El cristiano y el dolor de estar enfermo

Profesor Dr. PEDRO LAIN ENTRALGO

Catedrático de Historia de la Medicina, MADRID.

"El dolor es casi puramente un mal; pero notad que sin dolor no aparecería lo que es, acaso, la gloria mayor del esfuerzo humano, no existiría el heroísmo. Pensad que el dolor no es sino el envés del heroísmo; y así, los días cruentos y penosos aparecen como una inmensa cosecha de heroísmo humano, que nos revela hasta qué punto están llenos de esa virtud ingente los sótanos del alma de esta especie aventurera que es el hombre."

J. ORTEGA Y GASSET: *Obras Completas*, VI, pág. 222.

CONSIDERADA en sí misma, la enfermedad es una alteración en el proceso psicofísico de la vida humana; mirada en su relación con el fin último del hombre, la enfermedad es una prueba, y, por tanto, una llamada al testimonio, así para el que la padece como para el que la compadece y contempla.

¿Cómo debe ser aquella alteración para merecer el nombre de enfermedad? Si una función psicofísica se desvía de la norma que define la salud, ¿cuándo debe ser tenida por «morbosa»? Quede íntegro este problema para la reflexión del nosólogo. El nuestro, mucho más circunscrito, puede ser reducido a la siguiente interrogación: supuesta la condición morbosa de un estado psicofísico, ¿qué puede y debe decir sobre él una antropología médica formalmente cristiana?

La diferencia esencial entre la enfermedad y el pecado—primer fundamento de cualquier antropología médica que quiera llamarse cristiana—deja abierto a las discusiones de los hombres el problema de lo que sea la enfermedad, en cuanto alteración del proceso psicofísico de la vida. El patólogo cristiano ha podido ser, a lo largo de la Historia, galénico o metódico, humoralista o solidista, paracelsista o iatromecánico, afecto a la mentalidad anatomoclínica o secuaz de la concepción fisiopatológica de la enfermedad. Pero nunca ha debido olvidar que su particular visión científica de la afección morbosa ha de ser necesariamente fiel a los principios antropológicos implícitos en el Nuevo Testamento; y muy en primer término a la afirmación de una última y radical condición transfísica, espiritual, del individuo humano. Cristo no sólo prohibe matar, sino enojarse contra el prójimo en el interior del alma; y no sólo cometer adulterio, sino desear a la mujer ajena en el seno del corazón (*Mat.*, V, 21-28). El hombre, creado por Dios a su imagen y semejanza, posee una intimidad metafísicamente extramundana; y en ese fondo espiritual y libre de su ser asientan y echan sus raíces la intimidad psicológica, la responsabilidad moral y la vida religiosa. Tal intimidad metafísica hace que el hombre sea «persona», además de ser «naturaleza».

Todo ello indica que cuando los teólogos cristianos emplean los términos *physis*, *natura* y *physikós*, *naturalis*, en relación con la realidad del hombre, dicen mucho más que quienes los utilizan pensando que todo el hombre y todo en el hombre es «naturaleza», como antaño hicieron los antiguos griegos, y como, a su manera, siguen hoy haciendo los secuaces del naturalismo antropológico moderno. Baste pensar, a título de ejemplo, en la distinción teológica entre el *debitum naturae* y el *debitum personae*.

Vengamos ahora al caso de la enfermedad. Esta es una alteración del proceso psicofísico de la vida; pero una alteración «padecida», un *páthos*. Padecida, ¿por quién? De modo inmediato, por las diversas funciones del organismo: desde el viejo Galeno, así vienen diciéndolo los médicos. De modo último y radical—y hasta aquí ya no pudo llegar la mente helénica de Galeno—, por ese centro de la persona humana que hace decir al hombre «yo mismo», para referirse a su más propia realidad individual y permitía a Santo Tomás escribir, a la manera de San Agustín, estas profundas y luminosas palabras: *Anima mea non est ego.* («Mi alma no es yo.») (*Comm. in I Cor.*, XV, lect. 2). Para el cristiano, un enfermo es, ante todo, un hombre que en verdad dice o puede decir «yo padezco mi enfermedad», o, con otras palabras, un ser enfermo en el cual hay algo que no está enfermo: el «algo» que le permite y le obliga a padecer su enfermedad y a decir que es «suya». Nuestro idioma permite expresar muy certera y concisamente este radical hecho antropológico. Quien padece una enfermedad puede decir, en efecto, «yo estoy enfermo», pero no «yo soy enfermo». La enfermedad es siempre un accidente extrínseco a la entidad personal del individuo humano que la sufre. Al *non omnis moriar* del poeta latino corresponde con igual fundamento un *non om-*

nis aegrotabo. Con términos tomados de la antropología de San Pablo, podría afirmarse que en el hombre enferman la «carne» *(sárx)* y el «alma» *(psykhé)*, mas no el «espíritu» *(pneuma)*, o que este último, el espíritu o *pneuma*, es el que, en el rigor de los términos, confiere al enfermo su condición de «paciente» o sujeto de un *páthos*. Sólo así puede ser la enfermedad «prueba» y «llamada al testimonio».

No constituyen excepciones a lo expuesto las enfermedades llamadas «mentales». Un idiota o un esquizofrénico conservan su yo paciente—el yo que no es el alma, como Santo Tomás diría—, aunque la perturbación de los mecanismos psicofísicos del pensamiento, la afectividad, la expresión y la conducta altere patológicamente la vivencia de ese yo; y en la medida en que conserven un resto de libertad, lo cual ocurre con más frecuencia de lo que parece, la enfermedad es para ellos prueba, ocasión de merecimiento o de pecado. Nunca una enfermedad mental, por grave y profunda que sea, quita al enfermo su condición de hombre, y en ello tiene su último fundamento la asistencia psiquiátrica cristiana.

La patología contemporánea nos ha permitido concebir con mayor complejidad y sutileza la «posesión» de la enfermedad por quien la padece. La enfermedad, en efecto, no es sólo «padecida», es también «hecha»; no es sólo *páthos*, es también *érgon;* y así, el enfermo, además de ser «paciente» y «testigo» de su enfermedad, es también en cierta medida, «agente», «actor» y «autor» de ella (1). No es preciso recurrir para demostrarlo al caso de las afecciones morbosas más estrictamente neuróticas. El cuadro sintomático de una fiebre tifoidea, ¿no es en alguna parte «hecho» por quien la sufre? La enfermedad, en suma, es vivida como «propia» con un predominio mayor o menor de la «pasión» o de la «acción», según los casos, pero siempre con una y otra en la estructura íntima de su realidad. El «ofrecimiento» del dolor que la enfermedad produce—véase lo que luego se dice a tal respecto—cobra así una insospechada profundidad psicológica y metafísica.

Mas la enfermedad no es para el cristiano sólo un estado psicofísico. Contemplada a la luz del último fin del hombre, es también, como antes dije, una «prueba». En primer término, para el enfermo; en segundo, para quienes le rodean y asisten.

Todo un conjunto de razones antropológicas y teológicas otorga su carácter de prueba a la enfermedad humana. La enfermedad es siempre una aflicción; tal aflicción es padecida o sobrellevada por un yo espiritual, perteneciente a un hombre *in via;* a ese hombre, como a todos, le está reservado un fin último, transmundano, de salvación o de condenación, cuya figura depende del modo como él haya hecho y aceptado su existencia terrena; y en la vicisitud de haber contraído la dolencia hay siempre —exclúyanse, a lo sumo, los casos de autolesión voluntaria—algo fortuito, azaroso, opaco, referible tan sólo al inescrutable gobierno del dolor por la Providencia divina. Así entendida, la enfermedad pone a prueba la fidelidad del paciente a su condición de cristiano, y con la amarga palabra del dolor le pide una conducta interna y externa que testifique su fe. Por eso he dicho que la enfermedad es siempre una llamada al testimonio. Tomada la palabra en su sentido etimológico—*mártyr*, «testigo»—, toda enfermedad es para el cristiano una opción al «martirio». «Bienaventurado el varón que sufre tentación —dice la Epístola de Santiago—, porque, cuando hubiere sido probado, recibirá la corona de la vida que Dios ha prometido a quienes le amen» (*Jac.*, I 12).

La prueba de la enfermedad puede conducir a uno de estos dos términos: la rebeldía y la resignación (1). Esta última no excluye, por supuesto, la apelación a una medicación enérgica o al bisturí del cirujano; más aún, la exige, porque el cristiano tiene el deber estricto de defender y conservar su vida terrenal. Nunca, sin embargo, llegará a ser íntegramente cristiana la resignación del enfermo si no va acompañada del acto que mejor define la cristiana posesión del mundo y de la vida: la oblación. En este caso, la oblación del dolor inevitable. Unas prodigiosas palabras de San Pablo a los colosenses expresan bien esta voluntad de dar sentido al dolor propio: «Gozo sufriendo por vosotros, y cumplo en mi carne lo que falta a los sufrimientos de Cristo para su cuerpo, que es la Iglesia» (*Col.*, I, 24). El padecimiento de la enfermedad queda así misteriosamente ordenado en la economía de la salvación individual y del cuerpo místico, y el enfermo cumple, en relación con su organismo alterado y doliente, lo que el mismo San Pablo decía a los cristianos de Roma: «Os suplico, hermanos, por la misericordia de Dios, que ofrezcáis vuestros cuerpos como víctimas vivientes, santas, agradables a Dios: tal debe ser el obsequio de vuestra razón» (*Rom.*, XII, 1). Así entendieron y vivieron la enfermedad los cristianos de los primeros siglos: «A la enfermedad la reciben los justos—escribía San Basilio a Anfiloquio—como un certamen atlético, esperando grandes coronas por obra de la paciencia» (*Epíst.* 236, número 7).

Ello exige que el enfermo acepte y haga suya la enfermedad en cuanto de inevitable tenga. Sólo se puede ofrecer aquello que se posee, sea placentero o doloroso el objeto de la posesión, y lo propio del católico es poseer para ofrecer. Muy precisa y luminosamente lo recordaba hace bien pocos años el cardenal Suhard: «A la mística positivista, que quiere *poseer el mundo sin ofrecerlo;* a un rigorismo jansenista, que quisiera condenar el orden temporal y el humanismo como un pecado, y que se contentaría, en la misa, con *ofrecer sin poseer*, el católico responderá con el realismo cristiano; su divisa será *poseer para ofrecer.*» Pues bien: como las realidades que dan regalo al alma, salud, amistad o bienes materiales, también la áspera realidad del padecimiento morboso puede ser poseída y ofrecida por el hombre que en sí mismo la sufre.

Si la enfermedad es prueba y llamamiento para el enfermo, no menos lo es para quienes le rodean. «El dolor tiene el sentido magnífico de ser, para el que sufre y para el que ve sufrir, un llamamiento a la caridad redentora, a esa caridad que es la imitación de Cristo, y por la cual el cristiano salva a otro salvándose a sí mismo», ha escrito el P. Mouroux. La conducta del samaritano de la parábola muestra plásticamente cuál es la buena respuesta al

(1) El lector a quien interese esta visión, a la vez «érgica» y «pática», y no solamente «pática» de la enfermedad, puede leer las consideraciones que acerca de la anamnesis hago en mi libro *La historia clínica* (Madrid, 1950)—en ellas aplico al problema de la vivencia del estado morboso alguna le las fecundas ideas antropológica de X. Zubiri—y el libro de V. von Weizsäcker *Der kranke Mensch. Eine Einführung in die medizinische Anthropologie* (Stuttgart, 1951).

(1) Trátase de un dilema de carácter metafísico y teológico. Un estudio psicológico del hombre enfermo obligaría a matizar considerablemente la oposición excluyente de esos dos términos.

llamamiento del dolor, la única que en rigor merece el nombre de cristiana.

Un análisis detenido de esa respuesta del samaritano revela en ella dos momentos principales: la disponibilidad y el amor caritativo. Llamo «disponibilidad», con Gabriel Marcel, al hábito espiritual que nos mantiene abiertos a la existencia concreta del prójimo y dispuestos a la consideración personal y activa de todo aquello en que esa existencia nos muestra su peculiaridad. Trátase de una versión cristiana y óntica de la *Fürsorge* o «procura» de Heidegger; para el hombre «disponible», el prójimo es, en principio, persona real y miembro posible de un *corpus mysticum*. Tal era la actitud del samaritano cuando oyó los lamentos del herido; su alma vivía en «disponibilidad», y por eso pudo acercarse, dócil, a la voz doliente que le llamaba.

La disponibilidad del espíritu humano alcanza su pleno cumplimiento en el «amor caritativo». No hay redundancia en esta expresión, porque el amor del hombre no es siempre «amor de caridad». Varios autores—muy en primer término, Scheler, Nygren, Zubiri y D'Arcy—han puesto de relieve la radical diferencia, y aun la oposición entre el amor helénico *(éros)* y el amor cristiano *(agápe)*. El *éros* fué amor de deseo o de aspiración, arrebato ascendente hacia la perfección suma. El amor caritativo o *agápe*, en cambio, es liberal donación del que ama, efusión del ser en plenitud—la plenitud que otorga a la existencia humana la vida en Dios, plenitud de plenitudes—hacia el ser en privación. Dijo Cristo: «Mi precepto es que os améis los unos a los otros como Yo os he amado» (*Jo.*, XV, 12), es decir, con un amor que sea, ante todo, *agápe*, amor de efusión, amor caritativo (1). Ante el menesteroso llamamiento del herido, la disponibilidad del samaritano se actualizó en genuina y operante caridad.

Sucesivamente se nos ha mostrado la enfermedad como proceso psicofísico, padecimiento de un yo personal, prueba y llamamiento. Sólo apoyado sobre esta delicada base teórica, podrá el médico emprender el tratamiento de un enfermo, si quiere ostentar con verdad el nombre de «médico cristiano». Sólo así podrá ser real y verdaderamente «cristiano» el heroísmo con que él y su paciente se opongan, juntos, al dolor que para el hombre es siempre la enfermedad.

---

(1) Ello no excluye ni la posibilidad ni la existencia de una asunción cristiana del *éros* helénico. Prodújose en el mundo cristiano—escribe el P. Daniélou—«un encuentro maravilloso y definitivo del *éros* helénico, nostalgia platónica del mundo inteligible, y la *agápe* cristiana, donación totalmente gratuita del amor trinitario, que de modo sobreabundante responde a esta llamada» (*Essai sur le mystère de l'Histoire*. París, 1953).