desde el punto de vista de la condición biográfica y personal del enfermo. Con todo, hay que advertir el esfuerzo de Sabuco por acercarse a una tal concepción personal o antropológica; así lo refleja su convencimiento de la capacidad del hombre para mejorar su vida y procurar una serie de situaciones beneficiosas para él, muy distintas de los estados patológicos que tendría que soportar si no se conociera a sí mismo. A ello hemos de agregar el que tuviera en cuenta los aspectos somáticos y psíquicos de la enfermedad, la otra condición requerida para una tal Patología. Su insistencia en la importancia de los afectos en la vida humana—entendidos éstos, además, no como factores ocasionales, sino como causas determinantes—; o las novedades terapéuticas que supusiera el acento puesto por Sabuco en el poder catártico de la palabra y del diálogo, en la capacidad del hombre de

objetivar y racionalizar los problemas, todo esto indica el paso hacia delante que representa su figura hacia la conformación de una psicoterapia y de una patología psicósomática entendida en sentido propio; algo que no se dio en el galenismo.

Toda su «doctrina» psicológica —así la conceptuaremos por dispersas y desordenadas que se nos ofrezcan sus reflexiones al respecto—, incidirá continuamente en esto mismo: en la decisiva importancia de los afectos, de lo anímico, en la vida y muerte del hombre, en su salud y enfermedad. Esta teoría informa, como hemos dicho, su doctrina nosológica y patogénica e informa también otras meditaciones suyas sobre la naturaleza humana. Su concepción del hombre como microcosmos incidía en estos mismos pensamientos. La relación que guarda el alma con el cuerpo es, para Sabuco, uno de los motivos por los que es lícito afirmar el parentesco existente entre el mundo menor, que es el hombre, y el macrocosmos: al igual que en éste hay una Primera Causa que es Dios que lo creó y de la que nacen otras causas segundas, así en el hombre, el alma es Príncipe y gobernadora del cuerpo, causa de todos los actos, afectos, acciones y movimientos humanos.

Este alma racional es para Sabuco —seguidor en ello de una concepción clásica bien conocida— lo que identifica al hombre y lo diferencia de los demás seres, permitiéndole algo singular: la capacidad de conocerse a sí mismo, con todo lo que Sabuco incluye en este conocimiento. Por él, el hombre podrá reconocer su grandeza y su menesterosidad, su puesto y lugar en el cosmos; o, lo que es igual, que el ánima racional «divina y eterna» con que ha sido dotado, no le fue hecha para creerse, soberbia y altivamente, hijo legítimo de la naturaleza o de la fortuna, sino para dar gracias y loas a su Hacedor, que tan convenientemente ha dispuesto todo para servicio del hombre. Asimismo, por tener el ánima racional el hombre ha de darse cuenta de que está expuesto a daños y padecimientos específicos, tanto como lo son sus remedios: si por el entendimiento, memoria y voluntad tiene más enfermedades que el animal —pues siente y conoce los daños presentes, pasados y futuros que éste no alcanza—, también por esas mismas facultades o potencias del alma posee la capacidad de evitar los males que él mismo se procura con los afectos; podrá evitar los que son contrarios a la armonía entre el alma y el cuerpo, y fomentar los que procuran la concordia y la salud. En definitiva, el hombre tiene en sus manos la posibilidad de lograr la salud, bienes y felicidad o, por el contrario, procurarse daños y enfermedades: «y assi el hombre èl mismo con sus manos se mata». Con el talante práctico que le caracteriza, vere-

mos a Sabuco apropiarse de la distinción tradicional entre el hombre y los animales para dar curso a concretas meditaciones médicas; lo que puede explicar quizá las imprecisiones y ambigüedades que observamos en él a propósito de dicha distinción.

Por este conocimiento de sí mismo, el hombre se adentra para Sabuco en específicas meditaciones sobre su ser, su relación con la naturaleza y con Dios; con ello muestra una forma ciertamente amplia de interpretar la *sentencia delfica*.

En efecto, tal como vemos en el «Coloquio» que destina al comentario e interpretación del «*gnothi seauton*», esta sentencia significó para Sabuco, en una diversificada apreciación, acercarse a la naturaleza humana en sus instancias más fisicistas, a la vez que en las más elevadas y espirituales, aparte de referirle incluso consideraciones sociales. En ella incluye el conocimiento del hombre como unidad psicosomática, como mundo menor o «microcosmos», y como ser de peculiares y característicos deberes éticos y religiosos; en suma, significó conocer la naturaleza humana en todos sus aspectos y caracteres.

De manera inequívocamente singular, nuestro autor combinará así una interpretación que llamaremos ortodoxa del lema delfico con otra menos tradicional. El «Conócete a ti mismo» supuso en parte para Sabuco la prescripción de una serie de reflexiones éticas y religiosas acordes con lo que ha sido una constante interpretativa de la máxima de Delfos: que el hombre recuerde su condición mortal para no caer en el orgullo y soberbia ante la divinidad. Encontraremos en Sabuco afirmaciones de claro sabor agustiniano y muy cercanas al llamado «socratismo cristiano», indicadoras de la necesidad de las virtudes morales y del deber de gratitud del hombre para con su Hacedor.

Pero además, Sabuco toma al «*gnothi seauton*» como punto de partida de concretas apreciaciones sobre el hombre y su relación con la naturaleza. El conocimiento de sí mismo consistirá también para Sabuco en el conocimiento de la dimensión natural del hombre, de lo que éste tiene de más puramente «natural». Ello dará curso a una psicofisiología que insiste en la influencia de los afectos y, también, en la dependencia de determinadas actitudes psíquicas con respecto a las pautas naturales y orgánicas. Igualmente dará curso a la aceptación y mantenimiento de la teoría microcósmica.

Sabuco juzgará que el hombre como mundo menor, guarda paralelismos —entitativos y configurativos, por resumirlos con términos más técnicos— con el mundo mayor o macrocosmos, con una naturaleza de la que recibe

sus influencias, que le envuelve y a la que pertenece, reproduciéndola en sus instancias más inmediatas. El conocimiento del macrocosmos será conveniente propedéutica para internarse en el conocimiento del hombre y, asimismo, pauta indicadora de lo que éste es en sí y de cuál es su lugar y puesto en el Cosmos. En este punto Sabuco, que no se limitará a exponer las consecuencias médicas prácticas y operativas de la relación hombre-macrocosmos, se interna en una serie de reflexiones sobre la naturaleza humana en las que apreciamos un difícil equilibrio y tensión entre lo «espiritual» y lo «natural», entre una visión personalista, de atención a la peculiaridad humana, y una visión naturalista, de expresa declaración de la dependencia y sujeción del hombre con la naturaleza. De hecho, Sabuco presentará un aparente determinismo natural y somático que sería una inconsecuencia con sus otras declaraciones a favor de la libertad del hombre, si no pensáramos que es la exposición directa del médico, del físico, enérgica e ingenua, que es incrustada con torpeza formal en un contexto de reflexiones filosóficas y morales. Esto es algo que, por desgracia, se repite frecuentemente en nuestro autor, tan solícito para subrayar la diferenciación y peculiaridad espiritual del hombre, como atento a la indicación de las pautas naturales, somáticas y deterministas que le impone su naturaleza.

La relación que establece Sabuco entre el hombre y la naturaleza le instala en el seno de la antropología renacentista, que tanto la apreció. Con aquel pensamiento compartirá muchos rasgos: el individualismo, la atención a la subjetividad, a la singularidad concreta de los sentimientos, experiencias y circunstancias propias humanas; el acento puesto en las potencialidades y en el saber creativo y dominador del hombre. Todo ello, dentro de una valoración del hombre concreto —punto de partida de los sistemas ético-psicológicos— que viene acompañada de una actitud frente a la naturaleza en general, considerada como una realidad cuyo conocimiento es importante, precisamente, para el conocimiento de sí mismo. El hombre cobra conciencia de su propia fuerza creadora, de que es un ser que está por encima de la naturaleza, a la cual, con su nueva actitud fabril, crítica y transformadora, le corresponde descubrir y reformar, tanto como a él mismo. De esta manera se enlazarán la afirmación del carácter dinámico, evolutivo y cambiante de la naturaleza, con el reconocimiento de la capacidad activa y creadora del hombre; a éste le corresponde la iniciativa en el orden cósmico y en el personal, pretendiendo rehacer las formas de vida en que por tradición está sumido, para así construir un «mundo nuevo». El mismo afán que encontraremos en nuestro autor cuando

propone al hombre el conocimiento de sí mismo para mejorar su vida y su salud, en un deseo que corre paralelo con el de mejorar a «este mundo y a sus Republicas».

Esta concepción renacentista —y sabuceana— del hombre y de su mundo, que empiezan a ser afirmados como «naturaleza», pudo dar curso en ocasiones a posiciones naturalistas, o bien espirituales y contrarias a aquéllas, cuando no convivieron ambas en difícil y tensa relación. Así sucede en Sabuco. Junto a su reconocimiento de la dimensión religiosa del hombre, y de la capacidad de autodeterminación que le presta su alma racional, explicativa de sus específicas acciones y peculiaridades, encontraremos otras afirmaciones afines a una actitud naturalista.

Este naturalismo suyo tiene límites y caracteres que nos hemos visto precisados a señalar, ante la inconcreción de ciertos comentarios al respecto. Tal es el caso de Noreña, para el que Sabuco participa de una «cruda naturalística» concepción del hombre por enfatizar la mutua dependencia alma-cuerpo, así como la del hombre con el universo. A una tal visión sobre nuestro autor también podemos adscribir a los que le han juzgado como materialista, o incluso ultramaterialista, olvidando los inequívocos síntomas que ofrece Sabuco de no discurrir por una tal radical comprensión del hombre (por más que en otro sentido admitamos que la suya resulte, a veces, incoherente o imprecisa).

No creemos que sea el de Sabuco un pensamiento materialista, ni creemos que se le pueda identificar como naturalista por establecer una dependencia entre el alma y el cuerpo, y entre el hombre y el universo. Otros autores han señalado esta doble dependencia, sin ser por ello acreedores de esta calificación, y mucho menos de mantener «un crudo naturalismo». Sabuco no estima la naturaleza y las cosas que en ella hay como las únicas realidades existentes, ni cree que «todo» se puede explicar mediante una entidad natural. Existen unos límites en su naturalismo, que no le permiten desembocar en una concepción materialista, mecanicista o antiteológica. No niega la inmortalidad del alma ni parece que llegara a ponerla en duda, por poco trabadas que nos resulten algunas de sus declaraciones al respecto. Por otro lado, el conocimiento de sí mismo, aún entendido por él en los términos más generalizadores del conocimiento de la naturaleza humana, le supone también el reconocimiento de unos deberes morales y religiosos a los que, en última instancia, encamina la prescripción del lema délfico.

Sin que llegue a romper los lazos que unen al hombre con el mundo natural, Sabuco reconocerá ciertamente una dimensión superior en el

hombre; su pensamiento religioso, con momentos de acendrada y alta espiritualidad, será el telón de fondo de muchas de sus meditaciones, que quieren ser indicativas del amor y gratitud que debe el hombre a Dios. Esta religiosidad constituye una limitación a su naturalismo. También lo limitará su señalamiento del alma racional como lo peculiar del hombre: la relevancia concedida a lo psíquico en la salud, y en la vida en general, supone reconocer la posibilidad que tiene el ser humano de alterar los mecanismos puramente naturales y de liberarse de ellos. Esta posibilidad del hombre de controlar sus afectos es sugeridora, cuando menos, de una capacidad de decisión y acción libres. Tal libertad es vista ciertamente más que como capacidad afirmativa y espontánea de elección, como capacidad defensiva y de rechazo de la determinación natural; ello no merma su existencia ni anula la libertad, pues tal movimiento de defensa implica una decisión y es, al momento, operativo. Defensivas serán sus prescripciones «psicoterapéuticas»: hay que librarse de los enemigos —afectos perjudiciales— que tiene el hombre en su propia casa: conociéndolos, echándolos fuera mediante la objetivación racional y con la palabra, y si es necesario, hasta conformándose con la desgracia que acarrearán. La dilación, la «insinuación retórica», la persuasión, etc., son estrategias defensivas aconsejadas por Sabuco, pero ellas mismas ya suponen su confianza en la capacidad y dominio que puede tener el hombre sobre sí mismo. Este dominio no será posible más que cuando el hombre se conozca a sí mismo, o lo que para él es igual, conozca su naturaleza, afectos y mudanzas.

Existe una concepción naturalista en Sabuco —tomando el término en un sentido más amplio que en su acepción restrictiva o reduccionista— en tanto que para él la naturaleza será el patrón regulador y explicativo de lo que acaece al hombre; o, para decirlo con más exactitud, en tanto que toma a la naturaleza como paradigma de muchos de los caracteres y situaciones humanas. En estos términos, y con los ya mencionados límites, podemos identificar una actitud naturalista en el pensamiento médico y filosófico de nuestro autor. Uno y otro nos hablan de la naturaleza humana como realidad unitaria y armónica que reproduce en sí, a escala menor —«microcosmos»— la naturaleza en su conjunto, a la que pertenece y de la que depende.

Este naturalismo se advierte en el somaticismo —ciertamente rebajado— de sus concepciones médicas, o en el talante fisiológico de su psicología. Al él se debe su visión del hombre como microcosmos y como «árbol del revés», tan parejo en su disposición anatómica al mundo vegetal, como

cercano lo es al mundo animal con el que tiene en común el ánimo sensitiva. Los movimientos naturales del hombre —crementos y decrementos— los compartirá con otros seres de la naturaleza, de cuyas similares mudanzas depende y a las que debe no pocos de sus estados psíquicos. A este naturalismo podemos remitir también la comprensión que Sabuco recomienda de las pautas naturales que imponen la vida y la naturaleza; sobre ellas el hombre debe edificar intelectualistas actitudes éticas de templanza y prudencia, para lograr una armonía ética acorde con la natural. Una naturaleza, la que contempla Sabuco, que «nada hace en vano», «apetece su conservación», y «no saber errar», sujeta a tantos y continuos cambios como lo será la vida humana. Un mundo natural a cuya «orden» debe el hombre acomodarse, y cuyos secretos debe conocer de raíz para mejor comprensión de sí mismo; e incluso, para tomarlos como punto de partida de críticas reflexiones sociales. Su condena de la soberbia en la que cae el hombre «al creerse hijo legítimo de la naturaleza y de la fortuna» cimentará sus propuestas a favor de un nuevo concepto de la honra —«honos in manibus tuis»—: tanta menos razón tendrá el hombre que se crea superior por aditamentos no naturales (honra, linaje) cuando más reconozca que es semejante, y aún inferior, a otros seres en su funcionamiento natural.

Este naturalismo prefigura asimismo su visión sobre la vida del hombre, sobre su vivir concreto. Los cambios y mudanzas de la naturaleza inspiran su apreciación sobre la variabilidad del vivir humano, su concepción de la vida como una «tragedia o comedia» en la que bienes y males están mezclados, y en la que no hay deleite que dure y no se mezcle con su mal. En consonancia con esta concepción dinámica de la realidad humana y de su curso natural, juzgará que la actividad es lo propio del alma, que busca y desea siempre la variedad, y que nunca el parecer del hombre es el mismo, pues «a cada paso se muda». Estas mudanzas y cambios el hombre debe conocerlos, en sus razones y caracteres, para mejor convencimiento de la ponderación que le conviene; para que ajuste en definitiva su vida a la armonía y medianía que le deparará la felicidad posible en este mundo. Pues si la «naturaleza con poco está contenta», no residirá la felicidad terrena más que en la prudencia o sapiencia que «pone raya y meta en todo», escogiendo el término medio que es tan armónico como lo es la armonía natural. El áureo término medio que los humanistas extraían como ejemplo de vida de los antiguos, presidirá así sus recomendaciones sobre el adecuado vivir humano.

Estas recomendaciones reflejan y testimonian una época —el Renaci-

miento—, que al tiempo que enlazaba con el pasado, se abría a nuevas perspectivas. Eran recomendaciones, en fin, propias, de un autor que, como otros de su tiempo, continuadores en ello de su pasado más inmediato, veía al hombre como un ser intermedio entre los ángeles y los brutos; digno y excelente en sí mismo, pero menesteroso en su vivir; tan capaz, como apuntará Sabuco, de convertirse en su propio enemigo, como de llegar a conocerse a sí mismo y procurar de este modo su mejoramiento.

En este sentido, Sabuco juzgará que tan necesario le es al hombre conocer el funcionamiento del orden natural, como lo es el conocer su especial disposición anímica, con la que puede alterarlo. Para ello recomendará el conocimiento de sí mismos: entendiendo al hombre su naturaleza, afectos y mudanzas, sabrá por qué vive, enferma o muere, cómo evitar muertes violentas o enfermedades innecesarias; cómo, en fin, podrá vivir feliz en este mundo. No olvidemos que, si la naturaleza es para Sabuco patrón explicativo de gran parte del comportamiento humano, no todo lo reduce a él, ni deja de destacar la peculiaridad humana; así lo refleja su concepción religiosa, ética y psicológica. El gobierno del alma sobre el cuerpo —escogido precisamente como uno de los motivos para defender la noción microcósmica y la semejanza entre el hombre y Dios—, le sirve para dar cursos a una concepción psicológica que insiste en esto mismo: en la prevalencia de lo anímico en la vida y salud del hombre. De ello es significativo el hecho de que considere que dos de las tres «columnas» que sustentan la vida humana son afectos: una es la esperanza de bien; otra, la alegría. Sólo la tercera columna es somática (el calor que se concierta en el estómago).

Asistiremos así a una explicación sobre el alma, sobre sus potencias, afectos y especies, que expone el mecanismo de la interacción psicósomática con el nivel de extensión y profundidad propio de sus objetivos terapéuticos; una explicación tan práctica, operativa y empírica como las que empezaban a aparecer en otros estudios psicológicos del Renacimiento.

Si su enfoque es novedoso, más tradicionales serán muchos de sus contenidos. La distinción de las tres partes del alma —la vegetativa, la sensitiva y la intelectual o racional—, denuncia el peso de la concepción aristotélico-tomista. También la reflejará su categorización del entendimiento y voluntad como potencias del alma; o su misma teoría de las especies, mediadoras entre el alma y el cuerpo o entre el hombre y el mundo que le rodea.

En éstas y otras cuestiones sobre el alma (origen, destino, etc.) Sabuco se acoge a un pensar clásico que pocas veces profundiza; posiblemente por

ser el suyo un interés práctico y no especulativo. Tal falta de profundización puede explicar las frecuentes incoherencias, imprecisiones, que advertimos en esta doctrina sabuceana. Resulta desdibujada en ocasiones la línea de demarcación que establece, teóricamente, entre lo sensitivo y lo intelectual; el ámbito de lo anímico, a veces lo hace indicativo de lo racional y otras, de lo afectivo. Sus declaraciones sobre el origen del alma contienen algunas ambigüedades a las que fue sensible la censura inquisitorial. No menos confusa es su noción de «especie»; o sus informes sobre las diversas potencias del alma racional, oscilantes, por otro lado, entre posiciones intelectualistas y voluntaristas. Y por lo que hace a los afectos, veremos en su tratamiento reflexiones agudas, profundas, al lado de otras muy poco definidas. No nos resulta claro el índice de participación racional que adjudica a los afectos, ni siempre es Sabuco consecuente con la distinción que establece entre los que juzga afectos propios del ánima sensitiva y los de la intelectual; o, lo que es igual, entre los que juzga propios del hombre y aquéllos que le hace compartir con el animal: a éste le atribuye en ocasiones comportamientos y actitudes impropios de quien, como Sabuco, no les ha conferido una dimensión espiritual, pareciendo así concebir como cuantitativa una distinción que en otros momentos se perfila como claramente cualitativa.

Estos y otros problemas nos deparará Sabuco, que no siempre es un pensador profundo, ordenado y coherente. Pero debemos tener tan presentes sus limitaciones como sus aciertos y, entre éstos, no es el menor, como varias veces hemos dicho, su insistencia en la importancia de lo anímico en la vida humana. Tal convicción resulta a todas luces estimable; por sí misma tanto como por lo que revela: el fecundo enlace que debía establecerse entre la Medicina y la Filosofía.

Esto nos sitúa ante lo que ya hemos indicado como una de las mayores aportaciones de Sabuco, la que nos permite además dibujar su perfil propio y característico. Nos coloca asimismo en el centro de una polémica sobre el autor. Para algunos, como Marcial Solana, la originalidad de Sabuco radica en el hecho de estudiar las pasiones y las virtudes, no en cuanto filósofo, sino en cuanto médico; si bien este autor reconoce que el tratado sabuceano tiene una parte filosófica, piensa que su nota característica reside en el estudio terapéutico de las pasiones del hombre.

Esta opinión es rechazada por Rodríguez Pascual. Para este estudioso, Sabuco no enfoca los problemas desde una perspectiva médica, sino que desea tratar todos los temas desde un punto de vista filosófico. Considera que Sabuco pretende construir una filosofía, y más concretamente, una

antropología, una filosofía del hombre. (En esta dirección habría que incluir la frase de Benjamín Marcos: «Sabuco amó la Filosofía por la filosofía misma», por su energía, pese a no resultar muy coherente con otras afirmaciones suyas).

Bastan estas opiniones como representativas de la cuestión que ahora me ocupa y sobre la que debo decir que por estimables y orientativas que me hayan sido estas sugerencias, no me parece que perfilen la figura de Sabuco de manera completa; posiblemente por acabar acentuando excesivamente sólo una faceta de nuestro autor, que siempre nos resultará tan presente como su contraria. No olvidemos que no estamos ante un pensador unívoco —su misma caracterización como médico-filósofo vendrá a ver significativa—, lo cual explica muchos de los desconciertos y problemas que yo misma también he sufrido. Por este mismo carácter no unívoco de nuestro autor, y no porque pretenda una solución mediadora, ecléctica o poco comprometida, creo que no se pueden desgajar las dos facetas de su pensamiento, la que le hace ser médico (en un sentido más formal y de talante que propio o profesional) y la que le caracteriza como filósofo (sea tomando este término asimismo en un sentido amplio). En otras palabras: tanto como debemos destacar el enfoque médico de su filosofía, debemos tener presente el fundamento filosófico de su medicina; si el «télus» de su pensamiento es médico, el fundamento es filosófico. El enfoque terapéutico está siempre presente y no deja de constituir una originalidad por parte de Sabuco analizar las pasiones con tales fines médicos. Esto resulta evidente tanto como lo es el carácter filosófico de «toda» —y no sólo una «parte» como señala Marcial Solana— su reflexión sobre el hombre. La concepción filosófica de la naturaleza humana está al fondo de su pensamiento médico, tanto como a su servicio. Ello, por otro lado, justifica mi estudio, no precisamente instruido en cuestiones médicas. Una y otra disposición, la médica y la filosófica, están en el ánimo de Sabuco, tal como indica el mismo título completo de su obra y como continuamente nos viene a recordar.

Entendida por Sabuco la filosofía como indagación de la razón de ser de la naturaleza humana, se constituye en el instrumento necesario para ahondar en una explicación etiológica de su vida y de su salud. Lejos de un carácter abstracto o especulativo, la filosofía adquiere ahora con él un cometido terapéutico patente. Librarse de las enfermedades o muertes violentas que el hombre se procura con sus afectos, buscar la felicidad que le cabe en este mundo, y entender la medicina clara y verdadera, son los objetivos que persigue Sabuco con su «nueva filosofía» de la naturaleza del hombre.

Una filosofía, la suya, que está ciertamente ligada al quehacer propio de la Medicina, pero que no por ello deja de presentar unas características propias y definidas. Para Sabuco no habrá un correcto proceder médico, si no se parte de una adecuada y cabal concepción filosófica del hombre; de una visión profunda e integral del mismo, en la que se destaque la peculiaridad que le presta su alma racional —y con ella, la dimensión ética, religiosa y social, además de la genuinamente psicológica—, así como la relación que guarda el hombre con la naturaleza. Esta visión integral, unitaria y global del hombre que propone Sabuco, es la que ya nos presenta en su interpretación de la sentencia delfica «Conócete a ti mismo» y la que le da pie a su visión del hombre como árbol del revés, como microcosmos y como unidad psicosomática.

A la filosofía le concede Sabuco el rango de ser la base y el fundamento de la Medicina. Con aquélla se sanará el alma tanto como el cuerpo; o mejor, sanará el cuerpo al sanar el alma. El enlace entre Medicina y Filosofía lo concibió pues necesaria y fructífero, y no sin razón. El que Sabuco se diera cuenta de ello y pusiera todo su acento en esto mismo es, sin duda alguna, uno de sus méritos, si no el mayor. Con ello evita además la disociación de tareas —médica y filosófica— que se dio en el galenismo. No le quita reconocimientos el estar este enlace ya anunciado y prescrito en la Antigüedad —en Platón, en Aristóteles y en los estoicos, en la fecunda colisión de la medicina griega con la filosofía jónica de la naturaleza—. Pero es necesario reconocer que no fueron las indicativas y provechosas lecciones de estos filósofos —de las que con tanto acierto se apropió Sabuco— las que solían seguir los médicos. Éstos, frecuentemente, se hallaban más inmersos en una patología del hombre como ser viviente, que en una patología específicamente humana; más atentos a la condición natural y somática del hombre que a su biografía, intimidad y libertad personal.

Si atendemos a Galeno, cuya doctrina seguirá vigente en la época de nuestro autor, nos encontraremos con una yuxtaposición e incomunicación entre el Galeno-filósofo y el Galeno-médico. Para Galeno, el médico, en cuanto tal, no ha de tener en cuenta el alma, realidad asomática y mera causa externa de enfermedad; esto dará pie a un corporalismo o naturalismo somaticista de líneas muy definidas. La filosofía para él sólo alcanza a ver «la mitad de la naturaleza humana», cuya comprensión total sólo podía ofrecerla, a su juicio, la Medicina. Este fisicismo galénico tendrá indudables repercusiones en la medicina posterior: impedirá elaborar una patología genuinamente psicosomática, así como una psicoterapia en sentido

propio y riguroso. Favorecerá también estudios médicos sobre el hombre en los que difícilmente se podrá establecer un nexo de unión entre la perspectiva del clínico y la del patólogo; entre el fisiologismo de sus presupuestos médicos y el espiritualismo de sus afirmaciones éticas, religiosas, metafísicas.

A este problema no será ajeno Sabuco, y explicará en más de una ocasión, las disonancias e incoherencias que encontramos en su pensamiento. También explicará las diferentes versiones e interpretaciones que suscita. Para unos, fisiólogo, sensualista, materialista; para otros, escolástico, ortodoxo, espiritual y religioso. En realidad, de ambas actitudes, siempre que no se tomen en un sentido radical y extremado, participa nuestro autor, tan plural y multiforme él mismo como lo es su concepción de la naturaleza humana. La duplicidad que Sabuco ve en el hombre refleja la misma que se da en su pensamiento. Habremos de acostumbrarnos a encontrar posiciones a veces distantes —cuando no abiertamente contradictorias e incoherentes— sin que medie un esfuerzo dialéctico por integrarlas en una visión más lúcida y completa del hombre. Veremos esta dualidad en su paralela declaración de posiciones, subrayando la dimensión natural del hombre, al lado de otras que destacan su peculiaridad espiritual. (Y también ésta, una vez reconocida por él, no impide la presencia en su obra de unas imprecisas delimitaciones entre el hombre y el animal). Lo vemos también en sus algo confusas declaraciones a favor de la libertad humana, al lado de la restricción de esa misma libertad por las determinaciones de la naturaleza. La vemos, en fin, en su misma interpretación de la sentencia delfica, «Conócete a ti mismo». Esta interpretación, además de constituirse en el hilo conductor de todos sus tratados y Coloquios, se convierte en clave reveladora y expresiva de esa peculiar combinación que se da en Sabuco de reflexiones médicas y filosóficas; de apreciaciones fisicistas, naturalistas, sobre el hombre, junto a meditaciones que revelan un profundo sentido religioso de la existencia.

No creemos que sea correcto, ni acertado, fragmentar una parte de su pensamiento para hacerla representativa de su totalidad, ya sea pretendiendo ver en él a un materialista o, por el contrario, a un defensor de la tradición más escolástica y ortodoxa, incluso mística; lo mismo que se ha pretendido resaltar únicamente su faceta médica o, por el contrario, sólo la filosófica. De hacerlo así, de tomar como patrón sólo a una parte de su pensamiento, tal vez desintegraríamos lo que en este autor está enlazado; lo desenfocaríamos en nuestra visión, olvidando la exigencia para con él de necesarias matizaciones y de una caracterización plural y objetiva que

contemple su variedad de perspectivas; tanto como, con imparcialidad de criterio han de contemplarse sus méritos y limitaciones. A ello esperamos haber contribuido con nuestro estudio.

BIBLIOGRAFÍA

- SABUCO ÁLVAREZ, Miguel: *Nueva filosofía de la naturaleza del hombre, no conocida ni alcanzada de los grandes filósofos antiguos, la qual mejora la vida, y salud humana*. OBRAS DE DOÑA OLIVA SABUCO DE NANTES (Prólogo de Octavio Cuartero). Est. Tipográfico de Ricardo Fé. Madrid, 1888.
- *Nueva Filosofía de la Naturaleza del hombre, no conocida ni alcanzada de los grandes filósofos antiguos; la qual mejora la vida y salud humana*. Compuesta por doña Oliua Sabuco. En Madrid, por P. Madrigal, 1587.

I. ESTUDIOS ESPECÍFICOS SOBRE MIGUEL SABUCO O SU HIJA DOÑA OLIVA

- CANO VALERO, José: «El siglo de las águilas alcaraceñas», en *AL-BASIT*, n.º 22, diciembre 1987.
- CAÑIGRAL, Luis: «P. Simón Abril y M. Sabuco: Coincidencias programáticas en pedagogía y reforma de la enseñanza», en *AL-BASIT*, n.º 22, diciembre 1987.
- COLLADO EMO, José Luis: «El reformismo agrosocial de Miguel Sabuco (Sabuco y la agricultura)», en *AL-BASIT*, n.º 22, diciembre 1987.
- CUARTERO, Octavio: «Prólogo» a la ed. de Obras de Doña Oliva Sabuco de Nantes (escritora del siglo XVI). Est. Tip. Ricardo Fé. Madrid, 1888.
- ESTEVA DE SAGRERA, J.: «Ciencia y honor en la sociedad española del

- siglo XVI: la 'Nueva Filosofía' de Oliva de Sabuco», en *Actas del II Congreso de Teoría y Metodología de las Ciencias*. Oviedo, 1984.
- FERNÁNDEZ SÁNCHEZ, José: «Ediciones de la obra de Miguel Sabuco (antes doña Oliva)», en *AL-BASIT*, n.º 22, diciembre 1987.
- FRANCES CAUSAPE, M.ª del Carmen: «Miguel Sabuco Álvarez y la farmacia», en *AL-BASIT*, n.º 22, diciembre 1987. (También *OFFARM* vol. 4, n.º 3, marzo 1985, con el título «Sabuco y su relación con la Farmacia»).
- GARCÍA GÓMEZ, Mercedes Caridad: *La concepción de la naturaleza humana en la obra de Miguel Sabuco*. Tesis doctoral, Universidad de Valencia, 1990.
- GUARDIA, J. M.: «Philosophes espagnols. Oliva Sabuco», en *Revue philosophique de la France et de l'étranger*. Paris, julio y diciembre 1886. Tomo XXII.
- GUY, Alain: «Modernité du philosophe Sabuco», en *Les cultures ibériques en devenir*. Fondation Singer-Polignac. Imp. F. Paillart Abbeville, 1979.
- «Miguel Sabuco, psicólogo de las pasiones y precursor de la medicina psicosomática», en *AL-BASIT*, n.º 22, diciembre 1987.
- HENARES, Domingo: «Un libro en busca de autor», en *AL-BASIT*, n.º 0, agosto 1975.
- «El horizonte religioso de Sabuco», en *AL-BASIT*, n.º 22, dic. 1987.
- *El bachiller Sabuco en la filosofía médica del Renacimiento*. Albacete, 1976.
- MARCO HIDALGO, José: *Biografía de doña Oliva de Sabuco*. Lib. de Antonio Romero. Madrid, 1900.
- «Doña Oliva de Sabuco no fue escritora», en *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*. Año VII. Tomo IX, 2.ª época. Julio 1903.
- «Cultura intelectual y artística (estudios para la historia de la ciudad de Alcaraz)», en *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, Tomo 19, 1908.
- MARCOS, Benjamín: *Miguel Sabuco (antes doña Oliva)*. Imp. Caro Raggio, Madrid, 1923.
- MARTÍNEZ TOME, Atilano: Edición de Oliva Sabuco de Nantes y Barrera. *Nueva Filosofía de la naturaleza del hombre*. Editora Nacional. Madrid, 1981.
- MARTÍNEZ VIDAL, Álar: «Los orígenes del mito de Oliva Sabuco en los albores de la Ilustración», en *AL-BASIT*, n.º 22, diciembre 1987.
- MARTÍNEZ, Ildefonso: Introducción preliminar a la ed. de *Nueva Filosofía de la naturaleza del hombre*. Madrid, 1847.
- MELLIZO, Carlos: *Miguel Sabuco, filósofo de Alcaraz*. Ed. Programa Cultural Albacete. Albacete, 1983.

- PESET LLORCA, Vicente: «Lo psicossomático en la 'Nueva Filosofía de la Naturaleza del Hombre' de Sabuco (siglo XVI)», en *Medicamenta*. Madrid, 1946, Tomo VI, n.º 112.
- PRIETO SANCHÍS, Luis: «Sabuco y los pleitos. (La crítica al Derecho de un médico humanista de finales del siglo XVI)», en *AL-BASIT*, n.º 22, diciembre 1987.
- RODRÍGUEZ DE LA TORRE, Fernando: «Sabuco y el 'cometa' de 1572», en *AL-BASIT*, n.º 20, febrero 1987.
- «Miguel Sabuco Álvarez y su Nueva Filosofía», en *AL-BASIT*, n.º 22, diciembre 1987.
- «El autor y la autoría en la obra de Sabuco», en *AL-BASIT*, n.º 22, diciembre 1987.
- RODRÍGUEZ PASCUAL, Francisco: «Una antropología cosmológica y psicossomática en el siglo XVI. Nuevo intento de comprensión de la obra del bachiller M. Sabuco y Álvarez», en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, vol. V. 1978.
- SÁNCHEZ GRANJEL, L.: «La doctrina antropológico-médica de Miguel Sabuco», en *Humanismo y Medicina*. Salamanca, 1968.
- SÁNCHEZ RUANO, José: *Doña Oliva Sabuco de Nantes (escritora ilustre del siglo décimo-sexto)*. Imp. de D. Sebastián Cerezo. Salamanca, 1867.
- TORNER, Florentino M.: *Doña Oliva Sabuco de Nantes, s. XVI*. M. Aguilar editor. Madrid (S. A. 1935?).

II. OBRAS Y ESTUDIOS EN QUE SE TRATA DE SABUCO Y SUS ESCRITOS

- ABELLÁN, José Luis: *Historia crítica del pensamiento español*. Espasa Calpe. Madrid, 1979, Tomo II.
- ANTÓN RAMÍREZ, B.: *Diccionario de bibliografía agronómica*. Imp. Rivadeneyra. Madrid, 1865.
- ANTONIO, Nicolás: *Biblioteca Hispana sive hispanorum... qui post annum secularem MD. usque ad presentem diem floruerunt*. Roma, 1672. Tomo II.
- *Bibliotheca Hispana Nova...*, Madrid, 1788. Tomo II.
- AZCÁRATE, Patricio de: *Exposición histórico-crítica de los sistemas filosóficos modernos y verdaderos principios de la ciencia*. Tip. Paula Mellado. Madrid, 1861.
- BAQUERO ALMANSA, A.: *Hijos ilustres de la provincia de Albacete*. Imp. A. Pérez Dubrull. Madrid, 1884.

- BOIX MOLINER, M.: *Hippocrates aclarado y sistema de Galeno impugnado*. Imp. de Blas de Villanueva. Madrid, 1716.
- BULLÓN, E.: *Los precursores españoles de Bacon y Descartes*. Imp. Calatrava. Salamanca, 1905.
- CASTRO Y CASTRO, J.: *Resumen de Historia de la Filosofía*. Imp. F. de P. Díaz. Sevilla, 1897.
- COMENGE, L.: *Curiosidades médicas*. Tip. de Manuel Ginés Hernández. Madrid, 1886.
- CHINCHILLA, A.: *Anales históricos de la medicina*. (Valencia, 1845). Johnson Reprint Corp. N. York and London, 1967.
- DELGADO GÓMEZ, Ángel: «Humanismo médico y humanismo erasmista en España», en *El erasmismo en España*. Sociedad Menéndez Pelayo. Santander, 1986.
- DÍAZ DÍAZ, Gonzalo y SANTOS ESCUDERO, Ceferino: *Bibliografía filosófica hispana (1901-1970)*. Madrid, 1982.
- DICCIONARIO DE AUTORIDADES: Real Academia de la Lengua, 1739.
- DICCIONARIO ENCICLOPÉDICO HISPANO AMERICANO: Barcelona, 1896. Tomo XVIII.
- DICCIONARIO UNIVERSAL DE HISTORIA Y GEOGRAFÍA: Ed. Paula Mellado. Madrid, 1848. Tomo VI.
- ENCICLOPEDIA UNIVERSAL ILUSTRADA EUROPEO-AMERICANA: Editorial Espasa Calpe. 1926. Tomo LII.
- FEIJÓO, fray B. J.: *Teatro crítico universal*. Espasa Calpe. Madrid, 1973. — *Cartas eruditas y curiosas*. Madrid, 1750. Tomo V.
- FERNÁNDEZ VALLÍN, A.: *Cultura científica de España en el siglo XVI*. Discursos leídos ante la Real Academia de Ciencias. Tip. Sucesores de Rivadeneyra. Madrid, 1893.
- FERRATER MORA, José: *Diccionario de Filosofía*. Madrid, 1979. Tomo 4.
- FILOSOFÍA ESPAÑOLA Y PORTUGUESA DE 1500 A 1650: Repertorio de Fuentes Impresas. Junta del Centenario de Suárez. Madrid, 1948.
- FRAILE, Guillermo O. P.: *Historia de la Filosofía española*. B. A. C. Madrid, 1971. Tomo I, n.º 327. — *Historia de la Filosofía*. B. A. C. Madrid, 1978, n.º 259 (2.ª edición).
- FUSTER, F.: *Aportación de Albacete a la literatura española*. Gráficas Fuentes. Albacete, 1975.
- GARCÍA DEL REAL, E.: *Historia de la Medicina en España*. Reus. Madrid, 1921.
- GEYMONAT, L.: *Historia de la filosofía y de la ciencia*. Ed. Crítica. Barcelona, 1985.

- GUY, Alain: *Los filósofos españoles de ayer y de hoy*. Buenos Aires, 1966.
— *Historia de la Filosofía española*. Anthropos. Barcelona, 1985.
- HERNÁNDEZ MOREJÓN, A.: *Historia bibliográfica de la Medicina española*. (Madrid, 1843). Johnson Reprint Corp. N. York and London, 1967.
- IRIARTE, M. de: *El doctor Huarte de San Juan y su «Examen de ingenios»*. *Contribución a la historia de la Psicología Diferencial*. Ed. Jerrarquía. Madrid, 1939.
- JANER, F.: «Literatura médica española», en *Gaceta Médica de Madrid*, n.º 26, 1834.
- JIMENO, A.: *La mujer ante el hombre*. Tip. C. Ariño. Zaragoza, 1882.
- LAMPILLAS, Abate Xavier: *Ensayo histórico apologetico de la literatura española*. Madrid, 1789. Tomo IV.
- LAVERDE RUIZ, G.: *Ensayos criticos sobre filosofía, literatura e instrucción pública españoles*. Imp. Soto Freire. Lugo, 1868.
- LÓPEZ PIÑERO, José María (y otros): *Diccionario histórico de la ciencia moderna en España*. Ed. Península. Barcelona, 1983. Tomo II.
— *Ciencia y técnica en la sociedad española de los siglos XVI y XVII*. Labor. Barcelona, 1979.
- MARAVALL, José Antonio: «La época del Renacimiento», en *Historia Universal de la Medicina* (dir. Laín Entralgo, P.) Tomo IV. Barcelona, 1973. (También en *Historia y Crítica de la Literatura española*, dir. por F. Rico. Barcelona, 1980).
- MARAÑÓN, G.: «La literatura científica en los siglos XVI y XVII», en *Historia general de las Literaturas Hispánicas* (dir. por G. Díaz Plaja). Barcelona, 1953. Tomo III.
- MARTÍN MARTÍNEZ, I.: *Anatomía completa del hombre*. Imp. M. Fernández. Madrid, 1764.
- MENÉNDEZ PELAYO, M.: *La ciencia española*. CSIC. Madrid, 1953 (I y II).
— *Ensayos de crítica filosófica*. CSIC. Madrid, 1958.
- MOSACULA, J.: *Elementos de fisiología especial humana*. Imp. Hijos de D.ª Catalina Piñuela. Madrid, 1830. Tomo II.
- MUÑOZ Y FERRÓN, J. M.: «Noticias acerca de doña Oliva Sabuco», en *Gaceta médica*. Imp. J. Rodríguez. Madrid, 1853. Año 9.
- PALAU Y DULCET, Antonio: *Manual del librero hispanoamericano. Bibliografía general española...* Barcelona, 1966. Tomo XVIII.
- PÉREZ DE PAREJA, fray Esteban: *Historia de la primera fundación de Alcaraz*. Por Joseph Thomás Lucas. Valencia, 1740. Libro I.

- PICATOSTE RODRÍGUEZ, F.: *Apuntes para una biblioteca científica española del siglo XVI*. Imp. M. Tello. Madrid, 1981.
- QUER, Joseph: *Flora Española...* Ed. Joaquín Ibarra. Madrid, 1762. Tomo I.
- RICO, Francisco: *El pequeño mundo del hombre*. Castalia. Madrid, 1972.
- ROA Y EROSTARBE, J.: *Crónica de la provincia de Albacete*. Imp. Vda. J. Collado. Albacete, 1894. Tomo II.
- RODRÍGUEZ SOLÍS, E.: *La mujer defendida por la Historia, la ciencia y la moral*. Imp. El Imparcial. Madrid, 1877.
- SAIZ BARBERÁ, J.: *Historia de la Psicología española*. Imp. Taravilla. Madrid, 1978.
- SÁNCHEZ DE RIVERA Y MOSET: *Siluetas de médicos y libros de antaño*. Madrid, 1921.
- SÁNCHEZ GRANJEL, L.: «Los médicos humanistas españoles», en *Archivo Iberoamericano de Historia de la Medicina y Antropología médica*, 1956. Tomo VIII.
- «Humanismo médico renacentista», en *Historia Universal de la Medicina*, (dir. Lain Entralgo, P.) Salvat. Barcelona, 1973. Tomo IV.
- *La medicina española renacentista*. Universidad de Salamanca, 1980.
- SÁNCHEZ Y SÁNCHEZ, M.: *Compendio histórico de la Medicina en el siglo XVI*. Server Cuesta. Valladolid, 1954.
- SERRANO Y SANZ, Manuel: *Apuntes para una biblioteca de escritores españoles desde el año 1401 al 1833*. Madrid, 1905. Tomo II.
- SOLANA, Marcial: *Historia de la Filosofía española. Época del Renacimiento*. Madrid, 1941. Tomo I.
- VIDART, L.: *La filosofía española*. S. P., imp. Madrid, 1866.

III. BIBLIOGRAFÍA GENERAL

- ABRIL, P. Simón: *Apuntamientos de cómo se deben reformar las doctrinas*. Biblioteca de Autores Españoles, vol. 65. Rivadeneyra Editor. Madrid, 1873.
- ACOSTA, Cristóbal de: *Tratado en contra y pro de la vida solitaria*. Presso Giacomo Cornetti, Venetia, 1592.
- ALCALÁ, Ángel y otros: *Inquisición española y mentalidad inquisitorial*. Ariel. Barcelona, 1984.
- ALCAYDE Y VILAR, F.: *Las emociones*. Suc. Rivadeneyra. Madrid, 1922.
- ALEMÁN, Mateo: *Guzmán de Alfarache. (La novela picaresca española)*. Ed. Aguilar. Madrid.

- ALONSO DE HERRERA, Gabriel: *Obra de agricultura*. B. A. E. Madrid, 1970.
- ALSINA, José: *Los orígenes helénicos de la Medicina occidental*. Guadarrama. Madrid, 1982.
- ÁLVAREZ DE MIRAVAL, Blas: *Libro intitulado de la conservación de la salud del cuerpo y del alma*. Andrés Renaut. Salamanca, 1601.
- ALLISON PEERS, E.: *El misticismo español*. Austral. Buenos Aires, 1947.
- ANDRÉS MARTÍN, Melquíades: *Los recogidos, nueva visión de la mística española*. F. U. E. Madrid, 1976.
- «Alumbrados, erasmistas, 'luteranos' y místicos y su común denominador: el riesgo de una espiritualidad más intimista», en *Inquisición española y mentalidad inquisitorial* (ed. Ángel Alcalá). Ariel. Barcelona, 1984.
- «Corrientes culturales en tiempos de los Reyes Católicos y recepción de Erasmo», en *El erasmismo en España*. Santander, 1986.
- *La teología española en el siglo XVI*. B. A. C. de EDICA. Madrid, 1976.
- ARANCÓN, Ana María: *Antología de humanistas españoles*. Editora Nacional. Madrid, 1980.
- ARDILLA, Rubén: *Psicología fisiológica*. Trillas. México, 1979.
- ARISTÓTELES: *Acerca del alma*. Gredos. Madrid, 1978.
- *Retórica*. Aguilar. Madrid, 1964.
- *Ética a Nicómaco*. Aguilar, Madrid, 1964.
- *Gran ética*. Aguilar. Madrid, 1964.
- ARQUIOLA, E.: «Vigencia del pensamiento de Huarte de San Juan», *Revista de Historia de la Psicología*. 1986, v. 7.
- «Psicología y política en el *Examen de ingenios* de Huarte de San Juan». *ASCLEPIO*, vol. 36. Madrid, 1984.
- ARTOLA, Miguel: *Textos fundamentales para la Historia*. Alianza Universidad. Madrid, 1978.
- AVIA, D. y RUIZ, A.: «Psicoterapia y curación». *Rev. Psic. Gral. y aplic.* vol. 40, 1985.
- BACON, Francis: *La gran Restauración*. A. Editorial. Madrid, 1985.
- *Ensayos*. Aguilar. Buenos Aires, 1974.
- BANFI, A.: *Vida de Galileo Galilei*. Alianza Editorial. Madrid, 1967.
- BATAILLON, Marcel: *Erasmus y España*. F. C. E. México, Madrid, Buenos Aires, 1950.
- *Pícaros y picaresca*. Taurus. Madrid, 1982.
- *Erasmus y el erasmismo*. Crítica. Barcelona, 1977.
- BELAVAL, Yvon (dir): *La filosofía en el Renacimiento* (Historia de la Filosofía). Ed. Siglo XXI. Madrid, 1979.

- BELL, Aubrey: *El Renacimiento español*. Ebro, Zaragoza, 1944.
- BENNASSAR, Bartolomé: *La España del Siglo de Oro*. Ed. Crítica. Barcelona, 1983.
- *Los españoles. Actitud y mentalidad (s. XVI)*. Argos Vergara. Barcelona, 1976.
- BERCE, Yves-Marie: «La fascination du monde renversé dans les troubles du XVIème siècle», en *COLLOQUE INTERNATIONAL*, Tours 17-19. Novembre 1977. Vrin, 1979, Paris.
- BOECIO: *La consolación de la filosofía*. Aguilar, Madrid, 1984.
- BONILLA Y SAN MARTÍN, A.: *Luis Vives y la filosofía del Renacimiento*. Espasa Calpe. Madrid, 1929.
- BORJA, Juan de: *Empresas morales*. F. U. E. Madrid, 1981.
- BRETT, G. S.: *Historia de la Psicología*. Paidós. Buenos Aires, 1963.
- BROCHARD, V.: *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*. Paris, 1926.
- BROWN, Harold: *La nueva filosofía de la ciencia*. Tecnos. Madrid, 1984.
- BRUNO, Giordano: *Sobre el infinito universo y los mundos*. Orbis. Barcelona, 1981.
- BUBBER, M.: *Qué es el hombre*. F. C. E. México, 1967.
- BULLÓN FERNÁNDEZ, Eloy: *El alma de los brutos ante los filósofos españoles*. Imp. Hijos M. G. Hernández. Madrid, 1897.
- BURCKHARDT, Jacob: *La cultura del Renacimiento en Italia*. Editorial Iberia, 2 vols. Barcelona, 1985.
- BUTTERFIELD, H.: *El origen de la ciencia moderna*. Taurus. México, 1982.
- CAMÓS, Marco Antonio de: *Microcosmía y Gobierno universal del hombre cristiano*. Pablo Malo. Barcelona, 1592.
- CAMPANELLA, Tomasso: *La ciudad del Sol*. Ed. Zero. Madrid, 1984.
- *Del senso delle cose*. En O. C. de G. Gentile. Studi sul Rinascimento. Firenze, 1936.
- CANO, Melchor: *Tratado de la victoria de sí mismo*. B. A. E., vol. 65. Rivadeneyra Ed. Madrid, 1873.
- CANTIMONI, Delio: *Humanismo y religiones en el Renacimiento*. Península. Barcelona, 1975.
- CAPPELLETTI, Ángel J.: *La idea de libertad en el Renacimiento*. Editorial Laia. Barcelona, 1986.
- CARO BAROJA, Julio: *Las formas complejas de la vida religiosa (Siglos XVI y XVII)*. Sarpe. Madrid, 1985.
- *Vidas mágicas e Inquisición*. Taurus. Madrid, 1967.

- CARPINTERO, Helio: *Historia de la Psicología*. Ed. Nau Llibres. 2 vols. Valencia, 1987.
- CARRANZA, Bartolomé: *Catecismo cristiano* (1558). Ed. Crítica de J. I. Tellechea. B. A. C., Madrid.
- CARRERAS ARTAU, J.: *Historia de la filosofía española. Siglos XIII al XV*. 2 vols. Madrid, 1939-43.
- *Estudios sobre médicos-filósofos españoles del siglo XIX*. CSIC. Barcelona, 1952.
- CASSIRER, Ernst: *El problema del conocimiento*. F. C. E. México, 1979.
- *The individual and the Cosmos in Renaissance Philosophy*. Univ. Pennsylvania Press. Philadelphia, 1963 (trad. al español, México, 1951).
- CASTELLOTE CUBELLS, S.: «Antropología filosófica en la obra de Francisco de Vallés», en *Archivo Iberoamericano de Historia de la Medicina y Antropología Médica*. CSIC., vol. XV. Madrid, 1963.
- CASTIGLIONE, Baltasar de: *El Cortesano*. Ed. Bruguera. Barcelona, 1972.
- CASTILLO DE LUCAS, A.: «Refranes médico-psicológicos en el 'Libro del Buen Amor'», *Clínica y Laboratorio*. Septiembre, 1953.
- CASTRO DÍAZ, Antonio: *Los «Coloquios» de Pedro Mexia*. Publicaciones Excma. Diputación Provincial de Sevilla. Sevilla, 1977.
- CASTRO, Américo: *De la edad conflictiva*. Taurus. Madrid, 1963.
- *Cervantes y los casticismos españoles*. A. Editorial. Madrid, 1974.
- *El pensamiento de Cervantes*. Noguer. Barcelona, 1972.
- CENCILLO RAMÍREZ, Luis: *Therapia, lenguaje y sueño*. Marova. Madrid, 1973.
- CERVANTES DE SALAZAR, Francisco: *Glosa al Apólogo de la ociosidad y del trabajo... de Luis Mexia*. Antonio de Sancha. Madrid, 1772.
- CERVANTES, Miguel de: *El coloquio de los perros*. Ed. Ebro. Zaragoza, 1957.
- *El licenciado vidriera*. Ed. Ebro, Zaragoza, 1957.
- CICERÓN: *Los deberes*. Iberia. Barcelona, 1962.
- CORPUS HIPPOCRATICUS: En «*Tratados Hipocráticos*». Gredos. Madrid, 1983:
- *Sobre la Medicina antigua*.
- *Sobre los aires, aguas y lugares*.
- *Sobre la naturaleza del hombre*.
- *Preceptos*.
- *Sobre la decencia*.
- *La medicina hipocrática*. CSIC. Madrid, 1976.
- COVARRUBIAS, S.: *Tesoro de la lengua castellana* (Diccionario) (1610). Turner. Madrid, 1979.

- CURTIUS, Ernst Robert: *Literatura europea y Edad Media latina*. F. C. E. México, Madrid, Buenos Aires, 1981 (3.^a reimpresión).
- CUSA, Nicolás de: *La docta ignorancia*. Aguilar. Buenos Aires, 1973.
- CHARRÓN: *De la sagesse*. Burdeos, 1601.
- CHASTEL, A. y KLEIN, R.: *El humanismo*. A. Editorial. Salvat. Madrid, 1971.
- CHAUNU, Pierre: *La España de Carlos V*. Península, 2 vols. Barcelona, 1976.
- CHEVALIER, Maxime: *Lectura y lectores en la España s. XVI y XVII*. Turner. Madrid, 1976.
- *Tipos cómicos y folklore XVI-XVII*. Edit. G. Madrid, 1982.
- CHIRINO, Alonso: *Menor daño de la Medicina*. Cosano. Madrid, 1945.
- *Espejo de Medicina*. Cosano. Madrid, 1945.
- DANNENFELDT, Karl H.: «Sleep: Theory and Practice in the late Renaissance», *Journal of the History of Medicine*, vol. 41, n.º 4, 1986.
- DEBUS, A. G.: «El mundo médico de los paracelsistas», *Historia Universal de la Medicina*, dir. por P. Laín Entralgo, vol. IV.
- DELAY, J. y PICHOT, P.: *Manual de Psicología*. Torray-Masson, 1979.
- DESCARTES, René: *Tratado del hombre* (Ed. G. Quintás). Editora Nacional. Madrid, 1980.
- *Tratado de las pasiones*. Iberia. Barcelona, 1963. (También en la ed. de Orbis. Barcelona, 1981).
- DESCURET, J. B. F.: *La médecine des passions considérées dans leur rapports avec les maladies, les lois et la religion*. Paris, 1884.
- DI CAMILLO, Ottavio: *El humanismo castellano del siglo XV*. Fernando Torres. Valencia, 1976.
- DÍAZ DE TOLEDO, Pedro: *Diálogo e razonamiento en la muerte del Marqués de Santillana*. Opúsculos literarios de los siglos XIV al XVI.
- DICCIONARIO DE PSICOLOGÍA MODERNA DE LA «A» A LA «Z»: Ed. Mensajero, Bilbao, 1978 (Versión española de Juan Ferrero de la obra «Les Arts»)
- DILTHEY, Wilhelm: *Introducción a las ciencias del espíritu*. Alianza Universidad. Madrid, 1980.
- *Psicología y teoría del conocimiento*. F. C. E. México, 1945.
- *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*. F. C. E. México, 1978 (2.^a reimpresión).
- DOMÍNGUEZ ORTIZ, Antonio: *El Antiguo Régimen: los Reyes Católicos y los Austrias*. Alianza-Alfaguara. Madrid, 1973.
- *Historia de los moriscos*. Bibl. Rev. Occid. Madrid, 1978.

- DRESDEN, S.: *Humanismo y Renacimiento*. Guadarrama. Madrid, 1968.
- DZIECHCINSKA, H.: «Humanisme et parodie chez Cervantes», XIXème COLLOQUE INTERNATIONAL D'ÉTUDES HUMANISTES, Tours 1976. Ed. Vrin.
- ECO, Umberto: *La nueva Edad Media*. A. Editorial. Madrid, 1984.
- EGGERS LAN, C. L.: *Apología de Sócrates*. Eudeba. Buenos Aires, 1971.
- EGIDO, Teófanos: *Sátiras políticas de la España moderna*. Alianza Editorial, Madrid, 1973.
- ELLIOT, J.: *La España Imperial 1669-1716*. Vicens Vives. Barcelona, 1965.
- ENRÍQUEZ, Enrique Jorge: *Retrato del perfecto médico*. Impresores Juan y Andrés Renaur. Salamanca, 1595.
- EPICTETO: *Enquiridión o Máximas*. Espasa Calpe. Buenos Aires, 1947.
— *Pláticas*. Ed. Alma Máter. Barcelona, 1957.
- EPSTEIN, Seymour: «Revisión del concepto de sí mismo» en *Lecturas de psicología de la personalidad*, comp. de Alfredo Fierro. Alianza Universidad. Madrid, 1981.
- ERASMO DE ROTTERDAM: De las «Obras escogidas». Aguilar. Madrid, 1964:
— *Educación del Príncipe cristiano*.
— *Encomio de la Medicina*.
— *Declamación sobre la muerte*.
— *Adagios*.
— *Coloquio «El filósofo y la parida»*.
— *Del menoscprecio del mundo*.
— *Puerpera*.
— *Elogio de la locura*. Sarpe. Madrid, 1984.
- ESTELA, Diego de: *Libro de la vanidad del mundo*. Matías Gast. Salamanca, 1576.
- FARINELLI, Arturo: «Dos excéntricos. Cristóbal de Villalón. El Dr. Juan Huarte», *Rev. Filología española*, Anejo XXIV. Madrid, 1936.
- FARRE, Luis: *Antropología filosófica. El hombre y sus problemas*. Guadarrama Labor. Madrid-Barcelona, 1974.
- FERNÁNDEZ ÁLVAREZ, Manuel: *La sociedad española del Renacimiento*. Anaya. Salamanca, 1970-1974.
- FICINO, Marsilio: *De amore*. Tecnos. Madrid, 1986.
- FOLCH YOU, G.: «Los médicos, la botánica y la materia farmacéutica en España durante la decimosexta centuria», en *ASCLEPIO*, 18-19, 141-156.
- FUENTES, Alonso de: *Summa de philosophia natural...* Juan de León. Sevilla, 1547.

- FURIÓ CERIOL, F.: *El conejo y consejeros del príncipe*. B. A. E. vol. 36.
- GALENO: *Las facultades del alma se derivan de la complexión humoral del cuerpo*. Trad. de L. García Ballester, en su obra *Alma y enfermedad en la obra de Galeno*. Valencia-Granada, 1972.
- GÁLVEZ RODRÍGUEZ, E.: *Historia de la Psicoterapia*. Conferencia leída en la Real Academia de Doctores de Madrid, 1981.
- GARCÍA BALLESTER, L.: *Galeno*. Guadarrama. Madrid, 1972.
- *Alma y enfermedad en la obra de Galeno*. Valencia-Granada, 1972.
- *Los moriscos y la medicina*. Labor. Barcelona, 1984.
- *Medicina, ciencia y minorías marginadas: Los Moriscos*. Universidad de Granada, 1977.
- GARCÍA BALLESTER, L. y GIRÓN, F.: «Una posibilidad frustrada en la España del siglo XVI: el arabismo como vía de acceso a las fuentes médicas griegas», *Cuadernos de historia de la medicina española*, 13. 1974.
- GARCÍA CAMARERO, Ernesto y GARCÍA CAMARERO, Enrique: *La polémica de la ciencia española*. A. Editorial. Madrid, 1970.
- GARCÍA CÁRCEL, R.: *Las culturas del Siglo de Oro*. Ed. Historia 16. Madrid, 1989.
- GARCÍA GUAL, Carlos: «El humanismo de fray Antonio de Guevara», en *El erasmismo en España*. Santander, 1986.
- GARCÍA VEGA, Luis: *Historia de la Psicología*. Seteco. Madrid, 1974.
- GARÍN, Eugenio: *La revolución cultural del Renacimiento*. Crítica. Barcelona, 1981.
- *Medioevo y Renacimiento*. Taurus. Madrid, 1981.
- GENTILE, Giovanni: *Il pensiero italiano del Rinascimento*. G. C. Sansoni Editore. Firenze, 1940.
- *Studi sul Rinascimento*. G. C. Sansoni Editore. Firenze, 1936.
- GIL FERNÁNDEZ, Luis: *Therapia. La medicina popular en el mundo clásico*. Guadarrama. Madrid, 1969.
- «El humanismo español del siglo XVI», en *Estudios clásicos*, n.º 11. 1967.
- GILL, Christopher: «Ancient Psychotherapy», *Journal of the History of Ideas*, vol. 46, n.º 3, 1985.
- GILSON, E.: *El espíritu de la filosofía medieval*. Rialp. Madrid, 1981.
- GINER, Francisco: *Estudios filosóficos y religiosos*. Lib. de Francisco Góngora. Madrid, 1876.
- GINÉS DE SEPÚLVEDA, Juan: *Diálogo llamado Demócrates. (Antología de humanistas españoles)*, ed. por A. M. Arancón. Editora Nacional. Madrid, 1980.

- GÓMEZ R. DE CASTRO, Federico: «La libertad académica del estudiante de la Preclara Facultad de Artes y Filosofía de la Universidad Complutense en el siglo XVI», en *VII Congreso Internacional de Historia de la Educación*. Universidad de Salamanca. Dpto. H.^a de la Educación. Salamanca, 1985.
- GÓMEZ ROBLEDO, A.: *Sócrates y el socratismo*. F. C. E. México, 1966.
- GÓNGORA, Luis de: *Sonetos completos*. Castalia. Madrid, 1976.
- GONZÁLEZ NAVARRO, R.: *Universidad Complutense. Constituciones originales cisnerianas*. Alcalá de Henares, 1984.
- GONZÁLEZ PALENCIA, A.: *La España del Siglo de Oro*. Saeta. Madrid, 1940.
- GRACIA GUILLÉN, D.: «Notas para una historia de la Antropología», en *ASCLEPIO*, CSIC. Vol. XXIII. Madrid, 1971.
- «Judaísmo, medicina y mentalidad inquisitorial en la España del siglo XVI», en *Inquisición española y mentalidad inquisitorial*, (dir. A. Alcalá). Ariel. Barcelona, 1984.
- GRANADA, fray Luis de: *Guía de pecadores*. E. Calpe. Madrid, 1966. (También B. A. E., vol. 6. Rivadeneyra. Madrid, 1848. Tomo 1.^o).
- *Introducción del símbolo de la fe*. Ed. Ebro. Zaragoza, 1967.
- GRANT, H. F.: «Images et gravures du monde à l'envers», en *COLLOQUE INTERNATIONAL*, Tours 17-19. Novembre, 1977: «*L'image du monde renversé et ses représentations littéraires et para-littéraires de la fin du XVIème siècle au milieu de XVII*». Études réunies et présentées par Jean Lafond et A. Redondo. Librairie philosophique J. Vrin. Paris, 1979.
- GREEN, Otis H.: *España y tradición occidental. El espíritu castellano en la literatura desde El Cid hasta Calderón*. Gredos, 4 vols. Madrid, 1969.
- GROULT, Pierre: *Literatura espiritual española. Edad Media y Renacimiento*. F. U. E. Madrid, 1980.
- GUARDIA, J. M.: *Histoire de la Médecine. D'Hippocrate à Broussais*. Editeur Octave Doin. Paris, 1884.
- *La Médecine à travers les siècles*. París, 1865.
- GUEVARA, Antonio de: *Epístolas familiares*. E. Calpe. Buenos Aires, 1946.
- *Menosprecio de Corte y alabanza de aldea*. E. Calpe. Madrid, 1967.
- *Filosofía moral de Príncipes*. B. A. E., vol. 65. (También en Ed. Atlas. Madrid, 1953).
- *Contra la disolución en la vejez*. B. A. E., vol. 65. (También en Ed. Atlas. Madrid, 1953).
- GULLEY, N.: *The philosophy of Socrates*. Ed. St. Martin's Press. New York, 1968.

- GUTIÉRREZ, P. M.: *Fray Luis de León y la filosofía española del siglo XVI*. Madrid, 1929.
- GUY, Alain: *La pensée de fray Luis de León*. Imprimerie A. Bontemps. Limoges, 1943.
- HAJAL, Fady: «Galen's Ethical Psychoterapy: Its influence on a Medieval Near Eastern Physician» en *Journal of the History of Medicine*, vol. 38, n.º 3. 1983.
- HALE, J. R. (dir): *Enciclopedia del Renacimiento italiano*. Alianza Dicionarios Editorial. Madrid, 1984.
- HEBREO, León: *Diálogos de amor* (trad. del Inca Garcilaso de la Vega). Espasa Calpe. Buenos Aires, 1947.
- HEIMSOETH, Heinz: *La metafísica moderna*. Selecta de Revista de Occidente. Madrid, 1966.
- HELLER, Agnes: *El hombre del Renacimiento*. Ed. Península. Barcelona, 1978-1980.
- HORACIO: *Obras completas*. (Librería de Perlado, Páez y C.^ª). Madrid, 1909. (Trad. G. Salinas).
- HUARTE DE SAN JUAN, Juan: *Examen de ingenios para las ciencias* (ed. de E. Torre). Editora Nacional. Madrid, 1976.
- HUERGA, A.: «Eramismo y alumbradismo», en *El erasmismo en España*. Santander, 1986.
- ÍNDICE MÉDICO ESPAÑOL: Cátedra e Instituto de la Historia de la Medicina, 1965 a 1985. Valencia.
- ISAZA Y CALDERÓN, Baltasar: *El retorno a la Naturaleza. Los orígenes del tema y sus direcciones fundamentales en la literatura española*. Madrid, 1966. (2.ª edición).
- JAEGER, W.: *Paideia*. F. C. E. México, 1957. (2.ª reimp. 1971).
— *Aristóteles*. F. C. E., México, Madrid, Buenos Aires, 1946. (1.ª reimp. 1983).
- JENOFONTE: *Memorias*. Aguilar. Madrid, 1967.
- KAMEN, Henry: *La Inquisición española*. Crítica. Barcelona, 1979.
— *Una sociedad conflictiva: España, 1469-1714*. A. Editorial. Madrid, 1983.
- KETHAM, Johannes: *Compendio de la salud humana*. Pablo Hurus. Zaragoza, 1494. (Le acompaña el *Tratado de la peste*, de Vasco de Taranta).
- KIERKEGAARD, S.: *El concepto de la angustia*. Guadarrama. Madrid, 1965.
- KOUZNETSOV, B.: *Galilée*. Ed. Mir. Moscú, 1973.

- KOYRE, A.: *Études d'histoire de la pensée scientifique*. París, 1966.
- *Études galiléennes*, 1939.
- KRETSCHMER: *Estudios psicoterapéuticos*. Ed. Científico-Médica. Barcelona, 1954.
- KRISTELLER, Paul Oskar: *Ocho filósofos del Renacimiento italiano*. F. C. E. México, 1970.
- *El pensamiento renacentista y sus fuentes*. F. C. E., México, 1982.
- «El territorio del humanista», en *Historia y crítica de la Literatura española* (dir. por F. Rico). Crítica. Barcelona, 1980.
- KUHN, Thomas S.: *La revolución copernicana*. Orbis, Barcelona, 1987.
- LAERCIO, Diógenes: *Vidas de los filósofos más ilustres*. Aguilar. Madrid, 1959.
- LAGUNA, Andrés: *Viaje a Turquía*. E. Calpe. Madrid, 1965.
- LAÍN ENTRALGO, Pedro: *La medicina hipocrática*. Alianza Editorial. Madrid, 1982.
- *La curación por la palabra en la Antigüedad clásica*. Rev. Occid. Madrid, 1958.
- *Historia de la Medicina*. Salvat. Madrid, 1978. (7.^a reimp. 1986).
- *La antropología en la obra de fray Luis de Granada*. CSIC. Madrid, 1946.
- *Sobre la amistad*. Espasa Calpe. Austral. Madrid, 1985.
- *La espera y la esperanza*. Alianza Universal. Alianza Editorial. Madrid, 1984.
- *Enfermedad y pecado*. Toray. Barcelona, 1961.
- *Estudios de Historia de la Medicina y Antropología médica*. Ed. Escorial. Madrid, 1943.
- *Introducción histórica al estudio de la Patología Psicosomática*. Ed. Paz Montalvo. Madrid, 1950.
- «El Cristianismo y la técnica médica», *Medicamenta 1960*, año XII, n.º 197. Madrid.
- *El cuerpo humano*. Espasa Calpe. Madrid, 1987.
- LAPESA, R.: *De la Edad Media hasta nuestros días*. Gredos. Madrid, 1982.
- LAPEYRE, Henri: *Geografía de la España morisca*. Excma. Diputación Provincial de Valencia. Valencia, 1986.
- LEGENDRE, Maurice: «Sobre la orientación práctica del pensamiento español», en *Revista de Filosofía*, n.º 31. Madrid, 1949.
- LEÓN, fray Luis de: *De los nombres de Cristo*. Ed. Ebro. Zaragoza, 1972.
- *Poesías*. Planeta. Madrid, 1982.
- *Exposición del Libro de Job*. B. A. C., Madrid, 1957 (4.^a edición), (Introducción y notas de P. Félix García).

- LIPSIUS, Iusto: *Libro de la constancia*. (Trad. por J. B. de Mesa). Imp. por Matías Clavijo. Sevilla, 1616.
- LOBERA DE ÁVILA, Luis: *Libro del régimen de la salud*. Cosano. Madrid, 1923.
- *Remedio de cuerpos humanos y silva de experiencias... (Vergel de Sanidad)*. Alcalá de Henares, 1542.
- LÓPEZ DE CORELLA, Alonso: *Trescientas preguntas de cosas naturales...* Imp. Fco. Fernández de Córdoba. Valladolid, 1546.
- LÓPEZ DE MENDOZA, Iñigo (Marqués de Santillana): *Proverbios* (de la «Antología de humanistas españoles» de A. M. Arancón). Editora Nacional. Madrid, 1980.
- LÓPEZ DE VILLALOBOS, Francisco: *Los problemas de Villalobos*. B. A. E., «Curiosidades bibliográficas». Ed. Rivadeneyra, Madrid, 1855.
- *El Sumario de la Medicina*. Cosano. Madrid, 1948.
- LÓPEZ PIÑERO, J. M.: *Ciencia y enfermedad en el siglo XIX*. Nexos. Barcelona, 1985.
- *La introducción de la ciencia moderna en España*. Ariel. Barcelona, 1969.
- *Medicina, historia y sociedad*. Ariel. Barcelona, 1969-1971.
- LÓPEZ PIÑERO, J. M. y BUJOSA HOMAR, F.: *Los impresos científicos españoles de los siglos XV y XVI. Inventario, bibliometría y thesaurus*. Cátedra de H.^ª de la Medicina Universidad de Valencia, 2 vols. Valencia, 1981.
- LÓPEZ PIÑERO, J. M. y MORALES MESEGUER, J. M.: *Neurosis y psicoterapia. Espasa Calpe. Madrid, 1970*.
- LUCENA, Juan de: en «Opúsculos literarios de los siglos XIV al XVI»:
- *Libro de vida beata*.
- *Carta de Juan de Lucena exhortatoria a las letras*.
- LUKAS, E.: *Tu vida tiene sentido. Logoterapia y salud mental*. Ed. S. M. Madrid, 1983.
- LUQUIAN, fray Josepe: *Tratado del hombre*. Casa de Felipe Roberto. Tarragona, 1594.
- *Erudición cristiana en veinticinco discursos devotos*. Casa de Felipe Roberto. Tarragona, 1594.
- LLULL, Ramón: *Proverbios de Ramón*. Editora Nacional. Madrid, 1978.
- MADRIGAL, Alonso de (El Tostado): *Tratado que hizo el Tostado de cómo al ome es necesario amar*. Opúsculos literarios siglos XIV al XVI.
- *Obras escogidas...* B. A. E., vol. 65. Rivadeneyra. Madrid, 1873.
- MAL LARA, Juan de: *La filosofía vulgar*. Por Juan de la Cuesta. Madrid, 1618.

- MAQUIAVELO, Nicolás: *El Príncipe*. Espasa Calpe. Madrid, 1967.
- MARAVALL, J. A.: *Estudios de Historia del pensamiento español*. E. Cultura Hispánica. Madrid, 1984.
- MARAÑÓN, G.: *Tiempo viejo y tiempo nuevo*. Espasa Calpe. Madrid, 1965.
- «Más sobre el humanismo», *O. C.*, t. III. Espasa Calpe. Madrid, 1967.
- MARICHAL, J.: *La voluntad de estilo. Teoría e historia del ensayismo hispánico*. Rev. de Occidente. Madrid, 1971.
- MÁRQUEZ, Antonio: *Los alumbrados. Origen y filosofía (1525-1559)*. Taurus. Madrid, 1980.
- MARTÍN, A. von: *Sociología del Renacimiento*. F. C. E. México, 1946.
- MARTÍNEZ DE TOLEDO, Alfonso (Arcipreste de Talavera): *Corbacho*. Orbis. Madrid, 1983.
- MERANI, A. L.: *Historia crítica de la Psicología. De la antigüedad griega a nuestros días*. Grijalbo. Barcelona, 1976.
- MERCADO, Pedro: *Diálogos de filosofía natural y moral*. En casa de Mena y René Rabut. Granada, 1558.
- MEROLA, Hierónimo: *República original sacada del cuerpo humano*. Imp. casa de Pedro Malo. Barcelona, 1587.
- MEXIA, Pedro: *Libro llamado Silva de varia lección*. Impresor Dominico de Robertis. Sevilla, 1540.
- *Coloquios*. Ed. Hispalense. Sevilla, 1947.
- MONDOLFO, Rodolfo: *Figuras e ideas de la filosofía del Renacimiento*. Icaria. Barcelona, 1980.
- *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*. Ed. Imán. Buenos Aires, 1955.
- MONEDERO, C.: *Historia de la psicoterapia*. UNED. Fac. Filosofía y Letras.
- MONSEGU, Bernardo G.: «Erasmus y Vives y la 'Philosophia Christi' como Humanismo Cristiano», en *El erasmismo en España*, Santander, 1986.
- «¿Puede hablarse de una cultura, y en general de una Filosofía del Renacimiento?», en *Revista de Filosofía*. CSIC. año III, n.º 9. Abril-junio, 1944.
- MONTAIGNE, Miguel de: *Ensayos*. Edaf. Madrid, 1971. (Incluye la *Apolo-gía de Raimundo Sabunde*).
- MONTAÑA DE MONTSERRATE, Bernardino: *Libro de la anothomia del hombre*. En casa de Sebastián Martínez. Valladolid, 1551.
- MONTERO MOLINER, Fernando: *La presencia humana*. Ed. G. del Toro. Madrid, 1971.
- MORALES, Ambrosio de: *Discursos*. En «Las obras del maestro Fernán Pérez de Oliva», por G. Ramos Bejarano. Córdoba, 1586.

- *Discurso sobre la lengua castellana*. En «Obras que Cervantes de Salazar ha hecho glossado...». Madrid, 1772.
- MORO, Tomás: *Utopía*. Ed. Zero, Madrid, 1971.
- MORÓN ARROYO, Ciriaco: «El sistema de Erasmo. Origen, originalidad, vigencia», *El erasmismo en España*, Santander, 1986.
- MORREALE, Margarita: «Pedro Simón Abril», en *Revista de Filología Española*. CSIC. Anejo LI. Madrid, 1949.
- «El tratado de Juan de Lucena sobre la felicidad», en *Nueva Revista de Filología Hispánica*, año IX. Enero-marzo 1955.
- MOUSNIER, Roland: *El Renacimiento*, en HISTORIA GENERAL DE LAS CIVILIZACIONES (dir. M. Crouzet). Ed. Destino Libro, vol. 98. Barcelona, 1981.
- MUELLER, F.: *Historia de la Psicología*. F. C. E. México, 1976.
- MUÑOYERRO, Luis Alonso: *La Facultad de Medicina en la Universidad de Alcalá de Henares*. CSIC. Madrid, 1945.
- MUÑOZ CALVO, S.: *Inquisición y ciencia en la España moderna*. Editora Nacional. Madrid, 1977.
- NAUERT, Ch. G.: «Humanists, Scientists, and Pliny: Changing Approaches to a Classical Author», *The American historical review*, vol 84, n.º 1. 1979.
- NAVARRO, fray Antonio: *Primera parte del conocimiento de sí mismo*. Juan de la Cuesta. Madrid, 1606.
- NILSON, M.: *Historia de la religiosidad griega*. Gredos. Madrid, 1970.
- NOREÑA, Carlos G.: *Juan Luis Vives*. Ediciones Paulinas. Madrid, 1978.
- «Juan Huarte's naturalistic philosophy of man», en *Studies in spanish renaissance thought*. Martinus Nijhoff. The Hague, 1975.
- NÚÑEZ DE CORIA, Francisco: *Tratado de medicina, intitulado Aviso de Sanidad*. En casa de Alonso Gómez. Madrid, 1569.
- NÚÑEZ, Ferrán: *Tractado de amiçia*. Extrait de la Revue Hispanique, tome XIV; New York. Paris, 1906.
- ORTEGA Y GASSET, J.: *La idea de principio en Leibniz*. Rev. Occ., Alianza Editorial. Madrid, 1979.
- *En torno a Galileo*. O. C. Rev. Occid. Madrid, 1955. (3.ª edición).
- «Artículo sobre Vives», O. C. Rev. Occid. Madrid, 1955.
- PANIAGUA, Juan A.: «La psicoterapia en las obras médicas de Arnau de Vilanova», en *Archivo Iberoamericano de Historia de la Medicina y Antropología Médica*. CSIC, vol. XV. Madrid, 1963.
- «La Patología general de Arnaldo de Vilanova», en *Archivo Iberoamericano de Historia de la Medicina...* CSIC, vol. 1. Madrid, 1949.

- PANIKKAR, Raimundo: *El concepto de naturaleza*. CSIC. Madrid, 1972. (2.ª edición).
- PARACELSO (Teofrasto de Hoheheim): *De la epilepsia*. Ed. Biblioteca Esotérica. Barcelona, 1981.
- PARÍS, Carlos: *Hombre y naturaleza*. Tecnos. Madrid, 1970.
— *Filosofía, ciencia, sociedad*. Siglo XXI. Madrid, 1972.
- PARKER: «Dimensiones del Renacimiento español», en *Historia y crítica de la Literatura española* (dir. por F. Rico). Barcelona, 1980.
- PARKYN, H. A.: *Autosugestión educadora y educativa*. Ed. Sintesis. Barcelona, 1980.
- PEERS, Allison: *El misticismo español*. Austral. Buenos Aires, 1947.
- PELORSON, J. M.: «Aspectos ideológicos», en *La frustración de un Imperio (1476-1714)*. (H.ª de España, dir. Tuñón de Lara). Labor. Barcelona, 1982.
- PERDIGUERO GIL, E.: «El mal de ojo: de la literatura antisupersticiosa a la antropología médica», *Asclepio*, vol. XXXVIII, CSIC. Madrid.
- PÉREZ DE HERRERA, Cristóbal: *Amparo de pobres*. (Ed. de M. Cavillac). Espasa Calpe. Madrid, 1975.
— *Proverbios morales*. B. A. E. Rivadeneyra. Madrid, 1857.
- PÉREZ DE OLIVA, Fernán: *Diálogo de la dignidad del hombre*. (Ed. L. Cerrón Puga). Editora Nacional. Madrid, 1982.
— *Discurso de las potencias del alma y del buen uso dellas*. En «Las obras del maestro Fernán Pérez de Oliva». Por Gabriel Ramos Bejarano. Córdoba. 1586.
- PÉREZ, Joseph: «El erasmismo y las corrientes espirituales afines», en *El erasmismo en España*. Santander, 1986.
— «Zapata et sa 'Miscelanea'», en XIX^{ème} COLLOQUE INTERNATIONAL D'ÉTUDES HUMANISTES, Tours 5-17, Juillet, 1976: «L'humanisme dans les lettres espagnoles». Études réunies et présentées par A. Redondo. Librairie philosophique J. Vrin. Paris, 1979.
- PESET LLORCA, V.: «Nota sobre melancolía y iatromecanismo», *Actas en I Congreso Español de Historia de la Medicina*. Madrid, abril 1963.
— «Una introducción a la historia de la psiquiatría en España», en *Medicina Clínica* 37. 1961.
— «Enfermedad mental y enfermedad del alma según los estoicos», en *Clínica y Laboratorio*, n.º 394. 1959.
— «Cómo veían la ansiedad los médicos del Renacimiento», en *Actas VI Congreso Nacional de Neuropsiquiatría*.
— «La psiquiatría de un médico humanista (Fco. Vallés, 1524-1592)». *Rev. Archivos de Neurobiología*, Madrid, 1961.

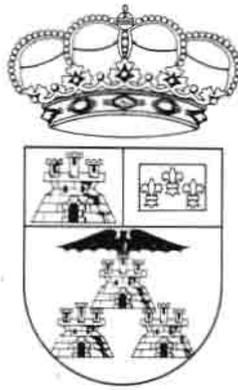
- «La curación por la palabra según Francisco Vallés», en *Cuadernos de historia de la Medicina española*, n.º 3, 1964.
- PFANDL, Ludvig: *Cultura y costumbres del pueblo español de los siglos XVI y XVII*. Ed. Araluce. Madrid, 1959.
- PICO DELLA MIRANDOLA, Juan: *De la dignidad del hombre*. (Ed. de L. Martínez Gómez). Editora Nacional. Madrid, 1984.
- PINEDA, fray Juan de: *Los treinta y cinco diálogos familiares de la agricultura cristiana*. En casa de Pedro de Adurça y Diego López. Salamanca, 1589.
- PINILLOS, J. L.: «Historia y psiqué», en *Revista de psicología general y aplicada*, vol. 40/1985.
- «El 'Examen de Ingenios' cuatro siglos después», en *Revista de psicología general y aplicada*, vol. 31/1976.
- *La mente humana*. Ed. Salvat. Madrid, 1970.
- PINILLOS, J. L., PIÑERO, J. M. y GARCÍA BALLESTER, L.: *Constitución y personalidad*. CSIC. Madrid, 1966.
- PINTO CRESPO, V.: «La herejía como problema político», en vol. col. de *El erasmismo en España*. Santander, 1986.
- PIÑERA, Humberto: *El pensamiento español en los siglos XVI y XVII*. Nueva York, 1970.
- PLATÓN: En «Obras Completas» Ed. Aguilar. Madrid, 1972. (También la ed. de Belles Lettres):
- *Fedro*.
- *Cármides*.
- *Apología de Sócrates*.
- *Alcibiades*.
- *Fedón*.
- *Timeo*
- PLINIO: *Historia Natural*. Loeb Classical Library. Harvard University Press, 1969.
- PORTUGAL, Pedro de: *Sátira de felice e infelice vida*. Opúsculos literarios de los siglos XIV al XVI.
- PRETEL MARÍN, A.: *Una ciudad castellana en los siglos XIV y XV (Alcaraz, 1300-1475)*. Instituto de Estudios Albacetenses, Albacete, 1978.
- PULGAR, Fernando de: *Letras. Glosa a las coplas de Mingo Revulgo* (ed. de J. Domínguez Bordona). Espasa Calpe. Madrid, 1958.
- QUEVEDO, Francisco de: *Virtud militante contra las cuatro pestes del mundo y cuatro fantasmas de la vida*. O. C. Aguilar, Tomo I.

- *El sueño del infierno*. De la «Antología prosa en lengua española s. XVI y XVII». Universidad de México, 1971.
- *La cuna y la sepultura*. O. C. Aguilar.
- RANDALL, John H.: *La formación del pensamiento moderno*. Ed. Mariano Moreno. Buenos Aires, 1981.
- REDONDO, Agustín: «Del 'Beatus ille' horaciense a la 'Mépris de la Cour et éloge de la vie rustique' d'Antonio de Guevara». XIX COLLOQUE INTERNATIONAL D'ÉTUDES HUMANISTES, Tours 1976.
- RICARD, R.: *Estudios de literatura religiosa española*. Gredos. Madrid, 1964.
- RICO, Francisco: «Temas y problemas del Renacimiento español», en *Historia y crítica de la Literatura española* (dir. por F. Rico). Ed. Crítica. Barcelona, 1980.
- «Humanismo y dignidad del hombre en la España del Renacimiento», Idem. supra.
- «Humanismo y ética», en *Historia de la ética* (ed. Victoria Camps). Crítica. Barcelona, 1988.
- RODRÍGUEZ SANTIDRIAN, P. (ed): *Humanismo y Renacimiento*. Alianza Editorial. Madrid, 1986.
- ROGERS, Carl: *Orientación psicológica y psicoterapia*. Ed. Marcea. Madrid, 1978.
- ROJAS, Fernando de: *La Celestina*. Barcelona, 1981.
- ROSSI, P.: *Los filósofos y las máquinas 1400-1700*. Labor. Barcelona, 1966 (?).
- SABRIE, J. B.: *De l'humanisme au rationalisme*. F. Alcan. Paris, 1913.
- SABUNDE (o SIBIUDA), Ramón: *Diálogos de la naturaleza del hombre...* Juan de la Cuesta. Madrid, 1616. (También en la versión de *Las criaturas. Grandioso tratado del hombre*. Barcelona, 1854).
- SAINZ RODRÍGUEZ, P.: *Antología de la literatura espiritual española*. F. U. E. Madrid, 1983.
- *Introducción a la Historia de la Literatura mística en España*. Espasa Calpe. Madrid, 1984.
- SAINZ RODRÍGUEZ, P. (y otros): *Homenaje a Luis Vives*. F. U. E. Madrid, 1977.
- SALOMÓN, Nöel: *La vida rural castellana en tiempos de Felipe II*. Ariel. Barcelona, 1982.
- SAN AGUSTÍN: *Confesiones*. Aguilar. Madrid, 1964.
- SAN ISIDORO: *Etimologías*. Ed. Fe. Madrid, 1940.
- SÁNCHEZ DE ARÉVALO, Rodrigo: *Espejo de la vida humana*. Lostancio Alaman. Zaragoza, 1491.

- SÁNCHEZ GRANJEL, L.: *Bibliografía histórica de la Medicina española*. 2 vols. Universidad de Salamanca, 1965-66.
- «La figura del médico en la literatura antisupersticiosa de los siglos XVI y XVII», en *Archivos Iberoamericanos de Historia de la Medicina...*, 1950.
- «Medicina y sociedad en la España renacentista», en *Historia Universal de la Medicina* (dir. P. Lain Entralgo). Salvat. Barcelona, 1973. Tomo IV.
- *Historia de la Psicología*. Salamanca, 1975.
- SÁNCHEZ GRANJEL, Luis, SÁNCHEZ GRANJEL, Mercedes: *El libro médico español renacentista*. Universidad de Salamanca, 1980.
- SÁNCHEZ PÉREZ, J.: «Alonso López de Corella, médico español del siglo XVI, prototipo de la cultura española de su época», en *Anales de la Universidad de Madrid*, tomo I, fasc. 1. 1932.
- SÁNCHEZ VALDÉS DE LA PLATA, Juan: *Coronica y Historia general del hombre...* Por Luis Sánchez. A costa de M. Martínez Librero. Madrid, 1598.
- SÁNCHEZ VEGA, P.: «Estudio comparativo de la concepción mecánica del animal y sus fundamentos en Gómez Pereyra y Renato Descartes», en *Revista de Filosofía*. CSIC, año XIII, n.º 48. 1954.
- SÁNCHEZ, Francisco: *Que nada se sabe*. Aguilar. Madrid, 1977.
- SANTA CRUZ DE DUEÑAS, Melchor: *Floresta española*. Espasa Calpe. Buenos Aires, 1947.
- SANTANDER RODRÍGUEZ, T.: *Hipócrates en España en el siglo XVI*. Dirección Gral. Archivos y Bibliotecas. Madrid, 1971.
- SANVISENS MARFULL, A.: *Un médico-filósofo español del siglo XVIII, el doctor Andrés Piquer*. CSIC. Barcelona, 1953.
- SANZ, Rodrigo: *Examen de ingenios para las ciencias*. Edición comparada de la Príncipe (Baeza, 1575) y Sub-Príncipe (1594). Imp. La Rafa. Madrid, 1930.
- SARMIENTO, fray Antonio: *Desprecio del mundo*. 1546.
- SCHMIDBAUER, Wolfgang: *Psicoterapia. Su camino desde la magia hasta la ciencia*. Ed. Plaza & Janés, 1971.
- SÉNECA, L. A.: *De la brevedad de la vida*. Aguilar. Madrid, 1974.
- *Sobre la felicidad*. A. Editorial. Madrid, 1986.
- *Cartas morales a Lucilio*. Orbis, 2 vols. Barcelona, 1964.
- *De la ira*. Porrúa. México, 1975.
- *De la Providencia*. Porrúa. México, 1975.
- *De la tranquilidad del alma*. Porrúa. México, 1975.

- *De la constancia del sabio*. Porrúa. México, 1975.
- SIERRA CORELLA, A.: *La censura de libros y papeles en España y los Índices y Catálogos españoles de los prohibidos y expurgados*. Cuerpo facultativo de Archiveros, Bibliotecarios y Arqueólogos. Madrid, 1947.
- SIMÓN DÍAZ, José: *Impresos del siglo XVII*. CSIC. Madrid, 1972.
- SINGER Y UNDERWOOD: *Breve historia de la Medicina*. Guadarrama. Madrid, 1966.
- SORAPAN DE RIEROS, Juan: *Medicina española contenida en proverbios vulgares de nuestra lengua*. Cosano. Madrid, 1975.
- TAYLOR, A. E.: *El pensamiento de Sócrates*. F. C. E. México, 1961.
- TOMÁS Y VALIENTE, Francisco: *Manual de Historia del Derecho español*. Tecnos. Madrid, 1983 (4.ª edición).
- TORRE, Alonso de: *Visión delectable de la filosofía y de las artes liberales*. Biblioteca de Autores Españoles (B. A. E.), vol. 36.
- TORRE, E.: *Averroes y la ciencia médica. La doctrina anatomo-funcional de 'Colliget'*. Ediciones del Centro. Madrid, 1974.
- Ed. del *Examen de Ingenios* de Huarte de San Juan. Editora Nacional. Madrid, 1976.
- TOVAR, A.: *Vida de Sócrates*. Revista de Occidente. Madrid, 1966.
- TRÉVOR DAVIES: *El gran siglo de España 1501-1621*. Ed. Akal. Madrid, 1973.
- TUÑÓN DE LARA (dir.): *Historia de España*. Tomo V. Labor. Barcelona, 1982.
- URMENETA, Fermín de: *La doctrina psicológica y pedagógica de Luis Vives*. CSIC. Barcelona, 1949.
- URRIZA, J.: *La preclara Facultad de Artes y Filosofía de la Universidad de Alcalá de Henares en el Siglo de Oro (1509-1621)*. CSIC. Madrid, 1942.
- VALBUENA PRAT, A.: *La vida española en la Edad de Oro, según las fuentes literarias*. Ed. Alberto Martín. Barcelona, 1943.
- VALDÉS, Alfonso de: *Diálogo de Mercurio y Carón*. (Ed. de J. F. Montesinos). Espasa Calpe. Madrid, 1971.
- VALDÉS, Juan de: *Diálogo de la lengua*. Ed. Orbis. Barcelona, 1983.
- *Diálogo de doctrina cristiana*. Editora Nacional. Madrid, 1979.
- VALDIVIESO, José de: *Vida, excelencias y muerte del gloriosísimo San Josef*. B. A. E. 29, tomo 2.º. Rivadeneyra. Madrid, 1854.
- VALLES, Francisco: *Sagrada Filosofía*. Cosano Imp. Madrid, 1971.
- VEGA, Garcilaso de la: *Obras*. (Ed. T. Navarro Tomás). Espasa Calpe. Madrid, 1970.

- VENEGAS, Alexio: *De las diferencias de libros que hay en el universo*. En casa de Juan de Ayala. Toledo, 1540.
- VILLALÓN, Cristóbal de: *El Scholastico*. CSIC. Madrid, 1967.
- *El Crotalón*. Espasa Calpe. Madrid, 1973.
- VINCI, Leonardo de: *Aforismos*. Espasa Calpe. Madrid, 1965.
- VIVES, Juan Luis: De las «Obras Completas», vol II. Aguilar. Madrid, 1948:
- *Concordia y discordia en el linaje humano*.
- *Contra los pseudodialécticos*.
- *De las disciplinas*.
- *Tratado del alma* (También en ed. La Lectura. 1916, prólogo de Foster Watson).
- *De la verdad de la fe cristiana*.
- *Vida y costumbres del humanista*.
- De las «Obras Completas», vol. I. Aguilar. Madrid, 1948:
- *Fábula del hombre*.
- *Sueño al margen del «Sueño de Escipión»*.
- *Introducción a la sabiduría*. (También Aguilar. Buenos Aires, 1977).
- VOSSLER, Karl: *Algunos caracteres de la cultura española*. Espasa Calpe. Austral. Madrid, 1944.
- WATZLAWICK, P.: *El lenguaje del cambio*. Herder. Barcelona, 1980.
- YATES, Frances A.: *Giordano Bruno y la tradición hermética*. Ariel. Barcelona, 1983.
- ZARAGOZA, Juan R.: «La 'medicina del alma' según la doctrina de Séneca», en *Revista española oto-neuro-off y neuroc.*, n.º 24, 1965.
- «Enfermedad del alma y Medicina del alma en la obra de San Isidoro», en *ASCLEPIO*, 18-19. 1966-67.
- ZILBORG, G.: *Historia de la Psicología médica*. Ed. Psique. Buenos Aires, s/a.



DIPUTACION DE ALBACETE