

**Javier Roiz, *La recuperación del buen juicio,***

**Editorial Foro Interno, Madrid, 2003,**

**por Víctor Alonso.**

Como si de una partitura musical se tratara, esta obra no merece la mera lectura de sus notas una a una. Requiere escuchar sus silencios, acudir a sus maestros, calibrar las diversas interpretaciones que surgen de un estudio lento y riguroso, pero repleto de imaginación y cuidado. Y sobre todo, ofrece la libertad de una lectura no guiada.

Si, como dice Judith Butler, los tropoi pueden entenderse como las tonalidades de una música<sup>[1]</sup>, y si las metáforas nos ayudan a alcanzar lo inefable gracias a sus imágenes claras y sencillas (p. 196), a la hora de expresar todo lo que suponen estas páginas podemos optar por dejar decir al Hamlet de William Shakespeare. Él puede otorgarnos así una tonalidad y unas imágenes: la de Claudio envenenando al rey Hamlet por el oído mientras duerme; una obra de teatro que busca conmover afectos para acercarse a la verdad de un asesinato; la exclamación del príncipe Hamlet: "Horatio, what a wounded name!"; y, como cierre, el triunfo de Fortinbrás y la militarización póstuma de Hamlet. Ellas nos dejan posar levemente los grandes temas de la obra de Javier Roiz: por un lado la crítica demoledora a la higienización del pensamiento, y por otro las recuperaciones del mundo interno, de lo infantil, de la letargia, de las tradiciones judía y retórica, de la inventio, del pensamiento musical, del buen juicio. Todo ello jalonado por un tratamiento isegórico de la teoría política más relevante del siglo XX y de sus autores principales. Hamlet podría representarnos, asimismo, la continuidad que esta obra supone con trabajos anteriores del autor<sup>[2]</sup>.

Ya se dijo de *La democracia vigilante* que suponía una crítica demoledora al statu quo académico actual<sup>[3]</sup>; lo que allí se destilaba surgía en gran parte de la hondura y la complejidad desplegadas en *El experimento moderno* y *El gen democrático*. Ahora, en esta última obra, se parte del pensamiento original de aquellas obras y de otros artículos, pero se va mucho más allá, no sólo por las nuevas aportaciones propias o el

acompañamiento de grandes maestros, que también, sino porque el manto de la retórica le otorga sutileza y precisión, a la vez que sencillez y claridad, a la crítica de lo que el autor denomina higienización del pensamiento.

La comprensión del calvinismo resulta fundamental en este aspecto. El autor valora lo que éste tuvo de excepcional por su combate a la hegemonía papista opresiva o en su rescate del libro del secuestro eclesiástico; sin embargo, en esta ocasión, prestará especial atención a su limpieza del pensamiento y las consiguientes consecuencias sobre la teoría y la política. Para ello, y desde su hondo conocimiento de la sociedad y la tradición norteamericana<sup>[4]</sup>, comprenderemos la admirable presencia de bibliotecas en los pueblos de Nueva Inglaterra como un acto político de los divines huidos de Europa. El autor toma como excusa el capítulo donde profundiza en la obra de su maestro Sheldon S. Wolin para, a partir de sus críticas al pluralismo norteamericano, estudiar toda la promoción de la proliferación sectaria que, protegida bajo la capa de la diversidad, en realidad prohibía la diferencia representada por ateos y católicos. Esta carga excluyente y violenta se reflejaría en los grandes problemas de incorporación a la ciudadanía que Estados Unidos ha arrastrado durante su historia.

El ocultamiento de lo hispánico - visto exclusivamente como el enemigo católico y papista - será una constante en el pensamiento de raíz calvinista que, cuando lo vea, será al modo de John Locke: "la gente del Perú que engendraba niños para luego comérselos"<sup>[5]</sup>; comentario que revela cómo la declarada asepsia puritana no siempre se llevaba a cabo. Lo mismo sucede con la mutilación de las imágenes y los tropos, de las emociones, como parte integral de la vida y de la política; Locke se apuntaba a su expulsión del conocimiento al mismo tiempo que, consciente de su poder, abogaba por la invasión de ese remanso protegido que es la inventio de la ciudadanía (p. 23).

Los modos alertas y vigilantes del propio Calvino también son puestos en entredicho (p. 47) junto con su antisemitismo (pp. 59, 281). Estas concepciones, así como aquella de "une église bien ordonée et réglée", subyacerán a lo largo de gran parte de la filosofía política occidental y resultan fundamentales a la hora de comprender mejor algunas obras de autores contemporáneos, como es el caso de la de John Rawls (p. 272).

Otro puritano, esta vez jesuítico, que es objeto de una crítica demoledora es René Descartes. Las referencias a su obra jalonan las páginas de Roiz; se reconoce su

talento e ingenio, pero a la vez se pretende inocular contra sus dañinas enseñanzas, una función que resulta básica en la transmisión de conocimientos para autores como Hobbes y Quintiliano. Giambattista Vico, para el que la idolatría cartesiana del método le resultará un "barbarismo disfrazado de complejidad" (p. 27), le servirá a menudo a nuestro autor de intermediario en el desmontaje de la tarea de Descartes. En realidad, el pensador francés degrada todo pensar a mera actividad mental, como si fuera una función respiratoria (cogito ergo sum) (p. 191). Con razón, Vico también le acusa de basar toda su filosofía en premisas tropológicas indemostrables, a partir de las cuales ejercer sus conexiones deductivas. Su fe en la certeza, en el conocimiento cierto e indudable (p. 16), van a poner las bases de lo que será el conocimiento científico moderno, el cual girará sobre un yo abstracto estandarizado. El análisis y la racionalidad rebajarán las miradas maniáticamente a las rutinas (pp., 17, 19), a la vez que se blindarán contra el error (p. 141); y cuando se suban las miradas, será para engendrar fantasías monstruosas y plenas de irracionalidad. Así son las grandes utopías totalitarias de la modernidad, pero así también era la valiosa arquitectura teórica de Santo Tomás, encerrada en su monasterio, alejada de la experiencia cotidiana y la carnalidad para escribir teorías coherentes y perfectas (pp. 179-182).

De este modo, La recuperación del buen juicio estudia con profundidad autores excepcionales que, a su vez, introdujeron un modo de conocimiento que ha terminado por imponerse. Es la pureza de la abstracción, de las metodologías exactas, purgadas al fin de esas pasiones que enturbian el alma (p. 16). No es por tanto de extrañar que Roiz gire hacia la ciencia de lo político para criticar su positivismo, su ansia predictiva y su desprecio por la teoría. Se ha abandonado el conocimiento ontológico sobre formas y modos de vida (p. 50). Se renuncia a la realidad de un hombre que envejece y crea monstruosidades (p. 365). Nuestro autor reconoce la utilidad de muchos de los avances empíricos, pero reclama un retorno del lenguaje cotidiano y limpio de omnipotencias. Recupera así la tradición medieval castellana de las Responsas rabínicas, se alía en sus demandas con Isócrates y Cicerón (p. 37), Quintiliano (p. 31), Hobbes (p. 32), Arendt (pp. 179, 193) y sobre todo Strauss. "La percepción cotidiana, el darse cuenta de modo natural y lento de la realidad, queda sustituida sin miramientos por construcciones mentales con garantía de certeza" (p. 141). Este desarraigo de la vida cotidiana hace que se coloque al poder como esencia de lo político (p. 56).

La crítica también parece extenderse a la tradición ateniense. Su equiparación de lo visual con el conocimiento se fue transmitiendo a las teorías cristianas y

calvinistas. "La búsqueda visual de la verdad implica la esperanza de hallar la identidad perfecta" (p. 331). Para Atenas, la verdad invisible debía así descubrirse, algo que recoge la modernidad, para quien lo desconocido se invade y cartografía; se piden luces que asalten y expulsen a la letargia. El gran problema con el mundo interno es que resulta imposible trazar un mapa del mismo, por lo que su colonización completa siempre se revela vana. De Atenas también procede la politización del universo, ese traslado de las leyes de la polis al cosmos, síntoma de una necesidad por controlar los astros y la vida hasta el último resquicio. Asimismo, en la tradición helénica la omnipotencia aún transcurre por un mundo donde dioses y humanos conviven, algo que proseguirá el cristianismo con la venida del Mesías y la erección de la Iglesia. Posteriormente, el inmanentismo moderno tomará nota de ambos para plagar el mundo de leyes de hierro y respuestas absolutas, aunque con el importante detalle de la eliminación de los dioses (pp. 334, 352).

La democracia moderna resulta asimismo cuestionada. Su desorientación ante la pobreza y la indignidad de amplios sectores de la población es muy grande (p. 53). "Se echan en falta criterios bien definidos para evaluar la democracia" (p. 357). Y cuando Roiz comienza su particular evaluación, percibimos que las facultades exigidas en la vida democrática – movilidad, riqueza de opciones, suficiencia de medios, coraje cívico surgido de una identidad política compartida – emanan de la concepción de un individuo agente, abocado a la acción en el espacio externo y a un continuo ensanchamiento de espacios económicos, morales y políticos. A su vez, la democracia moderna "se monta sobre procedimientos racionales", una nueva forma de trabajar y de pensar, de mandar (p. 29). Roiz apunta al tono persecutorio de la misma. Y se pregunta así por aquéllos que, sin esa capacidad de movilidad, de trazar trayectorias fijas en sus caminos a la felicidad, se resisten a la primacía de lo ejecutivo, de la voluntad y el control, del análisis, en su complejo devenir vital. Otras facultades, quizá más valiosas, están siendo apartadas y devaluadas. Para el autor "la idea de kybernetes sigue vigente" (p. 359). Y como ése, hay otros muchos tropos bajo la teoría democrática higienizada, tales como el "contractualismo", la "mano invisible", el "velo de la ignorancia", el "gigantismo". Para triunfar en el *methodus* – camino a un fin, en sentido romano – se debe regimentar la vida interna, pero eso no significa renunciar - ¡faltaría más! - a la tentación de manipularla.

Por último, enlazando con críticas anteriores a la pretendida hegemonía del yo moderno<sup>[6]</sup>, en esta obra Roiz perfila una rica caracterización del self, un concepto que

abre nuestra sensibilidad a las producciones materiales y espirituales de la persona, a la vigilancia y a la letargia, a la ambigüedad del crepúsculo. Y a la vez desmonta con sutileza el ideal de soberanía del que se reclaman los modernos. "Sólo se puede afirmar y mantener la soberanía de un individuo, grupo o comunidad con instrumentos de violencia" (p. 188), de ahí que Roiz rechace la equiparación moderna de soberanía y libertad. Y es que "la soberanía del yo es tan sólo un delirio" (p. 214); se hace pasar al yo por el ciudadano, cuando nuestra polis interna nos sobrepasa.

Al abrir el libro y escuchar su primera nota, "Política de abandonos", uno se imagina los páramos teóricos de la política repletos de abandonados. De ahí que, si ahora comenzamos a leer la obra como una recuperación, ésta abarcaría campos muy hondos.

En primer lugar podríamos hablar de sectores de la ciudadanía y de la personalidad que han sido expulsados del mundo. Nos referimos a la categoría política de lo infantil; lo que no puede hablar, pero tiene mucho que decir<sup>[7]</sup>. Aquí no sólo entran los niños, sino también las infanterías, o los y las subalternas de la polis. El que policías de fronteras, tanto internas como externas, separen población y ciudadanía, es una constante de la política que en nuestra democracia también se da (p. 361). Roiz se sale de los relojes civiles y las campanas eclesiásticas para escuchar, en ese espacio aún no establecido, lo que quiere expresar el mutos del ciudadano - según expresión de Giambattista Vico -, nuestras partes mudas con sensibilidad política. Allí, sin espacio ni tiempo concretos, se alojan los mitos que ayudan a construir nuestras naciones; las emociones y sentimientos que nos conmueven; el segmento de fantasía, ingrediente de la inteligencia y generador de tropoi; el tiempo absorto de lectura; los delirios omnipotentes; el pensamiento profundo alejado de la mera actividad mental; las fantasías negativas... En fin, aquello que "tanta trascendencia tiene en el comportamiento de las personas y en el funcionamiento de sus grupos, empresas e instituciones [y que queda] condenado al ostracismo y a su devaluación radical (...) de la vida política" (p. 364).

Estamos así ante una recuperación del mundo interno para la política. El miedo no reconocido que la modernidad tiene a la locura lo ha instalado en el compartimento cerrado de una ciencia, la psicología, que se acerca a él de modo exclusivamente terapéutico, desde una posición que lo tacha de peligroso, irracional o problemático. Incluso a quien más se le debe en el s. XX por esta recuperación, Sigmund Freud, no

duda en calificarlo negativamente como in-consciente. Javier Roiz recurre por ello a la inventio de la Retórica, esa "manera de pensar y decir que funciona in foro interno" y que se sitúa "más allá de los poderes de la sociedad vigilante" y de la tiranía (p. 62).

Es una recuperación, la del mundo interno, que se une a la de la letargia; con esta última recobramos también al Quijote, ese personaje encantado y ensoñado que arrambla contra las marchas nocturnas de entorchados y que se evade del fanatismo moderno y vigilante de su época. "El sueño, la ensoñación, la evocación épica, el ensimismamiento o las fantasías del aletargamiento, ¿dónde quedan almacenadas en la realidad de la ciudadanía?", se pregunta Roiz (p. 326). Sin componentes de la letargia, como los sueños, seríamos incapaces de poseer creatividad. Aristóteles y Freud ya los consideraban como otra manera de pensar (p. 348), y el mismo Hobbes escribía que "un sueño será necesariamente más claro, en este silencio del sentido, que nuestros pensamientos en estado de vigilia"<sup>[8]</sup>.

Pero la que quizás sea la recuperación más relevante de esta obra es la de la tradición retórica y, con ella, la del buen juicio. Éstas le imprimen una hondura y trascendencia que, sin romper con la obra anterior del autor, le dotan de una significación nueva y valiosa. La retórica no sólo sí que trata lo infantil, el mundo interno o la letargia, sino que les otorga un extraordinario valor. Es un arte de decir bien, por el que se traspasan trozos de vida, sentimientos e inteligencia, no necesariamente mediados por el logos (p. 174). Todo ello le permite al autor conectar sus ideas anteriores con nuevas aportaciones. Roiz rescata el pensamiento de Quintiliano, y se apoya en Cicerón, Vico o el propio Hobbes, como antídoto a la tergiversación que ha sufrido la retórica, rebajada a arte de la persuasión y del engaño que, con propiedades ejecutivas e invasivas, ha sido reducida a mera gramática. De recursos pacíficos - el "ojo desarmado" de Leo Strauss (p. 125) -, la retórica se liga a la experiencia cotidiana para conocer, así como conecta la ética con los afectos, y la verdad con los tropos (p. 33); aunque más que de verdad, hablaríamos de lo verosímil, pues "el rétor nunca podrá exhibir su verdad como la única o la definitiva" (p. 343). Se reconocen de este modo los límites humanos; nos sirve de protección ante la omnipotencia. De ahí su énfasis por comprender, más que por explicar o dotar de respuestas definitivas y plenamente coherentes<sup>[9]</sup>.

En esta recuperación de la retórica la obra de Roiz realiza una aportación fundamental, y muy singular, entre visiones contemporáneas tan ricas y distintas como

las de Richard Rorty, José Luis Ramírez, Judith Butler o Stanley Fish, cada uno con sus tradiciones y maestros, algo que imprime caracteres muy particulares a sus propuestas.

De las múltiples aportaciones que surgen en la obra al calor de la influencia retórica, está la recuperación del juicio. Éste "es el ingrediente de la democracia que menos ha sido tratado por los filósofos modernos" (p. 369). El triunfo del modo demostrativo de decir en el saber, a través de la reificación de lo racional, la soberanía y la predicción, ha eclipsado a los otros dos, el deliberativo y el judicial. Tal y como es *ars bene dicendi*, la retórica nos aporta ideas sobre el buen juicio. Ligado al sentido común de las plazas públicas - externas e internas - (p. 22), a las comprensiones y sentimientos del otro ante lo público (p. 168), a la pasión y las sensaciones personales (p. 170), acogido por la mano abierta de la calma, de la sucesión de los días y las noches (p. 349) y estimulado por la escucha de esos barrios periféricos alejados del yo central y pretendidamente dominante, el buen juicio no cae en la vigilancia de la justicia de nuestra democracia, que con sus párpados eternamente abiertos, insomnes, precisa de una venda para ser imparcial. Aquí la imparcialidad homérica, la cual tanto gustaba a Arendt, nos viene de esa isegoría que el autor pule para la propia pensadora alemana, y que tanto tiene que ver con el buen decir.

Por otro lado, nuestro autor encara también la recuperación de una concepción clásica para la teoría política que se ha ido abandonando. Nos referimos a la separación de violencia y política. La primera, con toda su carga omnipotente, nos aleja del mundo (p. 333). A la vez, "la política es extraña a la violencia, si bien no al mando o a la autoridad" (p. 188). Se sigue aquí a Titus Livius, para quien "la paz y la guerra tienen cada una sus propias leyes" (p. 27). La violencia se comprende así como prepolítica, o esta es la interpretación de un romanticismo que la utiliza para desprenderse de la necesidad, y así liberar el mundo (p. 216); luego – siempre luego – vendría la política. Los románticos nos dibujan una violencia repleta de belleza y de valor, con mágicas capacidades regeneradoras y rearticuladoras de la sociedad<sup>[10]</sup>. La guerra promete el acortamiento de los períodos, la intensificación del tiempo (p. 239), el re-diseño de realidades desde la manipulación de los individuos como si fueran piezas de un plan perfecto. La violencia introduce la irreversibilidad de la muerte. Roiz coincide con Arendt en que la heroicidad es básicamente pacífica y constructiva; en que la violencia supone el fracaso de la política. Es básico romper el continuum entre ambas introducido por la filosofía cartesiana y seguida entusiásticamente por teóricos como Karl von Clausewitz, Carl Schmitt o los mismos autores postestructuralistas, cuya concepción del poder - que

lo impregna todo desde sus esencias incontestablemente malignas - bebe de estas influencias.

Si continuamos con nuestra interpretación de la obra desde la idea de recuperación, podemos apreciar una revalorización clave de la tradición hebrea, muy ligada a la importancia otorgada al pensamiento musical y a la crítica del inmanentismo moderno. Es la tradición judía que reconoce la trascendencia y la coloca más allá del mundo, en ese locus de poder al que no se puede ver pero sí escuchar que es Yahvé, quien nos permite mantener a la omnipotencia alejada, a la vez que nos ofrece un reconocimiento de nuestras limitaciones mortales. Es éste un mundo pleno de libertad y salud mental. Resulta excelente el estudio de la omnipotencia que parte de Eric Voegelin (pp. 69-82), pero más valioso aún es el respeto de Roiz por esta tradición musical para quien la verdad resulta inefable, que no invisible. "El pensamiento prospera y se da con frecuencia sin imágenes" (p. 196). Los textos se leen con afinación y veracidad, como partituras musicales de los que nunca sacar versiones definitivas. Roiz se sitúa así, como Strauss (p. 154), quizás como ese Quijote que se enamora de oídas (p. 201), en Jerusalén.

Pero consciente de la ciudad desde donde escribe, Madrid, el autor también se atreve con la tarea de intentar recuperar una tradición vapuleada, suprimida y eclipsada como es la del mundo de la temperies latina, aquél que va de Nápoles a América Latina. Los vínculos napolitanos con España no los siente Roiz desde el Imperio, sino desde la música de Domenico Scarlatti, Luigi Bocherini o Giovanni Paisiello. Se pregunta así por los maestros de Machiavelli, para dar con el humanismo italiano de los siglos XIV y XV. Es una herencia ésta que se reconoce mestiza y cruzada por Sefarad, la retórica o el humanismo, abierta a lo que otras culturas aporten, pero con la ilusión de expresar una voz propia, apagada tanto por fanatismos católicos como por el sectarismo antipapista.

Otra posibilidad de interpretar esta obra se nos revela en su subtítulo: "Teoría política del siglo veinte". Efectivamente, éste es un libro donde los autores y los temas más relevantes del pasado siglo para la filosofía política dicen mucho. Javier Roiz emplea su propio concepto de isegoría para otorgar prestigio a autores como Voegelin, Strauss, Arendt, Wolin o Freud. Y para ello no sólo acude a sus palabras más celebradas o a trilladas interpretaciones ajenas, sino que se detiene a escuchar textos y voces secundarios, estudia sus correspondencias, interpreta con talento y esfuerzo sus músicas para, a la manera de un rétor<sup>[11]</sup>, mantenerse leal a sus obras. Ello nos permite apreciar



la libre asociación de Arendt, escuchar su tradición judía y comprender su valoración de la letargia incurriendo en lo que muchos verán como ricas contradicciones<sup>[12]</sup>; comprendemos los miedos de un Voegelin que no se atreve a seguir a Freud hasta el final; disipamos prejuicios en el estudio de Strauss; apreciamos el substrato de los últimos claroscuros de la obra del genial Wolin; y valoramos los esfuerzos y el coraje del científicista Freud por dejar a un lado sus concepciones conquistadoras para con el mundo interno.

Se interpretan así de un modo honesto las armonías de otros autores; generoso incluso. Se pulen conceptos que otros autores tuvieron el mérito de atisbar, de intuir. Es el caso ya mentado de la isegoría en Arendt, pero también la omnipotencia de Voegelin, o la interpretación de Machiavelli por Strauss, donde nuestro autor pone mucho de su cosecha. Y en todo momento la honradez de una lectura leal, a la vez que personal.

Es una obra que no peca de ansias de completitud y perfección, algo que tanto se critica en sus páginas, ni que busca una relación exhaustiva de nombres y fechas. Es por ello que quizás se le quedan en el tintero determinados autores, tradiciones y temas que han impregnado el siglo veinte o que también nos pueden parecer dignos de recuperar dentro de ese bios theoreticos latino. Pero no estamos ante una enciclopedia, advertía ya al comienzo de esta reseña, sino ante una obra de clara forma y contenido musical, cuya autenticidad también se revela en sus ausencias y silencios.

Quizá lo más valioso de *La recuperación del buen juicio*, además de la seguridad ofrecida por el rigor y el bagaje intelectual que transmite el trabajo, sean esas sutilezas y puertas entornadas que mantienen viva la obra tras cada lectura, tras cada interpretación. A la manera que, hace unos años, declaraba tocar un prestigioso compositor, se percibe que ésta es una obra escrita para el piano.

## **Notas**

---

[1] J. Butler, *Mecanismos psíquicos del poder*, Cátedra, Valencia, 2001, p. 14.

[2] Hamlet ya gozó de un tratamiento privilegiado en *El gen democrático*, Trotta, Madrid, 1996.

[3] R. Lanz, "Prólogo", en J. Roiz, *La democracia vigilante*, CIPOST, Caracas, 1998, p. 8.

[4] No en vano, Javier Roiz ha ejercido la docencia y la investigación en universidades estadounidenses como Princeton University, Wesleyan University y St. Louis University, universidad ésta donde dejó una cátedra vitalicia para regresar a España.

[5] J. Locke, *Two Treatises of Government*, recogido en J. Roiz, *La recuperación del buen juicio*, p. 60.

[6] Ver, por ejemplo, su estudio sobre los intentos modernos de controlar el self en *El experimento moderno*, Trotta, Madrid, 1992, pp. 107-112.

[7] El hablar sólo requiere del lenguaje y de sus giros y ritmos, de la capacidad de fonación; el decir requiere escuchar, atender y respetar a quien se habla, a la vez que se recibe prestigio de quienes escuchan. Las artes infantiles como la música de cámara dicen, y mucho, así como los silencios o el lenguaje del eros que Adriana Cavarero captaba en *Storytelling and selfhood* (Routledge, Nueva York y Londres, 2000). Para pasar del loquor al dicere será así imprescindible conmovir y estar conmovidos (p. 47), traspasar vida. Ésta es una distinción de la retórica clásica de Quintiliano que Javier Roiz utiliza habitualmente, y que conectará con la idea de isegoría de Hannah Arendt.

[8] T. Hobbes, *Leviatán*, Alianza Editorial, Madrid, 2002, p. 25.

[9] Algo que Arendt también expresa. H. Arendt, *¿Qué es la política?*, Paidós, Barcelona, 1997, p. 34.

[10] Un ejemplo de estas concepciones sería Jean Paul Sartre: "sí, la violencia, como la lanza de Aquiles, puede cicatrizar las heridas que ha infligido". J-P. Sartre, "Prólogo", en: F. Fanon, *Los condenados de la tierra*, Txalaparta, Nafarroa, 1999, p. 25. Una excelente crítica a la idea de Marx sobre la violencia como comadrona de la historia podemos verla en H. Arendt, "La tradición y la época moderna" en: *Entre el pasado y el futuro*, Ediciones Península, Barcelona, 1996.

[11] Su concepción de Freud como rétor la valora Roiz a la hora de constatar que el maestro vienés "detalla no sólo aquellos datos que se pueden expresar con tiempos, medidas y colores, sino también la atmósfera que rodea al paciente y sus antecedentes; no sólo la historia médica, sino también una referencia biográfica o, si cabe, afectiva y literaria" (p. 304).

[12] *¿Do I contradict myself?/Very well then I contradict myself,/(I am large, I contain multitudes.)*". W. Whitman, *Hojas de hierba* (ed. bilingüe, trad. J. L. Borges), Lumen, Barcelona, p. 168.