

CUANDO TODO PARECÍA POSIBLE

El cuerpo, el alma
y sus enfermedades en la medicina
del romanticismo alemán

Luis Montiel Llorente

EDICIONES DOCE CALLES

Queda prohibida, salvo excepciones previstas en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de esta obra sin contar con la autorización de los titulares de propiedad intelectual. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (arts. 270 y siguientes del Código Penal). El Centro Español de Derechos Reprográficos (www.cedro.org) vela por el respeto de los citados derechos. Diríjase a este organismo si necesita fotocopiar algún fragmento de esta obra.

© Luis Montiel Llorente

© De l presente edición: Ediciones Doce Calles (2016)

Apdo. 270 • 28300 ARANJUEZ (Madrid)

Telf. +34 91 892 22 34

e-mail: docecalles@docecalles.com

ISBN: 978-84-9744-208-4

Depósito legal: M-40703-2016

Impreso en España. Printed in Spain

ÍNDICE

Presentación.....	11
Medicina de la <i>Naturphilosophie</i>	13
El sí y el no de Psykhe. Las emociones según Joseph Ennemoser.....	49
La lucha contra el demonio. De la posesión al estado sonambúlico en la obra de Dietrich Georg Kieser.....	67
Lady Lincoln y el doctor Koreff: historia de un tratamiento magnético, prehistoria de la psicología profunda	97
Epílogo.....	125

*A cuantos me han acompañado a lo largo
de estos años de investigación romántica:
Carmen, Helena y los fieles amigos presentes
y ausentes, nunca olvidados.*

PRESENTACIÓN

En este libro reúno algunos de mis trabajos sobre la medicina del romanticismo alemán cuyo acceso podía resultar problemático a la mayoría de lectores de habla hispana; en algún caso porque habían sido publicados en alemán: concretamente «La lucha contre el demonio. De la posesión al estado sonambúlico en la obra de D.G. Kieser»¹ y «Lady Lincoln y el doctor Koreff: historia de un tratamiento magnético, prehistoria de la psicología profunda», compuesto este último, para la presente ocasión, a partir de otros dos: «El judío del Canciller. David Ferdinand Koreff, médico y magnetizador»² y «La palabra del paciente en el marco del magnetismo animal: el caso Lincoln»³. Los otros dos trabajos están inéditos. El primero de ellos, el más panorámico, recoge, reelaborándolos, muchos de mis estudios sobre diversos aspectos de la medicina romántica alemana, pretendiendo dar una visión de conjunto de la ambiciosa construcción intelectual colectiva nacida del impulso de la filosofía de la naturaleza de F.W.J. Schelling (1775-1854). El segundo lo elaboré para exponerlo en el marco de una reunión internacional sobre las emociones en el romanticismo celebrada en Ginebra en el año

¹ Montiel, L. (2009) «Der Kampf mit dem Dämon. *Daemoniaca* aus der Perspektive des Jenaer Professors der Medizin Dietrich Georg Kieser (1779-1862)». En : Wolf-Braun, B. (Hrsg.) *Medizin und Okkultismus. Schriftenreihe des Senckenbergischen Instituts für Geschichte und Ethik der Medizin Bd. 2*. Frankfurt am Main.

² Montiel, L. (2015). «Der Jude beim Kanzler: David Ferdinand Koreff, Arzt und Magnetiseur». En: Kästner, I; Kiefer, J. (Hrsg.) *Von Maimonides bis Einstein–Jüdische Gelehrte und Wissenschaftler in Europa (Europäische Wissenschaftsbeziehungen)*. Erfurt, Shaker, 115-128.

³ Montiel, L. (2012) «Das Wort des patienten im Rahmen des animalischen Magnetismus: Der Fall Lincoln». In: Maio, G. (Hrsg.) *Macht und Ohnmacht des Wortes. Ethische Grundfragen einer personalen Medizin*. Göttingen, Wallstein Verlag, 122-138.

2013⁴, estando prevista la publicación de los trabajos allí presentados en inglés o en francés. No habiendo podido llevarse a cabo la edición, y sin perjuicio de que en algún momento pueda realizarse en alguno de dichos idiomas, he decidido dar a las prensas el texto en español.

El título que he elegido para esta recopilación da cuenta de lo que constituye el nexo de unión de los diferentes trabajos: la esperanza, en algún caso la convicción, de que esa nueva forma de entender la medicina, uno de cuyos rasgos de identidad mayores lo constituye el decidido borramiento de la frontera que separaba materia y espíritu —y no digamos nada del rechazo radical del simple materialismo—, podría alcanzar objetivos que nadie se había podido plantear hasta ese momento. Sus defensores tenían la sensación de que asistían al advenimiento de una nueva era y en alguna medida participaban en él. Un nuevo modo de entender al ser humano, su vida y sus enfermedades, su relación con la naturaleza en su conjunto; la convicción de que además de ocuparse de las enfermedades del cuerpo la medicina iba a poder dedicarse de lleno a las del alma —o por mejor decir, a la vista de lo señalado líneas atrás sobre aquella frontera superada, «lo que llamamos alma» y «lo que llamamos cuerpo»—; todo ello iba a dar origen a una alegre audacia, inédita en el mundo de la medicina, que a menudo se vio frustrada o desmentida por la realidad inmediata, pero que en muchos aspectos estaba grávida de futuro. Quien lea las siguientes páginas verá desarrollado lo que ahora me limito a señalar.

⁴ International Conference *Romantic Feelings. Continuities and Discontinuities in the History of Emotions*. Geneva, September 16-18, 2013.

LA MEDICINA DE LA *NATURPHILOSOPHIE*

Medicina «romántica»

Es tarea ardua la de hacerse cargo plenamente de lo que significó el Romanticismo alemán, y de lo que aún puede significar para nuestra cultura. No deja de ser sorprendente que uno de los pensadores que mejor han atisbado la importancia de este movimiento para la historia contemporánea haya sido el nada romántico Isaiah Berlin (Berlin, 2000). Pero lo que, en el mejor de los casos, suele reconocerse al pensamiento romántico en el arte y la política, va de la mano con el desdén por su aportación a la ciencia, y en concreto a la medicina, tradicionalmente tildada de «especulativa» en un tono que no admite equívocos. Sin embargo, aquella medicina —la «medicina filosófica del romanticismo alemán», otra denominación tópica— aportó ideas originales que están en la base de muchas de nuestras concepciones actuales, y no precisamente de las peores. En este capítulo trataré de dar cuenta, de manera muy concisa, de algunas de las más significativas¹. Partiré del hecho, reconocido por los protagonistas de esta etapa de la historia, de que la filosofía de la naturaleza que gobernó el pensamiento biológico y médico de casi todos ellos fue la formulada por F.W.J. Schelling (1775-1854) entre 1797 y 1800, aunque no sin advertir que cada uno de los autores citados aportó algo a la construcción del corpus teórico de la que, por antonomasia, solemos denominar *Naturphilosophie*.

En aras de la brevedad limitaré mi exposición al desarrollo de un esquema organizado en torno a las disciplinas médicas fundamentales

¹ La bibliografía sobre la medicina del romanticismo alemán es ya muy abundante, de manera que no podré citar todos los títulos que considero especialmente relevantes. Dado que lo que voy a resumir en este capítulo es resultado de casi treinta años de trabajo en este campo citaré a menudo mis propios escritos, donde el lector interesado puede encontrar las referencias bibliográficas más importantes en cada campo.

desde el punto de vista de la teoría. Por esta razón, así como por no haberse registrado en ellas cambios auténticamente relevantes, algunas, como la cirugía o la farmacoterapia, habrán de quedar fuera del mismo, y otras, como la anatomía, sólo serán estudiadas en una perspectiva meramente conceptual y centrada en exclusiva en el cuerpo humano, aun a sabiendas de la importancia que la anatomía comparada tuvo en autores como Goethe, Oken o Carus.

El ser humano en la naturaleza

Uno de los mejores estudiosos del Romanticismo alemán, Georges Gusdorf, señaló como concepto central en la filosofía de las ciencias de la vida elaborada en ese período el de «organismo total»: *Gesamtorganismus* (Gusdorf, 1993, vol II, p. 143). Cuanto existe, incluso nosotros mismos, forma parte de esa totalidad que habría venido denominándose «naturaleza» o «cosmos». Las consecuencias de esa idea son extraordinarias. De entrada, el ser humano pasa de ser espectador y manipulador a concebirse como partícipe de una dinámica que no gobierna en modo alguno, y que aspira a comprender de modo incipiente. Como artista y como científico ha dejado de estar aparte, para estar, con una radicalidad nueva —o tal vez sólo conocida en tiempos muy remotos—, dentro. Esto no implica renunciar a una posición singular, sólo en parte semejante a la que, por ejemplo, adoptó el sabio ilustrado. El hombre romántico, en tanto que poseedor de autoconsciencia, se siente situado en el extremo —nunca el final, sólo provisional, si así puede decirse— de una línea de seres, de existencias de las que puede dar razón, sabiendo que sólo en la medida en que lo consiga podrá operar *con* la naturaleza, *dentro* de este *Gesamtorganismus*, como una parte de él, nunca *sobre* o *fuera* de él. Pero esto no es sólo un privilegio, sino también, y sobre todo, un destino. La Naturaleza —o el Espíritu, por lo que luego diré—, ese magno organismo del cual él mismo forma parte, ha dispuesto las cosas de este modo, por lo que la consciencia de sí y de todo lo existente no es sino el cumplimiento, gozoso y difícil,

de una ley superior. Si no se comprende esto, es imposible hacerse una idea medianamente justa de lo que significó el Romanticismo alemán, también –y quizá especialmente– el Romanticismo médico en su vertiente más sólida y exigente. Igualmente, sólo desde esta perspectiva cabe comprender la extraordinaria aportación de los pensadores de esta época al conocimiento de la psicología y, más especialmente –como hoy es universalmente reconocido– al descubrimiento de los procesos inconscientes de la psique humana. Todo esto se encuentra en germen en uno de los más conocidos asertos de Schelling:

No pretendemos que la naturaleza concuerde por azar con las leyes de nuestro espíritu (...) sino que (...) realice ella misma las leyes de nuestro espíritu necesaria y originariamente, y que sea naturaleza y tenga por nombre naturaleza solamente en la medida en que lo hace. La naturaleza debe ser el espíritu visible, y el espíritu, la naturaleza invisible²

Es de nuevo Gusdorf quien acuña un término para hacer inmediatamente comprensible la característica fundamental de esta filosofía: «monismo psicobiológico» (Gusdorf, 1993, vol. II, p. 143). El *Gesamtorganismus* consiste en *un* sólo principio, una sola esencia, que se nos presenta bajo dos aspectos complementarios: *psykhé* y *bíos*. Para los médicos este postulado permitirá, como veremos más tarde, resolver un falso problema, el de la distancia insalvable que separa la materia del espíritu y, con ello, la medicina del cuerpo, concebida como legítimo campo de trabajo de los científicos, de la cura de almas, propiedad exclusiva de los sacerdotes.

Lo primero que llama la atención cuando se estudian los principales textos de los *Naturphilosophen* es el hecho de que gran número de ellos están concebidos en perspectiva histórica, o más exactamente, emplean-

² Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph [1797] (1979), *Ideen zu einer Philosophie der Natur als Einleitung in das Studium dieser Wissenschaft*. En: *Werke*, Hrsg. von M. Schröter, München, Beck, vol. I, p. 706

do la historia como método. Si la naturaleza entera, supra y sublunar, es un *Gesamtorganismus*, sólo se puede estudiar considerando el desarrollo paulatino de su existencia hasta el presente. El método histórico-genético es, por así decir, el más natural y el que más conocimientos puede suministrar. Nótese, además, que esta historia, que es también cosmología, es –y aún en mayor medida– fisiología, pues lo que estudia es el devenir de un organismo complejísimo. En este sentido, la ciencia del hombre vendría a ser el resumen de todas las ciencias, pues tendría que describir el resultado actual, que no final, de un proceso evolutivo que comienza con el origen del cosmos, y, para hacerlo científicamente, no podría prescindir de las etapas anteriores. Henrik Steffens (1773-1845), el médico en quien Schelling parece haber delegado la tarea de culminar su *Naturphilosophie*, publica en 1822 una *Anthropologie* concebida en tres niveles: Antropología geológica, Antropología fisiológica y Antropología psicológica (Gusdorf, 1993, vol. II, p. 156). La historia de la Tierra es, en esta perspectiva, también antropología; y la psicología aparece en este esquema como consecuencia del despliegue de los dos niveles precedentes. Esto, dicho sea entre paréntesis, es «teoría de la evolución» con mayúsculas, aunque reconozco que todavía en un nivel especulativo, y con una capacidad mayor de planteamiento de problemas que de aportación de hechos concretos. Resulta más fácil comprender la extraordinaria importancia que esta concepción tuvo para los científicos de la época cuando se lee el testimonio, redactado al final de su vida, del citado Steffens. En su autobiografía –*Lo que he vivido* (1848)– recuerda:

Cada vez me parecía más claro que la ciencia de la naturaleza había aportado a la historia un elemento completamente nuevo, que marcaba la diferencia entre nuestra época y el pasado en su conjunto. Desde entonces, esta ciencia de la naturaleza debía ser la más importante de todas las ciencias, el fundamento del porvenir espiritual de nuestra especie. La historia misma en su conjunto debía transformarse en naturaleza, si pretendía afirmarse como historia enlazada con la naturaleza, en todas las perspectivas de su ser (Gusdorf, 1993, vol II, p. 148).

Como materia y espíritu, naturaleza e historia se muestran, en la cita precedente, como aspectos de una misma realidad.

El cuerpo

¿Qué papel le corresponde al cuerpo en esta concepción de la realidad natural? ¿Será verdad, como sostiene una creencia muy acendrada, que los románticos lo menosprecian en nombre del espíritu y reniegan de la materia en nombre de lo ideal? Sin duda todo lugar común tiene su base en la observación de los hechos, pero, ¿realmente han observado *todos* los hechos quienes han reducido el romanticismo, y en concreto el médico, a mero idealismo? Creo que no, como trataré de mostrar a continuación.

Acudamos a uno de los primeros románticos, Friedrich von Hardenberg, *Novalis* (1772-1801). El autor de los *Himnos a la noche*, a quien podríamos considerar el arquetipo de poeta romántico, que suspiraba por la muerte —y la alcanzó muy temprano— al perder a su amada Sophie von Kühn, dejó escrito en sus fragmentos filosóficos que el alma es un «sistema de órganos», de los cuales «el cuerpo [es] el sistema de los órganos más toscos» (Schipperges, 1971, pp. 243-244). No hay, pues, alma sin cuerpo, en el más amplio sentido del término pues, aún aceptando que el cuerpo que conocemos resultara aniquilado, el alma no dejaría de ser un sistema de órganos.

¿Materialismo? Sería interesante llegar a la conclusión de que Novalis —¡nada menos que Novalis!— fue materialista. Más bien habrá que entender esa declaración suya como una profesión de ese monismo psicobiológico del que habla Gusdorf; del mismo modo que no puede separarse al ser humano de la naturaleza, carece de sentido separar lo que nos vemos obligados a llamar «cuerpo» y «alma», y menos dar prioridad ontológica a uno de estos conceptos sobre el otro; de existir, la prioridad sería sólo cronológica. Carl Gustav Carus (1789-1869) lo declara de forma explícita:

El ser humano, en su maravillosa arquitectura, es la primera acción del alma, o mejor dicho, de la idea. A través de él la idea se hace alma y ésta espíritu. De aquí que podamos considerar con razón a esta arquitectura (...) como el auténtico símbolo de esa idea (...) Estudiemos, pues, el resultado de la actividad formadora de esa idea, la organización, y en particular el aspecto exterior del ser humano en su conjunto, y de este modo saldrá a nuestro encuentro de la manera más clara y comprensible su más íntimo ser anímico, su carácter³.

No es casual que el libro del que esta cita procede lleve por título *Symbolik des menschlichen Gestalt, Simbolismo de la figura humana*. La figura, que no es ni puede ser otra que la figura del cuerpo, se concibe como símbolo, como manifestación sensorialmente perceptible que remite a un significado oculto pero, eso, sí, por la vía de la relación genética entre significante y significado: la figura del cuerpo humano permite conocer la idea porque es «su primera acción». El cuerpo es la clave para poder comprender «el alma, o mejor dicho, la idea»; pues lo que llamamos alma es algo impensable sin el cuerpo —«a través de él la idea se hace alma»—, lo mismo que el espíritu, que está al principio y al final del proceso y sólo puede captarse mediante la anhelante intuición de la idea —su hija— corporalizada y devenida alma.

Nada, pues, sin el cuerpo. Contra lo que suele decirse, el romanticismo —al menos el filosófico y el médico— testimonia una inquebrantable lealtad al cuerpo. También Joseph Ennemoser (1787-1854), médico y defensor de la novedosa teoría del magnetismo animal, que tanto tendría que ver con el paulatino descubrimiento del inconsciente, se ocupa de la figura humana, y más concretamente del rostro, en su obra *Der Geist des Menschen in der Natur —El espíritu del ser humano en la naturaleza—*, donde afirma taxativamente: «sólo el ser humano tiene un

³ Carus, Carl Gustav (1997), *Symbolik der menschlichen Gestalt. Ein Handbuch zur Menschenkenntnis*, (Facsimil de la edición de Leipzig, 1858), Hildesheim/Zürich/New York, Georg Olms, p. 4.

rostro»⁴. Los animales no lo tienen, hablando con propiedad, porque no son suficientemente espirituales, no porque algo del orden de lo material lo impida. Obsérvese que he dicho «hablando con propiedad», pues si nos limitáramos a definir el rostro como conjunto de ojos, nariz y boca nadie podría discutir la condición de poseedor de un rostro al resto de animales; pero Ennemoser, en la línea de Carus –no se olvide que éste estudia el simbolismo de la figura *humana*– atribuye al rostro humano una expresividad, una capacidad de devenir símbolo, que a su juicio está ausente en las otras especies a causa de esa menor espiritualidad.

Pero no debemos pensar que esa condición superior en el orden de lo espiritual tiene que ver con el distanciamiento de lo natural. Una vez más, como en el caso de Carus, la autoconciencia del espíritu depende del nivel de desarrollo del cuerpo en que se encarna. El cuerpo humano está configurado de determinada manera: posee un cerebro superior al del resto de los mamíferos, al que se atribuye esa capacidad también superior, la conciencia de sí. No es extraño que Ennemoser sostenga, poéticamente, que «el cerebro es una flor que corona el tallo de la médula espinal» (Ennemoser, 1849, p. 297).

También Carus cifra la excelencia del ser humano en «la delicadeza de su cerebro» (Carus, 1997, p. 64); pero no podemos olvidar que para los románticos el cerebro no es lo mismo que para nosotros. Como acabamos de ver, Ennemoser parece considerarlo como una especie de resultado de una evolución –«flor que corona el tallo de la médula espinal»–, lo que no se halla en contradicción con nuestros conocimientos actuales, pero que no debe ser interpretado sin más desde ellos. En la perspectiva de la metáfora vegetal que Ennemoser escoge, y que sin duda debe mucho a la idea goetheana de la *Urpflanze* –la protoplanta; la hoja como figura central de cualquier modo de vida vegetal– la flor representa la etapa de la vida vegetativa en la que el individuo puede entrar en contacto con lo ajeno a él a través de la reproducción. Mediante la reproducción el individuo aspira a salir de sí mismo en busca

⁴ Ennemoser, Joseph (1849), *Der Geist des Menschen in der Natur, oder die Psychologie im Verhältniss mit der Naturkunde*, Stuttgart und Tübingen, Cotta, p. 281

de lo que le es semejante; aspira a la unión en el seno de la totalidad. Y no parece mera casualidad que, como sostenía Novalis, este movimiento se produzca a partir de aquello en que parece radicar la conciencia de sí, de la propia individualidad.

Acabemos, pues, con ese malentendido que durante tanto tiempo ha obnubilado la visión del tema que nos ocupa. Ciertamente los románticos no son materialistas, como pueda haberlo sido un La Mettrie; pero esto es así en la medida en que no admiten la distinción entre el espíritu y la naturaleza, por lo que ésta nunca es, para ellos, mera materia, sino —como ya lo fue para los presocráticos— ese dinamismo sin cesuras que evoca el término *physis*, donde a cada momento lo que parece materia deja de parecerlo para asemejarse al espíritu y viceversa. «El cuerpo es materia animada —escribirá Ennemoser, parafraseando a Schelling— y el alma un espíritu corporalizado. Cuerpo y alma forman una unidad absolutamente inseparable en el ser humano vivo» (Ennemoser, 1949, pp. 395-396).

Fisiología

Para entrar en aspectos más concretos de la teoría médica conviene, a la vista de lo ya dicho, comenzar por la fisiología. Siempre a título de ejemplo, y sin pretender agotar el tema, me parece oportuno ocuparme de la idea que de esta rama de la medicina plantea Ignaz Döllinger (1770-1841), pues la suya es, de las que conozco, la propuesta filosóficamente más completa y razonada. Es importante señalar que el texto al que voy a referirme se publicó en los *Jahrbücher der Medicin als Wissenschaft*, fundados por el propio Schelling y el médico A. F. Marcus (1753-1816) con el propósito de fundamentar la nueva medicina filosófica. Comienza Döllinger enumerando los factores que, a la sazón, determinan la situación de la misma:

La íntima y estrecha relación de [la Fisiología] con la técnica de la medicina; la participación de los físicos y de los químicos en ella; y, por fin, la influencia ejercida sobre ella por la *Naturphilosophie*⁵.

Es decir: dichos factores son, mayoritariamente, de índole técnica—la aplicación de los saberes y métodos de la Física, la Química y la medicina práctica, entendiendo como tal la realizada a la cabecera del enfermo—, pero van asociados a una perspectiva teórica explícitamente reconocida que será, como veremos, la que ostente la prioridad, aunque no niega la utilidad de la experiencia:

Cuando hablamos de una fundamentación de la teoría médica independiente de la técnica médica y ajena a ella, no debe entenderse por ello una teoría independiente de la experiencia. Pues podría muy bien ser que una teoría semejante reposara en la experiencia, si bien ésta no habría sido obtenida a la cabecera del enfermo (...); que, por ejemplo, el cuerpo viviente posee incitabilidad, es un conocimiento basado en la experiencia, y del mismo modo reposa sobre la experiencia el conjunto de leyes de la incitabilidad de Brown (Döllinger, 1806, pp. 121-122).

Lo que Döllinger plantea no es un formal rechazo del pasado, de la herencia que, practicando un cierto reduccionismo clínico, suele llamarse «hipocrática», sino el paso a un nivel diferente:

Si alguien preguntara qué teoría sería ésta (...), tal sería la respuesta más sencilla: ya que el organismo es más que organismo enfermo, debe saberse acerca de él más que aquello que, mediante la experiencia junto al lecho del enfermo, se obtiene respecto de sus estados morbosos y respecto de las relaciones de los medicamentos sobre el mismo (Döllinger, 1806, p. 122).

⁵ Döllinger, Ignaz (1806), „Über den jetzigen Zustand der Physiologie«. En: *Jahrbücher der Medicin als Wissenschaft* (I), pp.119-142, p. 119.