



ALCANCE Y LÍMITES DE LA ANTROPOLOGÍA HIPOCRÁTICA DE PEDRO LAÍN ENTRALGO*

The Scope and Limits of Pedro Laín Entralgo's Hippocratic Anthropology

César Sierra Martín

Instituto Interuniversitario López Piñero, Universidad de Valencia. España
cesar.sierra@uv.es | <https://orcid.org/0000-0003-1368-8337>

Fecha de recepción: 29/09/2025

Fecha de aceptación: 04/02/2026

Resumen: En el presente artículo analizaremos la aproximación antropológica de la obra *La medicina hipocrática* (1970) de Pedro Laín Entralgo. Abordaremos en detalle la propuesta del autor en torno al estudio de la *phýsis* y la *phýsis anthrópinē* en la Colección hipocrática y sus interesantes aplicaciones en el estudio de la alteridad griega. Con todo, veremos cómo el autor impone unos límites doctrinales, aplicando el concepto cristiano de persona y negando la existencia de la alteridad griega.

Palabras clave: antropología; medicina hipocrática; alteridad; persona; Laín Entralgo.

Abstract: This article examines the anthropological approach developed by Pedro Laín Entralgo in *La medicina hipocrática* (1970). It explores in detail his interpretation of *phýsis* and *phýsis anthrópinē* in the Hippocratic Corpus and considers their relevance for the study of Greek otherness. At the same time, it highlights the doctrinal limits Laín Entralgo imposes by introducing the Christian-rooted notion of the person and by denying the existence of Greek otherness.

Keywords: anthropology; Hippocratic medicine; otherness; person; Laín Entralgo.

* Esta publicación es parte del proyecto de I+D+i ANIHO: *Antigüedad, nacionalismos e identidades complejas en la historiografía occidental: desigualdades modernas y nuevos paradigmas identitarios*. PID2023-150635NB-I00, financiado por MICIU/AEI/10.13039/501100011033/ y FEDER/UE.

Sumario: 1. Pedro Laín Entralgo y la medicina griega; 2. La antropología hipocrática; 3. La alteridad griega desde la antropología hipocrática; 4. Referencias bibliográficas.

1. PEDRO LAÍN ENTRALGO Y LA MEDICINA GRIEGA

No cabe la menor duda de la relevancia que ha tenido Pedro Laín Entralgo en la vida intelectual española del pasado siglo. Como se ha repetido en muchas ocasiones, el profesor Laín Entralgo prácticamente es el creador de la historia de la medicina en España tal y como la conocemos, fomentando instituciones de investigación, publicaciones especializadas y construyendo una fecunda escuela que actualmente supone el sustrato por el que discurre la andadura de todo académico dedicado a la historia de la medicina¹. Sobre este particular, debemos agradecer al profesor turolense que la historia de la medicina española no quedara aislada de las corrientes europeas tras la Guerra civil y que se adoptara un enfoque amplio e interpretativo de la historia de la medicina. En este sentido, Pedro Laín no se limitó a trasladar ideas ajenas al panorama español para adjudicarse el mérito de forma espuria, práctica habitual estos días en muchas áreas de conocimiento, sino que trabajó en una forma original y propia de la historia de la medicina. En su época de juventud, el positivismo era la corriente filosófica más extendida en historia de la medicina y seguía los parámetros planteados por los fundadores de la disciplina en el siglo XIX, como Theodor Puschmann o Heinrich Häeser, entre otros. Asimismo, el sustrato bibliográfico inicial de Laín Entralgo no contaba más que con un puñado de manuales entre los que cabe destacar el *Handbuch der Geschichte der Medizin* de Max Neuburger y Julius Pagel (1902-1905), la *Geschichte der Medizin* de Paul Diepgen (1913), el *Kurzes Handbuch der geschichte der medizin* de Karl Sudhoff (1922), el *Medizinische anthropologie* de Oswald Schwarz (1929) y el *Romantische Medizin* del psiquiatra Werner Leibbrand (1937)². Primeras y meritorias aproximaciones a una historia de la medicina que se estaba renovando en este primer tercio del siglo XX y cuyos resultados Pedro Laín quería trasladar a España³. Con todo, se

¹ Nos referimos a la creación de organismos como el Instituto de Historia de la Medicina Arnaldo Vilanova (1943), luego integrado en el CCHS del CSIC (1985) o la fundación de la revista *Archivos Iberoamericanos de Historia de la Medicina* (1949), luego *Asclepio*. Sería prolijo y escapa al objetivo de nuestro trabajo relatar la nómina de discípulos del profesor Laín Entralgo, los cuales han configurado el último medio siglo de historia de la medicina en España. Amplíese esta información en la entrada confeccionada por Diego Gracia Guillén para la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes o en las múltiples aproximaciones a su trayectoria biográfica que se han realizado (Laín Entralgo, Rosales, Maravall, 1987; Gracia Guillén, 2003a, 2003b, 2010; Piñas Mesa, 2007; Roger Garzón, 2011).

² El propio autor señala estos referentes en *Medicina e historia* (Laín Entralgo, 1942, p. xii).

³ Véase la interesante aproximación historiográfica a estos autores y la institucionalización de la historia de la medicina en Gabriela Schmidt (2001, pp. 98 ss.).

puede indicar que la metodología positivista de esta primera generación reduce la disciplina al estricto trabajo heurístico de las fuentes primarias.

En cambio, hacia la segunda mitad del pasado siglo, surgieron otras aproximaciones sobre la historia de la medicina desarrolladas por autores como Henry E. Sigerist, Benjamin Farrington o John D. Bernal, quienes se decantaron por el desarrollo de una historia social de la medicina en clave marxista⁴. Asimismo, la escuela que fundó Sigerist, exiliado del nazismo en Baltimore, fue una pieza clave para entender las nuevas problemáticas de estudio en la historia de la medicina del pasado siglo⁵. Por este motivo, Diego Gracia recuerda las dos mentalidades básicas a la hora de afrontar la historia de la medicina: una *mentalidad Sudhoff* (positivista) y una *mentalidad Sigerist* (interpretativa), entre las que cabe intercalar una *mentalidad Laín Entralgo* (Gracia Guillén, 2003a, p. 83-90). Sobre este último enfoque, cabe señalar que no solo se trata de alcanzar una visión hermenéutica de las fuentes primarias, sino que el mérito de Pedro Laín estriba en combinar diferentes áreas de conocimiento en una visión holística de la medicina⁶. En este sentido, resulta bien conocida y estudiada la aproximación de nuestro autor a la historia de la medicina a través de la antropología médica, esto es, considerando la enfermedad como una experiencia vital del enfermo que afecta a la totalidad de la persona⁷. En última instancia la propuesta de Laín Entralgo descansa en la antropología filosófica de Max Scheler, explorando la trascendencia del ser humano y su mundo interior, pero añadiendo influencias de Ortega y, sobre todo, de Xabier Zubiri gracias a su visión del hombre como animal sentiente y compuesto de «realidades»⁸. Por este motivo, Laín entenderá el cuerpo humano como una parte del conjunto de la persona,

⁴ Sobre este asunto, véase una reciente aproximación a la historia antigua de la medicina en Sierra (2019).

⁵ Con autores como E. Ackerknecht, Ch. Rosen, O. Temkin o L. Edelstein entre muchos otros, una generación de historiadores que marcó el desarrollo de la disciplina en el s. xx (López Piñero, 1987 p. 335).

⁶ Pese a una juventud marcada por la mentalidad positivista (Gracia Guillén, 2010, p. 52), Laín viró hacia el historicismo cuando tomó contacto en Madrid con la escuela de José Ortega y Gasset y, en especial, con Xabier Zubiri. Todo ello es perceptible en la publicación de su tesis doctoral *Medicina e Historia* (1941) (Gracia Guillén, 2010, p. 74).

⁷ Enfoque que Laín pretendía abordar justo antes de la Guerra Civil y que retoma durante la primera década de su vida académica (1942-1950) (Gracia Guillén, 2003a, p. 63). Con todo, la antropología médica será un elemento nuclear en su legado intelectual que le ocupará durante toda su vida. Prueba de ello son las últimas obras dedicadas a esta cuestión: *Antropología médica para clínicos* (1984); *El cuerpo humano. Teoría actual* (1989); *Cuerpo y alma* (1991); *Alma, cuerpo y persona* (1995), entre otros. Sobre este particular, resulta interesante la aproximación de Cerezo Galán (2003, p. 49).

⁸ Naturalmente, la influencia neokantiana sobre la trascendencia del hombre es clara en Laín Entralgo, siguiendo a figuras como Dilthey, Husserl y el propio Ortega (Cerezo Galán 2003, pp. 49-50).

esto es: el cuerpo como analizador y vehículo de las vivencias y expresiones que llegan a la conciencia y como limitador del espacio y el tiempo⁹. Partiendo de aquí y siguiendo a Max Scheler y Oswald Schwarz, Laín construye su antropología médica, que concibe la medicina bajo un esquema dual: un conocimiento positivo —o científico— del ser humano y un conocimiento filosófico o metafísico de la persona¹⁰. En otros términos: naturaleza y espíritu. Con todo, deben diferenciarse varias fases en relación con el estudio de la existencia humana en la trayectoria intelectual de Pedro Laín. En este sentido, la crítica distingue hasta tres fases: 1) la *pística* —la creencia— entre 1930-1945, 2) la *elpídica* —la esperanza— entre 1945-1960 y la *flílica* —amistad, amor— a partir de 1960 (Gracia Guillén, 1992, p. 91).

En cierto modo, la antropología médica combate la tendencia dominante hasta el primer tercio del s. xx de una medicina centrada exclusivamente en el estudio naturalista del cuerpo humano. No se trata, ni mucho menos, de negar la validez de los resultados de la ciencia positiva, sino de considerar toda la dimensión humana del enfermo. Laín adopta este valor holístico de la medicina desde su primera época, donde podemos leer en *Medicina e Historia*:

Realmente, la ciencia, como andamiaje de principios teóricos reconocidos ciertos, es supuesto indeclinable de toda acción médica completa; pero ha sido un error radical de la Medicina moderna, desde Descartes y Harvey hasta hoy —salvando el corto y curioso período de la Medicina romántica, que pecó, y más gravemente, de otro modo— considerar: primero, que la Medicina entera podía ser reducida a ciencia; y, segundo, que esta ciencia había de ser la natural. (Laín Entralgo, 1941, p. 13).

El hombre no es una máquina o, mejor dicho, es algo más de lo que reflejan las leyes naturales. Como han indicado los analistas de la obra de Laín Entralgo, el autor trata de enfocar el problema desde la certeza de los resultados de la medicina positiva, pero desde una voluntad asuntiva con la realidad y el dolor del enfermo. Concluye su análisis Pedro Laín aseverando que, a diferencia de los animales, el hombre puede ver la vida desde fuera de su microcosmos, esto es, desde su espíritu¹¹. Todo ello conduce a valorar que el centro de toda la reflexión lainiana sobre

⁹ Seguimos aquí el análisis de Roger Garzón (2011, pp. 19, 23), donde se expone sugerentemente la evolución en el pensamiento de Laín Entralgo sobre la relación entre alma y cuerpo desde un dualismo inicial hasta el monismo de sus años finales.

¹⁰ La influencia del urólogo O. Schwartz queda reflejada por el propio Laín Entralgo (1998 [1950], p. 609) en su *Historia Clínica*, donde le atribuye el mérito de reaccionar contra una medicina excesivamente mecanicista y analítica. También resulta destacable la influencia de la *Escuela de Heidelberg*, liderada por Ludolf von Krehl y sus discípulos. Sobre este particular véase Orringer (2008, pp. 192-195).

¹¹ Por este motivo el ser humano no es solo un fenómeno natural sino histórico (Laín Entralgo, 1941, pp. 18-20). Los ecos de Dilthey y Ortega nos parecen aquí muy claros.

el ser humano radica en la consideración del hombre como animal con conciencia individual, un ser inquieto y eterno aspirante a la eternidad¹². De todo esto se deriva la misión ética del médico con relación al sufrimiento del enfermo y la crítica de nuestro autor hacia los médicos que definen la naturaleza humana solo a través de las leyes físicas, pues estos cometen traición al ser humano (Laín Entralgo, 1941, p. 135).

Este proyecto alcanza la historia de la medicina desde una perspectiva que considera la medicina hipocrática como el primer peldaño de su investigación sobre la antropología médica. En otros términos, no se considera únicamente la medicina griega como el primer exponente de una medicina científica, sino como la cultura médica que inicia la relación médico-enfermo desde un punto de vista antropológico. Esto enlaza de forma directa con la reconocida admiración del turolense por la cultura griega y la medicina antigua¹³. De nuevo, todo ello toma forma desde su inicial *Medicina e historia* (1941) cuando valora la importancia social del quehacer del médico y remite directamente a la colección hipocrática para recordar que la medicina consta de tres elementos: la enfermedad, el médico y el paciente (Hp. *Epid.* I. 11)¹⁴. Sobre estos tres ejes aparentemente sencillos se construye un marco interpretativo de la medicina griega donde la enfermedad (*nósos*) se analiza considerando su evolución histórica: desde los presupuestos arcaicos centrados en la etiología divina de la enfermedad y bajo el binomio *miasma* (contaminación) y *kátharsis* (purificación) hasta los presupuestos hipocráticos, que desarrollan la *physiología* o estudio naturalista de la enfermedad. Este interés del prof. Laín Entralgo por la cultura griega le conducirá a la confección de tres obras que cualquier historiador de la medicina debería conocer: *La curación por la palabra en la antigüedad clásica* (1958), *La medicina hipocrática* (1970) y *El cuerpo humano: oriente y Grecia antigua* (1987)¹⁵. Todas ellas escritas en diferentes etapas académicas del autor y que muestran un interés constante por el desarrollo de los estudios de la medicina griega desde el enfoque de la antropología médica.

Por consiguiente, para avanzar sobre la concepción de la enfermedad en la cultura griega, Pedro Laín parte de su raíz cultural: los poemas homéricos. Todo ello queda perfectamente reflejado en su magnífica *La curación por la palabra en el mundo antiguo* (1958), donde el autor se pregunta: ¿qué es la enfermedad para las culturas antiguas, en general, y para el mundo homérico en particular? Responde

¹² En este punto coincidimos con Cerezo Galán (2003, pp. 68-73).

¹³ Por ejemplo, véase la opinión sobre este asunto de insignes helenistas como Rodríguez Adrados (1987), Tovar (1987) o García Gual (2003).

¹⁴ Ecuación repetida hasta la saciedad en la obra de Pedro Laín como elemento programático (e.g. Laín Entralgo, 1941, p. 302).

¹⁵ Son las obras más relevantes del prof. Laín Entralgo sobre la medicina griega (García Gual, 2003, p. 42).

que la enfermedad es un modo de vivir, una experiencia vital y que debe ser comprendida de forma histórica (Laín Entralgo, 2005 [1958], pp. 12-15). Por este motivo añade que la percepción sobre el origen de la enfermedad —etiología— marca en gran medida la percepción social del proceso de enfermar. Sobre este particular y en resumidas cuentas, el autor sostiene que la cultura griega arcaica distinguió hasta cuatro tipologías etiológicas de la enfermedad: traumática, punitiva, ambiental y demoníaca¹⁶. Partiendo de esta definición, se presta especial atención a los mencionados conceptos de *miasma* y *kátharsis*¹⁷. En cambio, en su análisis de la cultura homérica, Laín no desatiende el estudio de la naturaleza (*phýsis*) y la forma naturalista de concebir el mundo. En este sentido, anota que el término solo se recoge una vez en los poemas homéricos (Hom. *Od.* X. 302-307) en relación con la naturaleza de la hierba Moly, empleada por Ulises para contrarrestar la magia de Circe. Concluye Laín que, para Homero, la *phýsis* es todo aquello que nace y crece, es decir, la realidad de todo lo que brota¹⁸. Quizás lo más notable del argumento anterior sea que el autor sostenga que Homero puede considerarse el fermento o primer testimonio de la mentalidad que hará posible la ciencia europea¹⁹. Como reza el título del libro, la palabra (*lógos*) es la protagonista, especialmente cuando se utiliza con función sanadora. Así, los modos del decir placentero, la persuasión que hace mudar el corazón de los hombres y del enfermo, pero también la palabra mágica (*epodé*) o la palabra imperativa son todas acciones orientadas a incidir sobre la mente de las personas (Laín Entralgo, 2005 [1958], pp. 30-34). En efecto, el épos griego es especialmente rico en estos recursos y, con ello, Laín conecta con una novedosa corriente historiográfica que valora la antigüedad desde un enfoque propio de la psiquiatría²⁰. Una aproximación que nos dejará un análisis pionero en la historiografía española e internacional sobre las enfermedades de la mente en el

¹⁶ El autor propone ejemplos y desarrolla cada tipología (Laín Entralgo, 2005 [1958], p. 12).

¹⁷ Notable relevancia le otorga a la epidemia narrada al inicio de la *Illiada* (l. 10-52) como paradigma de la forma de entender la enfermedad como castigo divino y los actos culturales para remediarla o purificarla (Laín Entralgo, 2005 [1958], pp. 24-27).

¹⁸ Así, las características de la *phýsis* homérica son: la mutabilidad, la divinidad de las propiedades y los movimientos de los seres naturales, la caducidad y la incipiente regularidad (Laín Entralgo, 2005 [1958], pp. 20-21).

¹⁹ En otros términos, que el espíritu de la ciencia occidental ya se encuentra en Homero (Laín Entralgo, 2005 [1958], p. 23). Apreciamos un esfuerzo evidente por parte del autor en mostrar cómo el universo del hombre griego plasmado en el épos es una suerte de reservorio espiritual para occidente. En este punto, coincide con *espiritualistas* como Wilhelm Nestle o Werner Jaeger, a quienes cita como referentes (Laín Entralgo, 2005 [1958], p. 74).

²⁰ Se ha comparado esta obra de Pedro Laín con Martin P. Nilsson y el *Geschichte der griechischen Religion* (1941) y con Eric R. Dodds y su *The Greeks and the Irrational* (1951), a quien cita (Laín Entralgo, 2005 [1958], p. 10).

mundo antiguo y que se centrará en la etiología y lectura social del arrebató extático a través del estudio de la *manía* o locura²¹.

La influencia de *La curación por la palabra en la antigüedad clásica* fue notable y abrió la puerta a nuevas aproximaciones en historia de la medicina antigua como el *Therapeia. La medicina popular en el mundo antiguo* (1969) de Luis Gil, el *Homero y la medicina* (1970) de Agustín Albarracín Teulón²² o el famoso *Mind and Madness in Ancient Greece* (1978) del psiquiatra Bennett Simon. Será en este mismo contexto cuando se publique una de las principales obras del prof. Laín Entralgo sobre medicina griega: *La medicina hipocrática* (1970)²³. Se trata de un complejo y denso análisis que gira alrededor del estudio de la *phýsis*, aplicada a la exploración naturalista de la enfermedad, pero también a la naturaleza del hombre (*anthrópinē phýsis*) bajo una orientación propia de la antropología médica. De este análisis surgirá lo que Laín denominará *physiología*, cuyos orígenes están en la filosofía naturalista jonia, pero que constituye el eje programático de la *téchnē iatriké* (Laín Entralgo, 1982 [1970], p. 16). Parte de aquí una reflexión profunda sobre la naturaleza humana y la misión humanitaria del médico desde la *philía* o, mejor dicho, el amor al prójimo, el cual queda resumido en el célebre aforismo hipocrático: «si hay amor a la humanidad [*philantropía*] también hay amor al arte [*philotechnía*]» (Hp. *Praec.* 6)²⁴. No por casualidad esta sentencia se encuentra al inicio del tercer capítulo de la obra, que recibe el sugerente título: *La antropología hipocrática*²⁵. Para el autor, esta noción hipocrática del hombre será clave para entender la misión humanitaria del médico; dicha propuesta se construye desde una perspectiva antropológica general del mundo griego.

Partiendo de aquí, en las siguientes líneas tenemos el objetivo de explorar los presupuestos teóricos de esta antropología hipocrática, analizando los conceptos que el propio Laín sitúa como axiales para comprender los fundamentos de la medicina griega: naturaleza (*phýsis*) y naturaleza del hombre (*anthrópinē phýsis*). Trataremos de situar nuestro enfoque desde una comprensión de ambos conceptos que nos ayude a valorar la incidencia del pensamiento médico en la construcción de la noción de alteridad griega. Así, la investigación (*historiē*) helénica sobre la natu-

²¹ No es nuestra intención extendernos en demasía sobre este punto, pero cabe señalar que, mención aparte de Eric R. Dodds, prácticamente no se hallan precedentes de un análisis similar aplicado al mundo antiguo. No en vano se ha considerado *La curación por la palabra en la antigüedad clásica* como una de las obras más influyentes de Laín Entralgo (Tovar, 1987, p. 212).

²² Ambos libros prologados por el propio Laín Entralgo.

²³ Ampliamente elogiada entre los helenistas (Tovar, 1987, pp. 215-216; Rodríguez Adrados, 1987, p. 204; García Gual, 2003, p. 52).

²⁴ Edición de W. H. S. Jones (Loeb), los corchetes son nuestros. Véase un estudio reciente sobre este asunto con bibliografía en Sierra (2024).

²⁵ La reflexión sobre la antropología hipocrática ocupa un lugar nada desdeñable en el conjunto del libro (Laín Entralgo, 1982 [1970], pp. 111-224).

raleza universal del *kósmos* y su relación con la naturaleza individual de las cosas y seres sometidos a ella ofrece un campo privilegiado para el estudio de la diversidad y alteridad en el pensamiento griego de época clásica. Asimismo, proponemos dirigir dicho análisis hacia el encaje del discurso de alteridad griego con la construcción cultural de las identidades político-culturales y, en especial, con la dicotomía entre griego y bárbaro. Todo ello en conexión con el proyecto de una antropología hipocrática que, a nuestro juicio, rehúye este debate bajo la negación de la alteridad o las relaciones interhumanas en el mundo griego, cuestión defendida por Pedro Laín en *Teoría y realidad del otro* (1961) y trasladado a *La medicina hipocrática* (1970). Tendremos ocasión de analizar todo ello seguidamente para concluir lo que, a nuestro juicio, supone los límites de la propuesta lainiana de la antropología hipocrática.

2. LA ANTROPOLOGÍA HIPOCRÁTICA

El capítulo dedicado a la antropología hipocrática presenta el objetivo declarado de discernir lo que de común hay en la Colección hipocrática ante la idea de naturaleza humana (*anthrópinē phýsis*). En este sentido, el autor define esta peculiar antropología según cuatro nociones básicas: 1) génesis del hombre, 2) relación entre el hombre y el cosmos, 3) estructura de la *phýsis* humana y 4) dinámica de esta *phýsis*²⁶. La tarea es de una ambición intelectual fuera de toda duda y el autor analiza en detalle cada uno de los puntos anteriores. Sin ánimo alguno de exhaustividad, el primero atañe a las ideas genésicas contenidas en la Colección hipocrática, constatando, gracias a escritos como *Sobre la dieta*, *Sobre las carnes* y *Sobre la naturaleza del hombre*²⁷, la posición pluralista de los médicos hipocráticos ante la fisiología del ser humano. En otras palabras, la consideración sobre si el ser humano se compone de un único elemento —monismo— o de varios —pluralismo—²⁸. Además de lo anterior, se plantea cómo entendió la medicina hipocrática la génesis del ser humano. Por este motivo, se discuten las teorías de la medicina antigua sobre el origen del esperma, destacando la encéfalo-mielógena —origen en el cerebro y la médula—, la pangénesis —idea que asegura que el esperma procede de todas las partes del cuerpo— o la teoría hematógena, según la cual el esperma se origina

²⁶ Tomamos en su literalidad el esquema de Laín Entralgo (1982 [1970], p. 112).

²⁷ Los debates acerca de la composición, datación y autoría de los escritos hipocráticos abordados en nuestro estudio pueden seguirse en López Férez (2008 [1988], pp. 613-649).

²⁸ En efecto, la tradición establece que los autores de la Colección hipocrática eran pluralistas, considerando diferentes elementos o propiedades como integrantes del ser humano. Véase análisis sobre esta cuestión y su debate en época de Galeno en Prince (2008).

en la sangre (Laín Entralgo, 1982 [1970], p. 117)²⁹. En efecto, destaca Laín de las ideas genésicas hipocráticas la aportación de ambos progenitores a la concepción del embrión mediante la mezcla (*krâsis*) de semillas masculina y femenina. Así, los mecanismos de herencia biológica en la Colección hipocrática se entienden, según el autor, como una ley de la naturaleza (Laín Entralgo, 1982 [1970], p. 123)³⁰.

El segundo de los ejes de la antropología hipocrática se centra en la relación entre el ser humano y el universo, entendiendo por ello que las leyes que rigen el universo —macrocosmos— sirven para comprender el interior del ser humano —microcosmos—³¹. Desde un inicio, el prof. Laín Entralgo entra en el debate acerca de las raíces orientales de tal idea a través de la comparación entre el escrito *Sobre las semanas* y el *Gran Bundahish* de la literatura irania, cuestión que sacó a relucir Albrecht Götze con su influyente artículo «Persische Weisheit in griechischem Gewande» de 1924 en la revista *Zeitschrift für Indologie und Iranistik*³². El artículo ahonda sobre un aspecto que para Laín todavía era motivo de enconado debate intelectual casi 70 años después de su publicación: la influencia oriental en el pensamiento griego³³. El autor turolense combate esta idea de la raíz oriental de la noción de macrocosmos/microcosmos para alcanzar una posición que asegura el desarrollo autónomo de ambas versiones, conservando así la originalidad del pensamiento griego. Por este motivo, defiende que existen otras tres nociones recogidas en *Sobre la dieta* I y IV además de las impresiones de Quérilo de Samos. Mención aparte de los detalles que aporta Laín, la cuestión principal es advertir que un razonamiento axial para la fisiología hipocrática, como la conexión entre macrocosmos y microcosmos, no puede provenir de otro ámbito intelectual, sino que debe ser genuino. Todavía en esta fecha encontramos rescoldos del tradicional posicionamiento romántico sobre los orígenes griegos de la ciencia europea; por este motivo se

²⁹ Dichas ideas se plantean especialmente en la tríada: *Sobre la generación* (1), *Sobre la naturaleza del niño* (12) y *Enfermedades IV* (32). Sobre este mismo aspecto también resulta relevante *Aires, aguas y lugares* (20-22) en relación con la fertilidad del pueblo escita; véase el extenso comentario a estos escritos en Lonie (1981, pp. 99-374) y Needham (2015[1959], pp. 31 ss.).

³⁰ El tema adquiere un contenido ético controvertido cuando se alcanza el razonamiento alrededor del inicio de la vida según el pensamiento médico antiguo, aunque Laín no entre en este espinoso debate. Sobre este particular véase Kapparis (2002, pp. 39-52).

³¹ Todo ello parte de la aproximación al tema del atomista Demócrito (DK 68 B 34), véase Le Blay (2005).

³² Los pormenores de este intenso debate pueden seguirse en West (1971).

³³ En la actualidad, la circulación de conocimiento entre diferentes culturas médicas del Mediterráneo oriental es un escenario de trabajo habitual; véanse, por ejemplo, Lloyd (1991 [1982]) o Thomas (2004).

physiologiza la noción anterior³⁴. La situación se resuelve mediante la definición de la actitud mental de los griegos ante las reglas o leyes que rigen este esquema mental basado en la relación entre macrocosmos y microcosmos, los cual se resume en siete puntos: 1) la necesidad (*anánke*) gobierna la relación de dependencia de los cuatro principios del cosmos —caliente, frío, seco y húmedo— y su vínculo con los humores; 2) los cuerpos celestes (*meteōra*) influyen en la formación de las partes del cuerpo humano; 3) la correlación entre las estaciones del año, la dinámica de los humores y las enfermedades; 4) la analogía entre ser humano y animales, además de la comparación entre hombre y cosmos; 5) el paralelismo entre estómago y tierra; 6) la vigencia universal del número siete; y 7) la idea de que el mes lunar posee una *dýnamis* propia³⁵. Como se ha dicho, el autor define estos puntos como genuinamente griegos y, por tanto, constituyen la propuesta original de la medicina griega en materia fisiológica.

La tercera de las cuatro nociones que definen la antropología hipocrática se dedica a la estructura de la naturaleza humana (*anthrópinē phýsis*). Comienza su análisis Laín Entralgo destacando que, en el pensamiento médico griego, la *phýsis* integra las funciones anatómica y fisiológica. A partir de aquí, define el estudio de la naturaleza humana según dos vías: 1) estequiológica o conocimiento científico del cuerpo y 2) eidológica o estudio de las formas humanas. Como es bien sabido, en relación con la primera vía se debe tener presente que la medicina griega clásica tuvo un conocimiento precario de la anatomía, asunto sobre el que se hace eco el autor³⁶. Con todo, desarrollaron una exitosa fisiología especulativa basada en la definición de elementos (*stoikheia*) que constituyen el cuerpo humano. Se avanza por aquí hacia la idea de raíz de las cosas que componen el universo y sus realidades elementales, que configuran un sistema de elementos primarios, inspirados en las raíces de Empédocles —aire, tierra, agua, fuego—, a los cuales se adosan elementos secundarios que obedecen a las *dýnameis* o cualidades presentes en el cosmos —seco, húmedo, caliente, frío—. El pensamiento médico hipocrático recoge lo anterior y lo transforma en la conocida teoría humoral del cuerpo humano. Esta se basa en definir un humor como una sustancia líquida del cuerpo (*khýmos*, zumo) y al cuerpo humano como una mezcla (*krâsis*) de estos humores en equilibrio³⁷.

El estudio de la *phýsis* y la aparición de diferentes formas de concebir la *physiología* humana condujeron a valorar las diferentes apariencias o formas de la natura-

³⁴ No en vano, a lo largo del primer capítulo se califica al nacimiento de la medicina hipocrática como «la hazaña» Laín Entralgo (1982 [1970], pp. 21-42).

³⁵ Extraído de Laín Entralgo (1982 [1970], pp. 130-131).

³⁶ Véase Laín Entralgo (1982 [1970], p. 134) y ampliése esta cuestión en Lloyd (1991 [1975]).

³⁷ Estos humores constituyen las partes líquidas del organismo y también las sólidas (Laín Entralgo, 1982 [1970], p. 148). Sobre las diferentes teorías fisiológicas desde Alcmeón de Crotona hasta la Colección hipocrática véase Sierra (2023), con bibliografía.

leza. Dicho de otra forma, ¿cómo explicar las diferentes especies animales y vegetales del mundo? ¿De qué forma explicó la medicina griega las diferencias fenotípicas entre los seres humanos? Las cuestiones anteriores nos conducen a valorar el gran tema de la diversidad natural y la interpretación de la variabilidad somática porque las formas de cada una de las especies que pueblan el mundo no son uniformes. De aquí parte la doctrina de los *eídē* —tipos, formas, constituciones o aspectos— que toma la *phýsis* en la Colección hipocrática. Esta cuestión se presenta de forma mayoritaria en la cultura griega bajo un pensamiento polarizado donde pares de opuestos tratan de definir la realidad. Notemos cómo lo aborda el propio Pedro Laín en el siguiente fragmento:

Entre los hombres hay varones y hembras, blancos y negros, individuos altos y flacos e individuos bajos y gruesos. No fueron los griegos, naturalmente, los primeros en descubrir tan obvia realidad; pero sí fueron ellos —y de manera especial, entre ellos, los médicos hipocráticos— los primeros en hacerse cuestión intelectual de esas diferencias y en dar a esta cuestión, todo lo rudimentaria e inexactamente que se quiera, una respuesta científica. (Laín Entralgo, 1982 [1970], p. 153).

La conexión entre una teoría fisiológica centrada en el equilibrio de los humores y la noción de una variabilidad natural eidética debe hacernos reflexionar sobre las consecuencias de todo ello en materia de alteridad. Así, retomando las palabras del propio Laín, que los seres naturales y los humanos son diferentes en aspecto entre sí es algo obvio, pero los médicos hipocráticos quisieron darle contenido «científico». Por tanto, naturaleza (*phýsis*) y forma o aspecto (*eidós*) de los seres vivos están relacionados. En su afán analítico habitual, el autor estudia dicha cuestión bajo tres tipologías eidéticas básicas: la diferenciación sexual, la racial y la temperamental (Laín Entralgo, 1982 [1970], p. 153). Vamos a tratar de reducir al máximo el razonamiento: ¿por qué existen los sexos, las razas y los temperamentos según la medicina hipocrática? En relación con la primera cuestión, la diferenciación de sexos, Laín avanza sobre las teorías que propone la Colección hipocrática, que van desde aquellas que aseguran que el cuerpo del varón es más compacto mientras el de la mujer es laxo y esponjoso (Hp. *Gland.* 16) hasta otras que nos hablan de las *dynámeis* y señalan que la sangre de la mujer es más caliente (Hp. *Mul.* I. 1) o viceversa (Hp. *Vict.* 34). De lo que se deriva un argumento prejuicioso que define a los hombres como más cálidos y amantes de una vida activa mientras que las mujeres son más frías y prefieren una vida relajada³⁸. Más allá de los fundamentos que

³⁸ No debemos banalizar en absoluto las consecuencias de este razonamiento que se extiende a otros pensadores como Aristóteles (*Gen.* 728a-17-23) y que supondrá el germen de un prejuicio sobre la «estirpe de las mujeres» (*génos gynaikôn*) (Loraux, 2017 [1981], pp. 95 ss.). Amplíese la discusión en King (1998, pp. 10 ss.).

sustentan este despropósito, lo que aquí se está afirmando es que la *phýsis* masculina difiere de la femenina, esto es, los seres humanos poseen una naturaleza en parte universal, que les hace partícipes de la misma especie, y en parte individual, con diferente forma (*eidós*) y cualidades en cada individuo³⁹. Con esta cuestión de fondo llegamos a uno de los asuntos más espinosos del pensamiento médico antiguo: el determinismo climático. Vaya por delante la distancia que toma Pedro Laín sobre este asunto:

Unida al sexo, fundida con él, la segunda de las diferencias típicas de la naturaleza humana: la raza. Sería necio buscar en los escritos del C.H. una doctrina etnológica bien elaborada; pero dentro del pensamiento helénico acerca del tema poseen considerable importancia la contraposición entre «europeos» y «asiáticos» y la caracterización de los escitas y de los habitantes del Fasis, que contiene *Aires, aguas y lugares* (Laín Entralgo, 1982 [1970], p. 155).

No cabe duda que el razonamiento sobre los *eídē* hipocráticos alcanza territorio sombrío cuando llega al tema de la «raza»⁴⁰ y el autor no quiere inmiscuirse demasiado. Por tanto, se comenta someramente que las diferencias entre asiáticos y europeos se deben a la diferencia climática de ambas regiones, lo cual produce la diversidad natural entre especies —biotipologías—, pero también la diferencia entre caracteres o formas de ser. En cierto modo, el razonamiento hipocrático supone que existen elementos externos que pueden modificar la *phýsis* de cada ser vivo y la del ser humano. En resumen, se plantea que la variedad de las condiciones geográficas y climáticas influyen en la *phýsis* humana y, asimismo, condiciona las costumbres (*nómoi*) que adoptan los pueblos. En efecto, se produce aquí un conocido diálogo entre naturaleza, clima y costumbre sobre el que Pedro Laín pasa de puntillas y que, a nuestro juicio, está en la raíz misma de la alteridad griega en época clásica⁴¹. Dicho razonamiento comienza a mitad del escrito *Aires, aguas y lugares*⁴², momento en que se pasa de una descripción más o menos aséptica sobre la influen-

³⁹ Naturalmente, no hablamos de tipologías puras sino de diferentes combinaciones y todo ello nos devuelve a las ideas genésicas de la cultura médica griega (Laín Entralgo, 1982 [1970], p. 154). Por ahora, valga esta «rudimentaria diferencia».

⁴⁰ Entendida como el eje de los prejuicios étnicos centrados en la diferenciación fenotípica entre seres humanos, especialmente aquellas que incumben a poblaciones de diferentes continentes. Ya se ha demostrado que hablar de racismo en el mundo antiguo resulta anacrónico, pero por las fechas en que se publicó *La medicina hipocrática* todavía se expresaba esta cuestión en dichos términos. Véase Isaac (2004 pp. 1-51).

⁴¹ Sobre este debate véase López Férez (1984), Thomas (2002 [2000], pp. 106-107), Mas (2003, pp. 101-113) y Sierra (2023).

⁴² Escrito de la época fundacional de la Colección hipocrática, que puede dividirse en dos partes: la primera mitad (Hp. Aër. 1-12), donde se aborda la relación entre salud humana y medio

cia de las aguas y los vientos sobre la salud humana para adentrarse en terreno político. Comienza este capítulo señalando la polarización total entre Asia y Europa, las cuales difieren entre sí en todas las formas o apariencias (en el texto: τῆς μορφῆς) de sus linajes (en texto: τῶν ἐθνέων) (Hp. Aër. 12). Obviamente, la distinción que plantea el autor/es del escrito se centra en señalar que las plantas y animales que se crían en Asia son más prolíficos, mejores en tamaño y tienen, por lo general, mejor presencia, aunque, por otro lado, son cobardes, no tienen brío y tienden hacia el hedonismo (Hp. Aër. 12). Todo ello se debe según el autor/es del escrito a un régimen climático uniforme, que produce pocas alteraciones psico-somáticas. Lo contrario tendríamos para el caso europeo.

Por tanto, hablamos de una diferenciación radical de los *eídē* basada en la influencia del clima, cuestión que no dejaría de ser una mera observación con cierta malicia, si no siguiera poco después un razonamiento detallado sobre las consecuencias de todo ello en el plano cultural y político. El propio escrito hipocrático lo expresa como sigue:

Respecto a la indolencia y cobardía de sus habitantes, y, concretamente, de que los asiáticos sean menos belicosos que los europeos y de carácter más pacífico, los responsables son, sobre todo, las estaciones, porque no ocasionan grandes cambios, ni en calor ni en frío, sino que son parecidas. Efectivamente, no se producen conmociones de la mente ni perturbación violenta del cuerpo, motivos por los que es natural que el carácter se vuelva rudo y tenga un componente mayor de irreflexión y apasionamiento que cuando está siempre en las mismas circunstancias. [...] Por esos motivos me parece a mí que carece de vigor el pueblo asiático y, además, a causa de sus instituciones, pues la mayor parte de Asia está gobernada por reyes. Donde los hombres no son dueños de sí mismos ni independientes, sino que están bajo un señor, su preocupación no es cómo ejercitarse en las artes de la guerra, sino cómo dar la impresión de no ser aptos para el combate. [...] Con los méritos y hazañas que los vasallos realizan, los amos aumentan su poder y se encumbran, mientras que aquéllos obtienen como fruto los peligros y la muerte. (Hp. Aër. 16; trad. López Férez, 2000).

En última instancia, debemos asumir que la variabilidad de clima que se genera en las diferentes partes del mundo produce variaciones en la naturaleza de las personas, lo cual presenta dos consecuencias perceptibles: diferente apariencia física entre los pueblos y diferente temperamento individual y colectivo. Por este motivo y siempre según el texto, un europeo es más aguerrido, rudo, enérgico y propenso hacia la libertad mientras un asiático sería todo lo contrario. De nuevo debido a esta teoría climática, las diversas culturas del planeta ajustan y adaptan sus costumbres (*nómoi*), lo cual ofrece una explicación sobre las diferentes formas de vida del

ambiente; y, la segunda, que ofrece un interesante giro hacia temas etnográficos, geográficos y políticos (Hp. Aër. 12-24). Véase Sierra (2023), con bibliografía actualizada.

planeta. Esta cuestión tomará una importante proyección cultural y tendrá un importante desarrollo en otros autores contemporáneos de la medicina hipocrática. Notemos lo anterior en la descripción que realiza Heródoto sobre las costumbres egipcias:

Los egipcios, en correspondencia con su singular clima y con su río, que presenta un carácter distinto al de los demás ríos, han adoptado en casi todas las costumbres y leyes contrarias a los demás pueblos. (Hdt. II. 35. 2; trad. Schrader, 2000).

El singular clima (*ouranós*) y su río constituyen el principal condicionante que explica la peculiaridad de las costumbres (*nómoi*) de dicho pueblo. Más adelante, el mismo autor sostiene que los egipcios son, después de los libios, el pueblo más sano del mundo y ello se debe a un clima que no comporta grandes cambios entre las estaciones del año (Hdt. II. 77. 2)⁴³. En el denominado *lógos* escita, Heródoto plantea que la peculiar naturaleza de los animales de la región se debe a un clima extremadamente frío y húmedo (Hdt. IV. 28 y 46). Opinión que comparte el autor/es de *Aires, aguas y lugares*, extendiendo lo anterior a los seres humanos, tildados de húmedos y flojos (Hp. *Aër.* 19-22)⁴⁴. En esta teoría climática se plantea que la naturaleza humana y las costumbres dependen del clima, pero se trata de una ecuación que puede tomar otras variables. Por ejemplo, fijando un mismo clima queda explorar qué tipo de vínculo existe entre naturaleza (*phýsis*) y costumbre (*nómos*). De nuevo el escrito *Aires, aguas y lugares* tiene la clave a través del ejemplo de los macrocéfalos. En este caso, el autor/es del escrito aseguran que existió un pueblo en Asia que presentaban cabezas excepcionalmente alargadas. Dicho rasgo era intencionado y, según parece, se debía a la costumbre (*nómos*) de los aristócratas del lugar de moldear el cráneo mediante el uso de collares y otros instrumentos (Hp. *Aër.* 14). Continuando con el relato, el escrito refiere que el rasgo logró entrar en la naturaleza, pero se perdió con el tiempo por el siguiente motivo:

De este modo la costumbre consiguió, al principio, que la naturaleza fuera del tal tipo, pero, transcurriendo el tiempo, el rasgo entró en la naturaleza, de tal suerte que la costumbre no impone ya su fuerza. [...] Pero, ahora, ya no se dan, igual que antes (las cabezas alargadas), pues la costumbre ya no tiene fuerza, a causa del trato con otros hombres. (Hp. *Aër.* 14; trad. López Férrez, 2000).

Esta curiosa pugna entre *phýsis* y *nómos* a raíz de la voluntad de introducir un rasgo físico, cuya lectura es estrictamente cultural, nos indica que los *nómoi*

⁴³ Más detalles y contexto en Thomas (2002 [2000], pp. 37-39).

⁴⁴ Sobre los escitas en este escrito, véase West (1999).

también pueden modificar la naturaleza humana⁴⁵. Nuevamente, la cuestión no se queda en una simple anécdota y podemos valorar otros ejemplos en la literatura griega. Pongamos por caso la *República de los lacedemonios* de Jenofonte, donde se detallan las supuestas leyes de Licurgo que trajeron a Esparta el buen gobierno (*eunomía*). Aquí se dice que Licurgo introdujo la costumbre de que las mujeres ejercitaran sus cuerpos de la misma forma que los varones, convencido de que nacen hijos vigorosos de parejas vigorosas (Xen. *Lac.* 1. 3-5)⁴⁶. Por último, pensamos que una rápida aproximación a las impresiones de Aristóteles sobre este asunto puede arrojar un poco más de luz sobre la relación entre clima, naturaleza y costumbre. Sobre este particular, en el contexto de la teorización sobre la *pólis* ideal y el tamaño y carácter de su ciudadanía, el estagirita realiza un apunte que evidencia la fuerte conexión con el pensamiento médico:

Digamos ahora cuál debe ser el carácter natural de los ciudadanos. Más o menos podría comprenderse esto echando una ojeada a las ciudades griegas más famosas y a todo el mundo habitado para ver cómo se distribuyen en él los pueblos. Los que habitan en lugares fríos y en Europa están llenos de coraje, pero faltos de inteligencia y de técnica, por lo que viven más bien libres, pero sin organización política o incapacitados para mandar en sus vecinos. Los de Asia, en cambio, son inteligentes y de espíritu técnico, pero sin coraje, por lo que llevan una vida de sometimiento y esclavitud. (Arist. *Pol.* 1327b23-33; trad. García Valdés, 2000).

En el fondo, lo que aquí se propone es la consecuencia lógica de la enunciación de la teoría climática de *Aires, aguas y lugares*. La antropología derivada del estudio de la *phýsis anthrópinē* concluye que la naturaleza y carácter de las personas no son iguales en todas las partes del mundo y ello conduce a valorar dichas diferencias conforme natura (*katá phýsin*). Así, los europeos que viven en lugares fríos —no es el caso de los griegos— están llenos de coraje y son libres, pero les falta el espíritu técnico y el equilibrio para mandar sobre otros. Por su parte, los asiáticos son inteligentes, pero cobardes y por ello viven en esclavitud. Por tanto, resulta evidente que los griegos, europeos que no habitan lugares fríos, presentan la combinación climática perfecta para desarrollar un espíritu técnico, ser libres y mandar sobre otros. Si retomamos el sendereo marcado por *Aires, aguas y lugares*, apreciamos las coincidencias con la propuesta aristotélica. Según el autor/es del escrito, el linaje de los asiáticos (*tò yévoç tò Aσινηὸν*) está gobernado principalmente por monarcas (*τῆς*

⁴⁵ En un sentido metafórico, Laín Entralgo reconoce en *La curación por la palabra* que los sofistas supieron apreciar que, en algunos casos, el *nómos* puede superar a la *phýsis*, aunque apostilla: el oro será siempre amarillo (Laín Entralgo, 2005 [1958], p. 90). Notemos que el ejemplo hipocrático de los macrocéfalos no se expone en términos relativistas.

⁴⁶ Presupuesto compartido en *Sobre la generación* (Hp. *Genit.* 9. 1-2); véase Sierra (2012, pp. 10-11).

γὰρ Ἀσίας τὰ πολλὰ βασιλεύεται) mientras los europeos tienden hacia gobiernos libres e igualitarios (Hp. Aër. 16)⁴⁷. Por consiguiente, el dominio de los griegos sobre los asiáticos es *katá phýsin* (conforme natura)⁴⁸. En última instancia, la ecuación que involucra naturaleza humana, cultura y política presenta una diversidad humana regida por una jerarquía donde el europeo —y el griego— posee mejores condiciones naturales que los asiáticos, en virtud del clima, y, por consiguiente, mejor organización política y ello legitima, digamos científicamente, para ejercer el dominio sobre otros⁴⁹.

3. LA ALTERIDAD GRIEGA DESDE LA ANTROPOLOGÍA HIPOCRÁTICA

El problema de la convivencia y las relaciones interhumanas es otro de los ejes centrales de la antropología de Laín Entralgo, lo cual no se traduce en un análisis minucioso de la alteridad griega. Como señalábamos más arriba, la antropología hipocrática se centra en el estudio de la *phýsis anthrópinē* y parte de la idea que existe una naturaleza común a todos los seres humanos y otra individual (Laín Entralgo, 1982 [1970], pp. 48-49). En otros términos, cada ser humano tiene su propia naturaleza según una serie de condicionantes internos —herencia biológica— y externos —clima, costumbres—. Entonces, ¿por qué motivo no se construye una teoría de la alteridad griega a partir de la antropología hipocrática? Como hemos visto, no faltan elementos de reflexión y ejemplos en las fuentes primarias. La solución a esta incógnita no se encuentra en *La medicina hipocrática*, sino en una obra anterior, *Teoría y realidad del otro* (1961). Aquí se niega la posibilidad de que en la cultura griega existiera el problema de la alteridad —u otredad— pues define dicho problema como la necesidad intelectual de dar razón de nuestra convivencia con otras personas y ello no lo considera un conflicto básico y permanente de la humanidad (Laín Entralgo, 1968 [1961], p. 21). Naturalmente, el prof. Laín Entralgo no escatima esfuerzos en señalar el anacronismo de la otredad en la cultura griega, partiendo de Platón y su idea acerca del cosmos como animal perfecto (*zôon téleon*) (Pl. *Tim.* 32d) en la que los seres vivos son partes orgánicas del cosmos, bien sean considerados a nivel individual o colectivo. A su juicio, tampoco Aristóteles plantea el problema de la otredad en su conocida metáfora del ser humano como *zôon politikón* (animal político) y cuyas atribuciones definitorias son el habla (*ló-*

⁴⁷ Sobre la monarquía y la tiranía en el contexto político griego como forma de poder personal que constriñe la libertad véase Plácido Suárez (2007).

⁴⁸ De la misma forma que el dominio del amo sobre el esclavo es conforme natura según la teoría del derecho natural de la esclavitud de Aristóteles (*Pol.* 1254 a-b). Amplíese la cuestión en Gallego (2025).

⁴⁹ Asunto recientemente abordado en Sierra (2023, p. 24).

gos), la condición de pertenencia a una comunidad política y la peculiar actividad del intelecto del hombre (*noûs poietikós*)⁵⁰. Para Laín Entralgo, en esta época el ser humano no ha descubierto todavía la realidad del *yo*, no ha alcanzado la noción de persona cuya vida interior es trascendente. Con todo, al preguntarse si Aristóteles pudo apreciar la alteridad en sentido moderno, responde que, en lo que atañe a la convivencia humana, la única otredad de los griegos es la existente entre individuos que por naturaleza (*katá phýsin*) son distintos entre sí: varón/mujer, griego/bárbaro, señor/esclavo (Laín Entralgo, 1968 [1961], p. 26). Pero esto no le resulta una otredad suficiente, auténtica o metafísica y por este motivo concluye a renglón seguido lo siguiente:

Para nosotros, directa o indirectamente influidos por la visión cristiana de la humanidad, el bárbaro o «primitivo» es en cuanto individuo otro hombre, en modo alguno otra cosa. (Laín Entralgo, 1968 [1961], p. 26).

Por consiguiente, para el autor no existe alteridad antes del advenimiento del cristianismo el cual aporta la noción de vida interior, unida a la dimensión moral de la vida cristiana⁵¹. Todo lo anterior conduce hacia el concepto de persona definida como un conjunto de realidades individuales con una parte material —cuerpo— y otra metafísica —espíritu—. Por tanto, ser persona para Laín implica la conciencia de la existencia de un *yo* trascendente y metafísico⁵². La otredad consistiría en reconocer al otro como persona.

Expuestas de forma somera las razones de Laín Entralgo que privan al mundo griego (y romano pre-cristiano) de la noción de alteridad, debemos señalar que nos resultan un límite evidente a la brillante teorización de una antropología hipocrática. Cuanto menos, la propuesta es discutible, pero hay un aspecto que nos parece certero: no podemos valorar la alteridad antigua desde los presupuestos modernos. Por este motivo, debemos plantear una construcción de alteridad griega desde las ideas que plantean las fuentes primarias y, precisamente, quizás sea relevante volver sobre la noción de Aristóteles acerca del hombre como animal social (*zôon politikón*). Para Aristóteles la *pólis* es una realidad conforme natura (*katá phýsin*), fundamentada biológicamente de la misma forma que el matrimonio o incluso la

⁵⁰ Se trata de un *noûs* que llega desde el exterior y es común para todos (Laín Entralgo, 1968 [1960], pp. 22-25).

⁵¹ Desde el pensamiento del autor, el cristianismo es clave para comprender la noción de libertad, que parte de la intimidad trascendente del hombre. Los griegos le daban excesiva importancia a la *phýsis* (Soler Puigoriol, 1966, p. 93).

⁵² Apoyado principalmente en Max Scheler en relación entre cuerpo e intimidad personal y en Xabier Zubiri en el vínculo entre cuerpos, *phýsis* y Dios, véase en Roger Garzón (2011, p. 42).

esclavitud como hemos mostrado más arriba⁵³. El individuo (*prosôpon*) se realiza a través de la vida en la *pólis*, desarrollando dentro y fuera de la comunidad una retórica de la alteridad que se construye mediante una oposición (*enantíosis*) de categorías sociales, culturales y jurídicas. Notemos cómo se plantea lo anterior en el célebre aforismo, enunciado por Tales de Mileto o Sócrates, donde uno de estos sabios agradecía a la divinidad lo siguiente:

haber nacido hombre y no animal, luego varón y no mujer, y en tercer lugar griego y no bárbaro (D. L. I. 33; trad. García Gual, 2007).

Notemos cómo el sabio se identifica mediante categorías presentadas en pares de opuestos que avanzan desde lo biológico hasta lo político para construir una jerarquía cuya cúspide se define por ser: humano, varón y griego. Todavía más, si nos preguntamos qué se entendía en la época por lo griego (*tó hellenikón*) debemos atener a la definición canónica que propone Heródoto en la narración de una posible defección ateniense durante la ocupación persa de Atenas en la segunda guerra médica:

En efecto, muchas e importantes razones son las que nos impiden obrar así, ni aunque quisiéramos: las primeras y más importantes, las estatuas y las mansiones de los dioses incendiadas y arrasadas, a las que obligación nuestra es vengarlas en la mayor medida posible antes que llegar a un acuerdo con el que hizo tales cosas; por otra parte, lo helénico —que es la misma sangre y la misma lengua, templos comunes de los dioses, y sacrificios, y costumbres semejantes—, de lo que no estaría bien que fueran traidores los atenienses. (Hdt. VIII.144.2, trad. Schrader, 2000).

Lo helénico es una comunidad de sangre (*hómaimos*), una comunidad lingüística (*homóglossa*) y una comunidad de santuarios y sacrificios (*theôn idrúmatá te koiná kaí thusíai*)⁵⁴. Por tanto, el hombre griego se define a sí mismo mediante un entramado de categorías culturales y biológicas, que definen una identidad cuyo objetivo manifiesto es confrontar con lo opuesto, en este caso, los bárbaros. Así, la dicotomía entre griegos (*hállenēs*) y bárbaros (*bárbaroi*) supone el eje central del discurso de alteridad en la literatura griega⁵⁵. Esta visión polarizada de la convivencia humana recibió un importante impulso a raíz de la victoria griega contra los persas en 480/79 a. C., lo cual favoreció el contexto propicio para el surgimiento

⁵³ Interesante apreciación en Mas (2003, p. 259).

⁵⁴ Este y otros pasajes que exaltan el carácter de lo helénico siguen en el centro de los debates alrededor de la alteridad griega, una disciplina muy consolidada en la actualidad (Hall, 2002, p. 193; Siapkis, 2025).

⁵⁵ Sobre el origen y desarrollo de esta dicotomía en época clásica véase Santiago (1998).

de un pensamiento fuertemente etnocéntrico donde lo helénico primaba sobre lo asiático. Ejemplos evidentes de lo anterior serían *Los Persas* de Esquilo (472 a. C.) o incluso la segunda mitad del escrito *Aires, aguas y lugares*, que contribuyó decididamente a entender esta superioridad conforme natura (*katá phýsin*). De aquí surge un principio discriminatorio con múltiples lecturas, todas ellas orientadas hacia la construcción de un discurso supremacista: el hombre domina a los animales, el varón a la mujer, el amo al esclavo, el griego al bárbaro. Por tanto, se trata de una alteridad construida desde el reconocimiento social del individuo en una identidad colectiva, que desemboca en un discurso centrado en el *nosotros* y *ellos*.

Entonces, ¿debemos considerar la postura de Pedro Laín como un límite doctrinal impuesto a la antropología hipocrática? Creemos que así es, puesto que hemos tenido ocasión de mostrar que el estudio de la *phýsis anthrópinē*, según el esquema propuesto por la antropología hipocrática, es un marco de trabajo excepcional para profundizar sobre la alteridad griega. Por un lado, las investigaciones sobre la naturaleza humana de los griegos conducen a una clara conclusión: los seres humanos no poseen la misma naturaleza y debido a ello no son iguales. Principio contrario a la antropología de raíz cristiana. Todo lo anterior, nos traslada hacia una visión de las relaciones interhumanas marcadas por la polarización y un enfoque agonal de la vida, muy lejos de la *philía* —o amor al prójimo— que Laín Entralgo venía cultivando por las fechas de la *La medicina hipocrática*⁵⁶. En este punto, no debe pasar desapercibido el contexto biográfico de un autor que, tras la cruenta Guerra civil española, tuvo la voluntad asuntiva y de reencuentro como principal motor de su acción intelectual (Gracia Guillén, 2010, pp. 71-72). Por tanto, debemos entender que el concepto de persona que se aplica a la otredad griega parte de una perspectiva propia del pensamiento y antropología cristianos. Dicho lo anterior, conviene recordar que esta idea de *reconciliación* y reconocimiento del otro cobra especial relevancia en el autor tras las protestas estudiantiles de 1956 en la Universidad Central de Madrid, cuando Laín Entralgo era rector, donde los manifestantes se presentaban como hijos de los vencedores y los vencidos de la guerra, en los albores de una política de reconciliación nacional⁵⁷. Además y como es bien conocido, Laín Entralgo fue cesado de su cargo tras las protestas y todo ello nos parecen condicionantes que,

⁵⁶ El otro hombre puede y debe ser prójimo para el cristianismo según Laín Entralgo (1968 [1961], pp. 28-29). Notemos que la concepción griega a menudo propone una visión pesimista sobre la convivencia humana y la naturaleza del hombre muy en sintonía con Tucídides (III. 82) en su descripción de la *stásis* de Corcira en los prolegómenos de la Guerra del Peloponeso; véase Loraux (2008 [2005], pp. 105 ss.).

⁵⁷ Véanse las diversas interpretaciones y aristas de esta reconciliación nacional en Molinero (2007, pp. 205 ss). Siguiendo al prof. Diego Gracia, Laín Entralgo siempre apostó por la idea de reconciliación de ambos bandos desde la formación en 1937 del grupo de intelectuales liberales falangistas, denominado por el propio autor como «El gueto al revés»; véase Gracia Guillén (2003b, p. 26). Este grupo falangista, reunido alrededor del propio Pedro Laín, trató de capitanear

en parte, explican la perspectiva sobre la otredad que vemos en la antropología hipocrática⁵⁸. Solo a nivel conjetural, la asunción de una alteridad griega articuladora de un discurso supremacista quizás colisionara con la orientación intelectual de Pedro Laín en aquella época. Con todo, todavía en la actualidad la propuesta de una antropología hipocrática constituye un excelente marco de trabajo para abordar la alteridad griega, pese a los esfuerzos de su creador en situar unos límites doctrinales que suponían una frontera —más que un acicate— para el estudio de la otredad en el mundo antiguo.

4. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Cerezo Galán, P. (2003). La idea del hombre en Pedro Laín. En D. Gracia Guillén (ed.), *La empresa de vivir. Estudios sobre la vida y obra de Pedro Laín Entralgo* (pp. 45-73). Barcelona: Galaxia Gutenberg.

Gallego, J. (2025). Aristóteles, entre la ciudadanía y la biología: la dominación del ciudadano varón en la Grecia antigua. *Nova Tellus*, 43(1), pp. 35-63. <https://doi.org/10.19130/iifl.nt.2025.43.1/071SOOX24W62>

García Gual, C. (2003). Pedro Laín Entralgo y la medicina griega. En D. Gracia Guillén (ed.), *Ciencia y Vida. Homenaje a Pedro Laín Entralgo* (pp. 17-40). Madrid: Fundación BBVA.

García Gual, C. (2007). *Diógenes Laercio. Vida de los filósofos ilustres*. Madrid: Alianza.

García Valdés, M. (2000). *Aristóteles. Política*. Madrid: Gredos.

Gracia Guillén, D. (1992). El cuerpo humano en la obra de Pedro Laín Entralgo. *Arbor*, 143(562-563), pp. 89-107.

en la década de los cincuenta un cierto aperturismo cultural del régimen; véase Molinero e Ysás (2008, pp. 18-33).

⁵⁸ Sobre el cese de Laín Entralgo como rector de la Universidad Central véase Rodríguez Puértolas (2008, pp. 896 ss.). La proximidad política de Pedro Laín con el falangismo comenzó a declinar tras las protestas de 1956 y su destitución. Por las fechas de publicación de *La medicina hipocrática*, la voluntad del autor en relación al problema de España buscaba el reconocimiento del otro, lo cual se percibe en su obra. Pocos años después se publicará el célebre *Descargo de conciencia* (1976).

- Gracia Guillén, D. (2003a). Laín Entralgo, historiador de la medicina. En D. Gracia Guillén (ed.), *Ciencia y Vida. Homenaje a Pedro Laín Entralgo* (pp. 59-106). Madrid: Fundación BBVA.
- Gracia Guillén, D. (2003b). *La empresa de vivir. Estudios sobre la vida y obra de Pedro Laín Entralgo*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- Gracia Guillén, D. (2010). *Voluntad de Comprensión. La aventura intelectual de Pedro Laín Entralgo*. Madrid: Triacastela.
- Hall, J. (2002). *Hellenicity: Between Ethnicity and Culture*. Chicago: Chicago University Press.
- Isaac, B. (2004). *The Invention of Racism in Classical Antiquity*. Princeton: Princeton University Press.
- Kapparis, K. (2002). *Abortion in the Ancient World*. Londres: Duckworth.
- King, H. (1998). *Hippocrates' Woman: Reading the Female Body in Ancient Greece*. Londres: Routledge.
- Laín Entralgo, P., Rosales, L. Maravall, J. A. (eds.). (1987). *Homenaje a Pedro Laín Entralgo. Cuadernos Hispanoamericanos*, 446-447.
- Laín Entralgo, P. (1941). *Medicina e Historia*. Madrid: Ediciones Escorial.
- Laín Entralgo, P. (1968 [1961]). *Teoría y realidad del otro*. v. 1. Madrid: Revista de Occidente.
- Laín Entralgo, P. (1982 [1970]). *La medicina hipocrática*. Madrid: Alianza.
- Laín Entralgo, P. (1998 [1950]). *La historia clínica. Historia y teoría del relato patográfico*. Madrid: Triacastela.
- Laín Entralgo, P. (2005 [1958]). *La curación por la palabra en la antigüedad clásica*. Barcelona: Anthropos.
- Le Blay, F. (2005). Microcosm and Macrocosm: The Dual Direction of Analogy in Hippocratic Thought and the Meteorological Tradition. En Ph. van der Eijk (ed.), *Hippocrates in Context. Papers Read at the XIth International Hippocrates*

- Colloquium. University of Newcastle Upon Tyne, 27-31 August 2002* (pp. 251-269). Leiden: Brill.
- Lloyd, G. E. R. (1991 [1975]). Alcmaeon and the Early History of Dissection. En *Methods and Problems in Greek Science. Selected Papers* (pp. 164-193). Cambridge: Cambridge University Press.
- Lloyd, G. E. R. (1991 [1982]). The Debt of Greek Philosophy and Science to the Ancient Near East. En *Methods and Problems in Greek Science. Selected Papers* (pp. 278-298). Cambridge: Cambridge University Press.
- Lonie, I. M. (1981). *The Hipocratic Treatises «On Generation», «On the Nature of the Child» and «Diseases IV»*. Berlin: De Gruyter.
- López Férez, J. A. (1984). Pronóstico y Terapia en el tratado hipocrático *Sobre los Aires, Aguas y Lugares*. Unidad de Escrito. *Epos*, 1, pp. 103-118. <https://doi.org/10.5944/epos.1.1984.9410>
- López Férez, J. A. 2000. Aires, aguas y lugares. En *Tratados hipocráticos* (Madrid: Gredos).
- López Férez, J. A. (2008 [1988]). Las ciencias. La colección hipocrática. En J. A. López Férez (ed.), *Historia de la literatura griega* (pp. 613-649). Madrid: Cátedra.
- López Piñero, J. M. (1987). El estudio histórico de la medicina. En P. Laín Entralgo, L. Rosales, J. A. Maravall (eds.), *Homenaje a Pedro Laín Entralgo. Cuadernos Hispanoamericanos*, 446-447, pp. 335-341.
- Loraux, N. (2017 [1981]). *Los hijos de Atenea. Idas atenienses sobre la ciudadanía y la división de sexos*. Barcelona: Acantilado.
- Loraux, N. (2008 [2005]). *La guerra civil en Atenas. La política entre la sombra y la utopía*. Madrid: Akal.
- Mas, S. (2003). *Ethos y Pólis. Una historia de la filosofía práctica en la Grecia clásica*. Madrid: Istmo.
- Molinero, C. (2007). La política de reconciliación nacional. Su contenido durante el franquismo y su lectura durante la Transición. *Ayer*, 66(2), pp. 201-225.

- Molinero, C., Ysás, P. (2008). *La anatomía del franquismo. De la supervivencia a la agonía, 1945-1977*. Barcelona: Crítica.
- Needham, J. (2015 [1959]). *A History of Embryology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Orringer, N. (2008). La antropología médica de Pedro Laín Entralgo: Historia y teoría. *Ars Medica. Revista de Humanidades*, 2, pp. 190-205.
- Piñas Mesa, A. (2007). *Biografía de Pedro Laín Entralgo 1908-2001*. Madrid: Fundación Emmanuel Mounier.
- Plácido Suárez, D. (2007). Las formas del poder personal: la monarquía, la realeza y la tiranía. *Gerión*, 25(1), pp. 127-165.
- Prince, S. (2008). The Peripatetic Hippocrates and Other Monists in the *Anonymus Londiniensis*. En L. Dean-Jones, R. M. Rosen (eds.), *Ancient Concepts of the Hippocratic. Papers Presented at the XIIIth International Colloquium, Austin, Texas, August 2008* (pp. 99-116). Leiden: Brill.
- Rodríguez Adrados, F. (1987). Laín, los griegos y algunas reflexiones. En P. Laín Entralgo, L. Rosales, J. A. Maravall (eds.), *Homenaje a Pedro Laín Entralgo. Cuadernos Hispanoamericanos*, 446-447, pp. 203-210.
- Rodríguez Puértolas, J. (2008). *Historia de la literatura fascista española II*. Madrid: Akal.
- Roger Garzón, F. (2011). *El concepto de persona y amistad en Pedro Laín Entralgo. Su formación en Valencia*. Valencia: Instituto Alfons el Magnànim.
- Schrader, C. (2000). *Heródoto. Historia*. Madrid: Gredos.
- Schmidt, G. (2001). Theodor Puschmann und seine Verdienste um die Einrichtung des Faches Medizingeschichte an der Wiener Medizinischen Fakultät. En A. Frewer, V. Roelcke (eds), *Die Institutionalisierung der Medizinhistoriographie. Entwicklungslinien vom 19. Ins 20. Jahrhundert* (pp. 91-102). Stuttgart: Franz Steiner.
- Santiago, R. A. (1998). Griegos y bárbaros: arqueología de una alteridad. *Faventia*, 20(2), pp. 33-45.

- Siapakas, J. (2025). Challenging Essentialism: Disentangling Ancient and Modern Notions of Ethnicity. En J. Skinner, V. Manolopoulou, Ch. Tsouparopoulou (eds.), *Identities in Antiquity* (pp. 66-81). Londres: Routledge.
- Sierra, C. (2012). Jenofonte y la *politeía* espartana: una lectura hipocrática. *Phaos*, 12, pp. 5-21.
- Sierra, C. (2019). Antigüedad e Historia social de la medicina: Un breve apunte sobre Henry E. Sigerist. *Veleia*, 36, pp. 125-136. <https://doi.org/10.1387/veleia.20742>
- Sierra, C. (2023). Fisiología y política: de Alcmeón de Crotona al *Corpus Hippocraticum*. *ETF. Serie II*, 36, pp. 15-30. <https://doi.org/10.5944/etfii.36.2023.35651>
- Sierra, C. (2024). *Philantrōpía*: amor al prójimo y alteridad en *Epidemias* del *Corpus Hippocraticum*. En L. Pérez, C. Sierra (eds.), *Diaphorá. Alteridad y construcción cultural de la diferencia en el mundo clásico* (pp. 177-193). Besançon: Presses universitaires de Franche-Comté.
- Soler Puigoriol, P. (1966). *El hombre, ser indigente. Pensamiento antropológico de Pedro Laín Entralgo*. Madrid: Guadarrama.
- Thomas, R. (2002 [2000]). *Herodotus in Context. Ethnography, Science and the Art of Persuasion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Thomas, R. (2004). Greek Medicine and Babylonian Wisdom: Circulation of Knowledge and Channels of Transmission in the Archaic and Classical Periods. En H. F. J. Horstmanshoff, M. Stol (eds.), *Magic and Rationality in Ancient Near Eastern and Graeco-Roman Medicine* (pp. 175-186). Leiden: Brill.
- Tovar, A. (1987). Pedro Laín y la cultura griega. En P. Laín Entralgo, L. Rosales, J. A. Maravall (eds.), *Homenaje a Pedro Laín Entralgo. Cuadernos Hispanoamericanos*, 446-447, pp. 211-217.
- West, M. L. (1971). The Cosmology of «Hippocrates». *De Hebdomanibus*. CQ, 21(2), pp. 365-388. <https://doi.org/10.1017/S0009838800033504>
- West, S. (1999). Hippocrates' Scythian Sketches. *Eirene*, 35, pp. 14-32.