Comprender a Florence Nightingale

Edición de Juan Diego González Sanz y María Golfe Folgado



Nexofia

fi

Conocida por su labor filantrópica y por su valiosa contribución a la enfermería moderna, Florence Nightingale (1820–1910) fue también una mujer de extraordinaria formación e inquietud intelectual, cuya vocación de servicio estuvo inseparablemente unida al deseo de comprender la condición humana.

Comprender a Florence Nightingale exige, por tanto, ir más allá de su biografía y adentrarse en el horizonte histórico y filosófico de su tiempo. Este volumen, fruto de la Jornada Anábasis 2026 celebrada en la Universidad de Huelva, reúne cinco estudios que ofrecen distintas perspectivas para acercarse a su pensamiento: desde las profundas transformaciones políticas, sociales y científicas del siglo XIX y el desarrollo del higienismo hasta las corrientes filosóficas que marcaron su época, su relación con el pensamiento de Ralph Waldo Emerson y su amistad intelectual con Benjamin Jowett, una figura decisiva en la renovación de los estudios platónicos.

Entre la filosofía y la enfermería, entre la contemplación y la acción, estas páginas invitan a descubrir la obra de una mujer para quien el conocimiento nunca constituyó un fin en sí mismo, sino una responsabilidad ante el mundo. Comprender a Florence Nightingale es también, en último término, preguntarnos qué significa aprender a cuidar.

COMPRENDER A FLORENCE NIGHTINGALE

Edición de
Juan Diego González Sanz
y María Golfe Folgado

la torre del Virrey
instituto de estudios culturales avanzados

NEXOFÍA
Libros Electrónicos de la Torre del Virrey,
colección dirigida por
Adolfo Llopis Ibáñez

Revisión editorial y maquetación:
Iván Fénech

Diseño de cubiertas
Carles Ibáñez Golfe
Fotografía de cubierta por
Albert E Coe, London St, Norwich, 1856.
Conservada en el National Army Museum
Copyright expirado.

Actas de la jornada Anábasis 2026

L'Eliana, 2026
ISBN 978-84-09-94442-2

La torre del Virrey
Instituto de Estudios Culturales Avanzados

Apartado de Correos 255
46183 l'Eliana (Valencia), España
<http://www.latorredelvirrey.es>



COMPRENDER A FLORENCE NIGHTINGALE

Este libro es fruto de la celebración de la Jornada Anábasis 2026 *Comprender a Florence Nightingale* y recoge las ponencias que pudieron escucharse en la Facultad de Enfermería de la Universidad de Huelva el 23 de enero de 2026. Hemos querido respetar el estilo con que cada uno de los autores ha revisado y modificado, en su caso, la transcripción de sus intervenciones, por lo que el lector encontrará en las páginas siguientes textos de estructura diferente: unos mantienen una conexión más estrecha que otros con la oralidad; unos incorporan las fuentes citadas en notas a pie de página y otros incluyen como apéndice el guion que el autor utilizó en su momento, con las citas textuales que intercaló en su discurso y una bibliografía más o menos extensa.

La celebración de la Jornada y la edición de este libro han podido llevarse a cabo gracias al apoyo de la Cátedra Juan Ramón Jiménez y la Cátedra Clara Campoamor de la Universidad de Huelva.



Universidad de Huelva



DIPUTACIÓN PROVINCIAL Đ HUELVA



Cátedra Juan Ramón Jiménez



Índice

Introducción. Por qué necesitamos comprender a Florence Nightingale.....5

JUAN DIEGO GONZÁLEZ SANZ

1. El siglo de Nightingale.....17

CRISTINA RAMOS COBANO

2. El higienismo.....42

DIEGO JOSÉ FERIA LORENZO

3. Pensamientos.....63

ESMERALDA BALAGUER GARCÍA

4. Ralph Waldo Emerson y Florence Nightingale.....82

FERNANDO VIDAGAÑ

5. Florence Nightingale y Benjamin Jowett.....95

ANTONIO LASTRA

Introducción

Por qué necesitamos comprender a Florence Nightingale

Juan Diego González Sanz
juan.gonzalez@denf.uhu.es

Al introducir este libro es conveniente ofrecer al lector alguna información sobre el contexto en que surgen los textos que lo componen.

Anábasis. Seminario permanente de investigación en enfermería y filosofía del Departamento de Enfermería de la Universidad de Huelva es un seminario de carácter académico, que genera un espacio para el debate sobre aspectos humanísticos de la enfermería. Durante los últimos años ha realizado sesiones de corta duración en formato híbrido, grabadas y publicadas en abierto en el canal de YouTube del seminario. En el curso 2025/26 modificó su formato para convocar una jornada anual, cuya primera edición fue celebrada el 23 de enero de 2026 con el título *Comprender a Florence Nightingale*, dedicada a diferentes temas relacionados con la autora británica, reformadora de la enfermería contemporánea.

La jornada tuvo lugar en formato híbrido (conexión virtual a través de Zoom y con asistencia presencial en la Universidad de Huelva), con entrada libre y ningún otro requisito previo más allá del interés y el respeto mutuo entre los asistentes. Como es habitual, las intervenciones de los ponentes se grabaron en vídeo y están disponibles en el canal del seminario. No obstante, aunque estas grabaciones permiten salvaguardar en el tiempo una parte de la experiencia del encuentro, especialmente los matices que la oralidad y la gestualidad aportan a las ideas expresadas por cada uno de los ponentes, es bueno ofrecer también una versión escrita de sus intervenciones, pues hay otros matices —difíciles de incorporar a una intervención oral, como las referencias bibliográficas, entre otros— que pueden enriquecer la conversación con la mediación de la escritura.

Por otra parte, es importante recordar que la jornada estuvo marcada por el accidente ferroviario ocurrido en Adamuz (Córdoba) el 18 de enero de 2026, que afectó a un tren con origen en Madrid y destino en Huelva, en el que murieron 46 personas y otras 150 resultaron heridas. El impacto de esta tragedia en Andalucía, pero especialmente en Huelva, fue terrible y, aunque en un plano totalmente secundario, llegó también hasta la jornada. La organización decidió mantener su celebración, ofreciendo el trabajo y estudio de ponentes y asistentes para mejorar esta sociedad como homenaje a los heridos y fallecidos y a sus familias, especialmente por estar centrados en la figura de una mujer cuya obra estuvo dedicada a disminuir al máximo las enfermedades y muertes evitables a partir de lo aprendido en las lamentables experiencias de las guerras del siglo XIX. Sin embargo, fue imposible contar con la presencia física de varios de los ponentes en la Facultad de Enfermería de la Universidad de Huelva, que tuvieron que conectarse de forma virtual.

Pese a todo, la jornada se desarrolló con normalidad en un ambiente serio y cordial, contando con el apoyo inestimable de dos Cátedras Externas de la Universidad de Huelva: la Cátedra Juan Ramón Jiménez (dirigida por la

profesora Dr.ª Rosa García) y la Cátedra Clara Campoamor (dirigida por las profesoras Dr.ª Mar Gallego y Dr.ª Rocío Carrasco), con cuyo soporte económico fue posible hacer frente a los gastos del encuentro, incluidos los de edición de este libro.

⁂

Para intentar responder a la pregunta sobre por qué necesitamos comprender a Florence Nightingale, es necesario tomar conciencia del lugar en que se formula: un seminario universitario. El hecho de reunirse en una universidad es importante, porque la universidad no es un lugar cualquiera. Aunque hoy las cosas que se hacen en una universidad pueden hacerse en muchos otros sitios (en institutos, academias, ateneos, etc.), la vocación de la universidad es específica, pues desde su origen está construida para ser el lugar donde se estudia todo, con todos y para todos. Eso es lo específicamente universitario y de ahí la palabra *universitas*, que, conecta con la concepción de un universo. La Universidad de Huelva está creciendo, es una universidad joven que se está consolidando, pero como cualquier otra universidad, por serlo, conecta con la Academia platónica.

Esa conexión con el mundo platónico lleva a ver la verdad que encierra la afirmación anterior, pues la Academia platónica se fundó para estudiarlo todo, con todos y para todos. Se trató entonces de crear un espacio donde no hubiera ninguna materia a la que no se prestara atención; donde, en principio, no se cerrase el paso a nadie, a ningún estudioso de ninguna parte, sean cuales fueran sus ideas, sea cual fuera su manera de pensar. Se discute con todo el mundo de una manera rigurosa, intentando buscar la verdad que hay detrás de las distintas intervenciones. Todo para dirigir después a los participantes hacia la sociedad. Como la Academia platónica, la universidad no puede ser un reducto cerrado donde personas aisladas se hablen unas a otras en idiomas ininteligibles, sin que los demás integrantes de la sociedad puedan aprovechar nada de su esfuerzo y avances.

Desde la fundación de la Academia en el siglo IV antes de Cristo, durante mucho tiempo, hasta el siglo VI después de Cristo, cuando Justiniano cierra las escuelas de filosofía, se mantienen diferentes escuelas que nacen como renuevos del original invento platónico. Más tarde, a partir del siglo XI, empiezan a aparecer los gérmenes inmediatamente anteriores a las universidades: las escuelas monásticas, catedralicias y palatinas. Poco después comenzará la andadura de la universidad actual. Desde ese momento uno de los grandes peligros a que ha tenido que enfrentarse ha sido la tentación de la especialización.[1]

En un entorno de crecimiento en expansión, ante el serio intento de captar la realidad al completo, el reparto del trabajo lleva a que cada uno se dedique a una cada vez más pequeña parcela del saber; con buena intención, cada profesor, cada estudioso, busca conocer más de aquello de lo que va a hablar. Pero cuando esa dinámica va cogiendo fuerza y se va instituyendo se genera el riesgo de perder de vista el motivo o impulso fundacional de la universidad —estudiarlo todo, con todos y para todos—. Si se estudia solo una parte de la realidad, solo con los que saben de esa parte y solo para los que saben de esa parte, ¿dónde queda el espíritu universitario?

Hay que buscar, entonces, un antídoto contra el veneno de la especialización. Algunos universitarios que quieren mantener vivo ese espíritu fundacional concuerdan en que el único antídoto posible es la filosofía. Pero no la filosofía escrita con mayúsculas, sino con minúsculas: no una disciplina más ni una facultad más ni un departamento más —estructuras que, siendo útiles y necesarias, si son lo único que hay, pueden llevar también a caer en la especialización—, sino la filosofía como aspiración al conocimiento del todo, con todos y para todos, que se aprende leyendo los diálogos platónicos. Cualquiera que se haya acercado a esos textos encuentra una figura que supone un antes y un después en la historia: la de Sócrates. Hasta tal punto es así que es posible hablar de una filosofía "presocrática" y, después, de una filosofía a secas, la

[1] José Ortega y Gasset, 'Misión de la Universidad', *Obras Completas* IV (1929-1933), Revista de Occidente, Madrid, 1966, pp. 311-353.

que nace de Sócrates y que pasa de él a Platón y Jenofonte, los dos grandes autores que dejan legados escritos –los más antiguos que conservamos completos— con los que averiguar quién fue el ágrafo Sócrates.

El nombre del seminario que se pregunta sobre por qué necesitamos comprender a Florence Nightingale proviene precisamente de Jenofonte (en concreto, de su libro *Anábasis*,[2] que en griego significa marcha hacia el interior, subida, ascenso) y, de Platón, autor de un conjunto de textos que contiene nada menos que treinta y cinco diálogos y trece cartas.[3] En los *Diálogos* es posible encontrar una extensa y profunda reflexión, además de todo un intento pedagógico para ayudar al lector a entender qué es la filosofía,[4] término que había surgido no mucho tiempo antes. Esta palabra aparece por primera vez en el tratado *De prisca medicina* (*Sobre la medicina antigua*) del Corpus Hipocrático, donde el autor del texto apunta a lo que hacen aquellos que tratan los temas de la medicina —los que buscan la comprensión del hombre para poder sanarlo— pero de una manera superficial, poco técnica, poco especializada.[5] Así, desde el principio la palabra φιλοσοφία (filosofía) está envuelta en la discusión

---

[2] JENOFONTE, *Anábasis*, trad. y notas de R. Bach Pellicer, Gredos, Madrid, 1984.

[3] PLATÓN, *Obras completas*, trad. y notas de M. Araujo, F. García Yagüe, L. Gil, J. A. Míguez, M. Rico, A. Rodríguez Huéscar y F. de P. Samaranch, Aguilar, Madrid, 1977.

[4] WILLIAM H. F. ALTMAN, 'El Orden de Lectura de los *Diálogos* de Platón', *La torre del Virrey. Revista de Estudios Culturales* 25 (2019), pp. 93-128, trad. de J. M. Jiménez Caballero.

[5] "Dicen algunos médicos y sabios que no sería posible saber medicina sin saber qué es el hombre; que, por el contrario, eso es algo que debe aprender el que quiera curarlo correctamente. Tiende su lenguaje hacia la filosofía como es el caso de Empédocles y otros que en sus tratados *Sobre la naturaleza* han descrito desde el origen qué es el hombre, cómo llegó a existir y de qué fue formado. Pienso, por mi parte, que todo aquello que los sabios y médicos han dicho y escrito sobre la naturaleza se ajusta menos al arte de la medicina que al de la literatura; y creo, además, que sólo a partir de la medicina es posible conocer algo cierto sobre la naturaleza", HIPÓCRATES, 'Sobre la medicina antigua', *Tratados*, trad. y notas de M.ª D. Lara Nava, C. García Gual, J. A. López Férez, B. Cabellos Álvarez, A. Esteban y E. García Novo, Gredos, Madrid, 1982, vol. 1, pp. 90-91.

que genera la contraposición entre el afán de centrarse en una sola cosa y el afán de no perder de vista el todo. Esa filosofía con minúscula que denuncia el autor hipocrático es la que puede ser el antídoto contra el veneno de la especialización, que corre el riesgo de matar el espíritu universitario.

La mención anterior de la *Anábasis* de Jenofonte —que da nombre al seminario— no aclaraba que en ella se narra el viaje de los Diez Mil griegos, contratados por Ciro para disputar el imperio persa a su hermano Artajerjes, hasta la península de Anatolia y, una vez allí —después de la desgraciada batalla de Cunaxa–, de vuelta a Grecia a través de una tierra hostil, rodeados de enemigos por todas partes. El viaje de los Diez Mil es inmortal (y filosófico) porque permite a cada lector vivir en otra piel la terrible necesidad de salir de una situación en la que se ha entrado con la pretensión de transformar el mundo y en la que queda atrapado entre innumerables peligros. Por eso es una lectura obligada para los enfermeros y todas las personas que se dediquen al mundo sanitario. En el tráfago de sufrimientos en que viven cada día en el ejercicio de su profesión, no pueden permitirse perder de vista el todo: al final se trata de volver a casa y de ayudar al otro a hacerlo también, de arribar a buen puerto. Jenofonte enseña que, para terminar bien el viaje, hay que terminar la subida emprendida, lo que implica asumir la bajada.

Esta misma enseñanza reaparece, con otra forma, en Platón, en la inolvidable Alegoría de la Caverna, en la que se muestra a un prisionero que, tras haber permanecido encadenado junto a otros, logra salir al exterior, contemplar la luz del sol y, posteriormente, baja de nuevo a la Caverna. Esa bajada es, según algunos de los mejores estudiosos de Platón, una síntesis de toda su filosofía.[6]

[6] "La analogía del verbo καταβαίνειν ('bajar') —en sí mismo la base tanto para el inicial κατέβην y el prescriptivo καταβατέον— es el verbo (derivado de la misma raíz) ἀναβαίνειν ('subir' o 'ascender'). De hecho, no hay verbo que signifique 'bajar [de nuevo]'; el elemento expresado por 'volver' depende enteramente del hecho de que καταβαίνειν sigue a ἀναβαίνειν", WILLIAM H. F. ALTMAN, *Platón el maestro. La crisis de la República*, trad. de M. Golfe Folgado, UCOPress, Córdoba, 2022, p. 233.

Una lectura combinada de los dos grandes discípulos de Sócrates –Platón y Jenofonte– deja una enseñanza compartida y clara: para ser un buen filósofo hay que subir, pero después hay que bajar. En ese sentido, no hay ninguna carrera más filosófica ahora mismo en el mundo universitario que la enfermería. El estudiante del Grado en Enfermería se enfrenta a cuatro años de estudio diseñados para ayudarle a subir, a verlo todo desde arriba, a conocerlo todo: el cuerpo del otro, su mente, la sociedad que forma con otros, cómo se relacionan todas esas cosas cuando, además, surgen problemas como las enfermedades, las discapacidades o los accidentes.

Ahora bien, con una particularidad que diferencia los estudios de enfermería de los demás. Se trata de aprender a subir, pero con el mandato profesional de que el sitio de la enfermería está abajo. Los enfermeros no estudian para quedarse arriba. Su lugar prioritario —aunque haya, como en todo, necesarias excepciones— no es el laboratorio ni el despacho. Los enfermeros han de bajar para estar con la persona en las peores situaciones y en lo peor de cada una de ellas y también para ayudar a prevenir los problemas que podrían ser prevenibles. Esta obligación profesional los lleva también a algo muy filosófico: la sensación de que allí donde estén siempre hay alguien que parece saber más sobre las cosas.[7] Si se trata de cuestiones biológicas, intervienen el biólogo o el médico; si de asuntos psicológicos, los psicólogos; si de lo social, los sociólogos, trabajadores sociales, etc. Entonces, ¿qué saben los enfermeros?

[7] "[SÓCRATES. —]No sé si comprendo bien lo que entiendes por filósofo. [...] Tal vez es algo así lo que quieres decir que lleva a cabo la filosofía en los que se ocupan de ella: que cede a los que son maestros en el conocimiento de las artes, pero aun quedando en segundo lugar, aventaja a los demás; y de este modo viene a ser en todo como un segundón el hombre que ha cultivado la filosofía. [JOVEN. —]Pues de tal condición es verdaderamente el filósofo que a ningún asunto se esclaviza ni pone en materia alguna un concienzudo esfuerzo, de modo que por el cuidado de una sola cosa abandone el de todas las demás, como hacen los artesanos, sino que a todas llega mesuradamente. [SÓCRATES. —]¿Es decir, que siempre que haya un especialista, de ninguna utilidad es el filósofo?", PLATÓN, 'Los rivales, o del amor al saber', en *Obras completas*, pp. 1632-1633, 135e-136d.

La respuesta está en la actitud filosófica: la búsqueda del conocimiento del todo y la aceptación de la bajada a la Caverna, de estar en sitios donde los demás no están, de estar permanentemente con quien lo necesita (no cinco minutos, ni diez, sino permanentemente si es preciso). Eso es lo que hace de la enfermería la carrera más filosófica del mundo y esa práctica es la que permite no perder de vista el todo, que es, en el fondo, el mandato clave de la filosofía. La presencia de esta actitud en Florence Nightingale es la que marca la necesidad de contestar la pregunta sobre por qué necesitamos comprenderla.

Durante muchos años en España —y en otros países de su entorno— se ha concedido una gran importancia a la enseñanza primaria y secundaria. Sin embargo, desde algún tiempo, no es difícil constatar que ambos periodos formativos —especialmente, la enseñanza secundaria— no están logrando ayudar a los jóvenes a convertirse en personas maduras. Siguiendo con la imagen anterior de subidas y bajadas, no consiguen ponerlos en una situación de su vida lo suficientemente alta —con el amplio conocimiento del todo al que aspira a la configuración del currículo de sus estudios— como para que su tiempo universitario pueda ser ya un tiempo de deseo de bajada.

Cuando alguien llega a las puertas de la universidad con dieciocho años, con una adecuada maduración, con una formación profunda, ha visto que el todo es algo mucho mayor que él; y, sin embargo, conserva el impulso de adentrarse en el mundo, de conocerlo y cambiarlo. De este modo, llega a sus estudios universitarios con una tensión formidable: la de querer seguir conociendo sin cesar, sin dejar de subir, pero para bajar, con el deseo de terminar su carrera para ponerse manos a la obra con el mundo. Desgraciadamente, hoy esta tensión no es demasiado habitual en los estudiantes de primer curso ni en los de segundo ni en los de tercero ni en los de cuarto. Quizás porque, por diferentes motivos y circunstancias históricas —que habría que analizar en otra jornada del seminario—, hay una cierta infantilización ambiental que retrasa notablemente la madurez personal.

He aquí la que posiblemente sea la principal razón por la que necesitamos comprender a Florence Nightingale. Aquellos que llegan a las facultades de Enfermería con la intención de ser enfermeros están haciendo algo que ella instauró: están siguiendo el camino que ella abrió, el de una formación universitaria de nivel superior.

Nightingale encarna el espíritu universitario sin haber sido universitaria. Nacida en 1820 y fallecida en 1910, creció en una Inglaterra en la que las mujeres no podían acceder a la universidad. Gracias a su padre, que se preocupó de introducirla en todo tipo de materias —tanto de letras como de ciencias —, Nightingale adquirió, pese a todo, una formación espectacular, que no dejó de mantener y acrecentar a lo largo de su vida. Da muestra de ello el conjunto de los dieciséis volúmenes de sus *Collected Works*,[8] editados por Lynn McDonald, que, sin incorporar toda su obra —pues hay una gran cantidad de material accesible únicamente en formato electrónico—, incluyen tomos enteros dedicados a temas tan dispares como la reforma social, la teología, la sanidad militar, la filosofía, los sistemas de irrigación en la India o la prostitución.

Con este fruto de noventa años de vida de trabajo y estudio, Nightingale encarna a la perfección el espíritu universitario: estudiarlo todo, con todos y para todos. Por eso es preciso —en la Facultad de Enfermería de la Universidad de Huelva, así como en otras facultades de España y del extranjero— conectar de nuevo con Florence Nightingale y su obra. Pero, al adentrarse en estos volúmenes de las *Collected Works*, el lector en español no tiene la seguridad de estar comprendiendo a Nightingale. Primero ha de vencer la barrera del idioma: leerla en inglés, tal como escribió, supone un gran esfuerzo y mucho tiempo. De ahí que sea razonable desear que vayan surgiendo generaciones de estudiosos que estén dispuestas a traducir estos dieciséis volúmenes al castellano para que otras generaciones posteriores puedan profundizar en su estudio.

[8] *The Collected Works of Florence Nightingale*, ed. de L. McDonald, Wilfrid Laurier University Press, Waterloo (Canadá), 2001-2013, 16 vols.

Pero hay que vencer, además, otras muchas barreras, entre otras, las culturales e históricas. De ahí el programa de la jornada *Comprender a Florence Nightingale* y el contenido de este libro, que recoge las contribuciones de cinco estudiosos con el objetivo de ayudar al lector a situarse en mejores condiciones para abordar su pensamiento. Su contenido puede resumirse del siguiente modo: el primer capítulo recoge la intervención de la Dr.ª Cristina Ramos Cobano, profesora de Historia en el Instituto de Enseñanza Secundaria Alonso Sánchez de Huelva y profesora asociada del Departamento de Historia, Geografía y Antropología de la Universidad de Huelva. La Dr.ª Ramos, que investiga desde hace años diferentes aspectos de la corrupción decimonónica,[9] describe en su texto 'El siglo de Nightingale' un periodo apasionante: el auge británico y grandes cambios en Europa y el mundo, en el que Benedetto Croce identificó el surgimiento de la "religión de la libertad".[10]

En segundo lugar, encontrará el lector una continuación de esta labor de contextualización histórica a cargo del Dr. Diego José Feria Lorenzo, profesor titular del Departamento de Enfermería de la Universidad de Huelva, que expone algunos aspectos relevantes sobre 'El higienismo', una de las principales corrientes de la sanidad del siglo XIX, haciendo hincapié en su introducción en España, sobre lo que el Prof. Feria ha realizado varios trabajos.[11]

---

[9] Véanse, entre otros: CRISTINA TERESA MORALES, DIEGO JOSÉ FERIA LORENZO y CRISTINA RAMOS COBANO, 'Abusos, impagos y corrupción en hospitales y otros centros de beneficencia: la prensa y el debate parlamentario de 1821', *Dynamis* 45/2 (2025), pp. 403-428; DIEGO JOSÉ FERIA LORENZO y CRISTINA RAMOS COBANO, 'Denuncia social y corrupción en la obra del afrancesado Manuel José Centeno (1821)', *Vegueta* 25/1 (2025), pp. 165-186.

[10] BENEDETTO CROCE, *Historia de Europa en el siglo XIX*, trad. de A. Pentimalli, Ariel, Barcelona, 1996.

[11] DIEGO JOSÉ FERIA LORENZO, *Ilustración y liberalismo: la legislación española sobre cuidados de salud (1749-1855)*, Tesis doctoral, Universidad de Huelva, 2017; DIEGO JOSÉ FERIA LORENZO Y CRISTINA RAMOS COBANO,"'Salus Populi Suprema Lex Esto": Fe, ciencia y política en la modernización de las prácticas funerarias (siglos XVIII-XIX)', *Historia* 396, 3/2 (2013), pp. 217-248.

Sigue al estudio del Dr. Feria, un texto de la Dr.ª Esmeralda Balaguer García, profesora ayudante doctora del Departamento de Historia, Teorías y Geografía Políticas de la Universidad Complutense de Madrid y miembro de La torre del Virrey. Instituto de Estudios Culturales Avanzados, que ha trabajado en los últimos años sobre la filosofía contemporánea, especialmente a raíz de la obra de José Ortega y Gasset,[12] y que en esta ocasión se introduce en el sustrato filosófico de la obra de Nightingale, abordando los 'Pensamientos' más destacados de su tiempo.

El Dr. Fernando Vidagañ Murgui, profesor de Filosofía en el Instituto de Enseñanza Secundaria Henri Matisse de Valencia y miembro de La torre del Virrey. Instituto de Estudios Culturales Avanzados, desarrolla en el cuarto capítulo del libro algunas ideas sobre la relación entre Florence Nightingale y el principal filósofo americano del siglo XIX, Ralph Waldo Emerson, del que es uno de los principales estudiosos españoles.[13]

Cierra el libro el capítulo firmado por el Dr. Antonio Lastra, profesor de Filosofía en el Instituto de Enseñanza Secundaria Camp de Túria de Liria (Valencia), investigador colaborador del Instituto Franklin de la Universidad de Alcalá de Henares y director de La torre del Virrey. Instituto de Estudios Culturales Avanzados.[14] Su texto trata sobre una amistad de la máxima relevancia para Nightingale: la amis-

---

[12] ESMERALDA BALAGUER GARCÍA, '¿Qué significa "filosofía contemporánea"? Una perspectiva orteguiana de la política', *La torre del Virrey. Revista de Estudios Culturales* 24 (2018), pp. 108-114; *Estados Unidos/España. Diálogos filosóficos*, ed. de E. Balaguer García y C. X. Ardavín Trabanco, Nexofía. Libros Electrónicos de La torre del Virrey, Valencia, 2020.

[13] FERNANDO VIDAGAÑ MURGUI, 'Emerson filósofo: el método de "Naturaleza" y Platón', *La torre del Virrey. Revista de Estudios Culturales* 39 (2026), pp. 1-30; *Emerson filósofo: La disputa entre la filosofía y la poesía en América*, Tesis doctoral, Universidad de Valencia, 2024.

[14] Su trabajo ha dado lugar a publicaciones como: ANTONIO LASTRA, *La necesidad logográfica,* Aduana Vieja, Valencia, 2014; *Aprender leyendo*, Ápeiron Ediciones, Madrid, 2018; y a reconocimientos como: 'Antonio Lastra. Diálogos de ciencia jovial', *Ápeiron. Estudios de filosofía* 19 (2023), número monográfico editado por Esmeralda Balaguer García.

tad platónica que mantuvo con Benjamin Jowett, profesor en el Balliol College de Oxford, desde donde, en estrecho contacto con Nightingale, renovó los estudios platónicos de un modo cuyo impacto llega hasta hoy.[15]

[15] "Debido a la tremenda influencia de Gran Bretaña durante el siglo XX, un estudio de la revuelta en Oxford contra el Platón de Benjamin Jowett aportaría una útil contribución a la importancia política de la historia intelectual", ALTMAN, *Platón el maestro*, p. 292, n. 146.

1

EL SIGLO DE NIGHTINGALE

Cristina Ramos Cobano
cristina.ramos@dhis2.uhu.es

Sin lugar a duda, Florence Nightingale ocupa por méritos propios un lugar privilegiado en la historia de la enfermería y, en general, en la historia contemporánea, pero reducir su trayectoria a una sucesión de logros individuales sería una simplificación excesiva. Como toda gran figura histórica, Nightingale fue al mismo tiempo protagonista y fruto de su época, por lo que su extraordinaria capacidad de trabajo, su inteligencia y su conocida voluntad reformadora difícilmente habrían encontrado las mismas vías de expresión en otro tiempo y en otras circunstancias.

Comprender a Florence Nightingale exige, por tanto, hacer algo más que recorrer su biografía: exige comprender el mundo que la hizo posible y este era resultado de procesos históricos de larga duración que hundían sus raíces en los cambios intelectuales, científicos y sociales desarrollados durante los dos siglos anteriores. En efecto, las grandes corrientes que definieron el siglo XIX adquirieron una expresión concreta en la vida de una persona excepcional

como Nightingale, razón por la cual, más que reconstruir una vez más su trayectoria vital, las páginas que siguen se centrarán en analizar las fuerzas históricas que contribuyeron a modelarla y que, al mismo tiempo, dieron forma al mundo contemporáneo.

UNA ENCRUCIJADA DE REVOLUCIONES. Entre los grandes cambios que tuvieron lugar en los siglos previos al nacimiento de Nightingale, ocupa un lugar fundamental la revolución científica iniciada entre los siglos XVI y XVII, cuando las aportaciones de figuras como Galileo Galilei e Isaac Newton, junto con las reflexiones filosóficas de autores como René Descartes, contribuyeron a establecer las bases de la ciencia moderna. Uno de los legados más importantes de aquel proceso fue sin duda la convicción de que la naturaleza podía ser observada, medida y explicada mediante leyes racionales, pues la realidad dejó entonces de interpretarse exclusivamente como expresión de la voluntad divina para convertirse también en un objeto de análisis susceptible de cuantificación y clasificación, lo que permitía su estudio sistemático.[1]

La importancia de esta transformación radica en que el convencimiento de que los fenómenos naturales obedecían a regularidades identificables abrió el camino a nuevas formas de conocimiento basadas en la observación empírica, en la recopilación de datos y su verificación. Pasados los siglos, estos principios acabarían desempeñando un papel central en la obra de Nightingale, cuya aproximación a los problemas sanitarios se caracterizó por una confianza constante en la observación sistemática, la recopilación de información y el análisis estadístico como instrumentos para comprender la realidad y transformarla.

Naturalmente, la difusión de estas nuevas formas de pensar desde los centros en los que se engendraron no fue inmediata, sobre todo teniendo en cuenta que muchos de los pioneros de la revolución científica encontraron una fuerte

[1] JOSÉ JAVIER DÍAZ FREIRE, 'La experiencia de la modernidad como una experiencia barroca', *Historia Crítica* 56 (2015), pp. 137-160.

resistencia por parte de las autoridades religiosas y políticas de su tiempo. En efecto, muchas de estas nuevas concepciones tardaron décadas –cuando no siglos– en asentarse plenamente, pero, para cuando Florence Nightingale nació, buena parte de aquellos presupuestos intelectuales ya formaban parte del horizonte cultural de las élites europeas. La confianza en la experiencia, la medición, la clasificación y el análisis racional se había convertido en uno de los rasgos distintivos de la modernidad occidental y acabaría impregnando numerosas disciplinas, desde la medicina hasta la naciente salud pública. No resulta casual, además, que Gran Bretaña fuera la primera sociedad en industrializarse a gran escala, pues buena parte de aquel conocimiento científico comenzó a traducirse en aplicaciones prácticas y técnicas que transformaron la producción, los transportes y la vida cotidiana.[2] Y ese fue, en buena medida, el universo intelectual en el que se formó Florence Nightingale.

A la revolución científica se añadió, durante el siglo XVIII, una segunda transformación de enorme trascendencia: la Ilustración. Si la ciencia moderna había proporcionado nuevos instrumentos para conocer la realidad, el pensamiento ilustrado otorgó a ese conocimiento una finalidad explícitamente social, pues no en vano el objetivo último de los ilustrados era el progreso de la humanidad, entendido fundamentalmente como la mejora de las condiciones materiales de existencia y la ampliación de las posibilidades de desarrollo de los individuos. En este sentido, la noción ilustrada de felicidad difiere considerablemente de las interpretaciones contemporáneas más ligadas a la realización personal o a la satisfacción subjetiva, pues, para los pensadores del siglo XVIII, una sociedad feliz era ante todo una sociedad mejor organizada, más instruida, saludable y próspera.[3]

---

[2] MARGARET JACOB, 'Scientific Culture and the Origins of the First Industrial Revolution', *História e Economia: revista interdisciplinar* 2 (2006/1), pp. 55-70.

[3] AINA DOLORES LÓPEZ YÁÑEZ, 'La teoría social en la Ilustración', *Revista de estudios políticos* 183 (2019), pp. 33-65.

La lucha contra la ignorancia, la pobreza, la superstición y la enfermedad se convirtió así en una condición indispensable para alcanzar ese ideal de progreso colectivo, y de ahí surgió uno de los rasgos más característicos de la Ilustración: la confianza en la razón como instrumento universal de transformación. Allí donde anteriormente predominaban la tradición, la costumbre o la autoridad heredada, los ilustrados propusieron el análisis crítico y la evaluación racional, y ninguna institución, creencia o práctica quedó exenta de examen. Asimismo, la confianza ilustrada en la razón llevaba implícita la necesidad de recopilar y difundir el conocimiento de la manera más amplia posible, aspiración que dio lugar a una de las empresas intelectuales más representativas del siglo: la *Encyclopédie*, dirigida por Denis Diderot y Jean le Rond d'Alembert. Aunque pronto se hizo evidente la imposibilidad de abarcar la totalidad del saber humano, aquel proyecto simbolizaba una ambición característica de la cultura ilustrada, la de reunir todos los conocimientos disponibles para difundirlos y ponerlos al servicio del progreso. Más que una simple obra de referencia, la *Encyclopédie* constituyó una auténtica declaración de principios sobre la capacidad de la razón para ordenar el mundo y mejorar la sociedad, anticipando en muchos sentidos la confianza que el siglo XIX depositaría en la educación, la estadística o la planificación científica.

En cualquier caso, la importancia histórica de la Ilustración no radica únicamente en la magnitud de sus realizaciones intelectuales, sino también en los interrogantes que introdujo: desde luego, al cuestionar aquello que durante siglos había sido aceptado como natural o inmutable, los ilustrados abrieron el camino a transformaciones que habrían resultado impensables en épocas anteriores, y entre ellas cabe señalar la progresiva secularización de numerosos ámbitos de la vida pública, la aparición de profesiones fundamentadas en el

conocimiento especializado y el método científico, o la creciente convicción de que la educación constituía un instrumento esencial para la mejora social.[4]

Este último aspecto resulta especialmente relevante para comprender el mundo en el que nació Florence Nightingale, pues, aunque la asistencia a los enfermos había estado tradicionalmente vinculada a instituciones religiosas y a formas de aprendizaje basadas en la experiencia práctica, durante el siglo XIX comenzó a extenderse la idea de que los cuidados podían y debían enseñarse de manera sistemática. La creciente difusión de experiencias como la de las diaconisas de Kaiserswerth, que combinaban formación y servicio asistencial, contribuyó decisivamente a dignificar una actividad que hasta entonces rara vez había sido considerada una profesión, circunstancia que ayuda a comprender el profundo impacto que la visita realizada por Nightingale a esta institución en 1850 tuvo sobre ella.[5] La futura creación de la Escuela Nightingale en el hospital Saint Thomas de Londres, en 1860, solo puede comprenderse plenamente a la luz de este largo proceso intelectual que aspiraba a convertir actividades tradicionalmente consideradas vocacionales o caritativas en ocupaciones fundamentadas en la formación reglada y en principios racionales.

La Ilustración también desempeñó un papel fundamental en otro proceso estrechamente relacionado con la trayectoria de Nightingale: la reconsideración del papel intelectual de las mujeres. El debate sobre las capacidades femeninas no era nuevo, desde luego, pues desde finales de la Edad Media, voces como la de Christine de Pizan habían cuestionado las visiones tradicionales sobre la inferioridad de las mujeres, pero fueron los pensadores ilustrados quienes proporciona-

[4] MARIANO FERNÁNDEZ ENGUITA, 'Sociedad y educación en el legado de la Ilustración: crédito y débito', *Educación e Ilustración. Dos siglos de reformas en la enseñanza. Ponencias*, Ministerio de Educación Cultura y Deporte, Centro de Investigación y Documentación Educativa, Madrid, 1988, pp. 139-160.

[5] MÓNICA CORDEIRO RODRÍGUEZ, 'Formación de Florence Nightingale en la Institución de las Diaconisas de Kaisersweth: análisis de documentos originales', *Revista iberoamericana de educación e investigación en enfermería (ALADEFE)* 8 (2018/1), p. 30.

ron algunos de los argumentos más sólidos para defender que las diferencias observables entre hombres y mujeres no derivaban de incapacidades naturales, sino de las desigualdades educativas existentes.[6] Por supuesto, esta reivindicación no se tradujo inmediatamente en una igualdad efectiva y durante buena parte del siglo XIX las mujeres continuaron encontrando enormes obstáculos para acceder a la educación superior, a las profesiones liberales o a la vida pública. Sin embargo, la discusión ya había sido planteada y la convicción de que la inteligencia femenina podía desarrollarse mediante una educación adecuada fue ganando terreno progresivamente, permitiendo que aparecieran espacios de formación hasta entonces inaccesibles. En este contexto se comprende mejor que Florence Nightingale redactara en 1852 su célebre ensayo *Cassandra*, una dura crítica a la frustración intelectual, la falta de autonomía y la inactividad forzada a la que se veían sometidas muchas mujeres de las clases acomodadas.[7] Más que una reivindicación aislada, aquel texto reflejaba las tensiones surgidas entre un orden social que seguía reservando a las mujeres un papel esencialmente doméstico y unas corrientes intelectuales que comenzaban a cuestionar los límites impuestos a su educación y desarrollo personal.

Ahora bien, esas tensiones no se desarrollaban en el vacío pues las nuevas ideas sobre educación, conocimiento o emancipación femenina debían abrirse paso en una sociedad concreta, con sus jerarquías, sus privilegios y sus restricciones. Comprender por qué algunas mujeres pudieron beneficiarse de aquellos cambios mientras la mayoría seguía excluida de ellos exige descender ahora desde el ámbito de las ideas al de las realidades sociales que caracterizaron al siglo XIX.

---

[6] MÓNICA BOLUFER PERUGA, 'Mujeres e Ilustración: una perspectiva europea', Cuadernos de Historia Moderna. Anejos VI (2007), pp. 181-201.

[7] LAURA MONRÓS GASPAR, 'Mythic women in Victorian England: Cassandra and Florence Nightingale', *Proceedings from the 31st AEDEAN Conference*, ed. de M. J. Lorenzo Modia y otros, Universidade da Coruña, 2008, pp. 169-179.

UNA SOCIEDAD EN TRANSFORMACIÓN. Este era, en gran medida, el clima intelectual en el que nació Florence Nightingale en 1820. Sin embargo, las ideas por sí solas rara vez bastan para explicar una trayectoria individual, especialmente cuando se trata de mujeres en una sociedad que seguía limitando severamente sus oportunidades educativas y profesionales. En efecto, los estudios dedicados a las mujeres que lograron destacar en los ámbitos intelectual, científico o artístico antes de la generalización de la educación femenina revelan una constante significativa, y es que la inmensa mayoría procedía de familias acomodadas capaces de proporcionarles aquello que las instituciones les negaban, esto es, tiempo para formarse, acceso a libros, contactos sociales, estímulos culturales y una educación privada de calidad.[8] La diferencia era enorme, pues, mientras que gran parte de las mujeres de los sectores populares comenzaba a trabajar desde edades tempranas y veía su existencia orientada hacia la subsistencia familiar, el matrimonio o los empleos peor remunerados de la economía agraria e industrial, las hijas de las élites podían acceder a tutores privados, aprender idiomas, viajar al extranjero y frecuentar entornos culturales excepcionalmente ricos. Aunque todas ellas permanecían sometidas al ideal doméstico de feminidad dominante en el siglo XIX, indudablemente las mujeres acomodadas disfrutaban de unas oportunidades intelectuales desconocidas para la mayoría de sus contemporáneas.[9]

Florence Nightingale pertenecía precisamente a ese reducido grupo y es imposible comprender su desarrollo intelectual, su cosmopolitismo y la amplitud de sus intereses al margen de la posición social de su familia. Como ocurrió con muchas otras mujeres destacadas del siglo XIX, la combinación entre una cultura cada vez más receptiva a la educación femenina y un entorno familiar privilegiado per-

[8] Véase, por ejemplo, el perfil medio de las damas de la Corte isabelina en España, con independencia de su adscripción ideológica. Véase MÓNICA BURGUERA, *Las damas del liberalismo respetable. Los imaginarios sociales del feminismo liberal en España (1834-1850)*, Cátedra, Universitat de València, 2012.

[9] JANE MCDERMID, 'Women and education', *Women's History: Britain, 1850-1945*, ed. de J. Purvis, Routledge, Londres, 2008, pp. 100-119.

mitió que desarrollara plenamente unas capacidades que de otro modo habrían permanecido invisibles. Paradójicamente, sin embargo, algunos de los recursos que aquella posición social ponía a su disposición terminaron reforzando unas aspiraciones que su propia familia deseaba contener, como cuando los contactos internacionales y la movilidad que hicieron posible su estancia en Roma, concebida inicialmente como una forma de apartarla de su manifiesta vocación enfermera, acabaron ampliando sus horizontes espirituales y fortaleciendo su vocación de servicio al ponerla en contacto con nuevas experiencias religiosas y asistenciales.[10]

En todo caso, la importancia de la familia Nightingale no radica únicamente en el hecho de haber proporcionado a Florence unas oportunidades excepcionales, pues lo verdaderamente relevante es que permite comprender algunas de las características fundamentales de la sociedad británica de comienzos del siglo XIX. A diferencia de las sociedades estamentales del Antiguo Régimen, la Gran Bretaña de la Revolución Industrial avanzaba progresivamente hacia un modelo en el que la riqueza adquiría una importancia creciente como criterio de diferenciación social, si bien este proceso no había eliminado completamente las jerarquías heredadas del pasado. De este modo, la posición social seguía dependiendo no solo de la fortuna económica, sino también del origen familiar, de la educación y de las redes relacionales tejidas entre los grupos privilegiados, y la familia de Florence constituía un buen ejemplo de esta transición. En efecto, los Nightingale pertenecían a la *gentry*, un sector situado entre la aristocracia tradicional y las nuevas élites económicas surgidas al calor de la expansión comercial e industrial británica, que se caracterizaba por la propiedad de tierras, la disponibilidad de rentas elevadas y un importante capital cultural: por ello mismo, su influencia era considerable en la vida local y nacional, y sus miembros compartían

[10] Lauren Marie Riepl y Jessica A. Sheetz-Nguyen, 'By Art and Spirit: Florence Nightingale's Transformation in Rome', *British Women Travellers in the Long Nineteenth Century: With Italy as Their Muse*, ed. de M. D. Button y J. A. Sheetz-Nguyen, Springer Nature Switzerland, Cham, 2025, p. 311.

unos valores basados en la educación, el servicio público, la filantropía y la responsabilidad social, principios que desempeñarían un papel fundamental en buena parte de las reformas victorianas posteriores.[11]

Esta posición privilegiada explica también otro rasgo característico de las élites británicas del periodo: su acusado cosmopolitismo. La costumbre de viajar por Europa como parte del proceso formativo no era una novedad del siglo XIX, sino una práctica con profundas raíces en la cultura británica, pues desde la Edad Moderna numerosos viajeros habían recorrido el continente dejando constancia de sus experiencias y el *Grand Tour* se había consolidado durante los siglos XVII y XVIII como un auténtico itinerario educativo destinado a completar la formación de los jóvenes pertenecientes a las familias más acomodadas.[12] Junto a estos viajes de carácter formativo existían otros desplazamientos más breves motivados por el ocio, la curiosidad intelectual o el simple deseo de conocer nuevos lugares.

El final de las guerras napoleónicas y la progresiva mejora de los transportes facilitaron una expansión sin precedentes de esta cultura viajera ya en la primera mitad del siglo XIX y, aunque las largas estancias en el extranjero continuaron siendo patrimonio de las élites, una clase media cada vez más próspera comenzó también a beneficiarse de unas formas de movilidad desconocidas para generaciones anteriores. Asimismo, las mujeres participaron cada vez más en estas experiencias, tanto en viajes educativos como recreativos, dentro y fuera de Europa, incluyendo los distintos territorios del Imperio británico.[13]

En este contexto debe entenderse el prolongado viaje realizado por los padres de Florence con motivo de su luna de miel, que más que una simple anécdota biográfica consti-

[11] MARK ROTHERY, 'Communities of kin and English landed gentry families of the nineteenth and early twentieth centuries', *Family & Community History* 21 (2018/2), pp. 112-128.

[12] JAMES BUZARD, 'The Grand Tour and after (1660-1840)', *The Cambridge Companion to Travel Writing*, ed. de P. Hulme y T. Youngs, Cambridge University Press, 2002, pp. 37-52.

[13] *British Women Travellers: Empire and Beyond, 1770-1870*, ed. de S. Dutta, Routledge, Nueva York, 2020.

tuye una manifestación de una cultura profundamente conectada con el espacio europeo e imperial, en la que la movilidad internacional y todo lo vinculado con ella formaban parte del capital cultural de los sectores más privilegiados. El horizonte vital de estas élites, evidentemente, trascendía con mucho el ámbito local e incluso el nacional, favoreciendo una apertura intelectual poco frecuente en la sociedad de su tiempo.

Todavía más significativa resulta la cuestión educativa y es que, para comprender el mundo que hizo posible una figura como Nightingale, es necesario recordar que la educación femenina seguía siendo muy limitada en la primera mitad del siglo XIX, pues incluso en los sectores acomodados predominaba la idea de que las mujeres debían prepararse fundamentalmente para desempeñar funciones domésticas. La instrucción femenina se concebía como un complemento ornamental dirigido a formar esposas y madres cultas, en el caso de las señoras de clase media y alta, pero difícilmente como un instrumento para la participación intelectual o profesional, habida cuenta de que el ideal victoriano del "ángel del hogar" reservaba a las mujeres un papel esencialmente privado y dependiente. Este modelo se superponía, además, a tradiciones misóginas de larga duración presentes en las distintas culturas europeas, contribuyendo a consolidar un ideal de domesticidad femenina transnacional que alcanzó una influencia extraordinaria durante el siglo XIX.[14]

Sin embargo, la sociedad británica también estaba experimentando cambios profundos en este terreno: los debates iniciados durante la Ilustración acerca de la capacidad intelectual de las mujeres continuaban desarrollándose y, aunque la igualdad educativa seguía estando muy lejos de alcanzarse, comenzaba a abrirse paso la convicción de que las mujeres podían beneficiarse de una instrucción más amplia de la que tradicionalmente se les había concedido.[15] La cuestión trascendía el ámbito educativo, pues afectaba directamente a la

[14] Nerea Aresti, 'El ángel del hogar y sus demonios. Ciencia, religión y género en la España del siglo XIX', *Historia Contemporánea* 21 (2000), pp. 363-394.

definición de los papeles masculinos y femeninos dentro de una sociedad en plena transformación. De hecho, las reivindicaciones educativas acabarían integrándose progresivamente en un movimiento feminista que, al calor de las transformaciones económicas y sociales del siglo XIX, reclamaba una mayor presencia de las mujeres en la vida pública, el acceso a la educación superior, nuevas oportunidades profesionales y una ampliación de sus derechos civiles y políticos.[16] La educación recibida por Florence y su hermana debe interpretarse precisamente dentro de este contexto, pues fue excepcional no solo por su calidad, sino también porque reflejaba la aparición de una nueva sensibilidad respecto al valor de la instrucción. Así, las matemáticas, la historia, las lenguas clásicas o la estadística que estudiaron las hermanas Nightingale eran manifestaciones de una cultura cada vez más convencida de que el conocimiento constituía una herramienta fundamental para comprender y transformar la realidad, pero lo realmente importante no es tanto que Florence en particular estudiase estas materias como el hecho de que una parte de las élites británicas comenzara a considerar razonable que una mujer accediera a ellas.[17]

Este cambio resulta especialmente significativo porque coincide con otro de los grandes procesos del siglo XIX, el de la progresiva profesionalización del conocimiento. A medida que avanzaba la industrialización, las sociedades europeas comenzaron a demandar especialistas capaces de administrar instituciones complejas, gestionar grandes organizaciones, producir estadísticas, elaborar informes técnicos o diseñar políticas públicas. Así pues, el prestigio social empezó a depender cada vez más del saber especializado y, en consecuencia, disciplinas como la medicina, la salud pública

[15] Leonore Davidoff y Catherine Hall, *Family Fortunes: Men and Women of the English Middle Class, 1780-1850*, Routledge, Londres, 2013, pp. 289-299.

[16] Véase en particular el capítulo 3 de Philippa Levine, *Victorian Feminism, 1850-1900*, University Press of Florida, Gainesville, 2018.

[17] Francisco Javier Castro Molina, 'La enfermera victoriana: género e imperio', *Cultura de los cuidados: Revista de Enfermería y Humanidades* 20 (2016/46), pp. 94-101.

o la estadística adquirieron una relevancia desconocida hasta entonces. En este contexto, la formación intelectual dejó de ser únicamente un signo de distinción social para convertirse también en una herramienta práctica de intervención sobre el mundo.

En este sentido, cabe afirmar sin duda que la Europa del siglo XIX fue, en gran medida, una sociedad obsesionada con clasificar, medir, ordenar y gestionar. El crecimiento de los Estados modernos, el desarrollo de la burocracia, la expansión de los censos, los registros de población o las estadísticas sanitarias son manifestaciones de una misma tendencia: la confianza en que los problemas sociales podían analizarse racionalmente y resolverse mediante una adecuada organización. En esta cultura de la cuantificación y la administración científica hundía sus raíces la mentalidad que posteriormente permitiría desarrollar sistemas modernos de salud pública o formular reformas hospitalarias.

Sin embargo, la experiencia de las mujeres pertenecientes a las élites pone de relieve una paradoja característica de la sociedad victoriana, y es que, mientras las oportunidades educativas se ampliaban lentamente para ciertos sectores femeninos, las expectativas sociales continuaban siendo profundamente restrictivas. Muchas mujeres recibían una formación considerablemente mejor que la de generaciones anteriores, pero seguían encontrando enormes dificultades para aplicar esos conocimientos fuera del ámbito doméstico y esta contradicción, como ya hemos indicado anteriormente, generó tensiones crecientes que acabarían alimentando algunos de los primeros movimientos organizados en defensa de los derechos femeninos. Desde esta perspectiva, lo verdaderamente importante no es la figura individual de Florence Nightingale, sino el hecho de que su trayectoria revela la existencia de cambios estructurales que estaban modificando lentamente la sociedad británica. Así, su caso ilustra hasta qué punto la revolución científica, la Ilustración y las transformaciones sociales del siglo XIX habían comenzado a erosionar algunas de las barreras tradicionales que limitaban el acceso de las mujeres al conocimiento y, aunque

estos avances siguieran restringidos a una minoría privilegiada, anunciaban procesos de cambio mucho más amplios que acabarían transformando profundamente el papel de la mujer en la sociedad contemporánea.

Con todo, las transformaciones intelectuales heredadas de la revolución científica y de la Ilustración difícilmente habrían tenido el mismo alcance sin una tercera gran mutación histórica que comenzó a desarrollarse durante el siglo XVIII en Inglaterra y alcanzó su plenitud en el XIX: la Revolución Industrial. En efecto, después de que la revolución científica hubiera modificado la forma de conocer el mundo y la Ilustración hubiese transformado la manera de pensar la sociedad, la industrialización alteraría radicalmente las condiciones materiales de existencia de millones de personas y por ello fue, en muchos sentidos, la gran experiencia histórica que definió el siglo de Florence Nightingale. Sin lugar a duda, Gran Bretaña ocupó una posición singular dentro de este proceso, pues ningún otro país europeo reunía una combinación tan favorable de factores: la estabilidad política alcanzada tras las transformaciones constitucionales del siglo XVII, la expansión del comercio marítimo, la disponibilidad de recursos minerales, la existencia de una pujante economía agraria, el crecimiento demográfico sostenido y la posesión de un vasto imperio colonial fueron factores decisivos para generar las condiciones propicias para el desarrollo económico, a lo que se sumaba una cultura política y social que tendía a valorar la iniciativa privada, la innovación tecnológica y la utilidad práctica del conocimiento.[18]

El resultado fue que Reino Unido se convirtió en el primer país en experimentar una industrialización sostenida y a gran escala, y las consecuencias económicas de este proceso son bien conocidas: sectores como la industria textil o la siderurgia experimentaron un crecimiento extraordinario gracias a la incorporación de nuevas tecnologías y, especialmente, a la aplicación de la máquina de vapor. Sin embargo,

[18] MORGAN KELLY, JOEL MOKYR Y CORMAC Ó GRÁDA, 'Roots of the Industrial Revolution', UCD Centre for Economic Research, Working Paper Series No. WP15/24, UCD School of Economics, University College Dublin, 2015.

limitar la Revolución Industrial a una simple transformación económica sería un error porque su impacto fue mucho más profundo al afectar a la organización de la sociedad, a las relaciones humanas, a las formas de trabajo e incluso a la percepción del espacio y del tiempo. Uno de los cambios más visibles fue la revolución de los transportes que se produjo con el desarrollo del ferrocarril y de la navegación a vapor, reduciendo distancias que durante siglos habían condicionado la vida de la mayoría de la población. Para muchas personas de comienzos del siglo XIX, el horizonte habitual de desplazamiento apenas superaba unos pocos kilómetros alrededor de su lugar de residencia, pero la llegada del ferrocarril modificó esta situación de manera radical: las mercancías, las personas, las ideas e incluso las noticias comenzaron a circular con una rapidez desconocida hasta entonces, y el espacio europeo se hizo progresivamente más pequeño e interconectado, con el consiguiente cambio en la mentalidad que ello comportó.[19]

Al mismo tiempo, la industrialización provocó una transformación demográfica sin precedentes, pues las oportunidades laborales generadas por las nuevas actividades económicas impulsaron un intenso proceso de urbanización y, así, ciudades que durante siglos habían mantenido dimensiones relativamente modestas crecieron a una velocidad extraordinaria. Londres constituye el ejemplo más conocido, pero el fenómeno afectó igualmente a Manchester, Liverpool, Birmingham y a numerosos centros industriales británicos, donde pronto empezaron a percibirse problemas nuevos para los que las instituciones existentes apenas estaban preparadas: el hacinamiento, la falta de sistemas adecuados de alcantarillado, la contaminación atmosférica, la escasez de agua potable y las deficientes condiciones de vivienda favorecieron la propagación de enfermedades y elevaron considerablemente la mortalidad en numerosos barrios obreros. Así, puede decirse sin temor a exagerar que, si bien la industrialización

[19] ANNA P. H. GEURTS, 'Imagination Over Innovation: The Experienced Freedom of Movement of Nineteenth-Century European Travelers', *Technology and Culture* 66 (2025/3), pp. 675-710.

produjo riqueza a una escala desconocida, también creó formas de pobreza igualmente nuevas y uno de los rasgos más característicos de la Inglaterra victoriana fue precisamente la coexistencia entre una prosperidad económica sin precedentes y unas condiciones de vida extraordinariamente duras para amplios sectores de la población.[20]

Esta realidad tuvo consecuencias intelectuales de enorme importancia, pues, por primera vez, los problemas sanitarios comenzaron a percibirse como fenómenos sociales que afectaban al funcionamiento general de la comunidad y no únicamente como cuestiones individuales. La rápida expansión de las ciudades industriales hizo visible la relación existente entre vivienda, alimentación, trabajo, pobreza y enfermedad y en este contexto surgió una nueva sensibilidad reformista que aspiraba a intervenir sobre las causas sociales de los problemas sanitarios: el movimiento higienista, una de las corrientes intelectuales más influyentes de todo el siglo XIX. Los higienistas partían de la convicción de que muchas enfermedades podían prevenirse mediante la mejora de las condiciones ambientales y, por ello, cuestiones como la ventilación de los espacios, el acceso al agua limpia, la correcta eliminación de residuos, la iluminación, la alimentación o las condiciones de las viviendas dejaron de considerarse secundarias para convertirse en auténticos problemas de salud pública. En Reino Unido, figuras como Edwin Chadwick o William Farr desempeñaron un papel decisivo en el desarrollo de estas ideas, que pronto se difundieron por toda Europa y llegaron incluso a países como España a través de autores como Pedro Felipe Monlau.[21] Esta circulación de conocimientos se vio favorecida por una cultura científica cada vez más apoyada en la publicación de informes, estudios y correspondencia especializada, ámbito en el que la propia

[20] MARÍA JESÚS MARTÍN GONZÁLEZ y otros, 'Florence Nightingale y estilo de vida en la infancia en la Inglaterra victoriana', *VIII Congreso virtual sobre Historia de las Mujeres*, Asociación de Amigos del Archivo Histórico Diocesano de Jaén, 2016, pp. 385-400.

[21] ELENA SANTAINÉS BORREDÁ, 'Florence Nightingale: higienista y estadística de referencia para Pedro Felipe Monlau', *Revista Española de Salud Pública* 96 (2022), pp. e1-11.

Florence desempeñaría más tarde un papel destacado gracias a una producción escrita extraordinariamente extensa y a su constante intercambio de información con reformadores y especialistas de distintos países.[22] Más que una simple enfermera o una reformadora hospitalaria, Nightingale fue producto de una época obsesionada por la prevención de la enfermedad y la mejora de las condiciones ambientales de vida, de ahí que su atención a la ventilación, la limpieza o la gestión de los hospitales no surgiera de la nada, sino que formase parte de esta corriente de pensamiento mucho más amplia que atravesaba la Europa industrial del siglo XIX.

La industrialización también generó otro fenómeno igualmente relevante: el crecimiento de los Estados modernos y de sus capacidades administrativas. A medida que aumentaba la complejidad de las sociedades industriales, se multiplicó la necesidad de recopilar información, elaborar censos, registrar nacimientos y defunciones, medir enfermedades y cuantificar problemas sociales, entre otras muchas novedades. El siglo XIX desarrolló así una auténtica cultura de la estadística, favorecida por la convicción compartida por Gobiernos, administraciones y reformadores acerca de que la realidad podía conocerse y gestionarse mejor mediante la recopilación sistemática de datos, algo que explica en buena medida la estrecha colaboración que se estableció entre Florence Nightingale y Sidney Herbert, secretario de Guerra británico, convencidos ambos de que la observación metódica y el análisis estadístico eran las premisas básicas para reformar la sanidad militar y reducir la mortalidad de los soldados.[23] Por ello, la Revolución Industrial no solo transformó la economía o la tecnología, sino que también cambió profundamente la manera en que los europeos pensaban la sociedad. La observación y la clasificación se convirtieron junto a la planificación en herramientas

[22] Antonio Claret García Martínez, 'El legado escrito de Florence Nightingale: un rico patrimonio de la profesión enfermera', *Cultura de los cuidados: Revista de Enfermería y Humanidades* 59 (2021), pp. 64-74.
[23] Fernando Bellido Gallego y Juan Diego González Sanz, 'Florence Nightingale y la Guerra Civil americana', *La torre del Virrey. Revista de Estudios Culturales* 38 (2025/2), p. 120.

esenciales para afrontar los desafíos de un mundo cada vez más complejo, y sería imposible disociar de esta cultura administrativa la futura importancia que adquirieron la estadística sanitaria, la gestión hospitalaria o la salud pública en el siglo XIX.

Finalmente, la difusión desigual de la industrialización contribuyó a alterar el equilibrio de poder europeo, pues mientras Reino Unido avanzaba rápidamente por la senda industrial, otros países lo hacían a ritmos muy distintos, estableciéndose entre ellos diferencias económicas que acabaron traduciéndose también en diferencias militares y estratégicas. De este modo, las potencias europeas compitieron por los recursos naturales, los mercados e incluso meras zonas de influencia, generando un clima de creciente rivalidad internacional que se mantendría durante buena parte del siglo XIX.[24] Fue precisamente en este contexto, marcado a la vez por el progreso tecnológico, la expansión imperial y la competencia entre Estados, donde se desarrollaron muchos de los acontecimientos que acabarían dando forma a la experiencia histórica de la generación de Florence Nightingale, como la Guerra de Crimea.

Este conflicto es, sin duda, uno de los mejores observatorios para comprender las contradicciones de la Europa de mediados del siglo XIX, pues, aunque tradicionalmente se lo recuerda por haber sido el escenario en el que Nightingale desarrolló la actividad que la haría célebre, en realidad su importancia histórica va mucho más allá de una trayectoria individual, por excepcional que sea. En efecto, la guerra de Crimea fue el primer gran desafío al que se enfrentaron las potencias europeas a causa de las transformaciones políticas, económicas y tecnológicas que estaban alterando profundamente el equilibrio continental y que anticipaban muchos de los conflictos que caracterizaron la segunda mitad del siglo. En primer lugar, debe entenderse en el contexto de la creciente rivalidad entre las grandes potencias europeas, en buena parte motivada por un proceso industrializador que

[24] ANTHONY WEBSTER, *The Debate on the Rise of the British Empire*, Manchester University Press, 2024.

había modificado las relaciones de fuerza, incrementando las capacidades militares de los Estados y reforzando la importancia estratégica de determinadas regiones. Entre ellas ocupaba un lugar especialmente sensible el espacio controlado por el Imperio otomano: desde finales del siglo XVIII, numerosos observadores europeos veían en este imperio un enfermo terminal, expresión acuñada más tarde por el zar Nicolás II en el curso de una conversación con el canciller austriaco Metternich y que reflejaba la percepción de su progresiva decadencia política y militar.[25] A medida que el poder otomano parecía debilitarse, las demás potencias comenzaron a contemplar con creciente interés la posibilidad de ampliar su influencia sobre sus territorios y, entre todas ellas, Rusia era probablemente la más interesada en la cuestión oriental. Su acceso a los mares cálidos seguía dependiendo del control de los estrechos del Bósforo y de los Dardanelos, bajo soberanía otomana, y por ello no extraña que las tensiones surgidas en torno a la protección de los lugares santos cristianos en Palestina sirvieran como detonante inmediato del conflicto, sin que realmente puedan considerarse su causa fundamental. En efecto, lo que estaba realmente en juego era el equilibrio de poder europeo, pues mientras Francia y Reino Unido percibían la expansión rusa como una amenaza estratégica inaceptable, el Imperio otomano trataba de preservar su integridad territorial a toda costa. La guerra iniciada en 1853 fue, por tanto, mucho más que una disputa religiosa: constituyó una manifestación temprana de la competencia geopolítica característica de la Europa contemporánea.[26]

Sin embargo, la Guerra de Crimea posee otra relevancia historiográfica aún mayor, pues no en vano con frecuencia ha sido definida como la primera guerra moderna, y no tanto por sus objetivos políticos como por los medios empleados y

[25] ALAN PALMER, *The Decline and Fall of the Ottoman Empire*, Barnes and Noble, Nueva York, 1994, pp. vii y 118-119.

[26] VLADIMIR SHIROGOROV, 'Technology, operations, and strategy in the Crimean War, 1853-1856', *Nuova Antologia Militare. Rivista Interdisciplinare della Società Italiana di Storia Militare* 6 (2025/24), pp. 33-120.

por la forma en que fue percibida por la opinión pública. La utilización del telégrafo, de la navegación a vapor y de nuevas tecnologías de transporte permitieron una circulación de información incomparablemente más rápida que en conflictos anteriores; así, por primera vez, amplios sectores de la sociedad británica pudieron seguir con relativa inmediatez los acontecimientos desarrollados a miles de kilómetros de distancia. Los corresponsales enviados al frente por periódicos como *The Times* transformaron radicalmente la relación entre guerra y opinión pública, pues las noticias sobre las condiciones de los soldados, los heridos y los hospitales militares dejaron de quedar restringidas a informes oficiales para convertirse en una preocupación nacional.[27]

Precisamente por ello, la Guerra de Crimea representa una paradoja característica de la modernidad decimonónica: la revolución tecnológica había llegado a los medios de comunicación, al transporte y al armamento, pero no había transformado todavía de manera equivalente la organización sanitaria. Las crónicas publicadas por los corresponsales británicos describían hospitales saturados, carencia de suministros básicos, insuficiencia de personal y una logística incapaz de atender adecuadamente a miles de heridos y enfermos; las enfermedades infecciosas, la desnutrición y las deficientes condiciones higiénicas causaban tantas o más víctimas que los propios combates. La guerra mostraba así ese desfase existente entre el progreso técnico y la organización sanitaria de los Estados modernos, denunciado también por Nightingale, cuyas propuestas de reforma trascendieron pronto el contexto británico y sirvieron de inspiración para que, durante la Guerra de Secesión estadounidense, se promoviera la creación de comisiones oficiales encargadas de supervisar y mejorar la gestión sanitaria militar, siguiendo el modelo desarrollado en Gran Bretaña tras Crimea.[28]

---

[27] Azucena Pedraz Marcos, Eva García Perea y Ana María Palmar Santos, 'Florence Nightingale y los corresponsales de *The Times* en la Guerra de Crimea', *Temperamentvm: Revista Internacional de Historia y Pensamiento Enfermero* 16 (2020), pp. e1-3.

[28] Bellido Gallego y González Sanz, 'Florence Nightingale y la Guerra Civil americana', p. 126.

La importancia de este fenómeno fue enorme porque contribuyó a fortalecer una mentalidad reformista ya presente en la sociedad británica, pues las denuncias periodísticas no solo informaban de los problemas, sino que también movilizaban a la opinión pública y generaban presión sobre las autoridades. En efecto, la respuesta de la sociedad británica a las vívidas crónicas publicadas por los corresponsales de *The Times* sobre las batallas de Crimea, las penosas condiciones de los heridos y las carencias de los hospitales militares fue inmediata y rápidamente impulsó iniciativas filantrópicas, campañas de ayuda y demandas de reforma sanitaria, favoreciendo además la creación del *Times Crimea Fund* y el envío de Florence Nightingale y un grupo de treinta y ocho enfermeras al hospital de Scutari.[29] Allí, la introducción de medidas elementales de higiene, alimentación y reorganización de los pabellones permitió reducir drásticamente la mortalidad y convirtió la experiencia de Crimea en un poderoso argumento a favor de la reforma sanitaria, de modo que la guerra actuó como un auténtico catalizador de preocupaciones que venían gestándose desde hacía décadas en el marco del higienismo y de la salud pública.[30]

No obstante, la relevancia histórica de Crimea no se limita al campo sanitario, pues este conflicto debe situarse también en una Europa profundamente marcada por el auge de los nacionalismos. Aunque la guerra tuvo un claro componente geopolítico y estratégico, tampoco estuvo ausente de ella el recurso a discursos nacionales y religiosos utilizados para legitimar las ambiciones de las grandes potencias, como ocurrió con la pretendida protección rusa de las poblaciones eslavas y ortodoxas bajo dominio otomano. En este sentido, Crimea anticipaba una tendencia cada vez más visible a lo largo del siglo XIX: la instrumentalización política de las identidades nacionales en un continente donde numerosos pueblos reclamaban el derecho a constituirse en Estados independientes o a reunificarse con territorios considerados

[29] PEDRAZ MARCOS, GARCÍA PEREA Y PALMAR SANTOS, 'Florence Nightingale y los corresponsales', pp. 1-3.
[30] ANA CHOPERENA ARMENDÁRIZ, *El legado de Florence Nightingale para nuestro tiempo*, EUNSA, Pamplona, 2023, pp. 61-82.

parte de una misma comunidad nacional, desafiando así el orden surgido del Congreso de Viena de 1815, basado en la restauración monárquica y en el mantenimiento del equilibrio entre las grandes potencias.[31]

Entre todos estos movimientos, el caso italiano resulta especialmente significativo pues, aunque la península italiana permanecía fragmentada en varios Estados y algunos de sus territorios más ricos e industrializados continuaban bajo dominio austríaco, las ideas nacionalistas habían arraigado con fuerza tras las guerras napoleónicas y alimentaban una creciente aspiración a la unificación política. Las revoluciones de 1820 y 1848 habían fracasado, pero no habían conseguido extinguir aquel proyecto y, a finales de la década de 1850, las circunstancias cambiaron en su beneficio: el Reino de Piamonte-Cerdeña, dirigido por la dinastía de Saboya, encontró en la Francia de Napoleón III un aliado dispuesto a desafiar la influencia austríaca en la península y, así, la guerra de 1859 contra Austria constituyó el primer gran éxito del proceso de unificación italiana, abriendo el camino hacia la creación del futuro Reino de Italia. Aquella campaña tuvo además consecuencias que trascendían ampliamente el ámbito italiano, pues contribuyó a erosionar la hegemonía de los Habsburgo en la península, alteró el equilibrio político europeo y favoreció un progresivo desplazamiento de los principales focos de tensión continental hacia la Europa central y renana, al tiempo que marcaba el comienzo de profundas fracturas en la vida política del Segundo Imperio francés.[32]

Fue precisamente durante este conflicto cuando tuvo lugar la batalla de Solferino, uno de los episodios más significativos de la historia humanitaria contemporánea: el 24 de junio de 1859, cerca de doscientos mil combatientes se

[31] AXEL KÖRNER, 'National Movements against Nation States. Bohemia and Lombardy between the Habsburg Monarchy, the German Confederation, and Piedmont-Sardinia', *The 1848 Revolutions and European Political Thought*, ed. de D. Moggach y G. Stedman Jones, Cambridge University Press, 2018, pp. 345-382.

[32] EUGENIO DI RIENZO, 'Francia e Italia sul *crinale di Solferino* 1859-1860', *Pensare gli italiani 1849-1890*, ed. de M. Allegri, Scripta edizioni, Rovereto, 2021, pp. 261-296.

enfrentaron en una batalla que dejó decenas de miles de muertos y heridos en apenas unas horas, una tragedia cuya magnitud impresionó profundamente a un observador suizo, Henri Dunant, que había llegado a la región por razones empresariales y se encontró con miles de hombres abandonados en el campo de batalla sin asistencia adecuada. Sin duda, la experiencia de Solferino no surgió en un vacío intelectual: Dunant conocía las iniciativas desarrolladas durante la Guerra de Crimea y era consciente del impacto que habían tenido las reformas impulsadas por Nightingale y por otros actores del movimiento sanitario británico, de modo que lo que observó en Solferino vino a confirmar la necesidad de crear mecanismos permanentes de ayuda a las víctimas de los conflictos armados.[33]

De esta forma, puede afirmarse que entre Crimea y Solferino se produjo una transformación decisiva en la percepción de la guerra, pues ambos conflictos contribuyeron a consolidar la idea de que la asistencia a los heridos no debía depender exclusivamente de la improvisación o de la buena voluntad de individuos concretos, sino de instituciones estables capaces de actuar incluso en circunstancias extremas. El resultado fue la creación del Comité Internacional de la Cruz Roja y la celebración de la Primera Convención de Ginebra en 1864, acontecimientos que marcaron el nacimiento del derecho internacional humanitario contemporáneo. La influencia de estas transformaciones trascendió rápidamente el ámbito internacional y en distintos países europeos comenzaron a surgir iniciativas que adaptaban los nuevos principios humanitarios y asistenciales a sus respectivas realidades nacionales, como en el caso de España, donde figuras como Nicasio Landa y Concepción Arenal defendieron formas de atención a heridos y enfermos fuertemente inspiradas por el nuevo modelo de cuidados impulsado por Nightingale, contribuyendo a la modernización de la asistencia sanitaria y humanitaria.[34] Sin embargo, aquellas iniciativas representaban únicamente una respuesta

[33] AARÓN MUÑOZ DEVESA, 'Florence Nightingale y Henri Dunant: diseñando la acción comprometida', *Temperamentvm: Revista Internacional de Historia y Pensamiento Enfermero* 17 (2021).

parcial a problemas mucho más amplios, pues Crimea y Solferino habían puesto de manifiesto algunas de las contradicciones fundamentales de la modernidad decimonónica: las mismas sociedades que impulsaron avances científicos, tecnológicos y organizativos sin precedentes seguían siendo capaces de generar formas de conflicto y destrucción cada vez más extensas.[35]

Las consecuencias de esta paradoja continuaron desarrollándose durante las décadas posteriores: la industrialización había multiplicado la capacidad productiva de las principales potencias, pero también había incrementado su necesidad de materias primas, mercados y espacios de influencia, y por ello la expansión colonial sobre África y Asia, la carrera armamentística y la rivalidad entre los grandes Estados europeos se convirtieron en algunos de los rasgos más característicos de la política internacional de la época.

En efecto, la propia industrialización contribuyó a modificar profundamente la naturaleza de la guerra, pues las nuevas tecnologías permitían producir armamento en cantidades desconocidas hasta entonces, mejorar los transportes militares, acelerar las comunicaciones y movilizar recursos humanos y materiales a una escala sin precedentes. Sin embargo, esta misma capacidad técnica que permitía combatir con mayor eficacia planteaba también nuevos desafíos sanitarios y organizativos, de modo que los problemas observados en Crimea no desaparecieron con el paso de las décadas, sino que se reprodujeron en escenarios cada vez más complejos. Mientras tanto, los avances en materia de salud pública, organización administrativa, reforma social y profesionalización de los cuidados continuaban transfor-

[34] MERCEDES DE DIOS AGUADO y otros, 'Florence Nightingale y Concepción Arenal: enfermeras de los hospitales del siglo XIX', *Temperamentvm: Revista Internacional de Historia y Pensamiento Enfermero* 17 (2021), e17018.

[35] FRANÇOIS BUGNION, 'From the Battle of Solferino to the Geneva Conventions of 12 August 1949', *From the battle of Solferino of 1859 to the Geneva Conventions of 1949. Challenges and Future Prospects of International Humanitarian Law*, ed. de M. Pedrazzi, Paesi Edizioni, Roma, 2025, pp. 49-60.

mando profundamente las sociedades europeas, aunque sin lograr disipar las tensiones que se acumulaban bajo la superficie del continente.[36]

De hecho, todo este proceso convivió con una creciente inestabilidad internacional, en buena medida por la unificación alemana, que alteró de manera decisiva el equilibrio europeo. Durante las dos últimas décadas del siglo XIX, el sistema de alianzas diseñado por Otto von Bismarck consiguió contener parcialmente las tensiones entre las grandes potencias, pero esa estabilidad era frágil y bajo la superficie seguían acumulándose rivalidades coloniales, conflictos nacionales y competiciones económicas cada vez más intensas. Sin embargo, a partir de 1890 la sustitución de la política prudente de Bismarck por una estrategia más agresiva durante el reinado de Guillermo II contribuyó a deteriorar progresivamente el sistema internacional surgido tras la unificación alemana.[37]

Cuando Florence Nightingale murió en 1910, Europa era un continente extraordinariamente distinto al que la había visto nacer: durante casi un siglo, la ciencia, la industrialización y las reformas sociales habían transformado profundamente la vida cotidiana de millones de personas, pero aquel progreso coexistió con tensiones cada vez más difíciles de contener y las rivalidades nacionales avanzaban junto a la creciente capacidad destructiva de los Estados a la misma velocidad que la medicina, las comunicaciones o los transportes. Apenas cuatro años después de su desaparición, el estallido de la Gran Guerra revelaría de forma brutal hasta qué punto el siglo XIX había sido capaz de producir simultáneamente algunas de las mayores conquistas de la humanidad y algunos de los instrumentos más eficaces para destruirla.

---

[36] Véanse especialmente las conclusiones de *Health and Welfare during Industrialization*, ed. de R. H. Steckel y R. Floud, University of Chicago Press, 2008, pp. 423-450.

[37] LYNN ABRAMS, *Bismarck and the German Empire, 1871-1918*, Routledge, Londres y Nueva York, 2006, pp. 49-67.

Desde esta perspectiva, Florence Nightingale adquiere un significado histórico que va mucho más allá de la enfermería. Su trayectoria permite observar cómo algunos de los procesos que transformaron la Europa decimonónica —el avance de la ciencia, el reformismo social, la preocupación por la salud pública o la lenta ampliación de los horizontes intelectuales femeninos— encontraron una expresión concreta en la experiencia de una persona excepcional.

Por eso, más que considerar a Florence Nightingale como una excepción aislada, resulta más útil interpretarla como el producto singular de un mundo en profunda transformación. Ella no creó las fuerzas históricas que configuraron el siglo XIX, pero comprendió como pocos de sus contemporáneos algunas de sus contradicciones fundamentales; su labor estuvo orientada precisamente a corregir los efectos más visibles de aquellas transformaciones, demostrando que la organización, la prevención y el conocimiento podían reducir sufrimientos que hasta entonces habían parecido inevitables.

En última instancia, comprender a Florence Nightingale exige comprender el siglo que la hizo posible: un siglo marcado por la tensión constante entre progreso y desigualdad, entre ciencia y sufrimiento, entre transformación y conflicto. Quizá por ello su legado ha trascendido ampliamente los límites de la enfermería, pues su trayectoria permite contemplar las posibilidades y las contradicciones de una época capaz de fundar escuelas de enfermería y, apenas unas décadas después, precipitarse hacia la Gran Guerra. En este sentido, su figura sigue siendo una de las síntesis más elocuentes de la modernidad decimonónica.

2

El higienismo

Diego José Feria Lorenzo
diego.feria@denf.uhu.es

En la historia de la sanidad y de la salud pública existe un reconocimiento unánime hacia figuras que a lo largo de la historia han contribuido a mejorar la vida de las personas. Es el caso de: Girolamo Fracastoro (1478-1553), precursor de la microbiología y la epidemiología; John Snow (1813-1858), que destacó en el ámbito de la anestesia y en epidemiología, intensificando sus estudios sobre el cólera en Londres; Ignaz Semmelweis (1818-1865), importante médico obstetra, que arrojó luz sobre la prevención de la fiebre puerperal; Edward Jenner (1749-1823), que, con sus estudios observacionales, logró fabricar una rudimentaria vacuna contra la viruela; y Louis Pasteur (1822-1895), cuyas investigaciones le llevaron a desarrollar las técnicas de la pasteurización y de una vacuna contra la rabia en 1885. Pero la figura de un precursor de la salud pública como Johann Peter Frank (1745-1821) pasa desapercibida la mayoría de las veces, ya que su importante gran obra no se sitúa a la altura de los citados anteriormente

para la prevención de las enfermedades infecciosas.[1] Desde nuestro punto de vista, podemos considerar la doctrina higienista contenida en su obra como una de las más importantes para el despegue de la sanidad pública y la prevención de enfermedades, al mismo nivel que las obras de los autores citados anteriormente en este párrafo.

Desde finales del siglo XVIII los avances en sanidad nos han llevado a disfrutar en la actualidad de grandes cotas de salud y de sistemas sanitarios cuya organización y gestión han permitido el incremento poblacional actual. Desde el siglo XIX la salud empezó a depender progresivamente y a estar supervisada por el Estado y su evolución nos ha llevado a altos niveles competenciales y de bienestar ciudadano tanto en la gestión como en la formación de los profesionales sanitarios con los que cuenta para su prevalencia en estos momentos.

La Ilustración en el siglo XVIII y los cambios políticos del siglo XIX, junto con los inicios del parlamentarismo y los problemas sanitarios que surgieron con las malas condiciones higiénicas de la sociedad, el hacinamiento crónico y el provocado por la industrialización, consiguen que la población de esta centuria inicie un cambio en la concepción de la salud y de la sanidad con el objetivo de beneficiar el cuidado de la ciudadanía. La necesidad de brazos fuertes, necesarios para el incremento económico de los países occidentales, favorece la búsqueda de mejoras en la salubridad para

[1] Carlos E. Medina de la Garza y Martina-Christine Koschwitz, 'Johann Peter Frank y la medicina social', *Medicina Universitaria* 13/52 (2011), p. 163. Véase también: Tomás Fernández y Elena Tamaro, Biografía de Girolamo Fracastoro, Editorial Biografías y Vidas, Barcelona, 2004; Jaime Cerda y Gonzalo Valdivia, 'John Snow, la epidemia de cólera y el nacimiento de la epidemiología moderna', *Revista Chilena de Infectología* 24/4 (2007), pp. 331-334; Charles Volcy, 'La investigación antigua de la fiebre puerperal: galimatías científico y objeto de reflexión', *Revista médica Iatreia* 25/2, (2012), pp. 174-184; Susana Benítez, 'Edward Jenner (Inglaterra 1749-1825)', *Revista Médica Clínica Las Condes* 31/3 (2020); José María Teijón Rivera, 'Breves pinceladas sobre la vida de Louis Pasteur: sus principales aportaciones científicas y su legado, asimetría molecular', *Anales de la Real Academia de Doctores de España* 8/3 (2023), pp. 635-643.

disminuir las muertes provocadas por las epidemias que cada cierto tiempo y cíclicamente asolaron al continente europeo en época moderna.

El higienismo como corriente en la sanidad tiene su origen a finales del siglo XVIII. Estas innovaciones en el tratamiento de la salud pública irán calando progresivamente en la sociedad hasta llegar a una nueva definición en las normativas emanadas de esos nuevos parlamentos liberales que comienzan su andadura a principios del XIX. Las nuevas leyes de sanidad en 1822 en España, aunque fueron eliminadas por la vuelta absolutista de Fernando VII en 1823, fueron progresistas con respecto a los países del entorno. Habría que esperar a 1855 para conocer una nueva ley sanitaria en España casi paralela a la inglesa de 1848, como las pioneras del continente europeo.[2] Decía Johann Peter Frank, primer higienista y pionero en salud pública, en un escrito titulado 'El administrador civil: el médico mejor dotado' en 1784, publicado bajo una disertación de un estudiante llamado Danilevsky:

> La política médica, en consecuencia, como ciencia de la política en general, es un arte de la prevención, una doctrina mediante la cual los seres humanos y sus animales auxiliares pueden ser protegidos de las dañosas consecuencias del hacinamiento; es, en especial, un arte que alienta el bienestar corporal para que, sin sufrir un exceso de males físicos, los seres humanos puedan demorar lo más posible el momento fatal en que, por fin, deben morir.[3]

---

[2] DIEGO JOSÉ FERIA LORENZO, *Ilustración y Liberalismo: la legislación española sobre cuidados de salud (1749-1855)*, Tesis doctoral no publicada, Departamento de Historia, Geografía y Antropología, Universidad de Huelva, 2017.

[3] De la introducción de la obra de JOHANN PETER FRANK, *System einer vollständigen medizinischen Polizey,* C.F. Schwan, Mannheim, 1789-1821, cuya mejor traducción posiblemente sea "Sistema de política médica integral". Véase HENRY SIGERIST, 'Johann Peter Frank: un pionero de la medicina social', *Salud Colectiva* 2/3 (2006), p. 272. En este artículo se presenta una de las conferencias pronunciadas en la Universidad de Londres por H. E. Sigerist (Francia, 1891-Suiza, 1957), que fue médico e historiador de la medicina, profesor de Historia de la Medicina en las universidades de Zurich, Suiza (1921-1923) y Leipzig, Alemania (1925-1932), y profesor y director del Instituto de Historia de

El higienismo fue el germen de las primeras políticas de salud y, en definitiva, de la responsabilidad estatal en la prevención de la enfermedad y, consecuentemente, del incremento en la esperanza de vida. Los postulados de estas teorías girarán en dos sentidos, por un lado, hacia la higiene personal y, por otro, hacia la higiene del entorno y la salud pública. Progresivamente van calando y generando cambios positivos en la concepción de la salud. La higiene personal hará progresivamente que el lavado corporal se convierta, con el tiempo, en una práctica habitual en las personas. El control del entorno higiénico pasará por prácticas que se institucionalizarán y serán habituales en los ayuntamientos: recogida de basuras; control sanitario de los alimentos, realizado por los veterinarios (mataderos públicos), y vigilancia de los suministros en las plazas de abastos. Además, el asfaltado de calles, la planificación de la construcción en cuadrículas o dameros de las ciudades por el crecimiento de la población para facilitar la limpieza del aire y la ventilación de las calles, las conducciones de agua potable y canalización de las residuales, etc., serán modificaciones en la estructura de las ciudades que suponen una vuelta al modelo hipodámico, tan usual en las ciudades romanas imperiales, transmutado ahora (s. XIX) en los llamados ensanches, propios de ciudades como Barcelona o la isla de Manhatan en Nueva York. Son cambios que se producirán también en las inhumaciones, con la construcción de cementerios fuera del perímetro urbano en el sur de Europa, pues, desde la Edad Media, la costumbre era que los enterramientos se hicieran en las iglesias.[4] En definitiva, estos cambios que aparecerán, como hemos comentado, en ese doble sentido, es decir, en la hi-

---

la Medicina de la Universidad Johns Hopkins, en Baltimore, Estados Unidos (1932-1947).

[4] Diego José Feria Lorenzo y Cristina Ramos Cobano, '*Salus populi suprema lex esto*: fe, ciencia y política en la modernización de las prácticas funerarias (ss. XVIII-XIX)', en *Historia* II/396 (2013), pp. 217-248.

giene personal y la salud pública, tendrán un reflejo también en la educación, sobre todo, a partir de la segunda mitad del XIX.[5]

En España las nuevas ideas y supuestos higiénicos irán llegando gracias a los exilios de los sanitarios por cuestiones políticas, que potenciarán la formación y los contactos; por las estancias educativas en el exterior y, sobre todo, por las obras de autores extranjeros que llegaron a este país.[6]

Las alternancias políticas, desde unos primeros momentos parlamentarios hasta, de nuevo, momentos absolutistas —década comprendida entre 1823 y 1833—, provocarán esos exilios de intelectuales españoles, algunos de ellos diputados parlamentarios, médicos de profesión. El contacto con la sanidad en otros países y con otros profesionales contribuirá a que se conozcan estos nuevos supuestos higienistas. Aunque los exilios no serán en exclusiva la vía de llegada de estas ideas, y en este sentido, precisamente, las estancias de científicos españoles desde el siglo XVIII, tanto en Francia como en Inglaterra contribuyen también a su difusión.[7]

Muchos diputados, exiliados en los periodos absolutistas, continúan su formación fuera del país en muchos casos, los cuales han sido ampliamente estudiados por Varela Suances, que ha abordado el pensamiento constitucional español en el exilio; por su parte, Varela Candel, López Sánchez y López Fernández se interesaron por los científicos españoles en el Reino Unido entre 1750 y 1830; Sánchez Mantero estudió el exilio liberal y las intrigas políticas; Francisco Fuentes se inclinó por la imagen del exilio liberal y del exiliado en la Es-

[5] Mónica Bolufer Peruga, '"Ciencia de la salud" y "Ciencia de las costumbres": Higienismo y educación en el siglo XVIII', *Áreas. Revista Internacional de Ciencias Sociales* 20 (2012), p. 28.

[6] Diego José Feria Lorenzo, Cristina Ramos Cobano y Juan Diego González Sanz, 'Las donaciones de obra impresa en el periodo parlamentario del Trienio Liberal en España', *Intus-Legere Historia* 18/1 (2024), pp. 307-328.

[7] Mikel Astrain Gallart, 'Tres manuscritos inéditos de Ignacio María Ruiz de Luzuriaga (1763-1822) sobre higiene naval', *Dynamis. Acta Hispanica ad Medicinae Scientiarumque Historiam Illustrandam* 11 (1991), pp. 437-463.

paña del XIX y por las exiliadas liberales en la Década Ominosa y, por último, Juan Luis Simal por el liberalismo internacional y el exilio en la Europa de entre 1814 y 1834.[8]

La donación de obras, tanto españolas como de fuera de nuestras fronteras, reflejada en los debates parlamentarios del Trienio, dota a las comisiones parlamentarias de contenidos literarios para tomar decisiones legales y contribuye a incrementar la competencia profesional y, claro está, los contactos con escritores y traducciones de obras de autores extranjeros y también nacionales. En esta línea, son interesantes las relacionadas con beneficencia y sanidad que se donaron al Parlamento español en el periodo del Trienio Liberal.[9]

ORIGEN Y DIFUSIÓN DEL HIGIENISMO: HIGIENISTAS MÁS RELEVANTES. Esta corriente iniciada en Alemania por Johann Peter Frank y en Inglaterra por Edwin Chadwick (1800-1890) impregnará la formación exterior de estos médicos españoles, con alta implicación sociopolítica, y permitirá o facilitará los cambios legislativos. Se hace necesario en estos

[8] JOAQUÍN VARELA SUANZES-CARPEGNA, 'El pensamiento constitucional español en el exilio: el abandono del modelo doceañista (1823-1833)', *Revista de Estudios Políticos (Nueva Época)* 88 (1995), pp. 63-90; MANUEL VARELA CANDEL, JUAN FRANCISCO LÓPEZ SÁNCHEZ y CARLOS LÓPEZ FERNÁNDEZ, 'Científicos españoles en el Reino Unido (1750-1830)', *Asclepio. Revista de Historia de la Medicina y de la Ciencia* L/1 (1998), pp. 49-68; MANUEL VARELA CANDEL, 'Actividad científica realizada por los liberales españoles exiliados en el Reino Unido, 1823-1833', *Asclepio. Revista de Historia de la Medicina y de la Ciencia* LIX/1 (2007), pp. 131-166; RAFAEL SÁNCHEZ MANTERO, 'Exilio liberal e intrigas políticas', *Ayer* 47 (2002), pp. 17-33; JUAN FRANCISCO FUENTES, 'Imagen del exilio y del exiliado en la España del siglo XIX', *Ayer* 47 (2002), pp. 35-56, y '*Cherchez la femme*: exiliadas y liberales en la década ominosa (1823-1833)', *Historia Constitucional* 13 (2012), pp. 383-405; JUAN LUIS SIMAL, 'Liberalismo internacional y exilio en Europa (1814-1834)', comunicación presentada en el congreso *Semario de Historia*, Departamento de Historia Social y del Pensamiento Político (UNED/UCM), Madrid, 2012.

[9] FERIA LORENZO, *Ilustración y Liberalismo*, pp. 229-244; DIEGO JOSÉ FERIA LORENZO, CRISTINA RAMOS COBANO y JUAN DIEGO GONZÁLEZ SANZ, 'Política, sanidad y educación en las donaciones de obras al parlamento del Trienio Liberal', en *Signos Históricos* XXV/49 (2023), pp. 238-273.

momentos del discurso tratar mínimamente las biografías de algunas de estas figuras que contribuyeron con sus obras al avance de la salud pública y, en última instancia, al beneficio de la sociedad.

Frank, médico alemán precursor de la salud pública y de la higiene moderna, fue el que puso en circulación con sus obras el concepto de higienismo e inició su aplicación a la salud pública a finales del siglo XVIII. En las universidades de Metz y Pont-à-Mousson estudió Filosofía y se interesó por las ideas de la Ilustración y los enciclopedistas. También desarrolló un gran interés por las ciencias naturales y, a partir de aquí, decidió estudiar Medicina, por lo que ingresó en la Universidad de Heidelberg en 1763. Dos años después continuó estos estudios de Medicina en Estrasburgo, interesándose por la obstetricia y la cirugía. Ejerció como médico en Lorena, en Baden y en el Palatinado, en la corte de Rastatt y como facultativo personal del arzobispo de Espira. Construyó una escuela de parteras, fundó dos hospitales y una cátedra quirúrgica. En la segunda mitad del siglo XVIII, "propuso que, en el campo de la medicina y la salud, el cuidado de los ciudadanos, la manutención de los pobres y la beneficencia pública eran responsabilidad y tarea del estado" (MEDINA DE LA GARZA y KOSCHWITZ, 'Johann Peter Frank', pp. 163-164). Su larga y dilatada carrera y experiencia profesional en diversos lugares de Europa central e incluso en Rusia le permitieron comprobar que la pobreza en grandes sectores de la población generaba la mayor parte de las enfermedades. De ahí su propuesta de cambiar esta situación con la aplicación de la higiene, que podemos ver en sus obras; publicó el texto titulado *Un sistema completo para una policía médica* en seis volúmenes:

> El primer tomo de esta obra fue publicado en 1779, desatando gran polémica y siendo objeto de ataques. Este tomo se ocupaba del matrimonio, el embarazo, la maternidad, la crianza infantil e incluso del celibato del clero. En su introducción a la policía médica, Frank la explica como el arte de la prevención. El segundo tomo se publicó en 1780 y en él se ocupaba de la vida sexual, las enfermedades venéreas, la prostitución, el aborto y el

> cuidado de los infantes huérfanos. En 1784 aparece el tercer volumen, el cual estaba dedicado a la alimentación, la vestimenta y la vivienda; el cuarto en 1788, dedicado a la seguridad pública, y todo tipo de accidentes, lesiones y muerte por causas violentas. El quinto volumen, publicado en Viena en 1813 versaba sobre las medidas para con los fallecidos, entierros y cementerios. Finalmente, el sexto volumen, publicado en tres partes entre 1817-1819, trataba en general de la influencia de la ciencia médica en el estado, la educación médica y la medicina veterinaria, entre otros.[10]

Como podemos apreciar, en cuanto al contenido, la obra de Frank abarca prácticamente todos los factores que influyen en las condiciones de vida de las personas y en la aparición de las enfermedades infectocontagiosas; enfermedades que asolaron la Europa moderna en forma de epidemias con una periodicidad de más o menos cada diez o quince años. Intenta, por tanto, el autor de la magna obra educar para controlar y prevenir su aparición, queriendo formar en higiene personal y pública e implicando a los poderes del Estado en ello.

Para Chadwick "el interés público no era la espinosa suma de los intereses individuales postulada por Bentham, sino simplemente la mejora de la eficiencia económica entendida como todo aquello que redujera el despilfarro de recursos".[11] De formación jurídica y con largo tiempo en la administración estatal, supo rodearse de buenos profesionales, tanto ingenieros como médicos, que realizaron grandes trabajos en pos de la sanidad pública. Uno de estos médicos afirmaba que la

> insalubridad [...], era en gran medida independiente de los comportamientos individuales (aguas estancadas, mal drenaje, ventilación deficiente, exhalaciones de pozos negros, enterramientos sobresaturados, etc.), aunque se veía intensificada por hábitos inapropiados (falta de aseo personal,

[10] El término *policía*, procedente del griego *Politeia*, se entendía como administración del Estado, según MEDINA DE LA GARZA y KOSCHWITZ, 'Johann Peter Frank', pp. 165-166.

[11] JOSÉ LUIS RAMOS GOROSTIZA, 'Edwin Chadwick, el movimiento británico de salud pública y el higienismo español', *Revista de Historia Industrial* XXIII/55 (2014), p. 14.

> falta de limpieza en el vestido y el hogar, tendencia al hacinamiento, etc.), por lo que había también una responsabilidad individual ineludible.[12]

Chadwick lideró en Inglaterra el *sanitary movement,* movimiento de salud pública más importante en la primera mitad del XIX en Europa. Junto con las ideas ilustradas de Peter Frank, ambos fueron las grandes influencias para los cambios sanitarios de este siglo y en el siguiente. Participó activamente en la organización legislativa a lo largo de tres décadas que comprendía aspectos tan diversos como la mejora de la vida de los pobres, el trabajo en las fábricas, la educación y la salud pública (RAMOS GOROSTIZA, 'Edwin Chadwick', pp. 12-13). Por la observación y el estudio de las condiciones de vida de los obreros, los militantes de este movimiento sanitarista comprobaron que este grupo tenía mayores problemas de salud, atribuyendo como causas sus condiciones habitacionales —con grandes carencias higiénicas—, las salariales y laborales, así como las educativas. Por tanto, el mejoramiento de las mismas y de sus condiciones de salud en las ciudades industriales haría que cambiaran y esto era responsabilidad del Estado. El cambio en las leyes y la mejora de las infraestructuras habitacionales y legislativas influirían decisivamente hacia ese cambio positivo. La influencia de este grupo llegó incluso a su participación en la génesis de la primera ley de sanidad del continente europeo: la ley inglesa de 1848.[13]

La impregnación de las nuevas ideas científicas en la cámara baja española llega debido a los bien formados diputados, algunos de ellos médicos de profesión. La situación política española pasa por una serie de intentos liberales personalizados en la Constitución doceañista y el Trienio Liberal, hasta la muerte de Fernando VII. En estos Parlamentos había diputados que eran, como hemos comentado, médicos, que participaron en la creación de leyes sanitarias —

[12] RAMOS GOROSTIZA, 'Edwin Chadwick', p. 16.
[13] ÁLVARO CARDONA, '150 años de la primera ley de salud publica en el mundo', *Revista Facultad Nacional de Salud Pública* 16/2, (1999), pp. 71-72.

Beneficencia y Sanidad de 1822— y posteriormente en los periodos absolutistas tienen que exiliarse. Francia y Reino Unido serán los lugares donde se establecerán y continuarán su formación poniéndose en contacto con estas ideas. Hablamos, entre otros, de Ignacio Ruiz de Luzuriaga (1763-1822), formado en estos países en el siglo XVIII, y de Mateo Seoane Sobral (1791-1870), exiliado en octubre de 1823.[14] En las décadas posteriores destacarán como representantes del higienismo español Francisco Méndez Álvaro (1806-1883) y Pedro Felipe Monlau y Roca (1808-1871), el "principal protagonista del movimiento español de higiene y salud pública en estos años centrales del siglo XIX", en palabras de Ramos Gorostiza ('Edwin Chadwick', p. 12).

Los dos primeros formaron parte de los diputados del Trienio Liberal y participaron en la elaboración de la ley de sanidad *non nata* de este periodo. Méndez Álvaro y Monlau estuvieron relacionados en mayor o menor medida con la política en las décadas posteriores y con la primera ley de sanidad publicada en España, la de 1855.[15] Es decir, la figura central sería Mateo Seoane,[16] mientras que sus discípulos Pedro Felipe Monlau[17] y Francisco Méndez Álvaro[18] fueron quienes desde el Consejo de Sanidad del Reino impulsaron el necesario cambio legislativo propiciado por la Ley de Sanidad de 1855 y consolidarían la disciplina mediante una intensa labor divulgativa y la creación de revistas médicas para mantener a nuestro país al corriente de las nuevas ideas científicas.[19]

---

[14] Feria Lorenzo, *Ilustración y Liberalismo,* p. 188.

[15] Diego José Feria Lorenzo, *La sanidad en el liberalismo isabelino. La promulgación de la ley de sanidad de 1855: debate parlamentario y análisis prosopográfico*, Universidad de Huelva, 2012.

[16] *Biografía de Mateo Seoane Sobral*, Real Academia de la Historia, Historia Hispánica.

[17] *Biografía de Pedro Felipe Monlau y Roca*, Real Academia de la Historia, Historia Hispánica.

[18] *Biografía de Francisco Méndez Álvaro*, Real Academia de la Historia, Historia Hispánica.

[19] Rafael Alcaide González, 'La introducción y el desarrollo del higienismo en España durante el siglo XIX. Precursores, continuadores y marco legal de un proyecto científico y social', *Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales* 50 (1999).

La formación y el contacto con el exterior de Ignacio Ruiz de Luzuriaga fue anterior a los periodos liberales. Realizó estudios de Fisiología, Química y Medicina. Aparte de griego y latín, su padre le había hecho estudiar inglés, francés e italiano. Pasó cuatro años en París formándose junto a eminentes médicos, botánicos, naturalistas, etc. Desde 1785 a 1787 estuvo en Gran Bretaña pensionado por Su Majestad. Tras pasar por Londres, marchó a Edimburgo, en cuya Universidad obtuvo el título de maestro en artes y su doctorado en Medicina, con una memoria sobre fisiología sanguínea y el sistema nervioso.[20] Frecuentó varios hospitales, en especial el Guy's y el St. Thomas, en los que asistió a la enseñanza clínica y también a las lecciones de química. Por último, volvió a pasar por París y trabajó algún tiempo en la Facultad de Medicina de Montpellier. A su vuelta a España rechazó una plaza de docente en el Seminario de Bergara, donde siendo adolescente había iniciado sus estudios, y se instaló en Madrid. En esta ciudad se propuso revalidar su título de médico y estuvo muy ligado a Mateo Seoane Sobral. En 1790 ingresó en la Academia Médica de Madrid, a la que estuvo vinculado toda su vida. La última contribución de Luzuriaga al inicio de la organización sanitaria española de carácter moderno fue colaborar en la comisión que redactó un Proyecto de Ley Orgánica de Sanidad Pública de la Monarquía Española, enviado a las Cortes en 1821, del que saldría al año siguiente el Código Sanitario de 1822. La labor científica de este eminente médico fue principalmente la relacionada con la química fisiológica y la higiene pública encuadrada en el *sanitary movement* inglés.[21]

El exilio contribuyó, facilitando también una nueva forma de divulgación de las nuevas ideas generadas en Europa, a la llegada a suelo patrio de los nuevos postulados científicos. En el primer tercio del siglo XIX se producen dos oleadas de exilios: la primera, al finalizar la Guerra de la Independencia, y sus actores fueron principalmente los afrancesados; y la segunda, tras la caída del sistema político y gobierno del

[20] Con la tesis titulada *Tentamen medicum, inaugurale, de Reciproca atque mutua Systematis Sanguinei et Nervosi actione* (1786).
[21] *Biografía de Mateo Seoane Sobral*.

Trienio, y sus protagonistas fueron precisamente los liberales. En el primer caso, el lugar de recepción fue mayoritariamente suelo francés; en el segundo, fue el Reino Unido, hasta que, en 1834, con la amnistía promulgada durante la regencia de María Cristina de Borbón-Dos Sicilias, madre de la reina Isabel II, se permitió el regreso.

Un ejemplo de ellos en el segundo caso —el de los exilios provocados por la caída del Trienio, es decir, en la segunda oleada— fue el ya citado Mateo Seoane Sobral, figura clave de la medicina pública española. En 1823, al promulgar Fernando VII de nuevo el absolutismo, pasó a Tánger, después a Gibraltar, seguidamente a Cork en Irlanda, para terminar permaneciendo una década en Londres. Allí se formó en Física y Química, Anatomía y Botánica, incrementando su capacitación médica y trabajando como tal en los hospitales Guy's y Saint George. Su integración médica le permite pertenecer a asociaciones profesionales londinenses y será titular del Saint George. Realizó diversas publicaciones aparecidas durante este periodo y manuales sobre materias como física, química, higiene, etc. También destacó por su labor periodística: entre 1828 y 1834 fue redactor del semanario *The Atheneum*. En 1831, ante la amenaza de cólera, el Gobierno español, a través del embajador Zea Bermúdez, pide información a expertos ingleses, que lo remiten a Seoane como gran especialista. Es cuando realiza una versión castellana de los documentos reunidos por el Consejo de Salud inglés, que apareció en Londres y en Madrid. En reconocimiento le ofrecen el indulto, declinando el ofrecimiento, al que se acogerá en 1834 —uno general que decretó la Regente —, regresando a España. Siguiendo las ideas inglesas sobre higiene pública influidas por el utilitarismo de Bentham, se convirtió en una de las figuras más prestigiosas y relevantes de la higiene pública española (VARELA CANDEL, 'Actividad científica', p. 142 y ss). El incendio de su casa de Londres y el naufragio del barco que lo trasladaba hacia España hicieron

que se perdiera mucho del material bibliográfico que había reunido, entre ello, una traducción al español de la obra de Johan Peter Frank.[22]

Médico, escritor, periodista político e historiador, Pedro Felipe Monlau y Roca (1808-1871) fue un humanista en toda regla, cuyo interés por trascender el ámbito puramente académico quedó evidenciado en las numerosas obras que destinó al gran público, la mayoría de ellas sobre higiene. Su formación como higienista estuvo poderosamente influenciada por su contacto con los sectores más avanzados de la medicina internacional durante los años que hubo de pasar exiliado por motivos políticos en Francia y Reino Unido (1837-1839), y cuando acudió en representación de España a las tres primeras Conferencias Sanitarias Internacionales (París, 1851 y 1859; Constantinopla, 1866).[23] Con anterioridad a su periplo por las capitales europeas, Monlau había obtenido el grado de bachiller en Artes (1826), se había licenciado en Medicina y Cirugía en el Real Colegio de Cirugía de Barcelona (1831) y había obtenido el título de doctor en la Universidad Central (1833). Para cuando publicó sus *Elementos de Higiene Pública*[24] contaba ya en su haber con los grados de bachiller en Filosofía y regente en Psicología (1847) y no tardaría en complementarlos con la licenciatura de Filosofía (1849).[25] Así pues, su formación era extraordinariamente diversa y sus viajes por toda Europa contribuyeron a enriquecerla aún más con las teorías higienistas tan en boga en aquellos países. Monlau participó activamente en las iniciativas gubernamentales para mejorar la situación del país, y sus obras se convirtieron en referente inexcusable para la política sanitaria del liberalismo de mediados de siglo, sobre todo considerando que, como vocal supernumerario del

[22] *Biografía de Mateo Seoane Sobral*.

[23] MARTA CUÑAT ROMERO, 'El higienista Monlau. Apuntes para una biografía contextual', *Tercera reunión de la Red Europea sobre Teoría y Práctica de la Biografía (ENTPB)*, Florencia, 2011, p. 2.

[24] PEDRO FELIPE MONLAU Y ROCA, *Elementos de Higiene Pública*, Imprenta de D. Pablo Riera, Barcelona, 1847.

[25] 'Monlau y Roca, Pedro Felipe' en Diccionario Akal de Historiadores españoles contemporáneos, coordinado por G. Pasamar Alzuria e I. Peiró Martín, Ediciones Akal, Madrid, 2002, p. 420.

Consejo de Sanidad, influyó no poco en la elaboración de la Ley de Sanidad de 1855, vigente durante el resto de la centuria (CUÑAT ROMERO, 'El higienista Monlau', p. 16). Participó activamente en la política de su tiempo, sobre todo en los acontecimientos de Barcelona en las décadas de 1830 y 1840. Fue liberal y militante del Partido Progresista en su ala izquierda desde 1834. En agosto de 1837 participó en la fundación de *El Constitucional*, voz de la izquierda liberal barcelonesa.[26]

Francisco Méndez Álvaro (1806-1883) vivió en un ambiente liberal gracias a su convivencia en la casa de su tío Pedro de Álvaro en Madrid, a la que accedió para poder estudiar. Terminó los estudios de Medicina en 1836, tras un periplo para la obtención de diferentes títulos relacionados con la sanidad debido a los cambios de planes de estudio desde 1827. Se dedicó a la traducción de obras médicas, también a la publicación de artículos periodísticos, sobre todo en el campo de la higiene pública y, como hecho relevante, a la consolidación del semanario *El Siglo Médico*. En la primera guerra carlista entró en contacto con Mateo Seoane, desempeñando el puesto de segundo ayudante en la inspección de hospitales militares a las órdenes de este. Su puesto en el Consejo de Sanidad le hizo ser, junto a Monlau, representante oficial en la Conferencia Sanitaria de París en 1851-1852. Sus publicaciones generaron una opinión favorable para el afianzamiento de un recurso básico para la reflexión higienista: la estadística demográfica.[27]

LEGISLACIÓN EN SALUD. La donación de obras a la Biblioteca de las Cortes en los periodos liberales también constituyó una nueva forma de recepción de textos tanto nacionales como extranjeros en España. Es evidente que no podemos asegurar la utilización de las obras por los diputados, pero sí fue una posibilidad que tuvieron, puesto que pasaron la mayoría de ellas a las distintas comisiones de trabajo y también a la Biblioteca de las Cortes, como se aprecia en los Diarios

[26] *Biografía de Pedro Felipe Monlau y Roca*.
[27] *Biografía de Francisco Méndez Álvaro*.

de Sesiones. El contacto de las obras con los diputados que elaboraban las normativas legales asegura la posible influencia que pudieron ejercer en el contenido de las leyes. Paralelamente, los españoles más formados van a ponerse en contacto con las ideas y corrientes intelectuales del exterior gracias al acceso a la producción científica de estos autores foráneos. En este contexto se inscribe la veneración de algunos ilustrados españoles por escritores de fuera de nuestras fronteras que ya tenían un reconocido prestigio a nivel internacional.[28]

Aunque el higienismo en España inició su desarrollo en el siglo XIX, será en las décadas centrales de este siglo cuando arraigue como disciplina y cuando proliferen las publicaciones de los especialistas, entre las décadas de los años 30 y 60, según Ramos Gorostiza y Rafael Alcaide.[29]

Ya en la obra de los higienistas se hablaba de los factores sociales que influían y afectaban a la vida de los individuos, proponiendo reglas para la protección ante la enfermedad y, sobre todo, para la promoción de la salud. Así, poco a poco se van trasladando a partir de las leyes, o bien desde iniciativas que parten desde los mismos ayuntamientos, medidas para prevenir las enfermedades. En este sentido, tenemos que hablar del asfaltado de calles, conducciones de agua potable y residuales, control de animales domésticos en la vía pública, etc. El propio trazado de las calles, en relación con el incremento progresivo de la población desde principios del siglo XIX, genera una preocupación por el crecimiento de las ciudades. Se vuelve al trazado en damero o cuadrículas, facilitando todas estas obras de infraestructuras enumeradas.[30] En el sur de Europa se empiezan a crear cementerios

[28] Feria Lorenzo, Ramos Cobano y González Sanz, 'Política, sanidad y educación'; Feria Lorenzo, Ramos Cobano y González Sanz, 'Las donaciones'.

[29] Ramos Gorostiza, 'Edwin Chadwick', p. 12, y Rafael Alcaide González, 'Las publicaciones sobre higienismo en España durante el periodo 1736-1939; un estudio bibliométrico', *Scripta Nova, Revista electrónica de Geografía y Ciencias Sociales* 37 (1999), p. 75 y ss.

[30] Gabino Ponce Herrero y Juan Manuel Dávila Linares, 'Medidas higienistas y planes de reforma urbana en el tránsito de los siglos XIX al XX en las principales ciudades de la provincia de Alicante',

fuera del perímetro urbano, alejando las inhumaciones de los templos, que en periodos de epidemias se convirtieron, en época moderna, en lugares llenos de inmundicias por la putrefacción de los cadáveres. La limpieza y el asfaltado de calles y la recogida de basuras comienzan a ser actividades que asumen los ayuntamientos como obligaciones habituales de estas instituciones.[31]

A modo de reflexión final podemos decir que los planteamientos higienistas han significado el germen en la mejora de las condiciones sanitarias y, en definitiva, de vida de la población mundial; además, han sido el punto de partida de multitud de investigaciones sanitarias[32] para la mejora del medio clínico y, en definitiva, del abordaje de infinidad de actividades sanitarias. Los cambios en la estructura de las ciudades del XIX se deben principalmente a estas teorías, como hemos podido ver en el texto. Este ejemplo de la historia sanitaria de España puede hacerse extensivo, con ligeros matices, propios de cada contexto geográfico, político, cultural, económico, etc., a otros países europeos.

Investigaciones Geográficas 20 (1998); FERNANDO DE TERÁN TROYANO, 'El urbanismo europeo en América y el uso de la cuadrícula. Cerdá y la ciudad cuadricular', *Ciudad y Territorio. Estudios Territoriales* XXXI/119-120 (1999), pp. 21-40.

[31] Véase al respecto ANTONIO DANIEL PENCO MARTÍN, *La salud pública en el Antiguo Régimen*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Extremadura, Mérida, 2007; ENCARNACIÓN SANTAMARÍA LOZANO, 'Influencias del medio urbano en la salud de la población sevillana durante la Ilustración: la reforma de la policía sanitaria mortuoria', *Actas del XXXIII Congreso Internacional de Historia de la Medicina,* ed. de J. L. Carrillo y G. Olagüe de Ros, Caja San Fernando de Sevilla y Jerez, Sevilla, 1994; JOSÉ MANUEL LÓPEZ GÓMEZ, 'Las ordenanzas municipales de Burgos de 1747. Un intento de regulación de las repercusiones del medio urbano en la salud', *Actas del XXXIII Congreso Internacional de Historia de la Medicina*, ed. de J. L. Carrillo y G. Olagüe de Ros, Caja San Fernando de Sevilla y Jerez, Sevilla, 1994; EDUARDO PASCUAL RAMOS, 'Higiene y salud pública en la ciudad de Palma en el siglo XVIII (1718-1812)', *Ámbitos. Revista de estudios de ciencias sociales y humanidades* 42 (2019).

[32] 'Lo mandan al manicomio por insistir en lavarse las manos', *El Universal. BBC News*, 22 de septiembre de 2019.

BIBLIOGRAFÍA

RAFAEL ALCAIDE GONZÁLEZ, 'La introducción y el desarrollo del higienismo en España durante el siglo XIX. Precursores, continuadores y marco legal de un proyecto científico y social', *Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales* 50 (1999).

—, 'Las publicaciones sobre higienismo en España durante el periodo 1736-1939; un estudio bibliométrico', *Scripta Nova, Revista electrónica de Geografía y Ciencias Sociales* 37 (1999).

MIKEL ASTRAIN GALLART, 'Tres manuscritos inéditos de Ignacio María Ruiz de Luzuriaga (1763-1822) sobre higiene naval', *Dynamis. Acta Hispanica ad Medicinae Scientiarumque Historiam Illustrandam* 11 (1991), pp. 437-463.

S. P. AUTHENAC, *Manual médico quirúrgico, o elementos de medicina y cirugía práctica*, trad. de F. Ramos y Luengo, Oficina de José Santamaría, Murcia, 1820.

SUSANA BENÍTEZ, 'Edward Jenner (Inglaterra 1749-1825)', *Revista Médica Clínica Las Condes* 31/3, (2020).

Biografía de Francisco Méndez Álvaro, Real Academia de la Historia, Historia Hispánica.

Biografía de Pedro Felipe Monlau y Roca, Real Academia de la Historia, Historia Hispánica.

Biografía de Mateo Seoane Sobral, Real Academia de la Historia, Historia Hispánica.

Biografía de Ignacio María Ruiz de Luzuriaga, Real Academia de la Historia, Historia Hispánica.

MÓNICA BOLUFER PERUGA, '"Ciencia de la salud" y "Ciencia de las costumbres": Higienismo y educación en el siglo XVIII', *Áreas. Revista Internacional de Ciencias Sociales* 20 (2012), pp. 25-50.

ÁLVARO CARDONA, '150 años de la primera ley de salud pública en el mundo', *Revista Facultad Nacional de Salud Pública* 16/2 (1999), pp. 68-81

JAIME CERDA y GONZALO VALDIVIA, 'John Snow, la epidemia de cólera y el nacimiento de la epidemiología moderna', *Revista Chilena de Infectología* 24/4 (2007), pp. 331-334.

MARTA CUÑAT ROMERO, 'El higienista Monlau. Apuntes para una biografía contextual', *Tercera reunión de la Red Europea sobre Teoría y Práctica de la Biografía (ENTPB)*, Florencia, 2011.

JEAN DEVÈZE, *Traité de la fiévre jaune*, Chez aimé comte, libraire, París, 1820.

DIEGO JOSÉ FERIA LORENZO, *La sanidad en el liberalismo isabelino. La promulgación de la ley de sanidad de 1855: debate parlamentario y análisis prosopográfico*, Universidad de Huelva, 2012.

—, *Ilustración y Liberalismo: la legislación española sobre cuidados de salud (1749-1855),* Tesis doctoral no publicada, Departamento de Historia, Geografía y Antropología, Universidad de Huelva, 2017.

DIEGO JOSÉ FERIA LORENZO y CRISTINA RAMOS COBANO, '*Salus populi suprema lex esto*: fe, ciencia y política en la modernización de las prácticas funerarias (ss. XVIII-XIX)', en *Historia* II/396 (2013), pp. 217-248.

DIEGO JOSÉ FERIA LORENZO, CRISTINA RAMOS COBANO y JUAN DIEGO GONZÁLEZ SANZ, 'Las donaciones de obra impresa en el periodo parlamentario del

Trienio Liberal en España', *Intus-Legere Historia* 18/1 (2024), pp. 307-328.
—, 'Política, sanidad y educación en las donaciones de obras al parlamento del Trienio Liberal', en *Signos Históricos* XXV/49 (2023), pp. 238-273.
TOMÁS FERNÁNDEZ y ELENA TAMARO, *Biografia de Girolamo Fracastoro*, Editorial Biografías y Vidas, Barcelona, 2004
JUAN FRANCISCO FUENTES, 'Imagen del exilio y del exiliado en la España del siglo XIX', *Ayer* 47 (2002), pp. 35-56.
—, '*Cherchez la femme*: exiliadas y liberales en la década ominosa (1823-1833)', *Historia Constitucional* 13 (2012), pp. 383-405.
JONATHAN HARRIS, 'Los escritos de codificación de Jeremy Bentham y su recepción en el primer liberalismo español', *Telos: Revista Iberoamericana de Estudios Utilitaristas* 8/1 (1999), pp. 9-29.
'Lo mandan al manicomio por insistir en lavarse las manos', *El Universal. BBC News*, 22 de septiembre de 2019.
JOSÉ MANUEL LÓPEZ GÓMEZ, 'Las ordenanzas municipales de Burgos de 1747. Un intento de regulación de las repercusiones del medio urbano en la salud', *Actas del XXXIII Congreso Internacional de Historia de la Medicina*, ed. de J. L. Carrillo y G. Olagüe de Ros, Caja San Fernando de Sevilla y Jerez, Sevilla, 1994, pp. 651-663.
CARLOS E. MEDINA DE LA GARZA y MARTINA-CHRISTINE KOSCHWITZ, 'Johann Peter Frank y la medicina social', *Medicina Universitaria* 13/52 (2011), pp. 163-168.
PEDRO FELIPE MONLAU Y ROCA, *Elementos de Higiene Pública*, Imprenta de D. Pablo Riera, Barcelona, 1847.
'Monlau y Roca, Pedro Felipe' en *Diccionario Akal de Historiadores españoles contemporáneos*,

coordinado por G. Pasamar Alzuria e I. Peiró Martín, Ediciones Akal, Madrid, 2002.

EDUARDO PASCUAL RAMOS, 'Higiene y salud pública en la ciudad de Palma en el siglo XVIII (1718-1812)', *Ámbitos. Revista de estudios de ciencias sociales y humanidades* 42 (2019), pp. 11-24.

ANTONIO DANIEL PENCO MARTÍN, *La salud pública en el Antiguo Régimen*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Extremadura, Mérida, 2007.

GABINO PONCE HERRERO y JUAN MANUEL DÁVILA LINARES, 'Medidas higienistas y planes de reforma urbana en el tránsito de los siglos XIX al XX en las principales ciudades de la provincia de Alicante', *Investigaciones Geográficas* 20 (1998), pp. 141-159.

JOSÉ LUIS RAMOS GOROSTIZA, 'Edwin Chadwick, el movimiento británico de salud pública y el higienismo español', *Revista de Historia Industrial* XXIII/55 (2014), pp. 11-38.

RAFAEL SÁNCHEZ MANTERO, 'Exilio liberal e intrigas políticas', *Ayer* 47 (2002), pp. 17-33.

ENCARNACIÓN SANTAMARÍA LOZANO, 'Influencias del medio urbano en la salud de la población sevillana durante la Ilustración: la reforma de la policía sanitaria mortuoria', *Actas del XXXIII Congreso Internacional de Historia de la Medicina,* ed. de J. L. Carrillo y G. Olagüe de Ros, Caja San Fernando de Sevilla y Jerez, Sevilla, 1994, pp. 839-849.

HENRY SIGERIST, 'Johann Peter Frank: un pionero de la medicina social', *Salud Colectiva* 2/3 (2006), pp. 269-279.

JUAN LUIS SIMAL, 'Liberalismo internacional y exilio en Europa (1814-1834)', comunicación presentada en el congreso *Seminario de Historia*, Departamento de Historia Social y del Pensamiento Político (UNED/UCM), Madrid, 2012.

JOSÉ MARÍA TEIJÓN RIVERA, 'Breves pinceladas sobre la vida de Louis Pasteur: sus principales aportaciones científicas y su legado, asimetría molecular', *Anales de la Real Academia de Doctores de España* 8/3 (2023), pp. 635-643.

FERNANDO DE TERÁN TROYANO, 'El urbanismo europeo en América y el uso de la cuadrícula. Cerdá y la ciudad cuadricular', *Ciudad y Territorio. Estudios Territoriales* XXXI/119-120 (1999), pp. 21-40.

MANUEL VARELA CANDEL, 'Actividad científica realizada por los liberales españoles exiliados en el Reino Unido, 1823-1833', *Asclepio. Revista de Historia de la Medicina y de la Ciencia* LIX/1 (2007), pp. 131-166.

MANUEL VARELA CANDEL, JUAN FRANCISCO LÓPEZ SÁNCHEZ y CARLOS LÓPEZ FERNÁNDEZ, 'Científicos españoles en el Reino Unido (1750-1830)', *Asclepio* L/1 (1998), pp. 49-68.

JOAQUÍN VARELA SUANZES-CARPEGNA, 'El pensamiento constitucional español en el exilio: el abandono del modelo doceañista (1823-1833)', *Revista de Estudios Políticos (Nueva Época)* 88 (1995), pp. 63-90.

CHARLES VOLCY, 'La investigación antigua de la fiebre puerperal: galimatías científico y objeto de reflexión', *Revista médica Iatreia* 25/2 (2012), pp. 174-184.

VV.AA., *Manifiesto acerca del origen y propagación de la calentura que ha reinado en Barcelona*, Imprenta de Alban y compañía, Madrid, 1822.

3

PENSAMIENTOS

Esmeralda Balaguer García
esmeralda.balaguer@latorredelvirrey.es

> It is often thought that medicine is the curative process. It is no such thing; medicine is the surgery of functions, as surgery proper is that of limbs and organs. Neither can do anything but remove obstructions; neither can cure; nature alone cures. Surgery removes the bullet out of the limb, which is an obstruction to cure, but nature heals the wound. So it is with medicine; the function of an organ becomes obstructed; medicine so far as we know, assists nature to remove the obstruction, but does nothing more. And what nursing has to do in either case, is to put the patient in the best condition for nature to act upon him.[1]

[1] FLORENCE NIGHTINGALE, *Notes on Nursing: What It Is, and What It Is Not*, Harrison, Londres, 1859, p. 74.

Hasta hace unos meses no sabía quién era Florence Nightingale. Fui de lo concreto —la enfermera y escritora— a lo genérico: en su pensamiento hay una pauta de ideas que, en lo patente, estudian la mejora de la enfermería moderna y, en lo latente, son una puesta en práctica de la filosofía política ilustrada.

El profesor Juan Diego González me invitó a participar en la Jornada Anábasis de enero de 2026 dedicada a la figura de Nightingale. La intuición primera de la que surge este escrito es la siguiente: las ideas políticas que emergen en la Modernidad atraviesan el paso de las generaciones hasta la Ilustración y transforman la cosmovisión del siglo XIX, ideas tales como derecho, soberanía, libertad moral o libertad laboral, son un sustrato relevante en el pensamiento de Nightingale. Dicho de otro modo, su preocupación por el cuidado, la dignidad del individuo o la emancipación estaba radicada en la transformación de la relación que el individuo tenía con el poder, puesto que el súbdito dará paso al ciudadano portador de derechos y libertades, esto es, al hombre emancipado que posee libertad moral o de conciencia.

Vamos a encontrar una avanzadilla de toda esta transformación en las ideas que aparecen a lo largo de los siglos XVII y XVIII. Hay una exigencia de que el súbdito deje de ser súbdito para que se convierta en otra cosa. A partir del siglo XIX, tras el movimiento de cambio y apertura que posibilitaron las revoluciones liberales, esas ideas teóricas se materializaron en la práctica por medio de las escrituras constitucionales o declaraciones de derechos.

El ciudadano tiene derechos porque se emancipa. La emancipación no solo tiene que ser racional o epistémica —pensemos en las revoluciones científicas modernas—, sino que también tiene que ser una emancipación moral. El individuo se emancipará moralmente cuando goce de libertad de conciencia o de libertad moral, cuando pueda servirse de su propia razón en asuntos religiosos y morales, cuando sea capaz de no responder ante ningún Otro, ni siquiera el Estado. Entonces, y solo entonces, gozará de libertad como autonomía racional. El otro aspecto central de la emancipación es

que, si goza de libertad de conciencia, también tendrá libertad de vida, libertad de poder conseguir la felicidad por sus propios medios.

Este texto tiene una estructura tripartita: en la primera parte ahondaré en la herencia ilustrada, las influencias directas o las afinidades electivas que Nightingale pueda tener con el iusnaturalismo y el contractualismo; la segunda parte se centrará en lo que comúnmente llamamos liberalismo del siglo XIX. Si bien es cierto que categorizamos como liberales a los filósofos de siglos anteriores que se detienen en la idea de libertad, tales como John Locke o Montesquieu, el concepto de liberalismo es posterior al nacimiento de las ideas que lo sostienen conceptualmente y en estos filósofos leemos estudios sobre el derecho natural a ser libre, el derecho al voto y el reformismo social. En la tercera y última parte, que comprende hasta la segunda mitad del siglo XIX o, si quisiéramos ser más precisos, a partir de la publicación del *Manifiesto Comunista* en 1848, centraré la reflexión en torno a las corrientes de pensamiento que profundizan en la dimensión social de los derechos individuales, el socialismo y el anarquismo y con las que Nightingale parece tener algunos puntos en común, sobre todo, en lo que refiere al estudio de las condiciones materiales y la crítica social de la miseria.

Concluiré con dos ideas que están relacionadas estrechamente con Nightingale. A lo largo del texto insistiré en la emancipación moral del individuo que se va a lograr a través de la capacidad racional para elegir y adquirir conocimientos. Esta idea puede trasladarse al pensamiento de Nightingale cuando expone que la profesionalización de la enfermería tiene que emanciparse. El conocimiento nos puede liberar de las ataduras de la comunidad política.

Podemos encontrar la segunda idea de forma constante en los filósofos mencionados anteriormente, a saber, que el Estado moderno debe ser una especie de garante de la libertad y también de la seguridad y de la realización individual, lo que llamamos felicidad. Del Estado emana la capacidad para cuidar a los individuos. Si el Estado cuida, entonces de-

be preocuparse de las condiciones materiales para el cuidado. La noción de cuidado está presente también en Nightingale.

Pasemos ahora a intentar explicar la primera parte de este texto: el contexto del iusnaturalismo y el contractualismo. Estas dos corrientes tienen un desarrollo importante durante la Ilustración, coinciden en que la asociación de individuos bajo una misma comunidad —lo que posteriormente llamaremos Estado— es una asociación racional que se produce por convención de todas las partes y que en esa convención encontramos el fundamento de su legitimidad.

La asociación racional sirve para garantizar una serie de principios humanos: el primero, la libertad; el segundo, la seguridad y el tercero, la felicidad, entendida como autonomía moral, es decir, aquello que nosotros podemos realizar por nosotros mismos si el Estado nos ha facilitado las condiciones materiales —como la seguridad— para que podamos ejercer la libertad que ya teníamos de forma natural. Si nos ha garantizado todo eso, entonces podremos dedicarnos a ser felices, a realizar nuestros proyectos de vida, por utilizar aquí un concepto orteguiano.

En el *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, Locke apoya su construcción del Estado en el reconocimiento del derecho positivo, esto es, que el ser humano, por el hecho de haber nacido, tiene una serie de derechos naturales: libertad, igualdad y —esto es muy importante— propiedad privada que debe garantizar la sociedad.[2]

Nos está diciendo Locke que entramos en la sociedad por medio de un pacto. Utilizaré a Thomas Hobbes para explicar esto, porque, a este respecto, las dos teorías coinciden. En realidad, lo que queremos es disfrutar de nuestras propiedades con paz y seguridad. Para ello lo que hacemos es establecer una ley positiva, el derecho positivo. Esa ley positiva, que se fundamenta en el poder más importante, el legislativo, tiene que garantizar que podamos gozar de la propiedad privada y de las otras dos libertades que fueron

[2] JOHN LOCKE, *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, trad. de C. Mellizo, Tecnos, Madrid, 2010 [1689], p. 131.

derechos naturales en un primer momento. Por otro lado, no solo tiene que garantizar el goce de la propiedad, sino que solo podrá garantizarlo si preserva la sociedad. ¿Cómo va a preservar la sociedad? Locke explica que la forma de preservación radica en la conservación de la propiedad privada. La propiedad privada no es la posesión de una casa: es el trozo de tierra que poseemos en el mundo para poder subsistir y realizarnos como seres humanos.

La única necesidad que tiene el ser humano de crear una sociedad, esto es, para asociarse con otros, según Locke, está en la protección de los derechos naturales y en la limitación del poder. Más allá de la protección o de la preservación de la sociedad para realizar esos derechos naturales, el poder no debería tener capacidad de actuación.

El punto en el que Locke y Hobbes difieren es la finalidad del contrato. ¿Para qué queremos vivir con otros? ¿Por qué decidimos asociarnos con otros seres humanos? ¿Por qué queremos construir una sociedad? Hobbes no sostiene que sea para la protección de los derechos naturales. Reconoce la libertad e igualdad como derechos naturales; sin embargo, el problema surge en el estado natural. El ser humano, argumenta Hobbes en el *De Cive*, tiene pasiones: siente ira, rencor o el deseo de poseer lo que tiene otro. Por esta razón, se convierte en una potencial amenaza para otros seres humanos. Su seguridad corre peligro y, al percibir ese peligro, decide acceder al contrato, que en el *Leviatán* aparece definido como el acto de la transferencia a otro hombre o asamblea de hombres del derecho a gobernarme a mí mismo.[3]

Los individuos no se asocian bajo la misma comunidad para proteger sus derechos naturales, sino por la posibilidad, aunque fuera remota, de que la seguridad humana se viera mermada. Se realiza una transferencia de poder con la condición —dice Hobbes— de que el resto transfiera también el mismo derecho.

[3] THOMAS HOBBES, *Leviatán*, trad. de M. Sánchez Sarto, Fondo de Cultura Económica, México, 2005 [1651], p. 141.

Los individuos transfieren racionalmente sus derechos a otro poder, que, en el caso de Hobbes, es un poder absoluto, mucho más afín a la construcción, todavía vigente en su siglo, de la monarquía absoluta.

El primer texto de carácter jurídico de claro signo lockeano, más que hobbesiano, es la *Declaración de Derechos del Buen Pueblo de Virginia* de 1776. El primer artículo dice "todos los hombres son por naturaleza igualmente libres e independientes y tienen ciertos derechos innatos", como el goce de la vida, la libertad, la propiedad, la felicidad y la seguridad.

En la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* de 1789,[4] la preocupación está orientada al problema de "quién" es el sujeto al que transferimos el poder: ¿es un poder absoluto? ¿un poder limitado? A partir de esa *Declaración* la idea de la separación de poderes de Montesquieu y el concepto de voluntad general de Rousseau serán una constante.

Gotthold Lessing, en *Ernst y Falk. Diálogo para francmasones*, hace una pregunta fundamental en boca de Falk: si los hombres han sido creados para el Estado o el Estado para los hombres.[5] Aquí encontramos una de las ideas fundamentales, rectoras de toda la Ilustración: la del humanismo, que podemos encontrar en Nightingale en el ámbito del cuidado y de la salud. En última instancia, ella defiende que las instituciones tienen que proteger la vida y la dignidad del individuo por medio del bienestar y de las condiciones de salubridad. Nightingale también denuncia la suciedad y el abandono.

Lessing insiste en la idea de que el Estado tiene que surgir por una convención que garantice la felicidad: "Bueno, porque aquel Estado que permita que alguno sufra, entonces eso es una tiranía, nada más, solo una tiranía" (LESSING, 'Ernst y Falk', p. 100). Esto es especialmente revelador: si somos ra-

[4] *Declaración de derechos del buen pueblo de Virginia de 12 de junio de 1776*.

[5] GOTTHOLD EPHRAIM LESSING, 'Ernst y Falk. Diálogo para francmasones', *Desobediencia civil. Historia y antología de un concepto*, trad. de M. Vela Rodríguez y Martínez Rod, Tecnos, Madrid, 2012, [1778], p. 100.

cionales —si somos ilustrados, si hemos llegado a un progreso moral—, entonces podemos evitar racionalmente el sufrimiento. Un Estado que justifique el sufrimiento en pro de un orden, es un Estado tiránico. En este punto coincidirían muy bien las ideas de la Ilustración con las de Nightingale, porque lo que el Estado tendría que hacer es evitar por todos los medios el sufrimiento. La ética del bienestar está por encima de la tiranía.

La libertad moderna es una libertad que se fragmenta en una pluralidad de libertades individuales: libertad de expresión, libertad de movimiento, libertad de reunión, derecho al voto, derecho a la vida, etc. Las otras dos cuestiones importantes del liberalismo del XIX que posibilitan esa libertad moderna son la protección jurídica, esto es, la idea de que uno es libre e igual ante la ley y debe ser libre e igualmente juzgado por la ley, y la idea de que ese derecho debe estar recogido en un Estado constitucional. Ese es el marco de desarrollo de las ideas liberales en el siglo XIX.

El utilitarismo es una corriente interesante para Nightingale, porque también busca la construcción de un Estado que propicie la felicidad y, por tanto, evite el sufrimiento. El utilitarismo surge, en parte, del positivismo. El utilitarismo de Bentham toma del positivismo el procedimiento metodológico puesto que busca elaborar una filosofía para la reforma social. Bentham piensa que las acciones en general y, en concreto los principios políticos, deberían establecerse en torno a un principio de utilidad, a saber: "Mayor bien y felicidad para el mayor número".[6] El principio de utilidad consiste en medir una acción relativamente a cuánto placer o cuánto dolor proporciona. Una acción es buena o justa si nos proporciona felicidad —si nos proporciona placer— y una acción es mala o injusta si nos proporciona sufrimiento. Entonces, siguiendo esa lógica del principio de utilidad, cualquier principio político tendría que buscar la mayor felicidad y el mayor bien del mayor número, es decir, la mayor dosis de placer para la comunidad política.

[6] JEREMY BENTHAM, *Introducción a los principios de la moral y la legislación*, trad. de M. Costa, Editorial Claridad, Buenos Aires, 2008 [1789], p. 12.

Nightingale comparte premisas del utilitarismo. Cuando piensa en la mejora de las condiciones de salubridad, de higiene, de los espacios de guerra o incluso de higiene urbana, considera que podría aplicarse una reforma social para maximizar el bien, sea en la condición material relativa a la salud o en la relativa al cuidado del cuerpo. Nightingale también tiene en consideración que los fenómenos sociales pueden analizarse objetivamente.

Lynn McDonald, editora de las *Collected Works of Florence Nightingale*, que incluye su obra *Suggestions for Thought*, escribe que el filósofo que mayor impronta dejó en su pensamiento político y filosófico es John Stuart Mill. Este filósofo es estudiado dentro de la corriente del utilitarismo; sin embargo, me parece que lo relevante de Mill en el pensamiento de Nightingale no es la idea de maximizar el bien o maximizar la felicidad de una comunidad, sino el concepto de libertad que Mill propone. Su concepción de la libertad es relativa a la limitación del poder o a la posibilidad de una tiranía de la mayoría que tiranice las opiniones, la conciencia y la moral.

En *Sobre la libertad* Mill sostiene que uno es libre en tanto que es soberano de sí mismo.[7] Siempre que no haga daño a otros —siempre que no provoque sufrimiento a otros — será libre. Su libertad está limitada única y exclusivamente por el principio del daño. El Estado puede intervenir en el momento en que el sujeto incurre en agraviar a otro. Todas las libertades que no tienen que ver con el principio del daño están exentas de limitación del Estado.

Una de las libertades que más le preocupaban a Mill —y una de las ideas que defendió Nightingale— es la libertad de conciencia o libertad religiosa. Según Mill, la sociedad no tiene que intervenir en el credo, en la libertad de pensamiento o en la libertad de pensamiento, sobre la libertad de expresión, porque no incurre en el principio del daño. Si el Estado no debe intervenir en este tipo de libertades, tampo-

[7] JOHN STUART MILL, *Del gobierno representativo*, trad. de C. Mellizo, Alianza, Madrid, 2019 [1861], p. 103.

co debería hacerlo en la libertad de vida: en cómo queremos vivir o en si el camino que hemos escogido conduce a la felicidad.

Esto puede estar relacionado con las condiciones privilegiadas que tuvo Nightingale en su formación académica. Quizás esa libertad de vida tiene que ver con la propia *praxis* de Nightingale, porque decide abandonar la supuesta vida que estaba diseñada para una mujer de su tiempo, que era la de casarse y la de atender al cuidado corporal y espiritual de su familia. Decide, en su lugar, hacer uso de su libertad de vida para dedicarse a la enfermería y luchar por la profesionalización de la misma.

Mill también sostiene que, si las sociedades no tienen estas libertades garantizadas, nunca habrá progreso moral. De poco sirve el supuesto progreso moral si el Estado nos dice en quién tenemos que creer.

Las ideologías socialista y anarquista también tienen una relación interesante con Nightingale. No estamos ante una escritora revolucionaria y es un poco difícil enmarcarla o encontrar puntos en común con el socialismo marxista o con el anarquismo; sin embargo, creo que es una reformista y, por eso, mantiene algunos puntos en común con el socialismo y el anarquismo, puesto que su pensamiento y estas ideologías coinciden en la crítica social y, especialmente con el anarquismo, coincide en el desarrollo de una moral del bienestar.

El sustrato de estas filosofías está en las revoluciones industriales, en la denuncia de las carencias de higiene, la insalubridad de las viviendas, las largas jornadas laborales y su propuesta de reducción a las ocho horas. También es relevante el surgimiento de una nueva clase, la burguesía, y la transformación de las condiciones de vida materiales.

Cuando Nightingale hace referencia a la mejora material y social de la higiene —por ejemplo, del agua potable o del tratamiento de las aguas fecales—, establece una conexión muy interesante con el materialismo histórico. Karl Marx intenta explicar cómo se ha producido el cambio a la altura de su tiempo poniendo el foco en las estructuras materiales y

económicas, afirmando en *Contribución a la crítica de la economía política* que la anatomía de la sociedad civil debe buscarse en la economía política, en la estructura económica.[8]

Para Marx, el desarrollo de la historia, distanciándose de Georg Wilhelm Friedrich Hegel, ya no está en el Espíritu, sino en las fuerzas de producción, que son la base material sobre la que se asienta la superestructura ideológica, es decir, las ideas que tienen la capacidad o son susceptibles de transformar el mundo. Lo problemático del análisis de Marx es que los medios de producción, que se asientan en la propiedad privada —porque, como hemos visto, esta era un derecho natural; de hecho, en la Constitución francesa de 1791, en el artículo 17 aparece el derecho explícito e inviolable de la propiedad privada—, son el origen de la opresión social. El objetivo del socialismo es la emancipación de esa dominación.

En este punto, encontramos una conexión con Nightingale, pues trata de encontrar una emancipación de la estructura que, sin dominar directamente, produce sufrimiento al no poner los medios necesarios para evitarlo, como ocurre con la falta de profesionalización la enfermería.

El anarquismo es también una fuente sugerente para el estudio de la obra de Nightingale. Bakunin expone en *Programa de la "Alianza para la Revolución Internacional"* de 1871 que hay cuatro causas de la inmoralidad humana: la primera es la falta de higiene y de educación racionales.[9] El anarquismo hace referencia constantemente a la necesidad de la higiene moral para el progreso, puesto que su idea de progreso es unilineal. El progreso moral solo se puede alcanzar cuando hay una higiene moral que se basa en la salida de la ignorancia, en ilustrarnos, en conocer, en aprender: las ideas son el motor de la historia. La segunda causa de la inmoralidad humana es la desigualdad económica; la tercera,

[8] KARL MARX, *Contribución a la crítica de la Economía política*, trad. de J. Tula, L. Mames, P. Scaron, M. Murmis y J. Aricó, Siglo XXI, México, 2008, [1859], pp. 4-5.

[9] MIJAÍL BAKUNIN, 'Programa de la Alianza para la Revolución Internacional', *Los anarquistas*, ed. de I. Horowitz, Alianza, Madrid, 1982 [1871], pp. 79-80.

la ignorancia —punto de coincidencia con el proyecto ilustrado: tenemos que servirnos de nuestra propia razón— y, la última, se basa en que, si no salimos o no salvaguardamos aquellas condiciones, estamos en un estado de esclavitud.

Si no acompañamos las revoluciones industriales, el crecimiento de las ciudades, el progreso científico y técnico con la higiene moral —que, para el anarquismo es el conocimiento—, entonces no es posible la emancipación de la fuente de la opresión, que en el anarquismo no estaría en la maquinaria de la producción —al menos, no en un primer momento—, sino en las leyes de la naturaleza.

Para Bakunin, la libertad es la capacidad que el hombre tiene de emanciparse gradualmente de la opresión del mundo físico exterior. Es decir, la libertad está vinculada al conocimiento, pues la opresión proviene de la ignorancia. Y, por lo tanto, el único sometimiento al que estaríamos dispuestos a acceder —y creo que Nightingale aquí también estaría de acuerdo— sería al sometimiento que proviene de la razón, de una razón ilustrada, de una razón que no es ignorante de las causas de su sufrimiento, sino que sabe cómo buscar el bien común.

La afinidad con Nightingale es considerable, puesto que ambos defienden el derecho a la salud y la dignidad. La miseria no es consustancial a la naturaleza humana: una sociedad puede organizarse racionalmente para evitar ese sufrimiento. Mientras que Nightingale aboga por una reforma moral, puesto que la miseria proviene de la ignorancia de las leyes morales y sociales, el anarquismo aboga por la destrucción del Estado.

En esta radiografía de las corrientes de pensamiento más relevantes de los siglos XVIII y XIX encontramos algunos destellos que iluminan con mayor claridad el pensamiento de Nightingale.

Apéndice

Iusnaturalismo y contractualismo, una herencia ilustrada: los derechos individuales y el liberalismo moral. La Declaración de Derechos del Buen Pueblo de Virginia de 1776 y la Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789. Corrientes de pensamiento político entre 1820 y 1880 afines al pensamiento de Florence Nightingale: liberalismo del siglo XIX, socialismo y anarquismo. La libertad individual y el derecho a voto. Reformismo social y utilitarismo. La emancipación humana y sus condiciones materiales: crítica social a la miseria.

BIBLIOGRAFÍA

MIJAÍL BAKUNIN, 'Programa de la Alianza para la Revolución Internacional', *Los anarquistas*, ed. de Irving Horowitz, Alianza, Madrid, 1982.

JEREMY BENTHAM, *Introducción a los principios de la moral y la legislación*, Editorial Claridad, Buenos Aires, 2008.

BENJAMIN CONSTANT, 'De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos' (1819), *Escritos políticos*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1989.

Declaración de derechos del buen pueblo de Virginia de 12 de junio de 1776.

THOMAS HOBBES, *Leviatán*, Fondo de Cultura Económica, México, 2005.

WOLFGANG KERSTING, *Filosofía política del contractualismo moderno*, trad. de Gustavo Leyva, Plaza y Valdés, Madrid, 2001.

GOTTHOLD EPHRAIM LESSING, 'Ernst y Falk. Diálogo para francmasones', *Desobediencia civil. Historia y antología de un concepto*, Tecnos, Madrid, 2012.

JOHN LOCKE, *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, trad. de Carlos Mellizo, Tecnos, Madrid, 2010.

JOSÉ ORTEGA Y GASSET, 'Del Imperio Romano', en *Obras Completas*, Taurus/Fundación Ortega y Gasset, Madrid, 2004-2011, tomo VI.

KARL MARX, *Contribución a la crítica de la Economía política*, Siglo XXI, México, 2008.

JOHN STUART MILL, *Del gobierno representativo*, trad. de Carlos Mellizo, Alianza, Madrid, 2019.

JEAN JACQUES ROUSSEAU, *El contrato social*, trad. de Mauro Armiño, Alianza, Madrid, 2003.

1

Las teorías contractualistas representan el desarrollo sistemático de la convicción típica de la Modernidad de que las necesidades sociales de la legitimación no pueden ser más cubiertas a través del recurso a la voluntad divina o a un orden valorativo natural objetivo [...]. La espina dorsal sistemática de esta nueva concepción de justificación, de legitimación adecuada a la Modernidad, es el individualismo normativo que dota al individuo con autonomía moral y que sustituye a la autoridad legisladora de dios y de la naturaleza mediante el derecho de todo individuo a ser limitado en su libertad solamente mediante aquellas leyes con las que él habría concordado.

WOLFGANG KERSTING, *Filosofía política del contractualismo moderno*, p. 43.

2

Como el fin principal de los hombres al entrar en sociedad es disfrutar de sus propiedades en paz y seguridad, y como el gran instrumento y los nuevos medios para conseguirlos son las leyes establecidas en esa sociedad, la primera y fundamental ley positiva de todos los Estados es el establecimiento del poder legislativo. Y la primera y

fundamental ley natural que ha de gobernar el poder legislativo mismo, es la preservación de la sociedad y (en la medida en que ello sea compatible con el bien público) la de cada persona que forme parte de ella.

JOHN LOCKE, *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, p. 131.

3

Autorizo y transfiero a este hombre o asamblea de hombres mi derecho de gobernarme a mí mismo, con la condición de que vosotros transferiréis a él vuestro derecho, y autorizareis todos sus actos de la misma manera.

THOMAS HOBBES, *Leviatán*, p. 141.

4

Sólo la voluntad general puede dirigir las fuerzas del Estado según el fin de su institución, que es el bien común: porque si la oposición entre los intereses particulares ha hecho necesario el establecimiento de las sociedades, es el acuerdo entre esos mismos intereses lo que lo ha hecho posible.

[...] la voluntad general es siempre recta y siempre tiende a la utilidad pública.

[...] hay mucha diferencia entre la voluntad de todos y la voluntad general; ésta sólo mira al interés común, la otra mira al interés privado, y no es más que una suma de voluntades particulares.

ROUSSEAU, *El contrato social*, pp. 49, 52.

5

1. Que todos los hombres son por naturaleza igualmente libres e independientes y tienen ciertos derechos innatos, de los que, cuando entran en estado de sociedad, no pueden privar o desposeer a su posterioridad por ningún pacto, a saber: el goce de la vida y de la libertad, con los medios de adquirir y poseer la propiedad y de buscar y obtener la felicidad y la seguridad.

Declaración de derechos del buen pueblo de Virginia de 12 de junio de 1776.

6

FALK.—¿Crees que los hombres han sido creados para el Estado o el Estado para los hombres?

ERNST.—Algunos parecen dar por supuesto lo primero. Pero bien podría ser más cierto lo segundo.

FALK.—Eso mismo creo yo. Los Estados unen a los hombres de tal modo que cada individuo, por medio y en el seno de esa institución disfrute mejor y más seguro de su parte de felicidad. La suma de la felicidad particular de todos sus miembros es la felicidad de Estado. No hay otra al margen de ella. Cualquier otra felicidad del Estado, por pocos que sean los individuos que por ella sufran y *deban* sufrir, es una coartada para la tiranía. ¡Nada más!

LESSING, 'Ernst y Falk. Diálogo para francmasones', p. 100.

7

A la *libertas* romana es esencial ser entendida en singular y como un todo, al paso que el liberalismo fragmenta la libertad en una pluralidad de libertades determinadas, esto es, que sólo considera políticamente libre al hombre cuando éste puede comportarse a su albedrío en ciertas dimensiones de la vida muy precisas y prefijadas de una vez para siempre.

[...] La libertad europea ha cargado siempre la mano en poner límites al poder público e impedir que invada totalmente la esfera individual de la persona. La libertad

romana, en cambio, se preocupa más de asegurar que no mande una persona individual, sino la ley hecha en común por los ciudadanos. Esto último es lo que representaban para Cicerón las instituciones republicanas tradicionales de Roma, y a vivir dentro de ellas llamaba libertas.

JOSÉ ORTEGA Y GASSET, 'Del Imperio Romano', pp. 104 y 113.

8

II. El principio de la utilidad es la base del presente trabajo; por tanto, es conveniente dar al comienzo una explicación determinante y explícita de lo que significa. Por principio de utilidad se entiende el principio que aprueba o desaprueba cualquier acción, sea la que sea, según la tendencia que se considere que tenga a aumentar o disminuir la felicidad de las partes de cuyo interés se trata; o, lo que viene a ser lo mismo en otras palabras, a fomentar o combatir esa felicidad. Digo cualquier acción, sea la que sea, y por tanto no se trata sólo de cualquier acción de un individuo privado sino también de cualquier medida de gobierno.

III. Por utilidad se entiende la propiedad de cualquier objeto por la que tiende a producir beneficio, ventaja, placer, bien o felicidad [...] si es la comunidad en general, la felicidad de la comunidad; si es un individuo particular, la felicidad de ese individuo.

VI. Por lo tanto, se puede decir que una acción es conforme al principio de utilidad o, para abreviar, a la utilidad (con respecto a la comunidad en general), cuando su tendencia a aumentar la felicidad de la comunidad es mayor que su tendencia a disminuirla.

JEREMY BENTHAM, *Introducción a los principios de la moral y la legislación*, p. 12.

9

Los Gobiernos y las clases gobernantes están en la necesidad de considerar los intereses y deseos de los que poseen el sufragio; pero nada les obliga respecto de los excluidos [...]. Por esta razón no es satisfactoria ninguna combinación del sufragio que excluya en absoluto a una persona o clase, o si el derecho electoral no es accesible a todas las personas adultas que deseen obtenerlo.

[...] Estimo como totalmente inadmisible que participe del sufragio el que no sabe leer ni escribir y, aun añadiré, ni las primeras reglas de la aritmética [...] la enseñanza universal debe preceder al sufragio universal.

STUART MILL, *Del gobierno representativo*, p. 103.

10

La libertad individual, repito, es la verdadera libertad moderna. La libertad política es su garantía. [...]

La libertad que necesitamos es diferente de la de los antiguos, esta libertad precisa una organización distinta de la que podía convenir a la libertad antigua. En ella cuanto más tiempo y más energía consagraba el hombre al ejercicio de sus derechos políticos, más libre se creía. En la clase de libertad que nos corresponde a nosotros, ésta nos resultará más preciosa cuanto más tiempo libre para los asuntos privados nos deje el ejercicio de nuestros derechos políticos.

BENJAMIN CONSTANT, 'De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos', pp. 278, 281.

11

[...] era menester buscar la anatomía de la sociedad civil en la economía política [...]. En la producción social de su existencia, los hombres establecen determinadas relaciones, necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a un determinado estadio evolutivo de sus fuerzas productivas materiales.

La totalidad de esas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, la base real

sobre la cual se alza un edificio [*überbau*] jurídico y político, y a la cual corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material determina [*bedingen*] el proceso social, político e intelectual de la vida en general.

MARX, *Contribución a la crítica de la Economía política*, pp. 4-5.

12

II. Hay cuatro causas fundamentales de la inmoralidad humana: 1) *La falta de higiene y una educación racionales; 2) La desigualdad de las condiciones económicas y sociales; 3) la ignorancia de las masas que se deriva naturalmente de esta situación; 4) y la consecuencia inevitable de esas condiciones, la esclavitud.*

V. La libertad no significa la independencia del hombre respecto de las leyes inmutables de la naturaleza y de la sociedad. Es, en primer lugar, la capacidad que el hombre tiene de emanciparse gradualmente de la opresión del mundo físico exterior, con ayuda del conocimiento y del trabajo racional, y, además, significa el derecho y del hombre a disponer de sí mismo y a actuar de acuerdo con sus propias opiniones y *convicciones*, derecho que se opone a las exigencias autoritarias y despóticas de cualquier otro hombre, grupo, clase o sociedad global.

BAKUNIN, "Programa de la 'Alianza para la Revolución Internacional'", pp. 79-80.

4

Ralph Waldo Emerson y Florence Nightingale

Fernando Vidagañ
fernandovidagany@latorredelvirrey.es

Gracias, en primer lugar, a ti, Juan Diego, y a todos por la organización y por la asistencia. Me gustaría reiterar también las condolencias y los ánimos por el desastre reciente del tren de Adamuz.

Por mi parte, ofreceré una comparación entre algunos aspectos del pensamiento de Nightingale y de Emerson. Pese a parecer un tema más específico, puede ilustrar algunas cuestiones generales de la historia de la Modernidad y del método científico. En cierta medida, responde a la pregunta que el compañero Antonio Muñoz ha formulado en el chat: ¿debe un profesional de la enfermería, o del ámbito de la ciencia en general, recibir una formación filosófica que evite la híper-especialización?

La comparación entre dos textos de Florence Nightingale y un texto de Emerson permite examinar algunos rasgos fundamentales de la relación entre eso que llamamos "Modernidad" y la ciencia, cómo se relacionan entre sí y qué puede decirnos esta o enseñarnos sobre algunas necesidades y algunos problemas fundamentales de la vida humana.

El eje de la comparación entre las obras de ambos es el problema de la trascendencia. En algunos sentidos, Nightingale y Emerson están de acuerdo y, en otros, están en desacuerdo. Su principal punto de acuerdo es que consideran que la Modernidad incurre en cierta renuncia a la trascendencia y que dicha renuncia conduce a una forma de alienación: la Modernidad deja de hacerse cargo de sí misma, pierde conciencia tanto de lo que hace como de aquello que ella misma es.

En el caso de Nightingale esto se materializa en una crítica al positivismo, en concreto, a la obra de Comte. A grandes rasgos, el positivismo propone que solo podemos acceder a la realidad a través de la ciencia; todo lo que no sea observable y cuantificable o matematizable no forma parte de la realidad de las cosas. En consecuencia, Comte considera necesario renunciar a lo que tradicionalmente se ha llamado metafísica, es decir, aquello que está más allá de la física. En cambio, Nightingale y Emerson estarían de acuerdo en criticar esta posición positivista.

Por otro lado, el texto de Nightingale del Apéndice es una crítica a Emerson, a quien Nightingale leyó y, pese a estar de acuerdo en algunas cuestiones fundamentales, no incide en los puntos de acuerdo, sino precisamente en aquellos aspectos del pensamiento emersoniano que le resultan problemáticos o insuficientes.

Quizá la mejor forma de entender la crítica en la que coinciden Emerson y Nightingale del tratamiento que ha hecho la Modernidad del problema de la trascendencia sea haciendo una mención lo más breve y clara posible al surgimiento de ese problema en el mundo del pensamiento.

Aunque la trascendencia haya formado parte, de una manera u otra, de la vida humana, uno de sus primeros tratamientos rigurosos se encuentra en la obra de Platón.

A modo de resumen, los planteamientos platónicos relativos, por ejemplo, al mundo de las Ideas —cuestiones sobre las que a veces se categoriza demasiado—, son una ilustración de la trascendencia que, en un sentido filosófico profundo, simplemente hace referencia a aquello que va más allá de nuestra condición. A este respecto, las cuestiones platónicas que suscitan el problema de lo que está más allá pueden interpretarse, en última instancia, como la constatación de que el ser humano no cuenta de entrada con todo lo que necesita para vivir y, en ese sentido, depende de lo que está más allá de sus capacidades: aquello que lo trasciende.

Con estos términos platónicos, podríamos entender cuál es el problema de la Modernidad o, específicamente, de la especialización. Cuando la ciencia renuncia a la trascendencia —sea cual sea su forma de representarse—, surgen dos problemas. El primero consiste en que la ciencia deja de hacerse cargo de lo que los seres humanos necesitan para vivir. Los seres humanos no pueden vivir solo de ciencia. Parece que tenemos cierta necesidad o ciertas inquietudes relacionadas con el sentido de la vida que la ciencia, por sí sola, no puede satisfacer.

El segundo problema es una hiperespecialización de la ciencia —al renunciar esta última a tratar con lo que la trasciende— por lo que la ciencia deja de poder hacerse cargo de su propia esencia. La ciencia depende, para su propia forma de proceder, de una articulación adecuada de la trascendencia. Más adelante, haré hincapié en esta cuestión, pero conviene señalar ahora que el problema de la hiperespecialización de la ciencia en la Modernidad no consiste únicamente en su incapacidad para abastecer al ser humano de todas sus necesidades vitales, sino también en la insostenibilidad de asumir, pese a su método y su funcionamiento, sus propias necesidades.

La posición platónica tuvo su contrapartida en Aristóteles, que intentó decir que no es necesario recurrir a un más allá, puesto que las esencias de las cosas están aquí y trató, por lo tanto, de organizar el conocimiento humano sin apelar a una instancia trascendente. La discusión entre platónicos y aristotélicos recorrió la Edad Media adoptando la forma del debate sobre la relación entre la fe y la razón. El ámbito trascendente que Platón señaló como aquello que está más allá de nuestra capacidad de conocerlo mediante la razón pasó a identificarse en la Edad Media con la doctrina cristiana. El principal representante de este planteamiento fue Agustín de Hipona. Para él, la fe y la razón eran necesarias para vivir adecuadamente, pero establece una relación jerárquica entre ellas en la que la doctrina cristiana, en última instancia, adopta el papel rector, y la racionalidad sirve para articular y para organizar la vida guiada, en este sentido, por la fe.

A modo de síntesis, la recepción de las obras de Aristóteles en el siglo XIII en la Universidad de París inicia un proceso que desemboca en la consideración de que la fe y la razón no son—como quería Agustín de Hipona— dos dimensiones necesarias para una vida humana plena, sino dos cuestiones autónomas e independientes que no están relacionadas entre sí.

Esto, con los nominalistas del siglo XIV, se convierte en una defensa de la autonomía de la razón. De forma, en cierto sentido, contradictoria o irónica, los nominalistas —que eran *a la vez* creyentes y, si se me permite, científicos— contribuyeron de forma decisiva a que Occidente como sociedad tratase de organizarse usando solamente la razón. Como podéis imaginar, esta perspectiva se materializó en la Ilustración.

Este proceso tuvo consecuencias positivas en muchos aspectos: favoreció el desarrollo de la ciencia y contribuyó a mejorar aspectos sociales (como la renuncia de los antiguos órdenes estamentales o la afirmación de la igualdad de los seres humanos, etc.). Pero hubo aspectos negativos o problemáticos, como la hiperespecialización y los totalitarismos característicos de los últimos siglos. La crítica a esto es razo-

nablemente conocida. La favorita de los manuales de filosofía es la de la Escuela de Frankfurt, cuando Adorno y Horkheimer señalan en su *Dialéctica de la Ilustración* los problemas derivados de esta racionalización del mundo.

Emerson y Nightingale, antes que la Escuela de Frankfurt, criticaron la hiperespecialización de la Modernidad y la renuncia a tratar la trascendencia de una forma seria —no necesariamente pasada por el filtro de una religión concreta, al menos en el caso de Emerson—, insistiendo en que la vida humana, para gestionarse o articularse, y la propia ciencia, para funcionar, dependen de algo que está más allá de ellas mismas.

Una de mis críticas favoritas de Emerson a este respecto es la siguiente: "Una vez viste aves fénix, han desaparecido, pero no por ello se ha desencantado el mundo".[1] Esta cita forma parte de *Hombres representativos*, un texto de Emerson que hace frente al problema del desencantamiento del mundo en el ámbito de la historia y la política. Lo que dice Emerson en él es que *ver* el mundo de una manera determinada no implica que el mundo sea así. Que la Modernidad vea el mundo desencantado no tiene por qué ser ni más ni menos supersticioso que el hecho de ver aves fénix. Quizá la Modernidad, tratando de afirmar de una manera razonablemente definitiva el materialismo o el positivismo, está siendo tan supersticiosa como cualquier otra concepción de la realidad que no se haga cargo de sus propias condiciones. El materialismo es una perspectiva parcial entre otras posibles.

La crítica de Nightingale a esta condición —crítica en la que coincide con Emerson— aparece formulada con claridad en el primero de los textos del Apéndice. Dice: "Cuando hablo con positivistas me parece que no tienen nada en lo que apoyarse. Sus fórmulas metafísicas son más que endebles, como 'todo se rige por leyes', lo cual es cierto, pero nunca van más allá" (véase texto 1 del Apéndice).

[1] RALPH WALDO EMERSON, 'Usos de los grandes hombres', en *Hombres representativos*, ed. y trad. de Javier Alcoriza y Antonio Lastra, Cátedra, Madrid, 2008, p. 67.

Si en el funcionamiento de la ciencia hay algunos supuestos que no pueden probarse, esos supuestos son *metafísicos*, es decir, la ciencia no se hace cargo de ellos de una forma *científica*: se trata de asunciones o suposiciones. Esta crítica se ha planteado en la historia del pensamiento de muchas maneras; uno de los ejemplos más célebres puede encontrarse en Hume.

Cuando Nightingale, por su parte, afirma "que todo se rige por leyes", señala uno de esos supuestos: la convicción de que la naturaleza posee uniformidad y regularidad. Sin estas, se derrumbaría la capacidad predictiva, que es fundamental para el método científico que se emplea, por ejemplo, en la medicina. Nos interesa entender cómo funcionan el cuerpo humano y las patologías no solo para constatar lo que ha ocurrido en un pasado, sino para poder predecir lo que ocurrirá en el futuro y, en ese sentido, anticipar las medidas que un ser humano pueda necesitar para sobrevivir.

Por reiterar este punto, Emerson y Nightingale coinciden en esta crítica: por sí misma, la ciencia no se hace cargo de su propio funcionamiento. En este sentido, necesitamos hacernos cargo de lo que está más allá de la ciencia para comprender adecuadamente lo que la ciencia es.

Sin embargo, hay también entre Emerson y Nightingale un desacuerdo fundamental que tiene que ver con la última palabra del pensamiento de Nightingale y la última palabra del pensamiento de Emerson. Para Nightingale, el cristianismo proporciona ese ámbito trascendente que considera necesario; es decir, una religión que —como veremos— valora en muchos sentidos la búsqueda constante de aquello que no llegamos a conocer del todo, pero en otro sentido ofrece una respuesta acerca de la realidad última de las cosas.

Una formulación muy representativa de la posición de Nightingale al respecto puede encontrarse en el volumen XI de sus obras completas, donde la editora nos dice que con *Suggestions for Thought,* la autora no pretendía articular un pensamiento secular, sino encontrar un cuerpo razonable de

creencias religiosas. En este sentido, buscaba conjugar o complementar el ámbito de la razón y la ciencia con un ámbito de creencias, esto es, con un cuerpo de creencias cristianas.

Por contraposición, Emerson consideraría que la filosofía solo puede comprometerse, en última instancia, con el reconocimiento de la ignorancia. Aunque comparta con Nightingale una dimensión inquisitiva y otra parte constitutiva —es decir, un ámbito en el que nos hagamos preguntas y un ámbito en el que proporcionemos respuestas para organizar nuestra vida— la última palabra, en el caso de Emerson, estaría formulada en forma de pregunta. Su postura sería, en última instancia, escéptica en este sentido.

La crítica de Nightingale a este rasgo de Emerson aparece formulada en el texto 1 del Apéndice. Nightingale critica aquí la falta de determinación práctica de Emerson: que se quedase, de alguna manera, en una neutralidad reflexiva; que, hasta cierto punto, ofreciese algunas explicaciones de la realidad, pero no se pusiese manos a la obra.

Podemos encontrar la respuesta de Emerson en el segundo de los textos anexados, una entrada de sus diarios fechada el 18 de julio de 1852. En ella, Emerson lamenta inicialmente no haberse entregado a la deplorable cuestión de la esclavitud —en concreto, a su abolición—, uno de los grandes problemas políticos en el Estados Unidos de su tiempo. Una forma muy resumida de plantearlo sería la siguiente: los Estados del sur querían mantener la esclavitud, mientras que los Estados del norte eran partidarios de la abolición. Como es sabido, fue un problema que acabó desembocando en la Guerra Civil. Sus consecuencias abarcarían los conflictos raciales de nuestros días.

En un primer momento, Emerson reconoce y lamenta no haber participado de forma suficientemente activa en la causa abolicionista que, para él, parecía no necesitar más que unas cuantas voces seguras o sensatas (sin embargo, véase texto 2 del Apéndice).

El tono de este pasaje puede parecer hasta cierto punto polémico y hasta podría interpretarse de una manera egoísta. Pero el núcleo de la afirmación de Emerson es relevante:

mientras que la Modernidad desencantada se caracteriza por la acción y la militancia —esto es, por cierta determinación práctica, independientemente de su orientación—, Emerson considera fundamental para la sociedad que haya alguien que mantenga una posición neutral y escéptica.

La sociedad tiende a la conformidad y a fijar aquello que en algún momento fue objeto de investigación, pero que ahora asume como correcto de una forma quizá excesivamente definitiva. Así pues, no dejar de cuestionar incluso los pilares mismos de la educación, de la sociedad y de la ciencia es fundamental desde la perspectiva de Emerson. De este modo, la sociedad podría permanecer cerca de la verdad de las cosas; asimismo, sería útil para que la ciencia misma no colapsase y acabase pareciéndose a un cuerpo de doctrinas susceptible de ser interpretado como la única realidad posible.

En este sentido es muy significativo que Comte, a quien tanto Nightingale como Emerson criticaban, quisiera conseguir, más que un *método* científico, un catecismo positivista: es decir, un cuerpo doctrinario supuestamente racional y científico que la sociedad habría de asumir definitivamente.

Como apunte a favor de la concordia entre el pensamiento de Emerson y el pensamiento de Nightingale, desde una perspectiva razonable, el cristianismo puede entenderse como un modo de abordar la trascendencia compatible con el funcionamiento científico. Por ello, no debería sorprendernos que Nightingale —revolucionaria en el ámbito de la enfermería— fuese, al mismo tiempo, una devota cristiana. Es posible que su cristianismo le permitiera entender la trascendencia de la realidad, de modo que favoreciera su perspectiva científica.

Uno de los textos bíblicos más significativos en este sentido pertenece a Colosenses 2 (véase el texto 3 del Apéndice para lo que Pablo dice a los colosenses).

Si interpretamos este pasaje como una afirmación de que los tesoros de la sabiduría y el conocimiento están —hasta cierto punto, indefinidamente— *escondidos* en Dios Padre y en Cristo, entonces la búsqueda humana ha de ser constante y no debe concluirse. A este respecto, aparece una confluen-

cia entre el planteamiento de Emerson y el de Nightingale, o el de Emerson y el cristianismo; esto es, en definitiva, que en el cristianismo puede encontrarse el mejor sentido de escepticismo.

Por ello, cuando Nightingale discute acerca de la mala interpretación moderna —por ejemplo, por parte del materialismo— de las leyes que rigen el mundo, insiste en que una ley es solo un intento de descripción de cómo funciona el universo. La formulación de una ley no significa la conquista de una realidad que nos trasciende. La búsqueda y la investigación deben seguir abiertas. Si la ciencia y el cristianismo se entienden bien podrían, en este sentido, coexistir. Este planteamiento sería una forma de hacerse cargo de la trascendencia.

La defensa final de Emerson acerca de las acusaciones de escepticismo, de neutralidad o de descompromiso puede encontrarse en el fragmento tercero del Apéndice. Se trata de una cita de *Naturaleza*: "No albergo hostilidad alguna hacia la naturaleza, sino un amor infantil por ella". Con su escepticismo no quiere ni desvirtuar ni atacar ni destruir la naturaleza. La ama de una manera infantil.

Ese es para Emerson uno de los objetivos más importantes de la vida humana. El escepticismo emersoniano no tiene tanto que ver con un querer desechar la capacidad humana o la naturaleza, sino con ser conscientes de lo que sabemos y de lo que no sabemos en nuestra vida y en nuestra forma de tratar de descubrirla; se trata, pues, de una forma de autoconocimiento, de tomar conciencia de nuestra condición.

La relación que guardan las cuestiones abordadas en este texto con la práctica de la medicina puede ilustrarse mediante una escena de la serie *Downton Abbey*. En dicha escena, dos médicos mantienen opiniones enfrentadas acerca del estado de una parturienta. Uno de ellos dice poder prometer que, si le hacen caso, el parto tendrá lugar sin complicaciones. El otro habla de forma condicional y dice que la medicina no puede jurar, aunque todo indique que lo conveniente sea actuar de cierta forma. El médico que afirma poder jurar trata de ridiculizar al dubitativo: "If, if, if, if…". Y

el padre de la parturienta formula la pregunta decisiva: "¿No es la certeza más fuerte que la duda?". En la escena, la familia da más crédito al médico que jura y la parturienta, lamentablemente, muere.

La escena admite la siguiente conclusión: para que la ciencia siga siendo ciencia y el método científico siga siendo método científico, parece que la duda debe ser más fuerte que la certeza. Cuando un científico afirma poder jurar, deja de actuar científicamente. Aunque adoptemos ciertas directrices para organizar nuestra vida en un momento dado, solo nos hacemos verdaderamente cargo de nuestra condición cuando tenemos presente que la vida, en última instancia, nos trasciende.

Apéndice

1

Cuando hablo con positivistas, me parece que no tienen nada en lo que apoyarse. Sus fórmulas metafísicas son más que endebles, como "Todo se rige por leyes", lo cual es cierto, pero nunca van más allá.[...]

Cuando Emerson se extasía con el "festival de la ley", me enfurezco. Es como si yo me hubiera extasiado con que "existe la ley sanitaria" durante estos diecinueve años y hubiera dejado a toda la India, toda Crimea, todo el ejército británico en casa y todo el ejército estadounidense morir de fiebre y cólera. Las personas que siguen hablando de "Dios gobernando por ley" o "el mundo moral siendo todo ley", etc., sin descubrir ni intentar descubrir las leyes que nos salvarán, sino deteniéndose en la fórmula, también me parecen estar dejando que el mundo muera de fiebre (moral) y cólera. O como si, cuando me muriera de hambre, me ofrecieran no pan, sino la fórmula de que "el pan es el sustento de la vida". Sin embargo, nada puede ser más práctico que seguir descubriendo estas leyes, nada más poco práctico que quedarse en la fórmula.

Florence Nightingale
Carta a Mary Shore Smith, 27 de Agosto de 1872, en *The Collected Works of Florence Nightingale*, ed. de Lynn McDonald, Wilfrid Laurier UP, Waterloo ON., 2008, pp. 50-51 (traducción propia).

2

Me despierto por la noche y lamento no haberme entregado a esa deplorable cuestión de la esclavitud, que parece no necesitar más que unas cuantas voces seguras. Pero luego, en horas de cordura, me repongo y digo: Dios debe gobernar su propio mundo y sabe cómo salir del hoyo sin que yo tenga que desertar de mi puesto, que no puede guardar nadie más que yo. Tengo muchos otros esclavos que liberar además de los negros, es decir, espíritus presos, pensamientos presos, relegados en el cerebro del hombre, retirados en el cielo de la invención y que, importantes para la república del Hombre, no tienen otro vigilante ni amante ni defensor que yo.

RALPH WALDO EMERSON
Entrada del 18 de julio de 1852, en
Diarios, ed. y trad. de Antonio Lastra y Fernando
Vidagañ, Ápeiron, Madrid, 2015, p. 231.

3

Porque quiero que sepáis cuán gran lucha sostengo por vosotros, y por los que están en Laodicea, y por todos los que nunca han visto mi rostro; para que sean consolados sus corazones, unidos en el amor, hasta alcanzar todas las riquezas de pleno entendimiento, a fin de conocer el misterio de Dios Padre, y de Cristo, en quien están escondidos todos los tesoros de la sabiduría y del conocimiento.

Colosenses 2, 1-3

4

No albergo hostilidad alguna hacia la naturaleza, sino un amor infantil por ella. Respiro y vivo en el día cálido, como el maíz y los melones. Hagámosle justicia. No deseo arrojar piedras a mi hermosa madre ni ensuciar mi gentil nido. Sólo deseo indicar la verdadera posición de la naturaleza respecto al ser humano, a cuyo establecimiento tiende la educación; alcanzar ese vínculo es el objetivo de la vida humana.

RALPH WALDO EMERSON
'Naturaleza', en *Naturaleza y otros escritos de juventud*, ed. y trad. de Javier Alcoriza y Antonio Lastra, Biblioteca Nueva, Madrid, 2008, p. 76.

5

Florence Nightingale y Benjamin Jowett
Una amistad platónica

Antonio Lastra
antoniolastra@latorredelvirrey.es

El texto que sigue es una transcripción de mi ponencia en la jornada dedicada a *Comprender a Florence Nightingale* en Anábasis. Seminario permanente de Enfermería y Filosofía. Quiero agradecer a su director, el profesor Juan Diego González Sanz, la invitación a participar, a *comprender la amistad platónica de Florence Nightingale y Benjamin Jowett*, y a María Golfe Folgado el minucioso trabajo de transcripción, que he modificado solo en lo esencial: todos los lectores de Platón saben que hay una puntuación propia de la oralidad que la escritura no puede traicionar. Como Apéndice figura el guion que preparé para mi intervención y que estuvo a disposición de los participantes en el seminario. En él constan todos los pasajes que menciono.

I have gone back to my old nest [...] & am working on Plato who sends his compliments to you & desires to have a Platonic friendship with you.

Jowett a Nightingale (agosto de 1866)

Muchas gracias, Juan Diego. Muchas gracias a todos. Por supuesto, me uno al dolor por lo sucedido en el accidente de tren en Adamuz y podría añadir, precisamente en este marco, no la alegría, sino el consuelo de leer en un diario de la mañana este titular: *El día en que todo salió bien en el hospital de Córdoba*, puesto que parece que los enfermeros hicieron lo que tenían que hacer, su triaje, una palabra que he buscado inmediatamente en el diccionario para darme cuenta de que es la clasificación de los pacientes por el grado de gravedad con el que llegan al hospital. Supongo que ese día, el domingo por la noche y el lunes por la mañana, los enfermeros demostraron realmente que podía salir todo bien. Hasta hoy, ninguno de los ingresados en los hospitales ha fallecido. Los que llegaron con vida han seguido con vida. De modo que es un consuelo y me reconforta estar en un seminario junto a personas que son capaces de tanto. Por comparación, lo que voy a hacer aquí tiene una importancia mucho menor.

Voy a tratar de ser muy concreto para hacer justicia a lo que Benjamin Jowett llamaba el sentido histórico, sin el cual —decía Jowett— no es posible comprender a Platón, pero seguramente tampoco es posible entender la relación que Juan Diego me pidió que llamáramos una "amistad platónica", porque así es como la llaman ellos mismos, Benjamin Jowett y Florence Nightingale. Voy a ceñirme a un contexto histórico, no en general ni del siglo XIX solo, sino con las dimensiones para la filosofía, para el pensamiento, que he ido encontrando.

Hasta que conocí a Juan Diego, o hasta que Juan Diego me empezó a hablar de Florence Nightingale, para mí Florence Nightingale era un personaje de *Victorianos eminentes*, de Lytton Strachey, un libro que había leído hacía muchísimos años cuando, por otras razones, en aquel momento me había interesado por el grupo de Bloomsbury y leí

a sus principales autores. Lytton Strachey es uno de los más destacados, un historiador. No era un poeta ni un economista, como Virginia Woolf o Keynes; era un historiador y tenía una particular concepción de la historia que hoy llamaríamos microhistoria, muy atenta a los pequeños detalles y con una fortísima carga de observación psicológica.

De modo que recuperé *Victorianos eminentes*, que es un volumen publicado en 1918, pero escrito estando Florence Nightingale aún viva. De los cuatro victorianos eminentes que forman el libro, en una unidad muy bien trabada —el libro está muy bien escrito—, Nightingale era la más cercana temporalmente a Strachey, que había podido verla personalmente, puesto que, hacia el final de su vida, Nightingale volvió a gozar de parte de la reputación pública que había quedado en la sombra durante algunos años de su vejez. Por tanto, la descripción de Strachey me ha devuelto al personaje.

Debo agradecerle además a Juan Diego que me llamara la atención sobre Benjamin Jowett, lo cual es casi un reproche porque, dedicándome buena parte del tiempo al estudio de Platón, Jowett debía ser alguien a quien le hubiera dedicado más tiempo. ¿Cuál es la razón de que no fuera así? Bueno, la razón es el propio sentido histórico que he mencionado. Es como si Jowett hubiera quedado como un platónico de la época victoriana y no tuviera interés para nosotros. Yo había leído alguna traducción de Jowett —tradujo a Tucídides, además de Platón—, pero no me había detenido con el detalle con el que lo he hecho ahora en lo que él mismo llama sus *Analyses*. Los *Analyses* son las introducciones que Jowett antepuso a sus traducciones, algunas de las cuales, por su extensión, son libros por sí mismos. Jowett no publicó nunca un libro con su nombre. Esta es una consideración muy importante. Era un hombre extremadamente reservado, a pesar de sus facetas más públicas, pero algunas de esas introducciones tienen la longitud de un libro: la introducción a la República, por ejemplo, tiene 160 páginas muy apretadas: podría ser perfectamente un volumen. Llama la atención.

Leyendo los *Analyses* de Jowett, más que sus traducciones —aunque me he detenido en alguna de ellas y he visto que son de una literalidad asombrosa y que tienen otras virtualidades—, he descubierto a un autor que tenía bastante más que decir de lo que yo había pensado cuando ingenuamente lo había clasificado como victoriano. Esto me ha llevado a ir ordenando poco a poco el cosmos, no el contexto histórico, que también hemos visto en la primera sesión, sino el problema muy concreto de lo que podríamos llamar el platonismo en Inglaterra durante el siglo XIX.

No tengo tan claro, como el profesor González –Juan Diego, amigo– ha dicho, que Florence Nightingale fuera platónica. Estoy casi seguro de que Nightingale fue fundamentalmente una anarquista mística, demasiado idiosincrásica como para poder clasificarla en ninguna otra cosa que no fuera ella misma. Esto es parte de lo que voy a decir: he llegado a convencerme al respecto y, cuando he oído la ponencia de la profesora Balaguer, el texto más cercano a Nightingale me ha parecido, paradójicamente, que era el de Bakunin. El planteamiento de esta mujer es difícil de clasificar en ninguna gran corriente histórica.

Voy a ver cómo ordeno lo que quiero decir en tres o cuatro etapas. La primera sería ver muy bien quién fue Jowett, qué es lo que se propuso con dos gestos perfectamente reconocibles dentro de una tradición que llamaríamos la tradición del platonismo. Después analizaré el sentido de esa amistad platónica dentro del marco de lo que el propio platonismo explica que es la amistad. Por último, trataré de ver cómo los comentarios que durante una parte de su vida Nightingale le hizo al propio Jowett, a su primera edición de los diálogos de Platón, se transformaron en modificaciones de la segunda y tercera ediciones del propio Jowett y en un sentido más profundo de la amistad de ambos.

Cuando en algún momento Juan Diego ha dicho que el catolicismo resultaba extraño en Inglaterra, hemos de responder que no es del todo así. El primero de los victorianos eminentes de Strachey —quien ha sido muy criticado por los

historiadores contemporáneos, especialmente por Trevor-Roper, pero yo creo que mantiene una cercanía y, sobre todo, un grado de penetración psicológica de los personajes que nos es todavía muy útil y que, si no habéis leído *Victorianos eminentes*, el libro puede fascinaros—, el primero de esos personajes es el cardenal Manning, un anglicano muy poderoso dentro del seno de la Iglesia anglicana que acaba transformado en cardenal de la Iglesia católica.

De hecho, podemos entender buena parte de lo que les ocurre tanto a Jowett como a Nightingale como una respuesta al poderosísimo Movimiento de Oxford, que durante la primera mitad del siglo XIX amenazó con derruir la Iglesia anglicana desde dentro y devolver lo que quedara en pie a la Iglesia católica. Entre otras razones, porque ser anglicano apenas es no ser católico. Este fue realmente el descubrimiento de buena parte de los miembros de ese movimiento, desde el cardenal Newman —el más famoso de todos ellos, hoy santo de la Iglesia católica, si no recuerdo mal— hasta el cardenal Manning: es decir, qué es en el fondo lo que los separaba de la Iglesia de Roma. Lo que los separaba de la Iglesia de Roma no tenía nada que ver con el cristianismo —en ese aspecto, asombrosamente, llegaron a la conclusión de que estaban de acuerdo por completo—, sino que lo que los separaba era Inglaterra. Es decir, lo que los separaba era el hecho de que no era lo mismo ser cristiano en Londres o en Westminster o en Canterbury que ser cristiano en Roma. Naturalmente, los ingleses reaccionaron —los ingleses cristianos, anglicanos, reaccionaron ante esto— siendo más ingleses que cristianos o defendiendo más Inglaterra que el cristianismo. Pero esto se hizo a un precio y ahí es donde interviene Jowett.

¿Cuál es el precio? El precio fue descubrir —aunque jamás lo confesaran públicamente, desde luego, nunca— que, en esa transformación, la Iglesia había desaparecido como estructura normativa de la sociedad. No inmediatamente: no es que eso ocurriera en el mismo momento en que se dieran cuenta, no es que la marcha de Newman y de Manning a la Iglesia católica fuera una especie de apocalipsis, sino que no

se podría contar ya con esa estructura eclesiástica en el futuro. Quizá nosotros hemos tenido el privilegio de verlo. Cuando Carlos III accede al trono de Inglaterra, en modo alguno puede hacerlo solo como jefe de la Iglesia anglicana. Si recordáis el discurso de Carlos III, fue una especie de sincretismo religioso, porque tuvo que admitir que la monarquía —que es también la jefatura de la Iglesia anglicana— ya no podía dejar de reconocer, por supuesto, todas las confesiones religiosas que en estos momentos conviven en Gran Bretaña. Esto tenía implicaciones muy serias porque el sentido legislativo más profundo de lo que en el momento victoriano era el movimiento liberal residía en que el Estado pudiera admitir en su seno como funcionarios a católicos, judíos o disidentes de cualquiera de las iglesias cristianas. Ese fue el debate real de fondo. El debate, yo creo, más importante de Inglaterra es el debate de si la estructura con que se había sostenido prácticamente desde que se convierte en nación hasta el siglo XIX iba a seguir siendo la Iglesia.

Yo creo que Jowett comprendió inmediatamente que eso no iba a ser así. Ya he dicho que Jowett es un hombre extremadamente reservado, tímido. La burla de la época era afeminarlo, llamarlo "Miss Jowett", cosas por el estilo. Era un hombre muy delicado, pero comprendió con una firmeza extraordinaria que había que encontrar otra estructura con la que mantener el Estado inglés. Es una crisis muy importante que Jowett resuelve como todo lo que resolvió en su vida: con una suavidad que escondía muy bien la vehemencia de sus planteamientos. Por fortuna para nosotros, porque el gesto que llevó a cabo tiene trascendencia para todos nosotros, consistió en algo muy sencillo: volver a Platón. Una operación que hoy nos parece seguramente necesaria, pero hemos de recordar que, en la Inglaterra de su época, en las universidades de la época, Platón no se estudiaba. El currículum era fundamentalmente —o la base universitaria de todos ellos era— Aristóteles, una viejísima tradición que no se había tocado, con lo cual todo se ordenaba alrededor de una escolástica, no solo en un sentido religioso, sino en un sentido escolar, aristotélico. Aunque por supuesto se conocía

a Platón, no formaba parte del currículum. Por paradójico que esto resulte, desde luego, para quienes se dedican a la filosofía, Platón no formaba parte de los planes de estudio.

Ya siendo tutor, simplemente tutor en Oxford, Jowett introdujo a Platón. He ordenado algunos textos en el guion (véase el Apéndice) que, por supuesto, no voy a leer, porque podéis leerlos tranquilamente vosotros. Uno de ellos es de Paul Shorey, un grandísimo estudioso platónico que dijo, realmente, que esa era la gran hazaña de Jowett: haber devuelto a Platón al currículum. Pero esto no era simplemente una operación académica. Ahora veremos la importancia de la palabra "académica".

Jowett acabó transformándose con el tiempo no en un profesor más, no en un tutor más, sino en el decano, en el principal dirigente del Balliol College. El Balliol College fue durante el siglo XIX el sucesor del Oriel, que había sido el colegio más importante de preparación para las universidades inglesas, y transformó el sentido educativo tal como hoy series como *Downton Abbey* o cualquier otra serie inglesa sobre los siglos XIX y XX nos han hecho imaginar qué es una universidad inglesa o qué es la educación inglesa; algo que a todos nos parece, naturalmente, envidiable, teniendo en cuenta los procesos de masificación a los que la educación se ha visto arrastrada.

Hemos de recordar que los *colleges* en Inglaterra no son exactamente universidades, sino el lugar de preparación de quienes después iban a ser los universitarios de Oxford. Esos colegios estaban dentro de las universidades, pero eran propedéuticos. Se convertían así en un asunto de primera categoría en el mundo victoriano. Vuelvo al libro de Strachey. El último personaje estudiado es el general Gordon. Ya veremos la importancia que tiene esto para el asunto de la guerra y de Nightingale. El otro gran victoriano fue el predecesor inmediato de Jowett en la reforma educativa en Inglaterra, Thomas Arnold. Thomas Arnold es un personaje muy poco conocido: fue el gran director del colegio de Rugby

—de donde viene el juego— y el primero en ordenar el sistema educativo por medio de tutorías, pero no fue un teórico de la educación como realmente llegó a serlo Jowett.

Así que tenemos que Jowett comprende perfectamente que la estructura real de Inglaterra se ha venido abajo en esa controversia casi bizantina —si podemos aducir esta palabra — entre anglicanos y católicos, que podía haber sido simplemente una controversia teológica más, pero que agrietó realmente la estructura real de Inglaterra. Jowett piensa qué puede suceder a la Iglesia. Solo hay una estructura que pueda sucederla y es la universidad. La universidad, tal como él la concibe, es fundamentalmente un lugar de educación. En el guion he incluido una broma porque es casi inevitable, cuando hablamos con personas que están en la universidad, que les salga de la boca la palabra "investigación", que se ha convertido en una especie de mantra o de *shibboleth* de nuestra época. Todo aquel que no dice "investigación" parece que no está en el juego, ¿no?, o que no forma parte de la banda. Jowett odiaba la "investigación". Tenéis ahí la cita: está tomada de las memorias de uno de sus alumnos, Logan Pearsall Smith –después un grandísimo escritor en lengua inglesa y un gran editor de Santayana, por cierto–, que dice: "Bueno, la investigación es una mera excusa para la ociosidad".

Por supuesto que de la investigación salen muchas cosas, pero yo creo que todos los que estamos aquí comprendemos perfectamente hasta qué punto, con la investigación, seguimos hoy como en la época de Jowett enmascarando una gran falta de profesionalidad. Lo que él pensaba realmente es que la universidad era un lugar de educación: había que educar a las personas y eso significaba que el profesor lo era, no porque investigara para saber, sino porque investigaba para enseñar y tenía que estar muy pendiente de sus alumnos.

La influencia real de Jowett en sus alumnos es legendaria. Legendaria hasta el punto de que tenemos muchas burlas de antiguos alumnos sobre Jowett. Uno de ellos, Graham Greene, escribió una obra de teatro sobre Jowett, muy divertida, que se emitió por la BBC, y que es una burla tan llena

de cariño y de admiración que se emitió durante la Segunda Guerra Mundial como refuerzo de la moral inglesa. Es decir, burlarse del gran don del Balliol era una manera de reforzar la identidad inglesa en el momento de la guerra.

Esta idea para mí es muy importante, porque pensar realmente que la universidad es la estructura moderna que vertebra la sociedad no es tan fácil de entender. Voy a decirlo: no se trataba de estar al servicio del Estado. Naturalmente que de la universidad inglesa tenían que salir los dirigentes del país, pero Jowett no pensaba solo en educar a una oligarquía o a una parte muy pequeña de la población. Hay muchas anécdotas respecto a que Jowett estaba dispuesto a aceptar a cualquier muchacho inteligente con el que se tropezara y su capacidad para fomentar el estudio de personas extraídas de las clases más bajas de Inglaterra fue proverbial y sirvió como antídoto del elitismo para crear lo que acabó llamándose la educación nacional en Inglaterra. Ni siquiera en la época de los estudios culturales se le ha podido negar ese papel a Jowett.

Pero todo eso no pudo hacerlo Jowett sin la vuelta a Platón. No se trataba solo de introducirlo en el currículum. Jowett comprendió que había que hacer algo más. Ese algo más para él fue la necesidad de traducir la obra de Platón al inglés. Es la gran gesta de Jowett: su traducción de los diálogos de Platón, de acuerdo con una concepción muy precisa de lo que eran los diálogos de Platón. Hoy seguramente no estaríamos muy de acuerdo con que excluyera algunos diálogos ni con que, por ejemplo, no tradujera las cartas. Si estuviera con nosotros nuestro amigo Ricardo Bonet, posiblemente se molestaría muchísimo porque, efectivamente, Jowett no traduce las cartas de Platón, considerando que no forman parte de su obra. Pero, con todo y con eso, su traducción se convierte, por decirlo así, en el libro de texto de la Inglaterra victoriana. Realmente hay que pasar por los diálogos de Platón si uno quiere entender realmente cómo se puede estar al servicio de la época y de la gente. Al margen de que cada uno de esos diálogos iba acompañado —como he dicho— de lo que llamaba *Analyses*, que son pormenorizados

y que no tienen solo que ver con la erudición platónica (aquí es donde viene la gran importancia de Jowett), sino que aprovechaba esas introducciones a los diálogos de Platón para forjar una gran cosmovisión respecto a cómo debían ser las cosas. Ahí es donde podemos insertar su comprensión de la amistad.

Leyendo, por ejemplo, de una manera muy atenta su introducción al *Lisis* de Platón, donde el tema es predominantemente la amistad, Jowett proporciona realmente un marco, es decir: hablar de la amistad de Jowett y Nightingale no es hablar de la anécdota personal de dos seres humanos que se encuentran y se relacionan entre sí. Por supuesto que eso debemos darlo por entendido. Strachey sugiere que tuvieron intimidad. Yo sospecho que esa intimidad no fue en modo alguno carnal. Es casi impensable que Jowett y Nightingale tuvieran la menor relación sexual, pero, hasta donde podemos imaginarlos, el marco platónico les proporcionaba una auténtica amistad. Es una construcción mental que se proyecta sobre dos seres humanos que en un momento dado se encuentran en la confluencia de sus propias carreras.

¿Cuándo conoce Nightingale a Jowett? Lo conoce mucho después de su intervención en el hospital de Scutari, de haber vuelto a Inglaterra, de haberse involucrado en muchísimas otras batallas, hasta el punto de que cuando conoce a Jowett está realmente, por decirlo así, exhausta de una guerra personal contra todas las instituciones británicas que se le ponían por delante. Hemos recordado esta mañana que Nightingale provenía de una familia de la clase alta inglesa, de las familias en las que prácticamente se conocían todos y que eso le abría muchísimas puertas.

Conoce a Jowett una vez ha muerto Sidney Herbert o, según decía Strachey, una vez que Nightingale ha matado de trabajo, de cansancio, a Herbert. Nightingale está en esos momentos en una situación personal muy precaria. Es donde yo diría que se advierte su verdadera religiosidad: es fundamentalmente alguien que en esos momentos está bus-

cando refugio, como decía Strachey, en los místicos; es decir, en los bordes de toda estructura, saliéndose de toda dogmática posible, tratando de entender las cosas por sí misma.

Entonces conoce a Jowett: para ella es un auténtico bálsamo, puesto que Jowett calma a esa mujer verdaderamente desbordada y desbordante. Por supuesto, se produce también lo contrario. Jowett, que era la imagen que tenemos todos de una especie de Mr. Chips —si alguien recuerda la película sobre este *don* inglés, ¿no?—, un hombre tranquilo, apacible, con esa capita... Al parecer Jowett era un hombre bajito, regordete y verlo saltar por los claustros de Oxford con su capita al aire... Era una figura más bien simpática, extremadamente sabia, por otra parte. El efecto que ella causa en él es el de un desajuste completo de esa tranquilidad en la que el *don* vivía. Sí, hay una especie de contraposición. Surge inmediatamente la cuestión de qué relación puede haber entre un hombre y una mujer que no va a pasar por el matrimonio, que tal vez roce todas las tentaciones posibles de la carne y que tiene que llegar hasta las máximas posibilidades de expresión y de comunicación humanas. Es decir, no puede ser un mero trato, no puede ser un coincidir de vez en cuando, sino que tiene que ser, por decirlo así, el precipitado de todo lo que cada uno de ellos ha aprendido respecto a cómo hay que vivir.

Sobre eso ambos se ponen a trabajar, a volcar lo que han leído, a vivir de acuerdo con eso que han leído, tratando de llevar esa relación hasta el máximo. El máximo, por fortuna para nosotros, tiene que ver con el hecho de que Jowett, que ya había publicado su primera edición de los diálogos de Platón, publicaría otras dos ediciones sobre la marcha, hasta el punto —ahora lo diré— de que cuando publicó la segunda edición, donde había pensado en todas las conversaciones con ella, hay muchísimos cambios que tienen que ver con las conversaciones con Nightingale.

Jowett comprendió que quienes tenían la primera edición podían sentirse un poco molestos porque hubiera una segunda edición que hubiera cambiado tantas cosas y después, cuando hubo una tercera edición... Así que le propuso a la

editorial que a todo el que fuera con la primera edición se le canjeara por la segunda edición y que sobre eso no hubiera un problema económico. Comprendió que se había convertido en una obra en marcha cuyo motor secreto era su relación con Nightingale.

A cambio, creo que probablemente Nightingale ganó en serenidad. Si bien —creo que he copiado toda la página de Strachey en el guion— había algo en ella, en Nightingale... Yo no soy médico y, por tanto, no sabría decir si se trataba de una dolencia concreta, de una patología concreta, pero había amargura en esa persona y el resultado es que es ella la que se separa de él con cierta acritud. La frase final que reproduce Strachey está en el primer texto y es triste. Ella le cuenta a alguien: "[Jowett] viene a verme, me habla como si yo fuera cualquier otra". Yo creo que hay en ese final una amargura que dibuja ese rictus de aflicción, de desavenencia, de incapacidad de estar a gusto con los seres humanos y que asoma también en la amistad con Jowett.

Ahora bien, dicho esto, Jowett había teorizado muy bien el pasaje más importante de su análisis del *Lisis*. Está, naturalmente, en el momento en que habla de qué es una amistad; es el texto número cuatro. ¿Qué amistad puede haber entre un hombre y una mujer relativamente jóvenes, es decir, no dos ancianos como acabarían siendo? ¿Qué posibilidades de éxito tiene lo que llama "Romance of Heavenly Love", ese romance de amor celestial? La respuesta de Jowett es extraordinaria y tiene que ver con algo muy victoriano. Son las tres últimas líneas del texto número cuatro: esa amistad valdrá lo que valga su reconocimiento en una opinión pública.

La construcción de la opinión pública fue para Jowett el resultado natural de este cambio de marco. Jowett era clérigo, debo añadir: si hubieran decidido casarse, Jowett habría tenido que renunciar a su cargo en Balliol, porque tradicionalmente —aunque no era un estatuto— el *don* no podía casarse. Por tanto, si hubiera decidido casarse con ella, habría tenido que abandonarlo y pasar a una categoría inferior de profesor, aunque una de las reformas en marcha era la de

que los *dons* pudieran casarse y tener hijos. ¿Por qué no se podían casar? Igual que ocurría con los clérigos: ¿por qué se pensaba que el *don* tenía que estar consagrado a sus alumnos y a su institución y que, de otra manera, preocuparse por su familia o por sus propios hijos habría sido lesivo para sus estudiantes?

Pero lo que piensa Jowett es que todo este cambio de marco tiene que generar una opinión pública acorde con estas enseñanzas. Jowett vivió lo suficiente para ver a varias generaciones de sus estudiantes llegar a determinados puestos clave de la administración británica.

¿En qué sentido? Hemos oído que es la época del imperialismo, del colonialismo. Sobre esto tenemos toda la literatura revisionista que podamos necesitar. Naturalmente no voy a defender el Imperio británico, pero sí que voy a defender que el propósito de Jowett y de ese cambio de marco tenía que ver con una idea muy profunda de la unidad de la civilización humana, no de predominio de una clase social sobre otra —esto ya había quedado claro con su disposición a admitir a cualquier estudiante— ni de predominio de una nación sobre otra. El hecho de que no reaccionara como Inglaterra frente al cisma entre Roma y la propia Iglesia anglicana les hizo ver a todos que, con ese cambio de estructura, si empezaba desde el principio el proceso educativo —y a eso respondía la transformación completa del Balliol y, por supuesto, la traducción de los diálogos de Platón—, era porque tenía que haber una unidad de civilización.

De haber vivido para verlo, a Jowett le habría sorprendido extraordinariamente el desarrollo de la Primera Guerra Mundial, no tanto de la Segunda como de la Primera Guerra Mundial, porque su marco era fundamentalmente el marco —como insisto— de una unidad de civilización que estaba llamado a impedir por todos los medios que se desarrollasen escenarios bélicos. Era tan contrario a lo que podía ser el estallido de una guerra como lo había sido Nightingale al ver lo que ocurría con los enfermos y heridos del ejército inglés.

Este es Jowett: un hombre que comprende perfectamente que tiene que hacer un esfuerzo titánico. Cuesta entender cómo un hombre en apariencia tan tímido y retraído pudo llevar a cabo esta gesta. Probablemente la universidad inglesa se mantuvo bajo los parámetros del Balliol hasta después de la Segunda Guerra Mundial, cuando tuvo que abrirse a la sociedad completa.

Está su empeño extraordinario de traducir los diálogos de Platón. Yo debo decir sobre esto algo muy importante. Cuando leemos la traducción de Jowett —que no era una traducción en modo alguno erudita; ya hemos visto sus reparos respecto a convertirse en un investigador sin contacto real, carnal, con los alumnos: "carnal" en el sentido de estar delante de ellos, de encarnar al profesor—, esas traducciones se leen mucho mejor hoy que las traducciones al español de los diálogos de Platón, que han tendido por todos los medios a arcaizar el idioma al que se vierten los diálogos de Platón. Jowett, que era un estilista consumado y, por supuesto, un conocedor profundo del griego, sabía que los diálogos de Platón no estaban escritos de manera arcaica. Los diálogos de Platón son coloquiales. Si puedo jugar con las palabras diálogo/coloquio: están llenos de bromas, son divertidos, hay chistes, hay jerga de la calle (o del ágora o la palestra), puesto que muchos de ellos transcurren al aire libre, y tenían que traducirse a un inglés extremadamente vivo, que cualquier persona pudiera leer. No tradujo los diálogos solo para sus estudiantes: tradujo los diálogos para Inglaterra, para el mundo inglés. Ha sido una influencia determinante en que, desde entonces, Platón no haya desaparecido de los planes de estudio.

Esto se lo reconoce perfectamente Nightingale cuando le dice: "Nos ha hecho ver la falta que hacía Platón en todas partes, incluida —dice en una de las cartas— la enfermería". Es decir: en todos los estamentos de la sociedad hacía falta esta inyección platónica por el hecho de que Jowett supo traducir los diálogos a un lenguaje que no se parecía en nada a la escolástica aristotélica con la que se manejaban hasta entonces los profesores universitarios. Para que nos enten-

damos: Jowett fue cualquier cosa excepto un pedante. Fue cualquier cosa excepto ese profesor al que oímos hablar y nos damos cuenta de que no está diciendo nada, aunque esté utilizando una auténtica jerga exquisita. Jowett respetó profundamente la lengua inglesa, la lengua inglesa viva.

Todo esto es muy importante. Eso es todo lo que consiguió Jowett y no es poco. Naturalmente está la parte negativa: el hombre que, viniendo de las clases más humildes y que había conseguido llegar al Balliol como estudiante por medio de exámenes y becas, estudiando y sacando las mejores notas posibles, cuando se convierte en decano se transforma en muchos aspectos en un *snob* o en un nuevo rico y gusta de cierto lujo. Bien, toda esta parte la podemos entender: alguien que ha traducido los diálogos de Platón y ha transformado la estructura universitaria probablemente podía tener algunos gestos vanidosos.

La última parte de la intervención —lo más rápidamente que pueda—, la más interesante para vosotros, claro, para el sector de la enfermería, de estos diversos grupos que Juan Diego ha descrito aquí, tiene que ver con el hecho de que, efectivamente, Nightingale recibe esa primera edición de Platón, la lee profundamente y va sometiéndola a muchas pruebas. La más importante, o las dos más importantes, tienen que ver con qué clase de cristiana era Nightingale. Yo creo, hasta donde puedo conocer el cristianismo, que era una mística, una anarquista, alguien muy difícil de clasificar en ninguna iglesia.

A Nightingale, la noción de Iglesia que tenía Jowett cuando crea el Balliol —cree que la universidad tiene que ser lo que ha sido la Iglesia, porque la Iglesia ya no puede seguir siéndolo—, a ella, esa disciplina mental, esa solidaridad conceptual, le eran completamente ajenas. Sus comentarios a los diálogos de Platón son, en lo esencial, que el Platón que ella está buscando es el Platón más místico posible, el que trata de romper todas las costuras —por volver a la conversación con el profesor Vidagany—, el más trascendente o fugitivo

posible; es decir, el que no reconoce ninguna *ousía*, puesto que tiene que estar siempre *epekeina tēs ousías*, más allá de cualquier configuración posible.

Pero esto ha sido muy bueno para nosotros, porque Jowett fue mucho más sensible y mucho más receptivo que ella. En esa relación, el que realmente demostró ser el amigo es él, no ella. Fue receptivo y supo, aunque no lograra calmar la exuberancia de Nightingale —no la calmó porque el rechazo amargo de ella es una prueba de que no lo consiguió—, por decirlo así, estirar las costuras de Platón para ir introduciendo todas esas exigencias que Nightingale le iba imponiendo y que hacen que, efectivamente, Platón, incluso ese Platón pensado para renovar Inglaterra y, en cierto modo, la civilización europea, responda también a esa vieja exigencia filosófica de llegar a cuestionárselo todo.

Es difícil pensar en Jowett como una especie de Sócrates intransigente o de cínico que está dispuesto a desestabilizarlo todo, pero las sucesivas pullas, las continuas misivas —hay ocho volúmenes de correspondencia entre Jowett y Nightingale que os confieso que no he leído del todo, si es que los ha leído alguien— ocupan páginas enteras. Muchas de las cartas de Nightingale obedecen al patrón que todos hemos visto en las personas necesitadas de cierto tratamiento psicológico: personas que están dispuestas a hablar durante horas. Lo más parecido que yo he encontrado está en el cine, en los personajes de John Cassavetes que necesitan hablar sin que nadie les responda, porque lo único que necesitan es encontrarse con alguien que les escuche. Seguramente eso hizo Jowett, el Casavettes de Gena Rowlands/Florence Nightingale. La escuchó.

Debemos imaginar, además de esos ocho volúmenes de correspondencia, las muchas horas que pasaron juntos. Me imagino a Jowett tomando delicadamente el té con una apacible sonrisa, apoyando después sus dos manos en la barriga que le iba saliendo conforme envejecía, mientras Florence hablaba y hablaba y hablaba y hablaba e iba introduciendo

todo lo posible en la conversación. Muchas de esas cosas Jowett las introdujo a su vez en las sucesivas ediciones de Platón.

He ido uniendo diversas intervenciones de Nightingale. Posiblemente la podamos llamar una "entusiasta" y recordar que entusiasmo es una palabra cargada política y conceptualmente en la historia europea y ante la cual han reaccionado las personas más serenas: Lessing reacciona contra los entusiastas, Hegel reacciona contra los entusiastas y yo creo que Jowett también.

Hay, por ello, un término que Jowett no admite en las insinuaciones de Nightingale y ese término es "pecado". Nightingale insistió muchísimo en que, de alguna manera, Jowett introdujera la cuestión, la gran cuestión del pecado en el ámbito platónico, y Jowett no cedió a esta última pulsión. No cedió porque el pecado no forma parte del cosmos platónico, donde, como sabéis, se habla más bien de una equivocación, de una *hamartía* tomada de la tragedia, que la propia figura socrática y la transformación de nuestra busca del conocimiento en una contemplación del bien haría imposible. Nadie obra el mal a sabiendas.

Ese es el punto en el que Jowett se mantuvo firme. No sé si es el detonante de la amargura final de Nightingale y de su separación, pero es el punto que Jowett, el mismo clérigo superficialmente anglicano y profundamente convencido de la necesidad de estructuras sociales muy bien trabadas, y con un apoyo textual como el que le ofrecían los diálogos de Platón, no estuvo dispuesto a desarrollar.

Como si se dirigiera a los estudiantes de la Facultad de Enfermería —aunque creo que también tendrían que oírlo en las facultades de Filosofía—, Nightingale dice: Platón es el primer gran autor sanitario, terapéutico, en el sentido en el que —y voy cerrando con lo que ha dicho Juan Diego al principio— el filósofo también es una especie de enfermero. Porque, si verdaderamente es filósofo, siempre se va a encontrar con que todos los demás creen saber lo que no saben

o no se dan cuenta de lo que verdaderamente saben. El filósofo trabaja en ese sentido y Jowett lo sabía muy bien cuando reunía en el Balliol a los *dons* de las distintas disciplinas.

Hay una frase de Nightingale con la que podríamos terminar; no la he transcrito toda: Platón, el primer gran autor sanitario. Pero a continuación dice: "Bueno, parece que lo que Platón llama gimnasia es una especie de higiene y *sanitation*", sanidad, para impedir que la medicina se dedique solo a hablar de medicina, en lugar de hablar de la salud y de la prevención de las enfermedades.

Esta idea de que la filosofía puede ser una buena terapia está seguramente muy arraigada en el hecho de que Jowett eligiera —no por ninguna casualidad— a Platón como el principal fuste del nuevo currículum de la sociedad inglesa. En comparación con esto, todos los demás son círculos concéntricos en los que creo que nos movemos con mucha menos concreción. Términos como liberalismo, colonialismo, imperialismo, sin duda, son importantes y describen grandes movimientos históricos. Pero aquí nos encontramos con dos figuras muy pequeñas, muy concretas, que supieron hacer dos cosas.

Primero, tener una gran proyección pública, moldear la opinión pública. Creo que no es poco haber hecho del Balliol un referente ligado realmente a la traducción de los diálogos de Platón. Después, ser ellos mismos interesantes hasta donde podemos atrevernos a verlos sin caer en el *voyeurismo*, en la indiscreción. ¿Qué tipo de relación humana puede haber realmente entre un hombre y una mujer que acceden a aquello que precisamente el mundo clásico no reconocía, la amistad entre hombres y mujeres? Puesto que el gran escollo —y aquí es donde vendría la segunda parte, la derivada de todo esto—, el gran escollo con el que se encontraron en este aspecto los estudiosos, y por supuesto Jowett, fue la inmensa cuestión de la homosexualidad, que en Inglaterra forma una literatura por sí misma. Hay que pensar que, cuando Jowett está dando clase, uno de sus alumnos más jóvenes, entusiasmado con el Balliol y con Oxford, es Oscar Wilde y que el profesor inmediatamente posterior a Jowett es Walter Pater

y que *Marius the Epicurean* es ya un canto a la relación homosexual y, en cierto modo, a la misoginia latente de todos los victorianos que tuvieron o que encontraron en la homosexualidad una salida a sus muchísimas frustraciones.

Hay, por supuesto, insinuaciones respecto a la homosexualidad de Nightingale o Jowett. Creo que no son lo suficientemente relevantes como para que puedan resquebrajar esta historia de amistad platónica —probablemente de las más logradas, porque la amistad platónica es la más difícil de todas— que hay en la breve historia de los seres humanos.

Y hasta aquí. Muchísimas gracias por vuestra atención y por haber organizado, Juan Diego, este seminario.

APÉNDICE

¿Una amistad platónica? ("... this Romance of Heavenly Love".) "Who can understand *his* errors? Cleanse thou me from secret *faults*" (Salmo 19.12 King James Version.)

Al servicio de una época. "The question really is not in what order Plato's philosophy grew up, or in what order it may be scientifically arrayed, but how it may be made most intelligible to us" (*Jowett Papers* I B 19, p. 79).

¿Enseñanza o investigación? "'Research!' the Master exclaimed. 'Research!' he said. 'A mere excuse for idleness; it has never achieved, and will never achieve, any results of the slightest value'."

Empezar a leer a Platón: la innovación curricular de Jowett. "Timocracy". Los "analyses" de los *Diálogos*. El análisis de la amistad en *Lisis*.

Nightingale como Diotima o Atenea.

BIBLIOGRAFÍA

LYTTON STRACHEY, 'Florence Nightingale', *Eminent Victorians*, ed. de J. Sutherland, Oxford University Press, 2009 (cap. IV, *in fin.*)

PATRICIA CRUZALEGUI SOTELO, *L'experiència platònica en l'Anglaterra del Dinou*, Promociones y Publicaciones Universitarias, Barcelona, 1998.

BENJAMIN JOWETT, Liberty Fund Online. *The Papers of Benjamin Jowett.*

FLORENCE NIGHTINGALE, 'Philosophy', *On Society and Politics, Philosophy, Science, Education, and Literature*. Véase *Collected Works*, ed. de L. McDonald, Wilfrid Lausier University Press, Waterloo (Ontario, Canadá), 2003, vol. 5, pp. 551-643.

Dear Miss Nightingale, A Selection of Benjamin Jowett's Letters to Florence Nightingale 1860-1893, ed. de V. Quinn y J. Prest, Clarendon Press, Oxford, 1987.

1

She sought consolation in the writings of the Mystics and in a correspondence with Mr. Jowett. For many years the Master of Balliol acted as her spiritual adviser. He discussed with her in a series of enormous letters the problems of religion and philosophy; he criticised her writings on those subjects with the tactful sympathy of a cleric who was also a man of the world; and he even ventured to attempt at times

to instil into her rebellious nature some of his own peculiar suavity. 'I sometimes think,' he told her, 'that you ought seriously to consider how your work may be carried on, not with less energy, but in a calmer spirit. I am not blaming the past ... But I want the peace of God to settle on the future.' He recommended her to spend her time no longer in 'conflicts with Government offices,' and to take up some literary work. He urged her to 'work out her notion of Divine Perfection,' in a series of essays for *Frazer's Magazine*. She did so; and the result was submitted to Mr. Froude, who pronounced the second essay to be 'even more pregnant than the first. I cannot tell,' he said, 'how sanitary, with disordered intellects, the effects of such papers will be.'

Mr. Carlyle, indeed, used different language, and some remarks of his about a lost lamb bleating on the mountains, having been unfortunately repeated to Miss Nightingale, required all Mr. Jowett's suavity to keep the peace. In a letter of fourteen sheets, he turned her attention from this painful topic towards a discussion of Quietism. 'I don't see why,' said the Master of Balliol, 'active life might not become a sort of passive life too.' And then, he added, 'I sometimes fancy there are possibilities of human character much greater than have been realised.' She found such sentiments helpful, underlining them in blue pencil; and, in return, she assisted her friend with a long series of elaborate comments upon the *Dialogues* of Plato, most of which he embodied in the second edition of his translation. Gradually her interest became more personal; she told him never to work again after midnight, and he obeyed her. Then she helped him to draw up a special form of daily service for the College Chapel, with selections from the Psalms under the heads of 'God the Lord, God the judge, God the Father, and God the Friend'—though, indeed, this project was never realised; for the Bishop of Oxford disallowed the alterations, exercising his legal powers, on the advice of Sir Travers Twiss.

Their relations became intimate. 'The spirit of the Twenty-third Psalm and the spirit of the Nineteenth Psalm should be united in our lives,' Mr. Jowett said. Eventually,

she asked him to do her a singular favour. Would he, knowing what he did of her religious views, come to London and administer to her the Holy Sacrament? He did not hesitate, and afterwards declared that he would always regard the occasion as a solemn event in his life. He was devoted to her—though the precise nature of his feelings towards her never quite transpired. Her feelings towards him were more mixed. At first, he was 'that great and good man'—'that true saint, Mr. Jowett;' but, as time went on, some gall was mingled with the balm; the acrimony of her nature asserted itself. She felt that she gave more sympathy than she received; she was exhausted, and she was annoyed by his conversation. Her tongue, one day, could not refrain from shooting out at him: 'He comes to me, and he talks to me,' she said, 'as if I were someone else.'

LYTTON STRACHEY
'Florence Nightingale' (cap. IV, *in fin.*)

2

While still a tutor in 1847, Jowett had added to the traditional study of Aristotle's *Ethics* a course of lectures on Plato's *Republic*, an innovation, the consequences of which are still felt in English and American university education. Aristotle is an excellent drill master. But when studied alone, his definitions are apt to be committed to memory as formulas of ultimate truth, and the result is scholasticism—an unhistoric, unesthetic, unphilosophic temper. Plato taken alone may be even more harmful to sentimental or unsystematic minds, but Platonism does not easily degenerate into formula and dogma. Plato shows us all ideas including those of Aristotle in the making. He awakens the historic sense, kindles the imagination, stir the feelings. The addition of Plato to Aristotle in England, the substitution of Plato for Aristotle in America, is, then, a very significant fact in the history of education.

PAUL SHOREY
'Benjamin Jowett, Teacher, Platonist, and Scholar'
The Chautauquan 46 (1907), pp. 205-215

3

I complete today the last page of my translation of Plato [...] I want to try & make people understand that they can only do justice to Plato by treating him historically as the natural growth of his age. I believe that the recognition of this historical point of view is the greatest difference between one man's mind & anothers. I hope to make people see that ideas have a history as well as nations, & that the greatest growth of ideas which has ever been was in the century 450-350 B. C.

JOWETT a Nightingale
Dear Miss Nightingale, p. 120 (27 de marzo de 1867)

4

Friendship is the union of two persons in mutual affection and remembrance of one another. The friend can do for his friend what he cannot do for himself. He can give him counsel in time of difficulty; he can teach him 'to see himself as others see him;' he can stand by him, when all the world are against him; he can gladden and enlighten him by his presence; he 'can divide his sorrows,' he can 'double his joys;' he can anticipate his wants. He will discover ways of helping him without creating a sense of his own superiority; he will find out his mental trials, but only that he may minister to them. Among true friends jealousy has no place: they do not complain of one another for making new friends, or for not revealing some secret of their lives; (in friendship too there must be reserves;) they do not intrude upon one another, and they mutually rejoice in any good which happens to either of them, though it may be to the loss of the other. They may live apart and have little intercourse, but when they meet, the old tie is as strong as ever—according to the common saying, they find one another always the same. The greatest good of friendship is not daily intercourse, for circumstances rarely admit of this; but on the great occasions of life, when the advice of a friend is needed, then the word spoken in season about conduct, about health, about marriage, about business,

—the letter written from a distance by a disinterested person who sees with clearer eyes may be of inestimable value. When the heart is failing and despair is setting in, then to hear the voice or grasp the hand of a friend, in a shipwreck, in a defeat, in some other failure or misfortune, may restore the necessary courage and composure to the paralysed and disordered mind, and convert the feeble person into a hero.

[...] Another question [...] may be raised, whether friendship can safely exist between young persons of different sexes, not connected by ties of relationship, and without the thought of love or marriage; whether, again, a wife or a husband should have any intimate friend, besides his or her partner in marriage. The answer to this latter question is rather perplexing, and would probably be different in different countries [...]. While we do not deny that great good may result from such attachments, for the mind may be drawn out and the character enlarged by them; yet we feel also that they are attended with many dangers, and that this Romance of Heavenly Love requires a strength, a freedom from passion, a self–control, which, in youth especially, are rarely to be found. The propriety of such friendships must be estimated a good deal by the manner in which public opinion regards them; they must be reconciled with the ordinary duties of life; and they must be justified by the result.

JOWETT
Analyse of *Lysis*

5

My dear child you are quite corrupted by Plato's 'idealism,' a pervert of Plato's. We must really pray for your conversion.

[...] The exercise of all our powers, not all which every man has, but all which tend to the improvement of mankind, is right in one sense. But it may be the right for the time being. Indeed one can do nothing without so doing, to leave some unexercised, to over exercise some as relates to others temporarily, even to crush ourselves, to crush *others*? This is

what we call mankind: the ideal become actual. This of course it is which constitutes the lesson we have to learn in all time. (When Christ said that he was our 'meat,' did he not mean that he was giving a body to the ideal, flesh to the spirit?) This is the whole question, in fact, of 'ought:' how ought we to proceed, how may the relative 'best' be in harmony with the absolute, be carrying out as far as in us lies the 'absolute,' how may the Spirit of God in man be the same as far as is possible with the Spirit of God, in the march of time as a part of eternity? Or in other words how may parts be in relation to the whole? For example, what is benevolent? Here come in large modifications with regard to all time, all being, all knowledge of truth. Benevolent is willing the 'well' to others. Our knowledge of what is the 'well' to others must of course be limited, must of course 'vary' with (or rather progress with) experience—only God knows absolutely what is this 'well.' Only in His mind can it be known with perfect definiteness. We have to find out how to partake His consciousness. All this we may describe as the ideal becoming actual, the Spirit made flesh, the 'Word' made flesh.

[...] True knowledge of things based upon ENTHUSIASM or love of the ideas. That is capital. My son, bring that out. Even in nursing, there is now no 'enthusiasm' or love of the idea. Or, for aught I see, is there any 'enthusiasm' or 'love of the ideal' about anything. Yet 'true knowledge' is founded on feeling as well as on intellect, rather all 'true knowledge' pertaining to higher human things founded upon feeling and intellect together cannot be founded upon either apart.

[...] (I once heard a person of the greatest ability say as a general proposition: 'Oh if he could marry her, without her marrying him.' In this I entirely concur, 'she' may raise 'him,' but oh how rarely he raises her. And when 'he' is higher than ''she,' still it is, generally, the same thing. Why, then, but because 'as wolves,' etc., even the best men love 'their loves'? There are some glaring instances of the converse, where the woman loves 'like the wolf,' but, as a rule, not (in England at least).

[...] 'Friendship is not less than love but greater," says a little novel recommended by J. S. Mill. It is because all modern fiction has lost sight of this truth that it is such unutterable trash. It is because modern lovemaking has lost sight of this truth that it is so unutterably 'mischievous to its love,' is it not? It is because Plato knew it, tMy dear child you are quite corrupted by Plato's 'idealism,' a pervert of Plato's. We must really pray for your conversion.

[...] The exercise of all our powers, not all which every man has, but all which tend to the improvement of mankind, is right in one sense. But it may be the right for the time being. Indeed one can do nothing without so doing, to leave some unexercised, to over exercise some as relates to others temporarily, even to crush ourselves, to crush *others*? This is what we call mankind: the ideal become actual. This of course it is which constitutes the lesson we have to learn in all time. (When Christ said that he was our 'meat,' did he not mean that he was giving a body to the ideal, flesh to the spirit?) This is the whole question, in fact, of 'ought:' how ought we to proceed, how may the relative 'best' be in harmony with the absolute, be carrying out as far as in us lies the 'absolute,' how may the Spirit of God in man be the same as far as is possible with the Spirit of God, in the march of time as a part of eternity? Or in other words how may parts be in relation to the whole? For example, what is benevolent? Here come in large modifications with regard to all time, all being, all knowledge of truth. Benevolent is willing the 'well' to others. Our knowledge of what is the 'well' to others must of course be limited, must of course 'vary' with (or rather progress with) experience—only God knows absolutely what is this 'well.' Only in His mind can it be known with perfect definiteness. We have to find out how to partake His consciousness. All this we may describe as the ideal becoming actual, the Spirit made flesh, the 'Word' made flesh.

[...] True knowledge of things based upon ENTHUSIASM or love of the ideas. That is capital. My son, bring that out. Even in nursing, there is now no 'enthusiasm' or love of the idea. Or, for aught I see, is there any 'enthusiasm' or 'love of the

ideal' about anything. Yet 'true knowledge' is founded on feeling as well as on intellect, rather all 'true knowledge' pertaining to higher human things founded upon feeling and intellect together cannot be founded upon either apart.

[...] (I once heard a person of the greatest ability say as a general proposition: 'Oh if he could marry her, without her marrying him.' In this I entirely concur, 'she' may raise 'him,' but oh how rarely he raises her. And when 'he' is higher than "she,' still it is, generally, the same thing. Why, then, but because 'as wolves,' etc., even the best men love 'their loves'? There are some glaring instances of the converse, where the woman loves 'like the wolf,' but, as a rule, not (in England at least).

[...] 'Friendship is not less than love but greater," says a little novel recommended by J. S. Mill. It is because all modern fiction has lost sight of this truth that it is such unutterable trash. It is because modern lovemaking has lost sight of this truth that it is so unutterably 'mischievous to its love,' is it not? It is because Plato knew it, that out of this some of his highest creations (as also some of his more horrid faults) have sprung, is it not? May we not fearlessly assert, even from the little distorted experience we have now, that 'friendship is not less than love but greater,' that because there is so little friendship in marriage, therefore it is so frequently unhappy. Farther, that one of the highest relations in life possible is friendship (not love) between a man and a woman, not husband and wife, that where marriage is good its goodness is enhanced, enlarged, by the husband having friendship with other women, married or not (this is not my theory—I have seen the most remarkable instances of this), and also, I suppose, by the wife having friends among other men. This is not theory; I have seen the most remarkable instance of this.

[...] And, as it is not proper to preach in the pulpit from texts out of Plato, I would preach in the introductions from texts out of the *Phaedrus* as you have done out of the *Phaedo*. I will not go on with this for I really have not strength. But it would not require a tithe of your genius and experience to

show how Parliamentary life, the law, medicine, the church (especially the church) are all in the most urgent need of Plato's lesson, how they are actually in more need of it now than twenty years ago, how matters are deteriorating in these things, while (almost because) they are improving in other things.

[... Platón] has got weary and impatient, oh so weary (as I do especially with the government, with the India government more especially), of seeing people thinking that they have done something when they have written down something, instead of DOING it (in administrative matters, especially in a country like India, writing down something is generally equivalent to not doing it... nay, actually prevents its being done). He is so weary of this (the little he knew how the Briton would improve upon the practice he condemns) that he exclaims: 'Oh don't write at all; speak and then do it, put it into action, let there be only the Word and the Bread, that is, the ideal made real.' Christ seems to have had exactly the same feeling when he exclaims so often that he is the 'Bread,' that we are to 'eat' him. Does he not mean that we are to make his words our life? Not to write about them but to live them, to make them part of our body, our being-in-action (as bread gives life and strength to us who eat it)? To make the ideal of his words real, that is, an actual living existence in ourselves? (I think you do that with Balliol.)

[...] Plato: the first great sanitary author.

[...] The history of philosophy [is] the most interesting of all histories, but it is to me as if you [Jowett] were to give the history of foods or the chemistry of foods when I was starving.

NIGHTINGALE

'Philosophy', p. 560 (7 de octubre de 1871); p. 575, 576-7, 578, 583, 585 (1875, sobre el *Fedro*); 611 (sobre la *República*); 642 (sobre Hegel).

Este libro electrónico se acabó de diseñar y componer en octubre de 2026 con el programa LibreOffice, del que se generó este documento pdf.

Los tipos usados son Moranga Light para la cubierta y contracubierta y Georgia para el texto normal.

Este documento no está elaborado para servir de maqueta a un libro que haya de editarse en papel y encuadernarse; a ello se deben las medidas, nada ortodoxas, de los márgenes.

Sus dimensiones reales son 113 mm. de ancho y 182,8 mm. de alto. Tales medidas guardan la proporción áurea.

