



Natural, racional, social

Razón médica y
racionalidad científica
moderna

Madel T. Luz

SERIE SALUD COLECTIVA

El médico y la medicina: autonomía y vínculos de confianza en la práctica profesional del siglo XX
Lilia Blima Schraiber, 2019

Gobernantes y gestores: las capacidades de gobierno a través de narrativas, puntos de vista y representaciones
Hugo Spinelli, Jorge Arakaki, Leonardo Federico, 2019

Morir de alcohol: saber y hegemonía médica
Eduardo L. Menéndez, 2020

Violencia obstétrica en América Latina: conceptualización, experiencias, medición y estrategias
Patrizia Quattrocchi, Natalia Magnone (compiladoras), 2020

Pensar en salud
Matio Testa, 2020

Adiós, señor presidente
Carlos Matus, 2020

Método Paideia: análisis y gestión de colectivos
Gastão Wagner de Sousa Campos, 2021

Gestión en salud: en defensa de la vida
Gastão Wagner de Sousa Campos, 2021

Desafíos para la salud colectiva en el siglo XXI
Jairnilson Silva Paim, 2021

Estado sin ciudadanos: seguridad social en América Latina
Sonia Fleury, 2021

Teoría del juego social
Carlos Matus, 2021

La salud persecutoria: los límites de la responsabilidad
Luis David Castiel, Carlos Álvarez-Dardet, 2021

Salud: cartografía del trabajo vivo
Emerson Elias Merhy, 2021

Sentirjugarhacerpensar: la acción en el campo de la salud
Hugo Spinelli, 2022

Saber en salud: La construcción del conocimiento
Matio Testa, 2022

El líder sin estado mayor: la oficina del gobernante
Carlos Matus, 2022

La historia de la salud y la enfermedad interpelada: Latinoamérica y España (siglos XIX-XXI)
Gustavo Vallejo, Marisa Miranda, Adriana Álvarez, Adrián Carbonetti, María Silvia Di Liscia, 2022

Precariedades del exceso: Información y comunicación en salud colectiva
Luis David Castiel, Paulo Roberto Vasconcelos-Silva, 2022

SERIE CLÁSICOS

Política sanitaria argentina
Ramón Carrillo, 2018

Medicina del trabajo al servicio de los trabajadores
Instituto de Medicina del Trabajo, 2019

Geopolítica del hambre: Ensayo sobre los problemas de la alimentación y la población del mundo
Josué de Castro, 2019

La salud mental en China
Gregorio Bermann, 2020

La enfermedad: Sufrimiento, diferencia, peligro, señal, estímulo
Giovanni Berlinguer, 2022

SERIE TRAYECTORIAS

Vida de sanitarista
Mario Hamilton, 2021

SERIE DIDÁCTICA

Teorías dominantes y alternativas en epidemiología
Marcelo Luis Urquía, 2019

Método Altadir de planificación popular
Carlos Matus, 2021

Búsqueda bibliográfica: Cómo repensar las formas de buscar, recopilar y analizar la producción científica escrita
Viviana Martinovich, 2022

SERIE INFORMES TÉCNICOS

Salud en cárceles: Informe de auditoría de la situación sanitaria en el Servicio Penitenciario Bonaerense, 2013-2014
Instituto de Salud Colectiva, 2020

Natural, racional, social

Razón médica y racionalidad científica moderna

Madel T. Luz



EDUNLA
COOPERATIVA

Secretaría de Investigación y Posgrado

Luz, Madel T.

Natural, racional, social : razón médica y racionalidad científica moderna / Madel T. Luz. - 1a ed. -

Remedios de Escalada : De la UNLa - Universidad Nacional de Lanús, 2022.

Libro digital, PDF - (Cuadernos del ISCo / Hugo Spinelli ; Clásicos ; 29)

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-8926-21-6

1. Historia de la Ciencia. 2. Epistemología. 3. Sociología. I. Título.

CDD 306.461

Colección *Cuadernos del ISCo*
Serie *Clásicos*

Dirección científica: *Hugo Spinelli*

Dirección editorial: *Viviana Martinovich*

Edición ejecutiva: *Jorge Arakaki, Ignacio Yannone*

Coordinación editorial de esta obra: *Ignacio Yannone*

Digitalización del texto: *Guillermo Eisenacht*

Fotografía de tapa: *Acilo*

Corrección de estilo: *Gabriela Presentado*

Diagramación: *Griselda Marrapodi*

Título original: *Natural, racional, social: razão médica e racionalidade científica moderna*

Primera edición en portugués: *Campus, 1988*

Primera edición en español: *Lugar Editorial, 1997*

Traducción del portugués: *Viviana Martinovich*

© 2022, Madel T. Luz

© 2022, EDUNLa Cooperativa

ISBN 978-987-8926-21-6

DOI 10.18294/9789878926216

EDUNLa Cooperativa

Edificio "José Hernández"

29 de Septiembre 3901, B1826GLC Remedios de Escalada, Buenos Aires, Argentina

Teléfono: (54-11) 5533-5600 int. 5727. edunla@unla.edu.ar

Instituto de Salud Colectiva

Edificio "Leonardo Werthein"

29 de Septiembre 3901, B1826GLC Remedios de Escalada, Buenos Aires, Argentina

Teléfono: (54-11) 5533-5600 int. 5958. <http://cuadernosdelisco.unla.edu.ar>



Esta obra está bajo licencia internacional Creative Commons

Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 4.0.

Las y los autores conservan sus derechos autorales y les permiten a otras personas copiar y distribuir su obra siempre y cuando reconozcan la correspondiente autoría y no se utilice la obra con fines comerciales.

*Ofrezco este trabajo a todos mis alumnos:
a los que fueron, a los que son, a los que serán.*

Madel Therezinha Luz



Nació el 3 de julio de 1939 en Río de Janeiro, Brasil. Es licenciada en Filosofía por la Universidade Federal do Rio de Janeiro (1962), Máster en Sociología por la Université Catholique de Louvain (1969) y doctora en Ciencias Políticas por la Universidade de São Paulo (1978). Profesora titular jubilada de la Universidade do Estado de Rio de Janeiro y de la Universidade Federal do Rio de Janeiro. Fue vicepresidenta de la Associação Brasileira de Pós-Graduação em Saúde Coletiva (Abrasco) y colaboradora de la Universidade Federal do Rio Grande do Sul y del Programa de Posgrado em Salud Colectiva de la Universidade Federal Fluminense.

En la década de 1990, fue creadora del concepto de racionalidades médicas, que ha contribuido a la legitimación de prácticas de salud integradoras y complementarias frente a la medicina convencional o biomedicina. Cuenta con una gran trayectoria y experiencia en el área de Sociología de la Salud, con énfasis en Salud Colectiva, trabajando principalmente los siguientes temas: racionalidades médicas; prácticas integradoras y complementarias en salud; cuerpo y prácticas en salud; instituciones de salud; régimen de trabajo; producción científica y salud; biociencias y cultura. Actualmente, es líder del grupo Racionalidades em Salud: Sistemas Médicos Complejos y Práticas Complementarias e Integrativas del Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), con sede en el Instituto de Saúde da Comunidade de la Universidade Federal Fluminense.

Entre sus libros publicados se pueden destacar: *As Instituições Médicas no Brasil; Medicina e Ordem Política Brasileira; A arte de curar versus a ciência das doenças; Novos saberes e práticas em saúde coletiva: Estudos sobre racionalidades médicas e atividades corporais.*

Para conocer más sobre la vida y obra de Madel T. Luz consultar el [Espaço Madel Luz, Fundação Oswaldo Cruz.](#)

Índice

| | |
|---|-----|
| Prefacio | IX |
| Capítulo 1 | |
| Objetivos, bases y orientaciones: Racionalidad científica e historia | 1 |
| Capítulo 2 | |
| La construcción de la racionalidad científica moderna | 11 |
| Orígenes, continuidades y discontinuidades | 11 |
| Rupturas, discontinuidad y acumulación | 20 |
| Capítulo 3 | |
| Naturaleza y razón en el tiempo y en el espacio mecánico | 29 |
| Capítulo 4 | |
| La racionalización de la sociedad en el período clásico de la Edad Moderna | 39 |
| Razón y sociedad en tiempos barrocos: La disciplina de las pasiones y de los sentidos | 39 |
| Natural, racional, social: La construcción del <i>socius</i> en el Siglo de las Luces | 48 |
| Capítulo 5 | |
| La disciplina de las enfermedades y la razón social: Categorías médicosociales en el siglo XIX | 57 |
| Los fundamentos de la racionalidad médica en la historia científica moderna | 57 |
| Normal y patológico, equilibrio y desvío: Categorías médico-sociales en el progreso del siglo XIX | 65 |
| De la ontología del mal (de la enfermedad) a los desvíos patológicos de la normalidad | 67 |
| Capítulo 6 | |
| Razón médica y pasión política: Mecanicismo organicista y vitalismo homeópata en el siglo XIX | 81 |
| Razón científica y academia a fines de la época clásica | 81 |
| El vitalismo homeopático y la razón médica | 84 |
| Hahnemann: El arte de curar contra la ciencia de las enfermedades | 89 |
| La homeopatía en Brasil en el período de su implantación (1840-1860) | 95 |
| Referencias bibliográficas | 103 |



Prefacio

El interés en investigar la inserción político-social de la medicina y de la sociología, sus profundas repercusiones, en términos de teorías y de prácticas, en la cultura y en las instituciones sociales, surgió de mi experiencia en analizar las políticas de salud y la medicina social en la historia contemporánea de Brasil.

Debo también tal interés a los alumnos que orienté, en los últimos diez años, en sus tesis de maestría, tanto en el área de medicina social, como en ciencias sociales, que generalmente tematizan las relaciones entre las políticas públicas y las instituciones sociales.

Poco a poco fue quedando claro para mí que ciertas concepciones, teorías y categorías, más que médicas o sociales, son biosociales, y están profundamente ligadas a políticas o instituciones sociales, formando parte de una cierta racionalidad científica: médica, sociológica, encaminada hacia la normalización de sujetos y hacia la constitución —o reproducción— de ciertas relaciones sociales.

Me parecía, por otro lado, que subyacente a esta racionalidad, se encontraba la definición de ciertas categorías, tales como las de *natural*, *social*, *racional* y que esta definición soportaba un “cuadro de verdades conceptuales”, ecuacionadas en términos de: normalidad-patología, equilibrio-desvío, armonía-perturbación, integridad-degeneración, etcétera. A partir de ese “cuadro de verdades”, las intervenciones político-institucionales se hacían siempre en el sentido de restablecer el “equilibrio” (o armonía, normalidad, o integridad, etcétera) roto, restaurando una situación de orden.

Esto me llevó a pensar que las propias definiciones de natural, racional, social, común a las dos disciplinas, podrían apuntar hacia una concepción básica bien específica de naturaleza, razón y sociedad, concepción que soportaría filosófica y políticamente todo el cuadro de categorías.

Así, en la búsqueda del origen de esa posible concepción, a través de levantamientos de fuentes históricas y teóricas, fui siendo llevada a constatar cómo un núcleo de racionalidad, epistemológico y “filosófico” (en el sentido de *Weltanschauung*) se podría denominar racionalidad científica moderna.

Las características de esa racionalidad, sus trazos históricos constitutivos, así como su desarrollo a lo largo de los últimos tres siglos, a través de las categorías básicas aquí citadas, fueron el objeto de análisis del libro. Es el resumen de este análisis, en parte histórico, en parte teórico, que constituye el presente texto, dividido en seis capítulos.

Por otro lado, paralelamente, levantamientos de fuentes documentales, en el área de la medicina y de la sociología, realizados como material de análisis para un segundo momento de investigación, que verificará, en el Brasil de fines del siglo pasado e inicio de este siglo, en qué medida ciertas categorías biosociales de la medicina y de la sociología contribuyeron si contribuyeron para instaurar en la

teoría una cierta racionalidad científica, y en la práctica, un cierto orden institucional. El trabajo se sitúa, así, en una línea de comprobación de hipótesis a largo plazo.

Es verdad que estas hipótesis suponen una relación fundamental entre las categorías (o conceptos) de disciplinas científicas y la sociedad, hipótesis difíciles de sustentarse tanto en el plano epistemológico como en el plano político.

Trabajar con la inserción social (y en última instancia política) de la ciencia, es trabajar con uno de los presupuestos básicos de la racionalidad científica moderna: su “neutralidad” frente a la historia, y su “independencia” frente a las pasiones del sujeto. Eso ha atraído para los investigadores del orden científico la ira de los defensores de esta racionalidad, y los epítetos de “nihilismo”, “charlatanismo”, “irracionalismo”, “anarquismo”, etcétera, para aquellos que osan investigar el enraizamiento político y social del conocimiento.

No es fácil, para el investigador social, este profesional de la historia de la constitución de los conceptos, ser acusado de irracionalista o nihilista.

Efectivamente, todo lo que él procura, en su insistente y notoria búsqueda, es aquella encrucijada o aquel camino trágico para la humanidad en que verdad y pasión, razón y emoción, sentimientos y voluntad, belleza y sentidos, se dieron el adiós. ¿Quién sabe si él podrá ayudar a restaurar, si algún día existió, esa unidad que otorgará al hombre la felicidad de ser plenamente humano?

Los capítulos de este texto tratan, también, de la separación. O, por lo menos, de algunos episodios de esta separación, en un momento de la historia de la humanidad. Ese largo momento que los historiadores llaman Edad Moderna.

Capítulo 1

Objetivos, bases y orientaciones: Racionalidad científica e historia

Más que conclusión o punto de llegada, este trabajo es punto de partida, es retomar preocupaciones permanentes de su autora, no siempre explicitadas en los textos. Preocupaciones que envuelven las relaciones entre las teorías y los conceptos sobre la sociedad moderna, la racionalidad científica en la que se impregnan, y las raíces históricas (políticas, económicas, culturales) en la que se sumergen teorías y conceptos, bajo la forma de representaciones y concepciones sociales, raíces no siempre reconocidas, o cuando no, sistemáticamente ignoradas, silenciadas¹.

En este sentido, este trabajo habla también del silencio. Del silencio de la racionalidad de las disciplinas científicas sobre esos orígenes políticos, económicos, culturales. Toda una opacidad material e imaginaria de inserciones sociales de la razón que la luminosidad conceptual de la ciencia “pasa en limpio”, cuando rehace su historia epistemológica, o la epistemología de su historia, o simplemente, el alineamiento histórico evolutivo de sus conceptos y teorías.

Ciertamente este silencio sobre los orígenes no es exclusivo, tal vez ni originario de las disciplinas o ciencias humanas. El colocarse simbólica y socialmente fuera y por encima de los intereses, algunas veces oscuros, pero excesivamente densos para ser negados, de la historia de las relaciones de los hombres entre sí, y de estos con las cosas materiales, se constituye en trazo constitucional de la racionalidad científica moderna como un todo. Impregna la totalidad de sus discursos especializados, o sea, de las disciplinas científicas desde su comienzo, en el Renacimiento².

Sin embargo, el “hacer abstracción” de los orígenes no se anuncia tan solo en la historia decantada en —el sentido químico y en el sentido retórico— que las ciencias acostumbran hacer de sí mismas, a través de sus historiadores.

Se enuncia también, en negativo, a través de las teorías y de los conceptos, que se presentan como pura racionalidad, “núcleo duro” irreductible de conocimiento, despojado de toda impureza de lo social y de lo sensible. ¿Ilusionismo de la ciencia?,

¹El primer trabajo que tematiza esas relaciones fue la tesis de maestría en sociología de la Universidad Católica de Louvain (Luz, 1969). Tales relaciones vuelven a ser tematizadas en el libro *Medicina e Ordem Política Brasileira* (Luz, 1982), como resultado de la investigación “O modelo médico de Saúde Pública no Brasil”, desarrollada en el Instituto de Medicina Social de la UERJ, entre 1979 y 1981.

²En ese trabajo no se hace distinción entre disciplina (científica) y ciencia. El análisis, siguiendo algunas de las propuestas de Foucault para el tratamiento de las ciencias humanas, trata sobre la ciencia y las disciplinas científicas, las naturales en particular, como un tipo específico de discurso, con efectos sociales también específicos.

¿Ingenuidad epistemológica? La hipótesis, aquí, nos lleva más lejos. La sistematización de la ignorancia de las raíces lleva a pensar en desconocimiento, en bloqueo epistemológico propio de una cierta racionalidad, que se construye con ciertos objetivos sociales, sin estar direccionada *a priori*, o conscientemente dirigida, teleológicamente calculada.

La razón científica moderna tiene, evidentemente, una trayectoria histórica, así como origen y bases sociales. Ciertamente se podría afirmar, parafraseando a Marx, que ella es “el espíritu de una época”, pero hacer ironía no basta. Es preciso hacer el análisis de la trayectoria, del origen y de las bases sociales de esta razón. Más que esto, es preciso determinar qué trecho, y en qué situación se pretende acompañar esta trayectoria, en el sentido de descubrir orígenes, esclarecer bases. En otras palabras, es preciso esclarecer qué es lo que se quiere analizar del objeto designado como “razón científica”, y en qué período.

Lo que se pretende hacer aquí es, antes de todo, un análisis sociohistórico de la racionalidad científica moderna, de sus efectos políticos, de su inserción e intervención en la vida social, a través del examen de algunas categorías estratégicas comunes a dos disciplinas de lo social: la medicina y la sociología, privilegiándose la medicina en el análisis.

Este análisis está centrado en un período considerado de gestación histórica y nacimiento de las dos disciplinas, que comprende desde la segunda mitad del siglo XVII hasta el siglo XIX, aunque se considere que la racionalidad científica moderna tal como se entiende en este trabajo precede y sucede este período, abarcando, en términos globales, los últimos cuatro siglos³.

En verdad, es el surgimiento de categorías, conceptos y teorías de las disciplinas en cuestión, en un contexto histórico específico, lo que determina la elección de la época mencionada, y no, simplemente, lo inverso. Desde esta perspectiva se puede decir que el análisis es también epistemológico, en el sentido en que examina continuidades y rupturas teóricas, conceptuales. Pero la historia del “avance” de la racionalidad científica en cuanto tal, o sea, en cuanto contenidos de verdad, del surgimiento y del enunciado de nuevos conceptos científicos, no es aquí privilegiada como objeto de estudio. El objeto de análisis es principalmente la historicidad de este progreso, su alcance social.

Por lo tanto, más que un análisis epistemológico o arqueológico de la ciencia, se trata de hacer un estudio crítico de dos disciplinas de lo social a partir de ciertas categorías básicas, tomando como referencia para el abordaje una perspectiva histórico-social.

La epistemología estará, en este caso, sirviendo a la historia, a la política, a la antropología, a la sociología, al psicoanálisis, en fin, a las ciencias humanas, pues las relaciones privilegiadas en el análisis son históricas y sociales: son las relaciones de las disciplinas científicas con la vida de los hombres entre sí y de estos con las cosas,

³Se distingue aquí *racionalidad moderna*, como estructura de racionalidad que se inicia con la Edad Moderna, de “Modernidad”, que cubre los dos últimos siglos y que, en la perspectiva de este estudio, forma parte de la racionalidad moderna como un todo.

más que las relaciones de las ciencias con sus teorías y conceptos, y de estos con la verdad.

De este modo, la veracidad (o falsedad) de los conceptos y teorías de las disciplinas en cuestión —medicina y sociología— no se constituye en objeto de estudio de este trabajo.

En este sentido, es preciso ser claro sobre lo que se está definiendo como disciplina científica, en relación con las “disciplinas de lo social”. La disciplina señala un campo particular de afirmaciones del saber científico, un dominio de enunciados científicos en un campo específico de “objetividades”, o sea, de construcción de objetos de discurso⁴.

La multiplicación de disciplinas, de objetividades discursivas especializadas, es una de las características más importantes de la racionalidad moderna. Prácticamente desdoblables al infinito, las disciplinas pueden tematizar tanto conjuntos de relaciones teóricas entre sistemas de proposiciones, como la materia desde su más ínfima partícula hasta lo gigantesco astronómico, como la totalidad de los seres vivos, vegetales, animales, humanos. Y, entre los seres humanos, tanto sus relaciones sociales, como la privacidad cotidiana de sus afectos y hábitos individuales, como la materialidad orgánica de su cuerpo.

A través de “teorías explicativas”, las disciplinas se proponen exponer, en forma de proposiciones conceptuales expresadas como enunciados de verdades, la determinación recóndita que pueda existir en toda realidad, del átomo a la galaxia, en términos de “causalidad eficiente”, o sea, en términos de antecedentes. Además, la explicación propia de la ciencia moderna debe prever los movimientos de los objetos que tematiza, tanto las realidades materiales o sociales (individuales, colectivas), como las entidades racionales. Más que eso, la teoría científica debe, en lo posible, anticipar tales movimientos, previniéndolos, impidiéndolos, suprimiéndolos o conduciéndolos y orientándolos, conforme fuera el caso.

La racionalidad científica moderna no se caracteriza por los ideales contemplativos de comprensión del ser y sus causas de la racionalidad filosófica griega clásica.

La preocupación sobre el origen y causalidad del ser es extraña a esta racionalidad. También la “suspensión” del pensamiento por la coincidencia con el movimiento cósmico, típico de la filosofía oriental. El movimiento típico del conocimiento científico moderno es “práctico”, transformador de realidades. Conocimiento interventor y clasificador, es verdad, pero con un sentido constructivista, de construcción de realidades. La razón moderna no explica tan solo la realidad; la modela. Para esto interviene en ella, “la ordena”. Pone en la realidad, un orden específico, con características propias, identificables. Tales características hacen parte de los temas de estudio desarrollados en el cuerpo de este trabajo. Es preciso señalar desde ya,

⁴Conviene distinguir aquí, sin separarlos completamente, el concepto de *disciplina científica*, entendido como conjunto particular de enunciados de verdad producidos en el orden de la racionalidad científica, del concepto de *disciplina*, ligado al de dispositivo disciplinario, elaborado por Foucault para caracterizar el estilo de poder que trabaja el cuerpo de los hombres, en el sentido de someterlos a la producción, en la sociedad industrial y en el orden burgués, dispositivo iniciado a partir del siglo XVIII. En este caso, la disciplina científica es entendida como un tipo específico de discurso, con efectos sociales que podrán corresponder a disciplinas.

que los efectos del orden racional de la realidad son de naturaleza política y social. En este sentido, toda disciplina científica moderna es social, aunque no siempre tematice lo social en sus enunciados teóricos y conceptos.

Los efectos sociales del orden o de la constitución de realidades sociales por las disciplinas, deben poder ser percibidos por el análisis sociohistórico, aunque este estudio se limite a analizar categorías comunes tan solo a dos disciplinas: la medicina y la sociología.

El lector se extrañará, tal vez, que se denomine a la medicina como “disciplina de lo social” —o disciplina social— cuando tantos investigadores de áreas “básicas” del sector llamado biomédico la consideran “disciplina de la naturaleza” o “natural”, mientras otros, ligados a la investigación científica, la consideran una “ciencia del hombre”, y los médicos clínicos la ven como el arte de salvar vidas humanas de la enfermedad y de la muerte. Aparentemente, nada hay de social en cualquiera de esas posiciones. Pues en verdad, ¿qué tienen los órganos, los tejidos, las células, o la anatomía humana de propiamente social? ¿Y no es de esos elementos, o de su deterioro y descomposición, que se ocupa predominantemente la medicina, en el conjunto de sus innumerables especialidades?

En verdad, la medicina social, única “especialidad” que tematiza las relaciones entre enfermedad y sociedad, es todavía hoy un ingrediente extraño en este gran crisol de discursos y tecnologías sobre los elementos del organismo humano que es el saber médico. Pero no es principalmente en el sentido de los enunciados manifiestos, anunciados, de la medicina científica, que la situamos como disciplina de lo social. La naturalización del objeto que tematiza, a través de conceptos y proposiciones biologizantes, impediría, sin un previo análisis psicolingüístico —o sociolingüístico— el descubrimiento de los significantes sociales que la medicina ordena en su discurso, eludiéndolos. Es más por el campo de objetivaciones discursivas que la medicina puede ser situada en el campo social. En otras palabras, es por los objetos de discurso que tematizan: los cuerpos humanos, descompuestos en elementos constituyentes; el funcionamiento y la disgregación de esos elementos; las relaciones de los seres humanos con estos cuerpos; las mentes humanas; los sentimientos humanos; la sexualidad humana; el sufrimiento humano; la muerte humana. Y también el comportamiento y las actitudes humanas en relación con los aspectos citados. Todos esos aspectos del vivir y del sufrir humanos han sido históricamente campo de objetivaciones de la medicina. Fue a través de este campo de objetivaciones que la medicina moderna ordenó sus objetos de discurso en el espacio teórico de la razón científica.

Lo que se pretende decir también aquí es que ella lo ordenó teóricamente en términos de categorías específicas, tales como enfermedad y muerte, normalidad y patología, equilibrio y desvío, para mencionar solo las más importantes, que tienen profunda inserción y repercusión social.

De esta forma, la razón médica moderna expone, en el orden de la racionalidad científica, objetos de discurso que son de hecho sociales. Tematiza, por lo tanto, lo social. Es disciplina de lo social, disciplinadora de relaciones que son casi siempre sociales. Las relaciones de los individuos y de los grupos sociales con su cuerpo, su

sufrir, su padecer, su muerte, y con el cuerpo, el sufrimiento, el padecimiento y la muerte de los otros son relaciones sociales. De la misma forma que las representaciones simbólico-imaginarias que se acumulan sobre esas relaciones. Esta “naturalización” de su objeto discursivo toma a la medicina, como tal vez la más social de las disciplinas modernas, en el sentido en que instituye y normaliza estructuras y relaciones sociales, a partir de enunciados “naturales” típicos de su campo de objetivaciones. En este sentido la medicina viene siendo, a lo largo del último siglo y medio, una disciplina más social que la propia sociología, que se atribuye como objeto de enunciados las estructuras y las relaciones sociales. Lo que la sociología viene tematizando en términos de macroestructuras, la medicina tematiza en términos de microestructuras, o sea, de los individuos. El efecto de regulación social, tanto desde el punto de vista de lo colectivo dirigido a los individuos, como de los individuos en relación con la colectividad, es lo mismo. En este aspecto, medicina y sociología, a través de un conjunto de interrelaciones filosóficas, políticas y conceptuales, se han complementado históricamente en forma notable.

La tentativa de este estudio, en relación con esa complementación, es establecer relaciones entre las dos disciplinas a través del análisis de un núcleo de categorías y conceptos comunes, estratégicos para ambas, categorías que emergen históricamente en un mismo campo de representaciones sociales y de formulaciones teóricas disciplinarias, en un período de tiempo contiguo, o continuo.

El período de análisis de las disciplinas incluye el siglo XVIII y la primera mitad del siglo XIX. Es en ese período que se elaboran, en la filosofía social, por un lado, en la medicina, por otro, ciertas categorías y conceptos fundamentales para la constitución teórica de la medicina científica y de la sociología. Tales conceptos adquirieron poco a poco fuerza de norma, de regulación de varios aspectos de la vida social: de la constitución de sujetos individuales, instituciones y prácticas sociales que dichos conceptos, expresados en enunciados científicos, dan forma y materialidad a lo largo de todo el período.

Por otro lado, una serie de políticas sociales, directa o indirectamente ligadas al Estado, actualiza, en coyunturas específicas, contenidos de naturaleza política y social implicados en las categorías y conceptos de la medicina y de la sociología, tomando posible la efectividad de sus discursos disciplinarios. Esos discursos se institucionalizan desde la primera mitad del siglo XIX, teniendo su ápice institucional en la primera mitad del siglo XX, actualizándose en las escuelas, en las guarderías, en los consultorios, en los hospitales, en los hogares, en los cuarteles, en las fábricas, en fin, en una red de instituciones que funcionan como instancias reproductoras de esas categorías y de esos conceptos originarios del discurso científico.

El análisis sociohistórico debe poder ilustrar y ejemplificar esa productividad discursiva de la medicina y de la sociología en la sociedad, tanto en el siglo XIX como en la primera mitad de este siglo.

El estudio debe esclarecer, por otro lado, en qué medida, la razón médica, vista en este trabajo también como orden médico, combate y elimina de la razón médica categorías, conceptos y teorías divergentes y concurrentes, a través de estrategias de producción de discursos y políticas sociales.

Desde este punto de vista, en las estrategias discursivas de la razón científica moderna puede haber no solo producción de ciertas relaciones sociales a partir de realidades existentes, como reproducción de relaciones existentes. Existe también un combate, para la prevención o supresión de otras, que podrían ser instituidas, si se desarrollaran, a partir de otras categorías y conceptos; a partir de otros discursos.

Es interesante, por lo tanto, definir desde ya, al menos en su núcleo central, el conjunto de categorías y conceptos que serán analizados a lo largo de este trabajo. Esclarecer, también, desde qué punto de vista el análisis será conducido y con qué finalidad, o sea, a dónde se quiere apuntar con el análisis. En otras palabras, establecer desde ya el rumbo del viaje, demarcando un itinerario posible, apuntando su destino y nombrando los autores que serán invitados a acompañar el trabajo, ayudando en las etapas más difíciles a recorrer, en la búsqueda de un puerto de llegada, aunque se trate de un puerto provisorio y posiblemente desconocido.

En lo que concierne a las categorías y concepciones a ser analizadas, se destacan las de racional, natural y social, y vida, salud y enfermedad, tal como aparecen formuladas en el pensamiento científico, social y médico, de la segunda mitad del siglo XVII al siglo XIX; las de normalidad y patología, equilibrio y desvío, tal como se enuncian en la medicina y en la sociología del siglo XIX.

Debe ser reafirmado que esos conceptos y categorías son, ante todo, un núcleo en función del cual otros conceptos y otras categorías son históricamente enunciados, como consecuencia discursiva. Es preciso también señalar que el análisis de los conceptos y categorías será hecho preferentemente desde teorías enunciadas desde los discursos científicos, médico y social. Desde el punto de vista de este trabajo, los principales teóricos de los conceptos y categorías tomados para análisis son: Rousseau, Comte, Bichat y Claude Bernard, al menos en el período considerado crucial para la elaboración del discurso, como disciplina, de la medicina científica y de la sociología. Ellos serán analizados a través de los autores que sirven de base a este trabajo, o directamente en obras consideradas fundamentales. Eso no impedirá la referencia obligatoria de otros teóricos de la racionalidad científica “natural”, médica y social. Los autores que serán examinados, en sus teorías y conceptos, en el transcurso del trabajo, revelan la racionalidad científica moderna en sus trazos principales, en los campos disciplinarios escogidos para el análisis, o sea, postulan la razón y el método científico como norma fundamental para la obtención del conocimiento o, de modo más general, como el modo de producción de la verdad, y no simplemente, como un modo de producción de verdad. Desde Descartes hasta Bachelard hay una genealogía continua de defensores de la razón científica como único criterio de producción de verdades, y una larga trayectoria de la racionalidad moderna como productora de la verdad.

El hecho de estudiarse, localizadamente, algunas categorías comunes a dos disciplinas singulares no debe oscurecer la visión de esta totalidad histórico-social que representa la racionalidad científica moderna como modo de producción de verdades, y el conjunto de efectos productivos que han tenido esas verdades a lo largo de los cuatro siglos de su construcción.

El abordaje no debe ser confundido con la inversión de la visión marxista del “papel de la ideología”: no se trata de verificar si las “ideas” pueden transformar la realidad. Se trata de examinar las relaciones de continuidad entre: la racionalidad científica y las prácticas e instituciones sociales; entre la ciencia como discurso y la política; entre saber y poder. En otras palabras: se trata de examinar algunos efectos históricos del poder de la ciencia, por medio de las categorías y de los conceptos científicos. Se trata, por lo tanto, de radicalizar la idea que, en el orden burgués, la ciencia forma parte de las “fuerzas de producción”. Desde el punto de vista de este estudio, la ciencia es “fuerza productiva” no tan solo en la base económica, sino también en la estructura de la reproducción de las relaciones de poder, y en la ideología, a través de un proceso continuo de construcción de sujetos, si se quisiera emplear, una vez más, la metáfora arquitectónica de la organización de la sociedad.

El examen de esa “productividad” será conducido, metodológicamente, a través del análisis histórico de teorías y de conceptos, de su origen y de la mutación de los contenidos en el contexto social. Aquí sí, se está hablando más de arqueología —o de genealogía— que de epistemología histórica. O de historia de conceptos científicos, donde la búsqueda extensa y profunda de ideas, nociones, percepciones, en textos clásicos, “originales”, sería la condición fundamental del análisis.

Aunque autores y libros de sociología y medicina considerados centrales para el acompañamiento de la trayectoria de las categorías aquí estratégicamente definidas, no sean más que “ilustrativos” de las hipótesis básicas del trabajo, deben ser vistos como ejemplos en relación a estas, en el doble sentido del término: por un lado, el de ser elementos tomados en una cierta disposición; y por otro, el de ser expresión privilegiada de las concepciones que se desea analizar. Esta aparente arbitrariedad es privilegio de la actividad del estudioso: escoger materia-prima (hipótesis), instrumentos (conceptos) y método de trabajo (abordaje) en función de los objetivos de un producto (teórico) que el investigador piensa que podrán esclarecer relaciones y articulaciones entre los discursos científicos y los contextos históricos en que son generados.

En este caso específico, las hipótesis de base se refieren, en primer lugar, a las relaciones entre teorías, categorías y conceptos estratégicos de dos disciplinas de lo social, su inserción histórica, y la producción de realidades sociales y relaciones institucionales como efectos políticos de esas disciplinas, en un período más o menos largo y denso de la historia moderna. Acentuándose, en este sentido, mucho más las continuidades y acumulaciones teóricas que las rupturas e innovaciones conceptuales, que serán también consideradas.

Las hipótesis se refieren, en segundo lugar, a las relaciones de mutuo soporte filosófico, político y conceptual entre las dos disciplinas analizadas, la medicina y la sociología.

Finalmente, las hipótesis de este trabajo suponen la existencia de una red de mediaciones y continuidades sociales entre la ciencia moderna y el establecimiento de un cierto orden social racionalizado, a través de instituciones, discursos de disciplinas y políticas sociales, algunas de las cuales ya fueron analizadas por Foucault a

lo largo de su obra. Suponen (consecuentemente), que la racionalidad científica tiene algunos trazos originales que podrían ser llamados “estructurales”, o “constitutivos”, aunque esos trazos sean históricamente construidos.

En este sentido, aunque no sean una estructura *a priori*, o teleológica, son, al menos en parte, una *Weltanschauung*, constituida a través de una historia de rupturas y continuidades, de momentos inaugurales y de acumulamientos. Suponen, en fin, que esos trazos fundamentales puedan ser percibidos por el análisis sociohistórico, y que ciertas categorías tomadas para análisis como estratégicas pueden revelar satisfactoriamente las características principales de esta racionalidad.

Evidentemente, no hay aquí, ni puede haber, en términos de límites de espacio, de objetivos y de maduración posible del trabajo en el tiempo restringido de su elaboración, la pretensión de hacer una arqueología (o genealogía) de la medicina, o de cualquiera de las ciencias, sobre todo después de la obra de Foucault, y tratándose, además, del período escogido para el análisis⁵.

Tampoco se pretende hacer una historia epistemológica de las ciencias de la vida, después de análisis como los de Canguilhem, Bachelard y François Jacob⁶, para citar solamente los autores consultados en este estudio y considerados los más importantes sobre el asunto. Por otro lado, no se tiene aquí la intención de realizar un estudio estrictamente sociológico (o histórico, o político), inscrito en los especializados límites de los discursos de las ciencias sociales.

No se trata, en este sentido, de una investigación positiva, “empírica” de las relaciones entre el conocimiento (sociológico, médico) y sus determinaciones sociales, realizado a través de una instancia discursiva especializada de las ciencias sociales, como, por ejemplo, la sociología del conocimiento⁷. El análisis intenta, por el contrario, sintetizar abordajes de diversas áreas de las ciencias humanas: de la historia, de la antropología, de la política, del psicoanálisis, a través de la contribución de autores que tematizan las relaciones entre salud y enfermedad, o las representaciones sociales del cuerpo (populares o científicas), tanto como las relaciones históricas entre la medicina, enfermedad y orden social⁸. Intenta tener en cuenta, por otro lado, las contribuciones filosóficas y epistemológicas de Canguilhem y Bachelard (historia epistemológica de las ciencias) y Foucault (arqueología del saber y genealogía del poder), en los aspectos considerados semejantes u opuestos a las percepciones y propuestas del trabajo, en relación con las rupturas y continuidades en la construcción de la racionalidad científica.

Este estudio se sitúa, por lo tanto, en los límites del ensayo “teórico” y de la investigación histórico-social, agotando, posiblemente, los límites de cada género sin tener, tal vez, las cualidades de ambos. En la medida en que, por un lado, se apoya en autores consagrados y en las perspectivas que los fundamentan, y en que inicia, por

⁵Ver Foucault (1961, [1963] 1977, 1966, [1975] 1976, 1977, 1978, 1979, [1984] 1985).

⁶Ver Canguilhem ([1966] 1982, 1981; Jacob ([1973] 1983); Bachelard (1978a, 1978b, [1937] 1985).

⁷Instancia a partir de la cual fue realizado el trabajo ya citado (Luz, 1969).

⁸Entre esos autores, deben ser destacados algunos que tuvieron una contribución importante para el desarrollo de las ideas que constituyen el presente trabajo: Boltanski (1969, 1979) ; Birman (1978); Castel (1978); Clavreul (1983); Costa (1979); Machado *et al* (1978); Rosen (1979); Donzelot (1980); Ariés (1986).

otro lado, una línea de investigación que otros investigadores vienen conduciendo hace tiempo y con mayor sistematización, se expone a no ser ni una síntesis teórica ni una exposición de datos investigados elaborados. Sin embargo, arbitrariedad de autor, entusiasmado con el trabajo que conduce, osa hacer de las contribuciones de los autores el empleo que considera más adecuado a sus objetivos. De maestros que innegablemente son, los autores son transformados en instrumentos de trabajo, en invitados de esa travesía, en la elaboración de los datos, en la percepción de las relaciones, en el orden de los conceptos, en el enunciado de las proposiciones.

Pero tal vez esta sea la mejor manera de ser fiel al pensamiento de esos autores invitados, en la medida en que se hará vivir su obra, además de las palabras, en el pensamiento. Aquí es posible adoptar las palabras del filósofo, a propósito del pensamiento de Nietzsche, en los límites prudentes que la modestia recomienda y la humildad impone:

En cuanto a mí, los autores que me gustan, los utilizo. La única señal de reconocimiento que se puede tener con un pensamiento como el de Nietzsche, es precisamente utilizarlo, deformarlo, hacerlo crujir, gritar. Que los comentaristas digan si es o no fiel, esto no tiene la menor importancia. (Foucault, 1979, p.143)

Si se consiguieran esclarecer algunas relaciones históricas entre sociedad y conocimiento científico, particularmente en el caso de categorías de la medicina y de la sociología, los objetivos del trabajo habrán sido alcanzados.



Capítulo 2

La construcción de la racionalidad científica moderna

Orígenes, continuidades y discontinuidades

Más allá que el período que se extiende de la segunda mitad del siglo XVIII a la totalidad del siglo XIX, sea prioritario para este estudio, es preciso resaltar que lo que se denomina aquí como racionalidad científica moderna es contemporánea, en su constitución, al Renacimiento en su fase avanzada, esto es, del siglo XVI.

Esta racionalidad, como proceso histórico de interpretación, explicación y transformación de la realidad, principalmente de aquello que se llama comúnmente *naturaleza*, todavía hoy se construye, desdoblándose en numerosas especialidades científicas nuevas, y en tecnologías siempre más complejas, por un lado, y más avanzadas, de “punta”, por otro.

En otras palabras: a través de los cuatro siglos que transcurren desde Copérnico y los científicos ingenieros de su época, a los tecnócratas de la ciencia de hoy, fue moldeándose una estructura de explicación del mundo y del ser humano con ciertos trazos característicos comunes. Estos trazos, que serán vistos aquí como trazos estructurales, constituyen, si esta inadecuada metáfora no fuera demasiado mecánica para el dinamismo que pretende transmitir, el “esqueleto” de esta racionalidad. Un esqueleto que se va formando con la historia y se complejiza en ella. No está, por lo tanto, constituyéndose *a priori* —desde el *cinquecento*— sino que, por lo contrario, va gestándose a lo largo de los siglos, conformando la modernidad, siendo de ella la semilla y el fruto. Estas imágenes, tomadas del proceso vital, no deben llevarnos a una visión organicista de la historia de esa racionalidad. Sobre todo en la concepción de unidad armónica, integrada y evolutiva de la vida que caracteriza la biología pre-darwiniana y aun, en gran parte, la darwiniana. En verdad, la construcción social de la racionalidad moderna como razón científica se inicia por el conflicto —como se verá más adelante— y en él se desarrolla. El conflicto es en sí una de las condiciones de su avance, de su “progreso”, de sus “rupturas”.

De hecho, el período comprendido desde el siglo XVI hasta el XVII, al cual pensadores y analistas sociales de la ciencia (políticos, historiadores, filósofos) llaman el período de la “revolución científica” se enraiza en esa gran época de ruptura con la visión y organización del mundo del Renacimiento, que se propaga desde el inicio

del siglo XIV en Italia, con la literatura (Dante, Petrarca, Boccaccio), hasta el siglo XVI, en las artes plásticas, en la música, en las ciencias, en la tecnología, en la cosmología, en la filosofía¹.

Es importante subrayar la idea de ruptura de una visión —organización— del mundo, para entender la globalidad del proceso y su inserción social: la profunda transformación de las relaciones sociales feudales, con el consecuente surgimiento de nuevas clases y grupos sociales trayendo ideologías y costumbres propias, incompatibles con las vigentes en la sociedad medieval; la firmeza económica y social del capital mercantil de la época, dispuesto a “dar la vuelta al mundo” para conquistarlo, originando un mercado de circulación internacional; el ascenso y dominio político de una burguesía comerciante y bancaria, valorizadora de los bienes materiales y del dinero, diferente del patrimonio de la tierra y de la tradición de la sangre, típica de los señores feudales; en el establecimiento paulatino del monarca secular como fundamento y cima del orden social, en oposición al poder religioso de la Iglesia como base del poder social.

Es verdad que movimientos separatistas de la Reforma —que deben ser distinguidos de la Renacimiento como movimiento artístico y científico²— revelan también, en términos de ideología religiosa, esa división y esa dislocación de las bases del poder social que se verifica con el período renacentista. Por otro lado, en el Renacimiento, no solo se contradicen los límites de aquello en lo que se puede pensar y en lo que se debe creer, sino también de aquello que se puede ser y de lo que se debe hacer. En verdad, la estructura jerárquica y sagrada de todos los seres cristalizada en la teología y en las instituciones católicas, era un impedimento objetivo no tan solo al pensamiento y a la creación, sino también a la acción humana, a su impulso de transformación del medio, de invención de máquinas e ingenios³ o de costumbres y relaciones sociales.

El Renacimiento es, al mismo tiempo, una época de modificación de costumbres y de ideas y una serie de momentos inaugurales en la creación artística, filosófica, científica y tecnológica, que tienen una resonancia progresiva, a partir de

¹Los historiadores, en general, concuerdan en situar la cuna del Renacimiento en Florencia (Italia), a partir del siglo XIV, aunque ciertos personajes del siglo XIII no necesariamente florentinos —Dante, Giotto, Francisco de Asís, por ejemplo— sean considerados renacentistas por su estilo, en la vida y en la obra. Para una discusión del período, ver Bernal (1979); Sevcenko (1985); Sichel (1977); Tenenti (1973).

²Hay una distinción que vale la pena hacer aquí, entre Renacimiento (del francés *re-naissance*, ‘Renacimiento’) en cuanto momento renovador artístico, literario, científico, centrado en Italia, que tuvo auge en el siglo *XV*, y Renacimiento, como un período de transición de épocas (feudal-moderna), como movimiento histórico de ruptura de relaciones sociales, como era de revolución social. Se trata de un período más largo que, partiendo de Italia en el siglo *XIV*, se expande por toda Europa. Aquí se trabaja más con el concepto *Renacimiento*, que con el de *Renacimiento*. La Reforma, en este sentido, es parte del Renacimiento. Ver a propósito de esa discusión, Tenenti (1973, p. 135-136).

³La invención y la utilización social de “mecanismos” e “ingenios” es un proceso que creció en Europa desde el siglo *XII*, junto al resurgimiento de las ciudades, el avance del comercio, y el intercambio con “Oriente” (China, India, Islam). Así, entre los siglos *XII* y *XIV*, se desarrolla el empleo de la lente; se comenzó a utilizar la brújula para la navegación; comenzó el empleo del papel; se fabricó el vidrio colorido y la pintura al aceite; se introdujeron la pólvora y los cañones de guerra; se inventaron los mecanismos de relojes y de otros ingenios. En el siglo *XV*, con la invención de la imprenta, se acelera la divulgación de ideas, en términos de tiempo y espacio sociales y se expande una cultura tanto de la escritura de textos, como del libro. Ver a este respecto, Foucault (1966, p. 49-57).

los centros urbanos de irradiación, para todo el mundo conocido (el “Viejo Mundo”). Esa resonancia produce una serie de cambios profundos en el comportamiento político, económico y cultural de Europa, cuyos efectos de mutación se hicieron sentir recién en el siglo XVIII, a pesar de las reacciones político-religiosas de conservación, de represión, tan bien ilustradas por los tribunales de la Inquisición, por la Contrarreforma, por las guerras y persecuciones religiosas, etcétera, presentes en todo el período y descritas por los historiadores.

Es preciso no olvidar, por otro lado, la verdadera “explosión de talentos”, para emplear una expresión actual, que caracteriza la época, o sea, la presencia de un grupo diversificado de artistas plásticos, literatos, científicos, inventores y filósofos humanistas que fueron intérpretes personales privilegiados de las fuerzas de cambio en ascenso en la sociedad, crearon nuevas formas de lenguaje y nuevas teorías en las artes (grabado, pintura, arquitectura, dibujo, poesía, cuento, teatro, música), en las ciencias (astronomía, matemática, física, anatomía, fisiología), en la filosofía (cosmología, metodología de la ciencia, filosofía social), en la moral y en la política⁴.

Surge en este momento de la historia, en diversos campos de la actividad social, la representación del individuo como fuerza creativa independiente, como sujeto de cambio, personal y social. Es más que comprensible que los lenguajes y las teorías, como prácticas sociales, estuvieran en todos los dominios, fuertemente impregnados de un antropocentrismo humanista.

El humanismo renacentista es un tema muy discutido por historiadores y científicos sociales. El “clasicismo” de este humanismo es uno de los puntos centrales de la discusión, por el hecho de que tanto los poetas, filólogos, escritores, como los filósofos de la época, huyendo a los codificados textos escolásticos, retomarán los originales o las traducciones comentadas por griegos clásicos, sobre todo los de Platón, mediados por Plotino. Hay de hecho un neoplatonismo renacentista, en oposición al aristotelismo de Santo Tomás, aunque Aristóteles sea retomado en la lectura naturalista de Averroes, comentador árabe⁵.

Pero no se trata, en el Renacimiento, de reproducir el antropocentrismo filosófico clásico, de preocupación por el hombre como “medida de todas las cosas, de las que son mientras son, y de las que no son mientras no son”, para retomar las palabras del sofista. Se trata de algo más que eso. Más que de la tematización del hombre desligado del dominio de los dioses, se trata de la afirmación del hombre propietario de la naturaleza.

El antropocentrismo renacentista es práctico, conquistador, colonizador. Marca una separación no solo entre “orden divino” y “orden humano”, sino también entre “orden humano” y “orden natural”. Se separan Dios, hombre y naturaleza. El hombre es el heredero de los restos del “reino natural”, legado de la Edad Media, y debe tomar posesión de ese reino. Prometeo se liberó, al final.

⁴A pesar del Renacimiento ser recordado más como *Renacimiento* —o sea, como movimiento de renovación de estilo y lenguaje en artes y ciencias— debe tomarse en cuenta la revolución de contenidos de proposiciones en la filosofía, en la moral y en la política, portadores de un humanismo racionalista, de lo que las obras de Maquiavelo, y posteriormente Spinoza, son testimonios.

⁵Ver Bernal (1979); Sevcenko (1985, p. 19).

Esta actitud antropocéntrica activa que caracteriza al Renacimiento, humanista por un lado, “naturalista”, por otro, es un primer rasgo de la racionalidad moderna, un primer trazo constitutivo distinguible. Antropocentrismo que valoriza por encima de todo las iniciativas del género humano (individuales, colectivas) de conocimiento del “mundo natural”, con la finalidad de develarlo, domarlo, explorarlo. Se trata de extraer, con aplicación, cuidado y rapidez, los secretos de este mundo. Ciertas imágenes y metáforas todavía hoy aplicadas a la naturaleza, tienen su origen en este período, y corresponden a un conjunto de representaciones sociales sobre “el mundo natural” y “la naturaleza”.

Hay una diversidad apreciable de imágenes y metáforas cuyos orígenes sociales, en términos de profesiones, religiones, clases, para tomar los puntos de referencia más importantes, podrían enunciarse en una investigación sociohistórica, cubriendo desde el siglo XV al XVII. Entre esas imágenes, ambivalentes, en términos de positividad-negatividad, se destacan aquellas que podrían contener el imaginario colectivo de la época sobre la mujer (hembra) como punto de partida, como las de cofre o tesoro escondido; continente desconocido o inexplorado; madre o madre generosa; mujer misteriosa, velada o virgen. Lo que supone ser el papel del hombre de ciencia, de invención, de descubrimiento, “revelar”, “poner al desnudo”, todo lo oculto, a través del conocimiento⁶.

Es verdad, que las imágenes de peligrosa, traicionera, imprevisible, oscura, también asociadas a la mujer-hembra, están presentes en la calificación de la naturaleza “desconocida”. Sobre todo en cuestiones de mares y tierras desconocidas, pero también en relación a fenómenos ignorados sobre la materia, o la vida vegetal y animal.

Por otro lado, imágenes ligadas al sexo masculino, como las de poderío, venganza, majestuosidad, potencia, fortaleza, sabiduría, irreductibilidad, justicia, son también asociadas al “reino de la naturaleza”. Toda esa diversidad imaginativa aparece frecuentemente en la literatura y en el teatro renacentistas⁷.

Las imágenes de la naturaleza como “ingenio”, “máquina”, “autómata”, cuyos mecanismos deben ser expuestos, son comunes en inventores y descubridores, aparecen en el final del Renacimiento y se expanden en los siglos XVII y XVIII.

Lo que vale la pena subrayar, en toda esa abundancia, diversidad y ambivalencia de imágenes y metáforas aplicadas a la naturaleza, es su representación de alteridad

⁶Capra (1986, p. 52) relata, como ejemplo de ese papel activo del conocimiento en la edad moderna, un comentario sobre metáforas empleadas por Francis Bacon sobre la naturaleza, que debería ser, según él, “acosada en sus descaminos”, “obligada a servir”, “esclavizada”, “reducida a la obediencia”, y el objetivo del cientista sería “extraer de la naturaleza, aun bajo tortura, todos sus secretos”. Estas metáforas del cientista del siglo XVI no deben ser generalizadas, aunque los más importantes científicos inventores del período renacentista, y del inicio del siglo XVII, usaran imágenes y metáforas de sumisión, dominio y esclavitud sobre la naturaleza. Para un análisis de las visiones masculinas sobre mujer y naturaleza a lo largo de la historia, ver el trabajo de Griffin (1978).

⁷La obra de Shakespeare, por ejemplo, es plena en imágenes y metáforas sobre la naturaleza, apareciendo la variedad y la ambivalencia mencionadas.

frente al humano, que el “reino natural” va adquiriendo, y el correspondiente carácter de “extrañeza” y de objetividad de la naturaleza frente al “hombre”⁸.

El vocablo *naturaleza*, portugués, español italiano, es del siglo XIII, adjetivando *natura*, del siglo XII, que significa ‘fuente’, en el sentido de ‘ser natural’, relativo a la natura, como derivación tardía del verbo nacer en latín (*nascor, nasceris, natus sum, nasi*). Tanto los vocablos *naturaleza* como *natural* son próximos a las ideas de fuente, nacimiento y origen, y con estos sentidos se difunden por Europa durante el Renacimiento.

Derivados como *naturalidad, naturalizar, naturalista* son creados y difundidos en el período de organización de las “nacionalidades” (con la constitución de las naciones) y, desde el siglo XVI, tienen múltiples empleos en las ciencias, en el derecho, en la filosofía, en la moral, en las artes⁹.

El término *naturaleza* es de difícil definición en abstracto, como sustantivo¹⁰. El término incluye, modernamente, algunas ambigüedades. La primera es la de designar algo que es externo al hombre, siendo el medio en el cual se inserta (su “origen”); por otro lado, algo que es interno al hombre, alguna “dimensión” del hombre.

Otra ambigüedad es la que se establece a partir de las concepciones naturalistas del Renacimiento, entre *naturaleza* y *materia*, y que se cristalizan con el mecanicismo de la época clásica, sobre todo en el siglo XVIII¹¹.

Es preciso percibir, en la abundancia de palabras creadas en torno de la naturaleza, a partir de un cierto movimiento de la historia europea, el surgimiento de una visión y de una situación de la humanidad frente a su “medio de origen”, frente a su “fuente”.

Por un lado, ese medio, que todavía en nuestros días se denomina, con cierta nostalgia, “naturaleza” (aunque más frecuentemente como medioambiente, o ecosistema), es visto como el útero que genera al hombre y a todos los seres vivos, por lo tanto como algo del que se es o se fue parte. Por otro lado, la naturaleza es la fuente de donde se vino, en donde se nació. En este sentido, la naturaleza es origen, pero frente a ella la humanidad es externalidad, cordón umbilical roto, independencia.

Lo natural es un reino del cual el humano se diferencia y exterioriza. Es como alteridad frente al humano, que la naturaleza es percibida a partir del Renacimiento. Una alteridad con la consistencia de objeto, de cosa cognoscible.

Así, exterioridad, independencia y objetividad son prácticamente sinónimos en la moderna percepción de la “naturaleza”. La naturaleza de la racionalidad científica

⁸Es significativo que las obras “físicas”, o sea, relativas a las disciplinas naturales de Aristóteles sean retomadas en una lectura naturística, en la medida en que este filósofo fue el gran objetivador de la Naturaleza (a través de la botánica, de la física, etcétera) del clasicismo griego. Ver a ese respecto, Moscovici (1977, p. 226-270).

⁹Para una investigación etimológica sobre la palabra *naturaleza* ver el vocablo *naturalismo* de la *Enciclopedia Mirador Internacional* (1976, v. 15, p. 8.019-8.020).

¹⁰No consta como vocablo en la enciclopedia en que se investigó su origen. Está incluido en el vocablo *naturalismo*.

¹¹Ver Moscovici (1977, p. 29-31).

moderna será, progresivamente, el fruto de un montaje epistemológico. Montaje que permitirá el orden no solo del mundo externo al humano, sino también del interno.

La existencia objetiva e independiente de la naturaleza frente al mundo humano es, de esta forma, la condición epistemológica y ontológica para que el hombre pueda conocerla y moldearla, para que coloque sobre el reino de la naturaleza el sello de su orden. El orden de la razón.

Vale acentuar la extensa y profunda desacralización de la vida, o del cosmos, considerado como totalidad, abarcando desde el origen de los astros hasta el orden de los elementos, desde la materia hasta sus compuestos “elementales”, que progresivamente se desarrollará en la Edad Moderna. Desacralización que en los siglos XVII y XVIII alcanzará la vida humana, a través de la disección de los cadáveres, desacralizando el cuerpo del hombre, paulatinamente entregado al orden de la racionalidad médica.

La visión renacentista compartida por astrónomos y navegantes, alquimistas e inventores, poetas y filósofos, de que el orden del mundo, que se creía fijo desde siempre, no lo es, como no lo es la Tierra, y que, como ella, “se mueve”, sirve de base para la búsqueda, al mismo tiempo sistemática y apasionada, del orden verdadero de la naturaleza. Este orden todavía está por ser “descubierto”. La búsqueda supone la práctica cotidiana de la observación o, más exactamente, de la observación como práctica sistemática del descubrimiento y de la invención.

En otras palabras, descubrir el orden oculto de la naturaleza no significa contemplar, para mayor gloria de Dios e iluminación del espíritu humano, una creación establecida para la eternidad. Significa, por el contrario, recrear continuamente, a través de la búsqueda de evidencias empíricas y de significados racionales que se encajan unos en los otros, un orden de sentido o conjuntos de órdenes de sentidos, que se construyen como un rompecabezas.

La búsqueda sistemática de órdenes de sentido se fundamenta, con la formación de la racionalidad moderna, en un nuevo modo de producir verdades, basado no solo en la operación lógica, en el raciocinio que infiere y deduce, sino también en la inteligencia como capacidad de intuir; no solo en la aplicación controlada y laboriosa de los sentidos que captan y reproducen datos y eventos, sino también en la acción diligente que interviene y modifica situaciones problemáticas; no solamente en la aprehensión y en el enunciado de principios explicativos, sino también en la búsqueda de soluciones y resultados prácticos. Las grandes abstracciones de la razón moderna son fruto de múltiples operaciones minuciosas sobre situaciones concretas colocadas, la mayoría de las veces, por problemas de la vida social: el comercio, la guerra, la navegación, la irrigación, la cosecha, la disminución de la población y la escasez de mano de obra, todos exigiendo respuestas inmediatas y eficaces.

De la actitud de juzgamiento pragmático y crítica en relación al saber constituido, y de la construcción artesanal de métodos en la producción de nuevos saberes, nace el experimentalismo, uno de los trazos constitutivos característicos del nuevo

modo de producción de enunciados de verdades, el método científico moderno¹². Experimentalismo fundamentalmente utilitario, en la medida en que estará volcado hacia la solución de problemas inmediatos impuestos por la realidad, tanto en la lucha para garantizar estabilidad en la producción agrícola, como en el dominio de los vientos y de los océanos para organizar el control de mares y de puertos; tanto los implicados por las manifestaciones populares y por las guerras entre Estados, que sacuden a Europa desde la baja Edad Media, como, finalmente, por la necesidad de controlar las pestes y otras epidemias, inclusive las de enfermedades venéreas que desde el siglo XIV son muy frecuentes y, junto con las guerras y las hambrunas, constituyen el flagelo de las poblaciones europeas.

Experimentalismo que es, al mismo tiempo, exploratorio, en la medida en que busca explicaciones nuevas para cosas y eventos ya clarificados y explicados por el antiguo orden del saber, pero cuya explicación es juzgada insuficiente o errónea, en la medida en que propone nuevos órdenes de significaciones para esos eventos y datos, experimentando nuevos modelos de observación, construyendo ingenios y autómatas, elaborando lenguajes, de los cuales se afirma como el más importante la matemática, lenguajes capaces de exponer eventos, de hacerlos hablar el lenguaje de la razón.

Experimentalismo que es también interventor, pues crea instrumentos de observación empírica, iniciando la era de la tecnología de la ciencia. Esta tecnología de la investigación ayudará cada vez más a hacer de la racionalidad moderna un modo específico de producción de verdades específicas: las disciplinas científicas. Este modo de producción de las verdades específicas será un modo por el cual las verdades serán reconocidas y legitimadas por el empleo del método de su producción, que basará cada vez más en la observación controlada. Evidentemente no se debe confundir el “experimentalismo” renacentista con el experimentalismo contemporáneo, donde el completo dominio de los medios de producción del conocimiento, a través de la tecnología sofisticada del laboratorio, está en gran parte asegurado. Pero el trazo original constitutivo de basar la validez de las verdades en el método de su producción, está presente en la modernidad desde el Renacimiento avanzado.

Finalmente, el experimentalismo renacentista es un experimentalismo explorador, en la medida en que se constituye como estrategia de descubrimiento de “cosas ocultas” en la naturaleza, tanto “cosas” de orden material (tierra, continentes, riquezas minerales, etcétera), como de orden intelectual (leyes, principios y órdenes de causas entre fenómenos naturales). En ese contexto, el mirar contemplativo de la religión no es, de forma alguna, el instrumento epistemológico adecuado para revelar los misterios del gran reino de la naturaleza. Ella habla de la resplandescencia de Dios que transmite su luz al alma humana, como a toda la jerarquía de la creación, en un todo continuo y armonioso, que solo el pecado puede quebrar, mientras que la naturaleza de la que habla el Renacimiento es oscuridad, está metida en la

¹²El experimentalismo, asumido como base de la producción de nuevos conocimientos, puede ser encontrado como trazo constitutivo de la ciencia moderna desde el siglo XIII, con Roger Bacon y Pedro El Peregrino, por ejemplo, en que experimentación y utilización del conocimiento aparecen fuertemente interrelacionados. Ver Bernal (1979, p. 323-329).

opacidad de la materia. Oscuridad y opacidad que solo pueden ser esclarecidas en sus misterios, descifradas por la luminosidad de la razón, luminosidad probada en la práctica de la experiencia y en el ejercicio de la lógica.

La naturaleza desdivinizada es disociada al mismo tiempo de lo sagrado y de lo humano, es colocada en la objetividad, una objetividad material. Esta naturaleza material es cosificada: se torna objeto y la razón se torna sujeto del conocimiento. La razón se torna, así, condición fundamental de apropiación del objeto por el sujeto, de su sumisión. Pero se trata aquí de una razón instrumentada por la observación repetida, compilada, tecnificada. Una razón demiúrgica, constructora.

Con el Renacimiento, se podría decir que se constituye el objeto naturaleza, prioritario epistemológicamente y políticamente para la organización de la historia moderna, en la medida en que es del “reino natural” descubierto, explicado y explorado que el “hombre” retirará riqueza y poder concentrados como hasta entonces no consiguiera hacer, a pesar de tentativas inmemorables. La naturaleza se torna realmente “fuerza productiva”, al servicio de la historia económica.

Si a partir de entonces, y durante siglos, el objeto naturaleza puede ser socialmente imaginado como continente desconocido, la razón puede ser imaginada como instrumento exploratorio, domador de este continente, teniendo su base exploratoria en el suelo de la observación. Se trata, así, de una razón que es por un lado racionalista, en el sentido en que busca órdenes lógicos de sentidos (o “significantes”, para emplear un término de lingüística) entre eventos, o hechos o “cosas”, y por otro, realista, en la medida en que procura reafirmar repetidamente, a través de la observación sistemática, la existencia de esos eventos, hechos o “cosas”, como fundamento para los órdenes de sentido enunciados.

Durante la modernidad, esta razón osciló, en la filosofía natural, siempre dividida entre el postulado de la razón como principio único o absoluto del conocimiento, y el de la experiencia empírica como criterio único del establecimiento de las verdades.

De Locke a Spinoza, de Hume a Kant, para citar ejemplos polares, existe siempre esta oscilación que estará presente, entre racionalismo y empirismo. Oscilación que alimentará no tan solo la filosofía de la ciencia, sino las teorías científicas y la propia práctica científica como método de producción de conocimiento.

Es esta razón, que instituye la naturaleza como objetividad y como exterioridad al hombre, como materialidad a ser aprehendida y explicada, que se construye con el Renacimiento científico, que se explicitará en el siglo XVII como “revolución científica”. Esta razón crea también un conjunto de dualidades que la ciencia asumirá en su trayecto histórico y que dará origen a una serie consecutiva de nuevas dualidades.

La dualidad más importante, para este trabajo, es la que constituye, en términos epistemológicos la ruptura naturaleza-hombre, en la medida en que crea, en el mismo movimiento, un objeto privilegiado de intervención de la razón, y en la medida en que atribuye estatuto de realidad a las dualidades materia-espíritu y objeto-sujeto.

Las rupturas dualistas de la racionalidad moderna (materia-espíritu; cualidad-cantidad; naturaleza-hombre; objeto-sujeto; cuerpo-alma; sentidos-razón;

organismo-mente; pasiones-voluntad) son dicotómicas, no admitiendo terceros principios, o síntesis.

De esta forma, los sistemas de producción de verdades específicas que se construyen bajo el trazo dualista de esta racionalidad las disciplinas científicas tienden a reproducir, en sus teorías, dualidades y dicotomías, a pesar de la reducción periódica de un polo de la dicotomía a otro, estableciéndose provisoriamente un monismo epistemológico, teórico, o metodológico en las ciencias. En la física, en la química, en la fisiología, en la psicología, en la medicina, van a encontrarse ejemplos de esas dualidades dicotómicas.

La época renacentista es irreductible a la modernidad científica. En este sentido, no se pueden reducir las representaciones sociales y las concepciones de naturaleza, hombre, razón y sujeto de la época, a las de la totalidad de la racionalidad científica moderna. La sensualidad presente en la plasticidad de la pintura, de la escultura, de la arquitectura; la búsqueda sistemática de la belleza como fin de la existencia; la valorización del hombre como portador de verdades universales y amigo de la verdad (“filósofo”)¹³, la afirmación de la superioridad ética de costumbres hedonistas, en la literatura, en el teatro, en la música, impiden que se identifique la visión racionalizadora del mundo que se está estructurando en las ciencias nacientes con la totalidad de la cultura renacentista. Parece, por lo contrario, que la representación terrestre, corpórea, de la naturaleza y del individuo, de los sentidos y de las pasiones, representación positivamente valorizada en la filosofía, en las artes, en las costumbres tenderá a ser paulatinamente circunscripta a las artes en los siglos siguientes (XVII, XVIII), siendo reprimida por la filosofía natural, mecanicista, en las ciencias, en las costumbres, en la ética y en la política, con el avance paulatino de la razón. Razón depurada de los sentidos y de los sentimientos. Razón desubjetivada.

La racionalidad moderna puede, así, ser vista como tentativa de instaurar un panracionalismo, tanto en el orden del objeto (“naturaleza”, “mundo”, “cosas”) como en el orden del sujeto (“hombre”).

Desde el punto de vista del sujeto, esta tentativa tendrá como efecto histórico la ruptura más significativa de la racionalidad moderna, la ruptura del propio sujeto de conocimiento que se despedaza en compartimentos: razón, pasiones, sentidos y voluntad.

Ruptura que no es tan solo epistemológica, sino social y psicológica, en la medida en que constituye instancias socialmente exclusivas para el ejercicio de cada uno de esos compartimentos: la producción de verdades para la razón (ciencia); las pasiones para la política y para la moral (ética); los sentimientos y los sentidos para las artes (estética). Esta compartimentalización tendrá el efecto de “negar” socialmente el sujeto humano y “neutralizarlo” epistemológicamente, creando condiciones históricas para tomarlo, como la naturaleza, objeto de ciencia, o sea, para

¹³Marca humanista del neoplatonismo renacentista en las artes, en la filosofía y en las costumbres. difundida y practicada por la élite social y cultural de la época, elite oriunda de ricos mercaderes ennoblecidos por tres siglos de comercio. Ver Sichel (1977); Sevcenko (1985); Tenenti (1973, p. 57-63); Bernal (1979, p. 369-371).

naturalizarlo, tornarlo cosa pasible de intervención, de transformación, de modelación, de “producción”.

No se puede decir, que esta compartimentalización exista en la época renacentista. Ahí, el “hombre” puede ser artista, matemático, ingeniero, político, filósofo y mundano al mismo tiempo¹⁴.

La fragmentación del sujeto (“hombre”) es una de las señales del avance de la racionalidad científica sobre la sociedad moderna y solo se afirmará históricamente en el período que los historiadores sitúan al final del desarrollo de la primera revolución científica moderna, coincidente, en gran parte, con la época denominada “Edad Clásica”¹⁵.

Rupturas, discontinuidad y acumulación

El estatuto de las discontinuidades no es fácil de establecer para la historia en general. Menos todavía, sin duda, para la historia del pensamiento [...]. ¿Qué quiere decir, de un modo general, no poder pensar más un pensamiento? ¿Es imaginar un pensamiento nuevo? (Foucault, 1966)

La arbitrariedad que puede estar presente en el recorte de la historia en períodos inaugurales solo es suplantada por la actitud opuesta, la de establecer líneas de evolución y de discontinuidad según ciertos principios, externos, tal vez, al proceso de la historia, definidos como referenciales, marcas de un camino cuyo itinerario fue establecido *a priori* por el historiador, por el investigador, por el filósofo.

Para pensar más audazmente en rupturas y continuidades es preciso revelar en el análisis, además de los marcos y de los caminos, los principios de identificación, transformándolos, en la medida de lo posible, de *a priori* metodológicos o teóricos en elementos de reconocimiento de la historia.

Si se define la racionalidad moderna como racionalidad inaugural, como forma típica de organizar el orden del conocimiento y el orden de las cosas (de la naturaleza), es preciso colocarla no tan solo frente a la forma de organización anterior, sino caracterizarla en sus trazos constitutivos definiendo las acumulaciones en su construcción.

El hecho de situar en el Renacimiento una época de discontinuidad y de momentos inaugurales, frente a los principios epistémicos del orden social hasta

¹⁴Es verdad que se tiende a tomar esa época por los grandes “prototipos” que la caracterizan: Rafael, Da Vinci, Copérnico, Paracelso, entre otros. La tendencia a la síntesis enciclopédica de actividades intelectuales y habilidades artísticas y artesanales es socialmente real. Ver Bernal (1979, p. 371-381). Esta tendencia debe ser distinguida, sin embargo, del enciclopedismo iluminista del siglo XVIII, gran esfuerzo de orden y clasificación de saberes de disciplinas.

¹⁵Foucault sitúa la “Edad Clásica” entre el siglo XVII (cerca de la mitad) y fines del siglo XVIII, distinguiéndose de “nuestra modernidad”, que se inicia en el siglo XIX, situando ahí un momento de discontinuidad a nivel de la episteme, de la organización de los saberes y sus principios de articulación. Ver Foucault (1966, p. 13-16).

entonces dominante (procedente de la Edad Media), no lo libera de la responsabilidad de esclarecer en qué consiste la nueva racionalidad, en qué momentos de la historia puede ser globalmente localizada como un modo típico de organización de (nuevos) saberes, y qué orden del mundo en función de esos saberes va instaurar¹⁶.

Por otro lado, si la racionalidad moderna está presente en el Renacimiento, al menos en algunos de sus trazos constitutivos, como se examinó antes, ¿qué sentido tiene aquí la palabra *Renacimiento*, una vez que se retrocedió con la modernidad hasta el momento de la ruptura con una episteme que unía saber y mundo en una continuidad unificada, jerarquizada y armónica de significaciones y lenguajes, como el de la sociedad medieval? ¿Sería la categoría de Renacimiento, como sinónimo de momento privilegiado, mera construcción metafórica, como la marca de un camino, o el paso inicial de una caminata, de la cual ya se conoce el trayecto y el punto de llegada?

El Renacimiento sería nada más, entonces, que el umbral de la modernidad, el pasaje para la racionalidad, la travesía de la tiniebla para la luz. Visión iluminista del siglo XVIII, cargada de pasión por la razón, que no contribuye a revelar ni los trazos constitutivos de la nueva racionalidad, ni sus momentos de ruptura. Ruptura, discontinuidad, momento inaugural, son términos que no deben ser tomados como sinónimos, en este trabajo, con avance o progreso, sino asociados a la quiebra, novedad, reorganización, cambio, mutación. También la categoría de racionalidad no debe ser identificada a la idea de “comprensibilidad”, en el sentido weberiano de “tornarse progresivamente racional”, o más inteligible. Habría ahí una valoración positiva de la razón científica como principio de orden universal, extraña a las intenciones de este estudio.

El Renacimiento debe ser tratado, ya fue dicho anteriormente, como una época de transformaciones sociales y de ruptura de la visión-organización del mundo. Pero también debe ser visto como fase de síntesis y continuación. En este sentido, si el Renacimiento es modernidad, es también medievalidad, búsqueda de armonía, síntesis de “razones”. de espíritu religioso y sensualidad terrena. La ruptura con la teología como cosmovisión, y la búsqueda de un humanismo racionalista como base para la producción de nuevos saberes, no deben ser confundidos con el anticlericalismo de los enciclopedistas del siglo XVIII, o con el agnosticismo laico del Siglo de las Luces, mucho más cargados de la racionalidad moderna.

La concepción renacentista supone, en el gran rompecabezas de la naturaleza, un orden inteligente, y por detrás de este rompecabezas se puede encontrar, en los innúmeros pedazos que lo componen, la inteligencia de Dios, de cuya imagen y semejanza participa la razón humana.

La racionalidad moderna, tal como se entiende aquí, debe ser vista como el avance histórico de una forma específica de racionalismo. Un racionalismo filosófico,

¹⁶Se puede hablar aquí de racionalidad, como principio de organización de los saberes y de su orden del mundo, como episteme, sin con eso violentar el pensamiento de Foucault. El abordaje de esa nueva episteme no será tan solo la de la arqueología del saber, sino la de un análisis sociohistórico. Análisis de una forma de saber específica, la ciencia, en el contexto de la formación de una cierta racionalidad, la racionalidad moderna.

es verdad, pero también social, que funciona como estructura epistemológica de explicaciones y orden para los seres y el mundo, y como principio moral de las relaciones entre los hombres y las cosas, y de los hombres entre sí.

No se trata simplemente de la ideología de una formación históricosocial (del capitalismo, por ejemplo), o de la “estructura de conocimiento” de la modernidad, o más aún de la “estructura simbólica” de la sociedad occidental, compleja. En verdad, supone esos tres elementos, pero no se confunde con ellos. En la medida en que se habla de un modo típico de orden del mundo que supone el enunciado de ciertos principios de articulación y un modo específico de producción de saberes, el concepto que más se aproxima del que se quiere manifestar es el de episteme. La episteme, se refiere a un orden “inconsciente” de organización de saberes, a principios “no pensados”.

En este sentido, debe ser conservada aquí la categoría de racionalidad, ya que está más próxima del concepto de “racionalidad científica” y de ciencia como forma de conocimiento privilegiado en el orden de la historia y de la vida, en todas sus manifestaciones. En este sentido coinciden racionalidad y racionalización de la vida, pero no se trata de interpretar la ciencia tan solo como una forma de “comprensión” del mundo. Teniendo elementos de una “*Weltanschauung*”, la ciencia moderna es más que una forma de “descubrimiento” del mundo. Ella es, sobre todo, una forma de orden del mundo. Se trata, también de decodificaciones de significados, pero principalmente de atribuciones de órdenes de sentidos, a través de la práctica sistemática de un conjunto de operaciones, a ser seguidas en el orden lógico y en la práctica de los gestos, y que constituye el método, del cual algunos trazos más generales fueron ya descritos.

En otras palabras: se trata de un régimen específico de producción de enunciados de verdad, en el cual las “reglas de la producción” son más importantes, en última instancia, que su “veracidad” en cuanto tal.

Es necesario aún que esos enunciados varíen, se alteren, se desmientan unos a los otros sucesivamente, sustituyéndose, superándose, contrariamente a la racionalidad medieval, donde los contenidos de las verdades debían ser perennes.

En la racionalidad moderna tan solo el camino (método) a ser trillado en la construcción de las verdades debe ser perenne. Es sobre la observación de las reglas del método que esta racionalidad juzgará, a lo largo de la historia de las ciencias, si hubo o no verdad enunciada. No puede haber verdades perennes para que ellas no bloqueen el camino de la producción de nuevas verdades, como condición propia del avance de la nueva racionalidad, de su reproducción permanente, de su progreso.

La prioridad de la forma de producción sobre el contenido —verdadero o falso— de las proposiciones se define, como uno de los trazos de la racionalidad científica. Pero es sobre todo la mutabilidad de las verdades como condición de producción de nuevas verdades que define la racionalidad moderna como racionalidad científica. Esa mutabilidad, garantizada por el ejercicio del método, posibilita que la racionalidad moderna se afirme como única producción permanente de verdades, capaz de revolucionarse periódicamente, a nivel de los contenidos de verdades, dando la impresión de avance constante de la propia razón como tal, o sea, de ella como

racionalidad. Esta, sin embargo, permanece idéntica en sus principios de orden de la realidad, traducidos por el método.

Si el método es el instrumento perenne de producción y ratificación —o rectificación— de las verdades de la racionalidad moderna, es preciso examinar en qué medida está de hecho originando la ciencia, o las ciencias, y si de hecho es puro instrumento, simple forma de producción del conocimiento “categoría” de la razón.

Es probable que el método científico contenga en sus principios operatorios un conjunto de “verdades perennes”, o sea, dogmas filosóficos implícitos de la racionalidad moderna, que tal vez valga la pena examinar posteriormente. En este momento, se prioriza un análisis más sociohistórico que epistemológico, aunque no se pueda abandonar el problema filosófico de la producción del conocimiento en la modernidad.

Los siglos XVII y XVIII son loados, en la historia de la producción del conocimiento moderno, ya se afirmó aquí, como “era de revolución científica”.

A los descubrimientos náuticos y astronómicos, y a los inventos mecánicos del Renacimiento, se acrecientan las nuevas teorías filosóficas y científicas, y grandes descubrimientos en las ciencias —física, astronomía, mecánica, fisiología— que consolidaran la racionalidad moderna como una nueva y revolucionaria estructura de producción de verdades sobre la naturaleza, verdades que pueden y deben renovarse, acrecentándose o negándose unas a otras.

Los descubrimientos estaban volcados hacia la conquista y al dominio de tierras y mares, y los inventos buscaban el control de las fuerzas de producción y de guerra, como ya se vio antes. De cualquier modo, lo que estaba siempre en cuestión era el descifrado y la apropiación de la “naturaleza” como forma de acumular riqueza y poder. El conocimiento científico es el instrumento que permite ambas operaciones.

A partir del siglo XVII, y durante la primera mitad del siglo XVIII, se logra, con el mecanicismo, una amalgama de filosofía natural (cosmología), método experimentalista y sistemas de enunciados y proposiciones sobre aspectos específicos del objeto naturaleza. Es en esa amalgama que se originan las disciplinas científicas modernas, marcando una ruptura epistémica, más profunda, de consecuencias más significativas para la racionalidad moderna que el propio Renacimiento, en la medida en que solidifica la ciencia como forma socialmente privilegiada e institucionalmente legitimada de producción de verdades¹⁷.

Es preferible hablar en este momento de “amalgama”, que hablar de síntesis epistemológica entre cosmología, experimentación y teorías disciplinarias, a pesar de la existencia de la cosmovisión mecanicista y matematizante ya en el inicio del siglo

¹⁷A pesar de que las actividades represivas de la Inquisición se extendieron durante el siglo XVII, la racionalidad científica logra imponerse, a través de la actividad corporativa de los inventores y científicos, que se organizan en sociedades científicas, institucionalizando la ciencia como práctica académica, y el cientista como un académico, con el patrocinio de naciones y de monarcas esclarecidos, que reformaron las universidades con orientación y espíritu opuestos a los de las universidades medievales, y las actividades de investigación progresivamente se reafirman. El patrocinio “oficial” es obtenido con lucha y persistencia por los nuevos filósofos y científicos, a costa de sus inventos y experimentos, o sea, a costa de su “producción”, muchas veces autofinanciada, sin el mecenazgo característico del Renacimiento. Ver Bernal (1979, p. 430-444).

XVII, cosmovisión subyacente a las teorías del conjunto de los filósofos o científicos naturales de la época.

Los filósofos y científicos más importantes del siglo XVII, aunque no fuesen “enciclopédicos” como los del Renacimiento, acostumbraban ejercer, además de la filosofía natural, la práctica de más de una disciplina, además de procurar, a través de los “experimentos”, la confirmación de sus hipótesis con eventuales descubrimientos e inventos técnicos. Kepler, Galileo, Bacon, Descartes, Newton, Leibniz, ilustran esa capacidad de acumular las habilidades de filósofo, científico, ingeniero e inventor en el período clásico de la ciencia moderna. No todos los hombres de ciencia de la época tuvieron esa “polivalencia”, pero la tendencia al ejercicio de más de una disciplina científica, unida a la práctica de la experimentación y de la invención, o del arte es común en este período, llevando a innumerables descubrimientos e invenciones en los campos de las más diversas disciplinas, como la astronomía, la matemática, la óptica, la mecánica, la ingeniería hidráulica, la química, la física, la historia natural, la filosofía y la medicina. Descubrimientos e invenciones que tienen como efecto la consolidación epistemológica y social de las ciencias, y su institucionalización. Los descubrimientos y las teorías suponían, en general, esa cosmovisión racionalista y mecanicista, en que el mundo o la naturaleza son metafóricamente representados como un conjunto de máquinas, ingenios funcionando con sus piezas y mecanismos regulados, y cuyas leyes pueden ser expuestas a partir de la actividad de la razón y de la experiencia, preferentemente en lenguaje matemático¹⁸.

Por otro lado, la idea de síntesis epistemológica soporta una articulación elaborada racionalmente, sistemática y unitaria entre saberes y sus principios de organización, difícilmente verificada en una fase de dispersión disciplinaria y diferenciación teórica en relación a las ciencias. La fragmentación de disciplinas o la creación de nuevas disciplinas, y la elaboración teórica diversificada, concernientes a los aspectos más variados de la “naturaleza”, no llevan a la constatación de una síntesis epistemológica mecanicista.

Entre tanto la concepción del cosmos como un mecanismo regulado, y de la materia como compuesto de propiedades o cualidades primarias aprehensibles por la intuición del intelecto, distinguibles por el análisis, enunciables en lenguaje matemático, es elaborada por Descartes¹⁹, pero ya está presente en Galileo y forma parte

¹⁸Para un cuadro general de los descubrimientos en las diversas disciplinas ver Bernal (1979, p. 407-428), sobre “inventores” y “experimentos”, ver Bernal (1979, p. 399-400). Ver también Moscovici (1977, p. 176-177, 263-266, 270-276).

¹⁹El “*Discurso sobre el Método*”, de Descartes es, tal vez, la pieza filosófica más sistemática y refinada de la racionalidad moderna. Descartes no es, ciertamente, el “fundador” de esta racionalidad, o el “inventor” del mecanicismo universal, que será celebrado en los *Principia* de Newton, pero es el gran intérprete del imaginario científico del período clásico. Imaginario que concebía las representaciones del mundo y naturaleza como materialidad, objetividad, exterioridad, frente al humano, aprehensibles y explicables según el orden de la razón. Si las imágenes y metáforas variaban de naturistas (siendo prácticamente asimilables a representaciones sociales sobre los sexos, particularmente el sexo femenino) a mecanicistas, la concepción de alteridad frente al hombre y a Dios (frente al orden humano y divino) es general y constante. El “*Discurso*” sintetiza las concepciones corrientes dualistas (cuerpo/alma, materia-espíritu, naturaleza-hombre, razón-fe, etcétera), mecanicistas y cuantitativas dominantes en la ciencia del tiempo de Descartes. Más importante que esta síntesis, sin embargo, es el método de “conducir correctamente la razón y la búsqueda de la verdad en las ciencias”, que Descartes lega a la racionalidad moderna.

de la “ideología científica” de la época, para retomar la expresión de Canguilhem²⁰. Descartes da forma de conceptos a los trazos mecanicistas, dualistas y cuantitativistas de la racionalidad moderna.

Este trabajo tiene como una de sus tres hipótesis teóricas centrales la existencia de una cierta continuidad epistemológica entre representaciones, categorías y conceptos. Según esa hipótesis, teorías y conceptos de los científicos y filósofos naturales de la modernidad clásica sobre el mundo y la materia se basan en representaciones de esas categorías en términos de “ingenio” o “máquina”, cuyo mecanismo de funcionamiento puede ser expuesto, “puesto para fuera” por la descomposición y el análisis teórico de sus piezas elementales. Esas representaciones sumergen sus raíces en el imaginario y en las representaciones sociales sobre la actividad de producción de maquinismos de los siglos anteriores. Ya se llamó la atención en este capítulo sobre la existencia de toda una tecnología de artefactos y autómatas que se desarrollan a partir del siglo XII en Europa. Esa producción tiene una enorme importancia para la vida económica y social, en la guerra y en la paz, e impregna al imaginario social del Renacimiento²¹. El racionalismo mecanicista clásico elabora una cosmovisión sumergida en este imaginario. Fueron las construcciones de los ingenios y automatismos hechos por los hombres medievales que dieron origen a las imágenes y metáforas mecánicas de los renacentistas, que, a su vez, forman parte del origen de las concepciones filosóficas mecanicistas del siglo XVII y de las teorías científicas de los siglos XVIII y parte del XIX.

De esta forma, entre representaciones, concepciones y teorías hay más un trabajo de “depuración” progresiva epistemológica que de ruptura epistemológica. Es cierto que el trabajo de depuración es teórico, operado con el auxilio de la experiencia (lo que incluye necesariamente los sentidos), y encuentra en este camino “obstáculos” que no son tan solo cognoscitivos, sino sociales, políticos, ideológicos. Es un trabajo que, aunque los epistemólogos de la racionalidad moderna afirmen que es una operación interna de la razón, es también histórico, realizado en un tiempo social, transcurriendo, algunas veces, siglos entre las primeras representaciones de una “noción” y el concepto científico finalmente elaborado. La razón elabora sus conceptos en la historia, pero la “depuración epistemológica” del racionalismo moderno tiene como ambición amputar de la memoria de los conceptos, las imágenes, las representaciones, las concepciones, las “ideologías”; en fin, las “impurezas” originarias del “núcleo duro” de producción del conocimiento de la razón. Este se expresa en la producción de las teorías, y sobre todo (como facultad

Descartes provee, decididamente, a la razón moderna, un instrumento de lucha que la hará socialmente victoriosa en los siglos siguientes: el método científico como la forma correcta de producir verdades.

²⁰Ver Canguilhem (1981, p. 34-35).

²¹Un ejemplo de la presencia social de esos “ingenios” es el reloj, primeramente de pared, de mesa, después de mano, de bolsillo, que tuvo gran difusión en las ciudades a partir del siglo XIV, colocándose los grandes carrillones en las plazas, en las torres de las iglesias. La generalización del uso del reloj en la Renacimiento introducirá un cambio significativo en la percepción social del tiempo, hasta entonces regulado por el ciclo de las estaciones, por el sol, por la luna, por las estrellas. El tiempo mecánico pasa a influir en las representaciones del fluir de la vida, creando un punto de referencia nuevo para las nociones de pasado y sobre todo de futuro, imponiendo un ritmo mecánico de pasaje del tiempo, dividido en unidades mecánicas (las horas, los minutos).

cognoscitiva pura), de los conceptos. Se afirma, de esta forma, con el racionalismo, un dogma filosófico importante de la razón moderna, a partir de Descartes: el de la pureza de la razón²² como productora de conocimientos, garantizada por el método científico. A través del método “se purifican” los conceptos de sus fuentes imaginarias, fuentes que se enraizarán en ellos históricamente²³. Las imágenes y las representaciones sociales son los elementos originales que están en la base de las teorías y de los conceptos científicos. Se supone en el racionalismo que las teorías y los conceptos son el fruto de la correcta aplicación de la razón al objeto, ratificados (o rectificadas) por experiencias controladas, en un circuito metódico de intuición (o percepción) intelectual-deducción-observación, que funciona como un mecanismo perfectamente regulado. De esta forma, la razón moderna se imagina a sí misma como imagina al mundo, o sea, como máquina, como ingenio. E imagina al propio mundo como lo construyó, en el sentido de ordenarlo mecánicamente, a través de máquinas. Imaginando el mundo mecánicamente, la razón mecanicista imagina también poder controlarlo racionalmente. Para esto, es necesario concebir la propia razón mecánicamente: compuesta a partir de elementos simples, irreductibles, que se combinan de acuerdo con un número limitado de reglas, que obedecen a ciertas leyes específicas de atracción y repulsión, leyes enunciadas en lenguaje formal, abstracto. Esos elementos simples, irreductibles, son, en el racionalismo cartesiano, las ideas, y más generalmente, los conceptos y el mecanismo que las combina, la propia razón.

Resumiendo: subyacente a la cosmovisión mecanicista, y a los modelos científicos mecánicos que se desarrollan en los siglos XVII y XVIII, existe un imaginario científico sumergido en representaciones sociales basadas en las actividades “ingeniosas” de creación de máquinas y autómatas de los siglos anteriores. Desconociendo esas bases materiales del pensamiento, la razón moderna clásica se piensa a sí misma

²²Pureza aquí tiene el sentido de independencia frente a la historia, frente a los sentidos, frente a las pasiones. Esta independencia o pureza de orígenes sería garantizada por operaciones internas cognoscitivas de funcionamiento de la razón, donde el método es expresión epistemológica. Todas las disciplinas científicas modernas se desarrollan bajo el dogma implícito de esa independencia, y los filósofos racionalistas de las ciencias lo defenderán como condición de sobrevivencia de la ciencia, de Descartes hasta Bachelard. Solo la razón es competente para elaborar y ratificar las verdades de la ciencia; solo ella es tribunal para juzgar. Solo los científicos pueden tener acceso a los análisis de los conceptos de la ciencia, pues solo ellos operan con estos conceptos. Lo que no deja de constituir una ambición política antigua de los filósofos productores de verdades racionales (hombres de ciencia): la de sustraer de la Historia, como proceso social, el proceso de producción del conocimiento. La alegoría del conocimiento “puro” de las formas puras, de la *República* de Platón, no deja de ser una nostalgia de los racionalistas modernos.

²³Bachelard examina, en la *Filosofía del no*, la coexistencia, en una misma noción (o concepto), de diversas “camadas” de racionalidad, progresando desde el “realismo” al “hiperracionalismo”. Establece una progresión racional entre esas camadas, que no se funden, sino permanecen yuxtapuestas en la percepción de un mismo sujeto. En la historia de las disciplinas, sin embargo, existen cortes epistemológicos a cada momento perceptivo de los conceptos, en dirección a la mayor racionalidad, o sea, a la completa independencia de la razón científica en relación a los sentidos y a lo imaginario. Entre la psicología del espíritu (racionalista) científico y la filosofía (epistemológica) del espíritu científico hay una heterogeneidad —o tal vez una oposición— que es el fruto del estilo racionalista de pensamiento. En la obra de Bachelard ese *parti pris* por la razón pura se objetiva en la noción de reaparición, que señala el carácter normativo de la “pureza” racional en los conceptos y en las disciplinas científicas. Cf. Bachelard (1978a). También, Machado (1982, p. 45-54).

construida a imagen y semejanza de las máquinas que inventó, y concibe la naturaleza reproduciendo el mismo modelo mecánico.

La cuestión sociológica fundamental es, cómo esta cosmovisión todavía hoy está presente en las teorías y en los conceptos de diversas disciplinas científicas, y cómo se mostró productiva, en términos teóricos y conceptuales, durante varios siglos, prácticamente hasta el inicio del siglo XX.

En verdad, la visión mecanicista del mundo, la sinonimia de la naturaleza con la materia, y la concepción de la materia como compuesto de elementos irreducibles, analíticamente deducibles y empíricamente comprobables, todavía hoy tienen gran importancia en las ciencias naturales. La física, la química, la astronomía, la mecánica, la fisiología, la biología tuvieron gran impulso teórico y práctico durante más de dos siglos, a partir de esas características de racionalidad. De la misma forma que las matemáticas o las “disciplinas aplicadas”, como la medicina, y la tecnología²⁴. Gran impulso diferenciador, especializador, aun a nivel de las disciplinas. La visión universal mecanicista, que puede llevar a una cierta repetición de modelos teóricos en las disciplinas, no debe ser vista, sin embargo, como una síntesis epistémica, como la de la teología racional de la Edad Media. En primer lugar, no hay una unidad entre los “reinos”; por el contrario, hay disociación. Más importante aún que esta disociación originaria, es que la naturaleza misma, sinónimo de materia, no es unitaria. La materia es analizable, en el sentido de la química, o sea, reducible a sus elementos simples, de la misma forma que los conocimientos que sobre ella se producen. Pulverización por lo tanto de los discursos científicos, que corresponde a la fragmentación del objeto (naturaleza, materia) en sus elementos constitutivos. Desarrollo de las disciplinas naturales tradicionales, desdoblamiento de nuevas. Tal es el movimiento de la racionalidad moderna de la época clásica. Un movimiento que afirma socialmente la razón como gran productora de verdades, o sea, como la productora del conocimiento sobre la naturaleza en sus innumerables aspectos, en sus incontables piezas. El gran rompecabezas cósmico tiene ahora su ordenador: la ciencia.

Detrás del ordenador, sin embargo, está el orden programador, la: razón. Pero el plano del rompecabezas, su dibujo completo, no está dado *a priori*, como en el Renacimiento, por la razón divina.

Si en el inicio de la época clásica la razón divina todavía está en el origen del orden de los significados, ya no se conoce más el plano divino, ni es tarea para la ciencia conocer el proyecto de Dios. Más importante es, usando las propias reglas de la razón, redibujarlo, armarlo de a poco, con las piezas de cada disciplina, sectores fragmentarios del gran dibujo de la naturaleza, admitiendo las colocaciones erradas, los recomienzos, los avances sectoriales, las perplejidades y las incertezas sobre los próximos pasos.

Para la racionalidad moderna, a partir del siglo XVIII, solo hay una gran certeza, un dogma: el de la ciencia como camino único para la obtención de la verdad. Por lo tanto, para el proceso de su producción.

²⁴Ver Bernal (1979, p. 430-465).

Las otras formas de expresión humanas de significados (o de verdades), como las artes, la política, la moral, la filosofía, la religión, serán reordenadas social y epistemológicamente por la razón científica. Ellas tienen como punto de partida común fuentes impuras para la producción del conocimiento científico: la imaginación, los sentimientos, los sentidos, las pasiones, la especulación, la fe. Desde Descartes, ninguna de esas fuentes alimentará conscientemente la corriente de la razón volcada hacia la ciencia.

La razón purificada de la racionalidad moderna clásica quiere todavía, y más que nunca, descubrir los secretos de la naturaleza. Pero la “naturaleza” de la ciencia ya no tiene más la forma redonda y sensual del Renacimiento, la naturaleza es materia, y esta es figura geométrica, extensión y movimiento.

La naturaleza es átomo, corpúsculo, finitud inconmensurable de elementos. Pero es también abstracción matemática que puede ser expresada en una gran ecuación, pues es mensurable como macrocosmos. Tal es el deseo que anima las ciencias naturales de la fase clásica de la racionalidad moderna: la de traducir en un lenguaje unificado (geométrico, físico-matemático) la extrema diversidad de las piezas que componen el gran ingenio natural. Para alcanzar ese apasionado ideal de abstracción, siempre retrasado en el tiempo, para satisfacer esa gran voluntad de conocimiento, existe un único camino: el método científico. En la racionalidad moderna solo hay síntesis epistemológica en el lenguaje de la razón, en el método científico.

La historia de la racionalidad moderna puede ser vista también, como la historia de una “pasión negada”. La pasión del conocimiento científico como única forma legítima de producción de verdades sobre la naturaleza. La pasión por la “naturaleza-objeto”, pasión que se revela en la búsqueda persistente del descubrimiento y de la apropiación, iniciada en la edad moderna en el Renacimiento, y que encuentra su plena eclosión en las ciencias naturales modernas. Esa naturaleza-objeto de conocimiento es criatura de la razón moderna.

Ella es condición fundamental de clasificación e intervención, de orden y de subyugación de la vida. De la vida “elemental”, atómica, en primer lugar; luego, de la vida vegetal y animal; finalmente de la vida humana en tanto humana, o sea, en aquello en que es irreductible a la naturaleza vista como materia.

No es accidentalmente que Foucault muestra el surgimiento del individuo humano, como objeto de saber y de intervención de las ciencias humanas, en el período que va de fines del siglo XVIII al inicio del XIX.

Sin hacer arqueología de las ciencias naturales²⁵, se intentó mostrar aquí cómo se organizó la racionalidad moderna en torno de la conquista por el reconocimiento de un objeto construido que denominó *naturaleza*, y que controló progresivamente a través de disciplinas científicas.

²⁵Conforme ya se mencionó antes, no es el objetivo de este trabajo hacer arqueología de los saberes, en lo que se denomina “racionalidad moderna”.

Capítulo 3

Naturaleza y razón en el tiempo y en el espacio mecánico

La materia, concebida como extensión, cualidad sustancial aprehendida por la razón, situada en el espacio y variando en el tiempo, ambos definidos como entidades absolutas, constituye de hecho la naturaleza de las ciencias físicas de los siglos XVII y XVIII.

La filosofía natural, progresivamente racionalista y matematizante desde Galileo, descarta las “cualidades secundarias” de la materia como fuente de conocimiento: los colores, los olores, los sabores, los sonidos, son cualidades aprehensibles por los sentidos, por lo tanto subjetivantes, fuentes de ilusión y engaño, de falta de exactitud para el conocimiento. En la racionalidad moderna, precisión es sinónimo de exactitud y cada vez más de medida, mensurabilidad¹.

Por otro lado, las tentativas de geometrizar las ciencias naturales, en los siglos XVII y XVIII, tienen como efecto reordenar el propio pensamiento filosófico por medio del lenguaje de la físico-matemática, sobre todo en términos algebraicos y de geometría cartesiana². Restaba ecuacionar, en los términos de este lenguaje, el problema del movimiento. En verdad, ¿cómo aprehender en estos términos el movimiento en cuanto tal, ya que se reconocía en él una cualidad primaria (sustancial) de la materia?, ¿cómo someter el dinamismo (“fuerza”) del movimiento a las leyes de la estática? Es preciso recordar que no es tan solo la Tierra, o el conjunto de los planetas del sistema solar, lo que “se mueve”. Son todos los seres de la naturaleza, del microscópico al telescópico.

Este descubrimiento empírico del Renacimiento se vuelve problemático para la razón ordenadora, analítica y matematizante del período clásico.

¹Para Foucault, sin embargo, lo fundamental de la episteme clásica “no es ni el suceso ni el fracaso del mecanicismo, ni el derecho o la imposibilidad de matematizar la naturaleza, sino su relación con la *mathesis* que hasta fines del siglo XVIII permanece inalterada” (Foucault, 1966, p. 71). Lo principal para el filósofo, por lo tanto, no es la cuestión de la mensurabilidad o del mecanicismo, sino la cuestión del establecimiento del orden entre las cosas. La *mathesis* “entendida como ciencia universal de la medida y del orden”, supone el “discernimiento”, la “composición”, la “diferencia y la igualdad”, por lo tanto el análisis.

²A pesar de relativizar el papel del mecanicismo y de la matemática en la racionalidad moderna del período clásico, reduciéndolos a un período bastante restricto (segunda mitad del siglo XVIII) Foucault reconoce que el mecanicismo “propuso el modelo teórico para ciertos dominios del saber como la medicina y la fisiología. Hubo también un esfuerzo bastante diverso en sus formas, de matematización de lo empírico: constante y continuo para la astronomía y una parte de la física; fue esporádico para otros dominios; a veces realmente tentado (como en Condorcet), a veces propuesto como ideal universal y horizonte de la investigación (como en Condillac o en Destutt), a veces también recusado en su posibilidad misma (en Buffon, por ejemplo)” (Foucault, 1966, p. 70).

Fue necesario, en primer lugar, a partir de una concepción mecánica del tiempo, reducirlo a momentos sucesivos, ordenables a posiciones atomizadas en el espacio y numerables del segundo al año luz, progresivamente mensurables por aparatos de creciente precisión.

Para esta razón geometrizable, sin embargo, la ambición mayor fue realizar una operación reduccionista semejante a la del tiempo, en relación a la propiedad más fugaz de la materia, el movimiento, analizándolo desde el mismo lenguaje matematizado aplicado a la extensión, al espacio y al tiempo.

Esta ambición es finalmente realizada por la mecánica, disciplina de la física, que encuentra su gran formulador en Newton, con los “*Principios Matemáticos de la Filosofía Natural*”³.

A partir de la obra de Newton se puede anunciar el movimiento celeste y el de todos los cuerpos como un tipo específico de mecanismo natural, cuyas leyes pueden ser analizadas por disciplinas científicas específicas, y expresadas en lenguaje matemático, en función de su localización en el espacio y variación en el tiempo⁴.

El movimiento se vuelve así ordenado por la razón, fruto del cambio de dos parámetros geometrizable: espacio y tiempo. Variables todavía físicas, entidades y verdades, pero sobre todo variables racionales, categorías del conocimiento.

Se reduce, así, el movimiento a la figura posible de dibujar en el espacio y ordenar en el tiempo, posible de ecuación matemática. Por otro lado, el tiempo es manifestación de eventos sucesivos en una cierta regularidad, variando esta sucesión en función del ritmo de la velocidad y de la aceleración que actúan en esos eventos. De esta forma, la variación del tiempo es fruto de categorías específicas: velocidad y aceleración. El tiempo y el movimiento son, en la razón mecánica, entidades estáticas compuestas, reducibles a elementos. El análisis puede distinguir estos elementos, describirlos a través de la experiencia, y la deducción sistemática puede ordenarlos de acuerdo con sus leyes y formularlos a través de la matemática y de la geometría.

El movimiento, además de noción, concepto conocido en términos matemáticos, es también entidad física, cualidad de la materia. En la visión clásica, el movimiento es movimiento de la materia. Por otro lado, la materia, que tiene como propiedades fundamentales la extensión y el movimiento, es también cosa, entidad física, irreducible por lo tanto, a las relaciones matemáticas. Resta tan solo

³Obra publicada en 1687, bajo el título latino *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*, por la Royal Society, siendo Newton profesor de la Universidad de Cambridge. Entre sus primeras formulaciones y descubrimientos y la edición de los *Principia*, transcurrieron casi veinte años.

⁴Según Bernal (1979) —que resume los descubrimientos de Newton basados en su obra— la doctrina del mecanicismo universal tuvo gran influencia en el conjunto de las disciplinas científicas de la época, transformándose en la “biblia de la ciencia”, llegando su suceso, de acuerdo con este autor, a constituirse en lo que se podría llamar de “obstáculo epistemológico” para el desarrollo posterior de las matemáticas, de la astronomía, de la física, en fin de los dominios de los que Newton se ocupó: “los propios éxitos, logrados por Newton trajeron desventajas correspondientes. Sus habilidades eran tan grandes, y su sistema parecía tan perfecto. que positivamente desanimaron a los científicos a seguir avanzando durante el siglo siguiente o por lo menos a profundizar en los campos de los que él se ocupó; en Gran Bretaña, esta restricción se mantuvo en las matemáticas hasta mediados del siglo XIX. La influencia de Newton perduró mucho más que su sistema, y el tono que le dio a la ciencia como un todo sirvió para que las severas limitaciones implicadas por su sistema —que derivan principalmente de sus presupuestos teológicos— fueran reconocidas solamente en la época de Einstein, y aun así, no totalmente” (Bernal, 1979, p. 467).

aprehender esta irreductibilidad llevándola al orden del análisis y ecuacionarla en el lenguaje formalizado físico-matemático.

En otras palabras, es preciso definir, en las ciencias físicas de la época clásica, en qué consiste la opacidad de la materia en cuanto cosa que ocupa el espacio, irreductible a la forma puramente geométrica.

Ni las matemáticas, ni la astronomía podrán dar por separado esta definición. Solo las disciplinas de la descomposición elemental de la naturaleza podrán teorizar eficazmente la composición de la materia: la física y posteriormente la química. Eficazmente quiere decir aquí: tener coherencia teórica con la “solidaridad nocional” de la mecánica clásica⁵. Ser capaz, por lo tanto, de promover avances en la producción de verdades disciplinarias (teorías y conceptos) a partir de esa “solidaridad”; ser capaz de producir, a partir del enunciado de esas nuevas verdades, un orden de la naturaleza de acuerdo con la racionalidad moderna mecanicista.

En la perspectiva de este trabajo, tan solo una teoría corpuscular de la materia podrá ser eficaz en esos tres sentidos. Una concepción continuista del espacio, aliada a la idea de la presencia de una materia fluida ocupando todo el universo y una visión, hasta cierto punto cualitativa, de la relación entre espacio y materia, como es la de Descartes⁶, no tiene la misma homogeneidad teórica con la física que tiene la concepción atomista. La física mecánica supone la discontinuidad en el espacio y en el tiempo, y trae implícita una visión atomista de la materia: “la hipótesis corpuscular resultaba, obviamente, apropiada a la tendencia matemático-mecánica de la época”⁷.

La materia es, por lo tanto, compuesta, discontinua en sus elementos corpusculares (átomos) y esos elementos tienen una realidad física que es la masa. La masa es la propiedad fundamental para la medida de los cuerpos en equilibrio o en movimiento.

A partir de la mensuración precisa de la masa, la física puede cuantificar la materia y sus movimientos del micro al macrouniverso. La mecánica puede finalmente descubrir las “fuerzas” actuando en la naturaleza, y contabilizarlas⁸.

De hecho, el mecanismo como “modelo teórico”, tiene una propuesta de lenguaje (matemático, geométrico) para las disciplinas de la naturaleza (física, astronomía, química, fisiología, biología), que después se extiende a las disciplinas de lo social. Además de eso, tiene una propuesta de método (empírico, analítico-deductivo) para el conjunto de las disciplinas científicas, en que se buscan las leyes de la naturaleza, las causas y las formas de movimiento, y de las “fuerzas” o “potencias” que suponen.

⁵“Solidaridad nocional” es la expresión empleada por Bachelard para designar el avance epistemológico de la mecánica racional de fines del siglo XVII, en la que hay una “utilización correlativa de nociones”. Bachelard toma como ejemplo la noción de masa. Cf. Bachelard (1978a, p. 16).

⁶La doctrina del *Plenum*, de Descartes, y la reducción de la materia a la pura forma y extensión pueden llevar a una física continuista, que se opone a la visión mecanicista tanto en la astronomía como en la física.

⁷Ver Bernal (1979, p. 445).

⁸Para una extensa explicación introductoria a la mecánica como disciplina de la física, ver el vocablo “mecánica” de la *Enciclopedia Mirador Internacional* (1976, v. 14, p. 7.360-7.404). Ahí están las principales partes de la mecánica clásica y cuántica, su historia, sus conceptos y teorías, inclusive el de “fuerza”, abundantemente ilustrados y en parte formalizados matemáticamente.

Por el método del raciocinio deductivo aliado a la experiencia, se establecen órdenes de sentidos a los fenómenos y a las cosas, revelándose, por la derivación y por la inferencia, el significado oculto de esos órdenes de sentido.

Sin embargo, la principal propuesta del mecanicismo que interesa a este estudio es su propuesta social de orden y exploración de la naturaleza, vista como un mecanicismo que puede y debe ser expuesto por los filósofos naturales y por los científicos. Esta búsqueda de leyes de funcionamiento ratifica la racionalidad moderna y acrecienta a su tendencia ordenadora un trazo específico que todavía hoy es actual.

El prefacio de los *Principia* de Newton es ilustrativo de las tres propuestas básicas del modelo mecanicista:

Ofrezco esta obra en forma de principios matemáticos de la filosofía porque la tarea entera de la filosofía parece consistir en esto, partir de los fenómenos de los movimientos para investigar las fuerzas de la naturaleza y entonces, partir de esas fuerzas para demostrar los otros fenómenos [...] deseo que el resto de los fenómenos de la naturaleza se puedan derivar de los principios mecánicos por raciocinio de la misma especie, porque fui inducido por muchas razones a sospechar que todos ellos dependen de ciertas fuerzas que hacen que las partículas de los cuerpos, por algunas causas hasta ahora desconocidas, o se atraen mutuamente, o se unen en figuras regulares. o bien se repelen y se apartan unas de las otras. Como se desconocen esas fuerzas, hasta ahora los filósofos intentaron en vano explorar la naturaleza; pero yo espero que los principios aquí establecidos puedan depositar alguna luz sobre un método más verdadero para la filosofía. (Newton, 1979)

El modelo filosófico de los *Principia* supone el método como instrumento de exploración de la naturaleza. Pero supone también, en el caso del mecanicismo, el lenguaje como expresión del método. De tal forma que en la racionalidad científica tendieron a confundirse, a partir del período clásico, método y lenguaje en las ciencias, sobre todo en las ciencias de la naturaleza. Un cuantitativismo creciente y una tendencia al formalismo en el lenguaje impregnaron los métodos de investigación, fuesen hipotético-deductivistas o empírico-inductivistas. Sobre todo en lo que concierne al primer tipo, se hizo prácticamente imposible distinguir método de producción del conocimiento y formalización del lenguaje. En las disciplinas que emplearon precozmente el método experimental de tipo hipotético-deductivo, como la física y la astronomía, el lenguaje matematizante predominó desde el siglo XVII.

Este hecho motivó que se designasen a las ciencias “naturales” en el período positivista poscomteano, de ciencias “exactas” por oposición a las ciencias “humanas” que no pueden operar fácilmente con el método hipotético-deductivo, o con lenguaje matematizante.

Con el predominio del modelo positivista en las ciencias, desde la segunda mitad del siglo XIX, el ideal de las disciplinas de lo social fue alcanzar la exactitud de las disciplinas de la naturaleza, como una estrategia de legitimación social frente a la racionalidad científica moderna, y también como una creencia en los métodos y

leyes naturales, aplicables a las ciencias humanas⁹, en la medida en que permiten mayor “control” de su objeto.

En ese cuadro, la síntesis método racional y el lenguaje cuantitativista se volvió el modelo epistemológico de todas las disciplinas, tanto desde el período contemporáneo, hasta la primera mitad del siglo XX. En este sentido se desarrollaron, en las diversas instancias de legitimación de las ciencias, en las academias, en las universidades, en los órganos de difusión del saber, estrategias de exclusión de las ciencias sociales del orden de la razón científica por considerarlas “inexactas”, “imprecisas” o “improbables”. La polémica sobre esta cuestión todavía hoy no se cerró, a pesar de la legitimidad alcanzada por las ciencias sociales¹⁰.

Sin embargo, no fueron tan solo las disciplinas de lo social, sino todos los sistemas de expresión de verdades (como la filosofía, las artes, las religiones, la acción política, las culturas o sistemas de saber pasados), irreductibles a ese modelo, fueron epistemológicamente descalificados y socialmente tratados, desde el racionalismo clásico, como formas de expresión incapaces de producir el “verdadero” conocimiento, o sea, el conocimiento científico.

Desde el punto de vista de este estudio, tal reducción metodológica es consecuencia histórica del dominio absoluto del modo de producción de verdades sobre su contenido, y ya se encuentra potencialmente presente en los *Principia*, del que se citó anteriormente un trecho del prefacio.

El mecanicismo afirma y revela, tanto como modelo teórico, como método de conocimiento y como lenguaje, un trazo fundamental constitutivo de la racionalidad moderna. Forma parte de este trazo mecanicista suponer a la naturaleza, del micro al macrouniverso, como un conjunto de compuestos de elementos interrelacionados, discernibles por el análisis y derivables racionalmente, a partir de hipótesis. Las causas de las relaciones entre los elementos y los compuestos son también enunciables racionalmente. El todo natural es pensado como *automaton*, mecanismo dotado de leyes que la razón puede descubrir, si aplica al objeto el método adecuado.

De esta forma, en el imaginario mecanicista se afirma que la naturaleza tiene leyes (las leyes naturales); que esas leyes son semejantes a las de cualquier máquina, con sus piezas y su modo de funcionamiento propio, y que la razón está apta para descubrir tales leyes a través de un método adecuado de exploración. Este método es experimental y cuantitativo; su lenguaje más adecuado es la matemática.

Es verdad que las metáforas mecanicistas de la racionalidad moderna, como la de imaginar los seres orgánicos e inorgánicos en general y los seres humanos en particular, inclusive su razón, como máquinas, ya no son más tomadas en serio en las disciplinas más avanzadas, como en la física, en la química, en la astronomía, y en ciertas ramas de la biología. Sin embargo, la tendencia metodológica a descomponer

⁹El ideal mecanicista-cuantitativista, siendo todavía dominante en las ciencias, es también dominante en las disciplinas de lo social. Tan solo, el modelo del lenguaje actual es cibernético.

¹⁰Es el caso, por ejemplo, de Bernal (1979), tantas veces citado en este trabajo. A pesar de situar el conocimiento científico históricamente en sus relaciones con la economía, con la política, con las instituciones, el autor no deja de tener la misma visión optimista del progreso de la razón que tienen los científicos que hacen la historia de su ciencia.

el objeto en elementos, comparando esos elementos entre sí por una operación analítica, ordenándolos en una totalidad racionalmente montada y jerárquicamente recompuesta, permanece dominante en la mayoría de las disciplinas, sobre todo en las grandes ramas de las ciencias más próximas de la vida humana: la biología y la medicina.

De cualquier modo, debe ser señalado que para casi la totalidad de las ciencias naturales el mecanismo tuvo, y en ciertos casos, como en la medicina, tiene todavía un efecto productivo de verdades —teorías, conceptos— y de tecnologías, invención de instrumentos de investigación y de máquinas destinadas a la producción, bastante considerable.

En la astronomía y en la física, por ejemplo, para citar las más importantes, con la teoría de la mecánica celeste y la ley de la gravitación universal, se elaboró teóricamente el concepto de fuerza, se redefinieron epistemológicamente los conceptos de movimiento, tiempo y espacio, además de crearse disciplinas como la mecánica, la estática y la dinámica. En la física, con la teoría corpuscular (atómica) de la materia, se definió el concepto de masa como su elemento físico fundamental, noción solidaria a la de fuerza, movimiento, tiempo, espacio, extensión, entre otros. Con la formalización del lenguaje de la física por las matemáticas, surge la disciplina físico-matemática.

En la astronomía, entre la afirmación del sistema solar como un sistema entre otros de planetas girando en torno de un sol, y la teoría de gravitación universal, hay casi dos siglos de observaciones sistemáticas y deducciones racionales sobre la trayectoria de los cuerpos celestes en el espacio. Lo que permitió la elaboración de una mecánica celeste, o sea, de un cuerpo de teorías sobre leyes de movimiento y funcionamiento de los sistemas planetarios y de los astros. Este conjunto de observaciones y deducciones fue iniciado y conducido por *virtuosi* de la ciencia y de la tecnología mecanicista como Tycho Brahe, Galileo, Newton y Kepler. Más que su eventual genialidad, tales *virtuosi* temen algunas características comunes. Compartían, además del hecho de ser filósofos naturales, ingenieros, inventores y artesanos, una concepción cuantitativista del mundo, que poco a poco fue siendo elaborada en la teoría mecanicista. Compartían, además, un método de producción del conocimiento que tendía hacia el experimentalismo, aunque hubiese mucho de “derivación racional” (deductivismo), en este método. Compartían, también, la creencia en un lenguaje universal eficaz para enunciar el conocimiento producido metódicamente (la matemática y la geometría). Finalmente, compartían la ideología científica común a su tiempo de que la naturaleza tiene leyes, y se espera que el hombre las descubra con el correcto uso de la razón. Las palabras de Galileo y de Newton no dejan dudas en cuanto a este aspecto. Todos los inventores, filósofos y científicos del período clásico emplean expresiones semejantes. Hay una “naturaleza” que pertenece a la razón y que precisa ser descubierta a través del enunciado de sus leyes. La apropiación de la naturaleza, en este sentido, no depende tan solo de la razón, sino de aquellos que son sus traductores legítimos: los hombres de la ciencia. Las disciplinas naturales son los instrumentos indicados y eficaces para tornar real esta apropiación. En el caso de las ciencias físicas, el más importante, en términos de esa eficacia,

son los tres elementos de síntesis epistemológica comunes a sus teóricos, filósofos y científicos: el modelo explicativo (mecanicista), el método (experimentalista y deductivista) y el lenguaje (matematizante). Hasta hoy esta síntesis no fue superada. Por el contrario, esta síntesis se convirtió en uno de los trazos básicos de la racionalidad moderna, siendo un ejemplo para la totalidad de las disciplinas, ampliándose posteriormente del campo racional de la producción de verdades para otros dominios de la acción y de la creación humanas: para las técnicas (con la tecnología), para el trabajo (con la ergonomía, la administración del trabajo), para las artes (con la institucionalización de las academias), para la moral y las costumbres (con la ética y la política racionalista), y también para ciertas instituciones del período clásico (asilos psiquiátricos, prisiones, escuelas, hospitales), que adoptaron como ideal ortopédico-social el modelo racionalista mecanicista.

En lo que concierne a las ciencias naturales como un todo, excluyéndose las modelables física y astronomía, otros campos disciplinarios, como la medicina, en sus diversas ramas, adoptaron el modelo mecanicista, elaborando conceptos y teorías bajo su base metodológica y epistemológica.

En la fisiología, por ejemplo, Harvey describe la circulación de la sangre, en el inicio del siglo XVII, de acuerdo con explicaciones basadas en una serie de imágenes mecánicas, como bombas, válvulas, canales, fuelles, extraídas del modelo de ingeniería hidráulica de la época. La sangre es vista circulando en canales (venas, arterias), en un circuito cerrado en el cual el corazón funciona como una bomba vital. Malpighi, por su parte, en 1688, describe la pequeña circulación en los capilares sanguíneos, con el uso sistemático del microscopio, confirmando y generalizando la teoría de Harvey, e inaugurando la era de la microanatomofisiología.

Sartório (1561-1638) midió durante años, sistemática y experimentalmente, los eventos fisiológicos. Su gran ambición fue ecuacionarlos de acuerdo con las leyes mecánicas que rigen los eventos inorgánicos (de la materia), inventado, para ayudarse en sus observaciones, el termómetro clínico. Una vez más se confirma la mezcla de filósofos, científicos, artesanos e inventores, que son los *virtuosi* de la época clásica. La *Statica Medicina* (medicina estática) de 1614 resume las experiencias de Sartório y sintetiza las ideas iatromecánicas de inicios del período clásico, del que fue el principal enunciador.

Un siglo después, Lázaro Spallanzani (1729-1779), realizó, con animales, experiencias sobre reproducción, circulación y respiración (animal y humana), apoyando las teorías de la “química mecanicista” de Lavoisier, y contrariando las tesis vitalistas de la generación espontánea de los gérmenes, a través de experiencias con líquidos precalentados.

Morgagni, en el mismo período, utilizó sistemáticamente la disección de cadáveres para sus investigaciones clínicas, estableciendo las bases de la anatomía patológica en el siglo XVIII, que sería el punto de partida de la anatomoclínica, que Bichat formularía a fines del período clásico moderno.

La medicina, y particularmente la fisiología y la anatomía, tuvieron también, como se puede ver en los pocos ejemplos citados, sus *virtuosi* mecanicistas, a veces anteriores a los de la propia física. Estos *virtuosi*, con sus observaciones y descubrimientos, están

en la base de una cierta medicina racionalista y mecanicista todavía hoy vigente y dominante. Algunos de los conceptos y concepciones teóricas de esta medicina serán analizados en este trabajo, en tanto constituyen el núcleo central de este estudio.

El sentido de los ejemplos citados aquí fue tan solo el de ilustrar cómo el mecanicismo constituyó, hasta fines del siglo XVIII, para todas las ciencias naturales, no solo una “ideología científica”, sino un programa teórico, metodológico y de lenguaje, productivo en términos de conceptos y teorías, además de inventivo en términos de tecnología. Lo que significa que los descubrimientos de las ciencias tenían un efecto práctico de cambio cualitativo en la vida social y económica, como tal vez no hubiesen tenido antes en la historia de la humanidad. Es verdad que algunas disciplinas, como la química y la biología, solamente para fines del período clásico llegaron a “igualar el paso” con el programa científico de mecanización de la naturaleza. Pero eso se debe al hecho de que sus categorías y concepciones de la materia y de los seres vivos estaban todavía pautadas por una visión cualitativa y continuista de la materia y de la vida.

Concepciones y categorías impregnadas de una visión alquimista todavía importante en el Renacimiento. Visión de una “solidaridad” químico-física entre los elementos fundamentales de todos los seres orgánicos e inanimados: de una unidad “entre lo que está encima” (cosmos celeste) con “lo que está debajo” (mundo terrestre); de una búsqueda, por la experiencia empírica, de la fusión o transmutación de los “elementos cualidades” de la materia; finalmente, de una visión atractiva de los seres vivos entre sí, a través de una especie de magnetismo universal (“magia”) que impregna la naturaleza en una totalidad cómplice.

Solamente rompiendo con esta concepción sensorial, cualitativa, unitaria, de los elementos de la naturaleza, la química y la biología podrían instituirse como disciplinas científicas y participar de la racionalidad moderna.

Debe ser resaltado, una vez más, que la finalidad de este estudio no es hacer una cronología evolutiva de teorías y conceptos científicos del “progreso” que representan frente a nociones “precientíficas”. No hay nada más extraño a la postura epistemológica aquí adoptada que la historia heroica de la razón, narrada generalmente por los autores que se ocupan de hacer la historia institucional de las ciencias, aun cuando hacen la historia social de este tipo de conocimiento¹¹.

La postura adoptada por este trabajo toma como dato epistemológico inmediato la inmersión de la racionalidad científica moderna en su historia social, desde su constitución. Como el anciano, que no siendo más criatura, es todavía el recuerdo del niño que trae en él, la racionalidad científica moderna se ve como historia de madurez y mira, enternecida, su origen. Acompaña, a veces con nostalgia, los combates que condujo en su proceso de avance, y las estrategias de sobrevivencia que desarrolló, con éxito creciente.

¹¹Es el caso, por ejemplo, de Bernal (1979), tantas veces citado en este trabajo. A pesar de situar el conocimiento científico históricamente en sus relaciones con la economía, con la política, con las instituciones, el autor no deja de tener la misma visión optimista del progreso de la razón que tienen los científicos que hacen la historia de su ciencia.

El romanticismo épico de la historia de la razón solo tiene interés para este trabajo en la medida en que puede ser un elemento de identificación de la estructura de la propia racionalidad moderna. En otras palabras, en la medida que apunta para su inserción política y social, para sus intereses, para sus “pasiones”.

De esta forma, la ruptura de la concepción de la naturaleza, que el período clásico inaugura frente a la visión renacentista, señala la objetivación de la naturaleza como sinónimo de materia y orden natural, explorable por las disciplinas científicas. Ello no debe ser identificada aquí como evolución, mejora o progreso. Es más fiel a la postura del trabajo permanecer en los términos de ruptura (quiebre o discontinuidad), de inauguración (mutación) de racionalidad.

Inauguración de una racionalidad nueva, específica, productiva de verdades, organizadora de disciplinas volcadas más hacia el cómo pasan las cosas que para el porqué pasan, volcadas para la conquista y para el control del mundo. En primer lugar, del mundo ambiente, externo al hombre. Luego, del propio mundo humano, o sea, de los “reinos” social y, por último, individual. Toda una colonización racional de los mundos circundantes al sujeto, natural y social, es conducida por las disciplinas científicas modernas.

De esta forma, la naturaleza en cuanto objeto creado por la ciencia, tendrá en el siglo XVIII la propia imagen de la razón. Esta imagen, reflejada en el espejo de las ciencias naturales, tendrá el rostro mecánico de un reloj del cual es preciso conocer el mecanismo; las interrelaciones entre las piezas, las fuerzas que las impulsan a mantenerse en movimiento (o a volverse estáticas), la manipulación de la cuerda, el sonar de las horas, el tictac sucesivo de los instantes. En esto consiste el naturalismo de la racionalidad científica clásica.

Es tan poderoso este imaginario racional clásico del cosmos como un gran mecanismo, que enseguida se dislocará para el microscópico reino del individuo humano, dando paso, a través del pensamiento filosófico social, al cortejo de las disciplinas de lo humano, y, entre ellas, las que constituyen el centro de esta reflexión, la medicina y la sociología.

Las comparaciones, imágenes, analogías, y metáforas existen desde el siglo XVII, pero encontraron en el pensamiento social del siglo XVIII un momento de formulación más elaborado teóricamente, en términos conceptuales. Fabricando un mundo cada vez más maquinizado, el hombre imagina, en primer lugar, la naturaleza como máquina, luego a sí mismo como una pequeña máquina dentro de la gran usina del universo:

De la misma forma que el macrocosmos es un *automaton*, el microcosmos (el hombre) es una especie de máquina que se disloca sola, que realiza sus diferentes movimientos por medio de ciertas piezas y ciertas ruedas¹². (Powell, 1661, p. 25; citado por Moscovici, 1977, p. 95)

¹²Moscovici, analizando la mecanización del mundo a través del proceso de reorganización del percibir humano en función de los cambios orgánicos implicados en ese proceso, comenta: “Antes de tornarse elementos de máquina, en la industria o en el universo, el hombre es él mismo visto como un mecanismo” (Moscovici, 1977, p. 95).

Es de este imaginario que nacieron las grandes verdades de las disciplinas científicas, sus conceptos, sus teorías, sus descubrimientos. Es también sobre esta visión que se muestra tan productiva como saber, que produce no solo símbolos, como conceptos y teorías, sino materialidades, como instrumentos y máquinas, que construyen el prestigio social y el poder de la racionalidad moderna. Poder de modelamiento del mundo. Así se construirá también un sujeto humano razonable, que comparte con el todo social, como pieza elemental de este todo, un conjunto de valores comunes, valores conformes a la razón. Sociedad y razón se funden en el pacto social.

Capítulo 4

La racionalización de la sociedad en el período clásico de la Edad Moderna

Razón y sociedad en tiempos barrocos: La disciplina de las pasiones y de los sentidos

Sería ingenuo suponer que la racionalidad que se designa en este trabajo “racionalidad científica moderna” pueda haber barrido el mundo, a partir del Renacimiento, como un gran ciclón filosófico, derrumbando ideas, creencias, saberes, arrastrando ideologías secularmente incrustadas en clases y grupos sociales, instalándose en la época clásica, como un gran monolito epistémico, un ciclo aterrador de la razón.

Sería mecánico e idealista, por otro lado, aceptar, aun a nivel hipotético, que tal racionalidad “produjo” o “determinó” la forma actual de las relaciones sociales en la sociedad moderna capitalista y que las disciplinas científicas pudieron instaurar relaciones sociales por la “fuerza de la lógica”. Imaginar, también, la determinación mecánica contraria, que las relaciones sociales “determinaron” la forma y el contenido de las disciplinas, sería caer en el mismo idealismo. Como ya se ironizó en el inicio de este trabajo, no es del “poder de las ideas” que se está tratando, sino de la inserción social de su historia epistemológica. Sobre todo de un tipo especial de “ideas”: la ciencia.

Las disciplinas científicas modernas, y más generalmente la racionalidad que las supone, son, como ya se afirmó aquí, más que filosofía o ideario racionalista, una forma de aprehensión y orden del mundo. Realizan, de cierta forma, con dos siglos de anticipación, el vaticinio-aspiración de Marx, de que la filosofía “deje de ser una forma de contemplación para tornarse una forma de transformación del mundo”. Forman parte, efectivamente, de las relaciones sociales modernas como uno de los aspectos más importantes, aquel que clasifica, nombra, establece los órdenes legítimos de los sentidos entre las cosas, entre los hombres y de estos con el mundo. Son, por lo tanto, elemento constitutivo de este orden económico, político y social que Marx llamó de sociedad burguesa moderna, orden todavía hoy no superado ni en términos de modo de producción de bienes materiales, ni en términos del proceso de producción de verdades.

La ciencia continúa siendo el modo de producción de verdades socialmente dominante, la teología de nuestra época. No es menos verdadero, sin embargo, que la razón científica operó una objetivación de lo que se llama “mundo natural”, dissociándolo del “mundo sobrenatural”, por un lado, y del “mundo humano”, por otro.

Si el “reino sobrenatural” (de la religión, de la metafísica) fue cada vez más abandonado por la ciencia como improductivo para el conocimiento, lo mismo no se puede decir del “reino humano”, del mundo de las relaciones sociales y de los individuos.

En verdad, las relaciones sociales y las costumbres, los hábitos de los individuos, de las generaciones y de los sexos, sus intereses, sentimientos y pasiones parecen tener, en la modernidad, un interés creciente para la racionalidad científica. Bajo ese interés, sin embargo, hay una suposición filosófica, la de que las leyes de la razón son universales, aplicables tanto al mundo natural (a la materia) como al mundo humano.

De esta forma, el proceso de racionalización social que se desarrolló a partir del siglo XVII en Europa, sobre todo en los siglos XVIII y XIX, tiene trazos constitutivos semejantes a los de la racionalidad científica natural, considerándose esta suposición filosófica de la unidad teórica-natural social, a través de la universalidad de las leyes de la razón.

El proceso de racionalización científica de lo social se expresará a través de la producción de teorías y de categorías sociales, pero también a través de filosofías políticas, de instituciones y —finalmente— de disciplinas sociales.

Sin embargo, si la filosofía natural puede desarrollarse desde el Renacimiento —a pesar de los conflictos ideológicos que su avance provocó— y afirmarse institucionalmente en el gran siglo, la filosofía política racionalista solo se estructurará verdaderamente para mediados del siglo XVIII, y la racionalización científica de lo social solo podrá considerarse triunfante a fines del siglo XIX. Pues fue también en el rastro de los avances de la filosofía natural, y como ampliación de las disciplinas físicas, que las disciplinas sociales lograron legitimarse históricamente.

Es verdad que la racionalización de lo social no envolvió tan solo la organización de las disciplinas humanas, con la elaboración de teorías y de conceptos, y la producción de tecnologías o de instrumentos de investigación, como en el caso de la racionalización del mundo natural. Envolvió más aún: la creación de instituciones, y la organización de políticas y prácticas sociales de objetivación de lo humano inéditas en la historia de la humanidad. Este lento proceso de institucionalización del objeto sociedad y de elaboración del hombre (individuo) como objeto de conocimiento tomará, en la sociedad moderna, por lo menos tres siglos y todavía hoy perdura. La lentitud del cambio de la historia supone la diversidad en la realidad social: la pluralidad de intereses, de ideologías, de relaciones de clases y de formas de ejercicio del poder social. Supone también la coexistencia de sistemas de pensamientos diversos, de visiones del mundo, de hábitos sociales, de costumbres y de formas de enunciarlos posiblemente conflictivos, sobreviviendo juntos a lo largo de los siglos.

A pesar de tratarse de una misma formación social, o sea, del capitalismo, y de su historia en la sociedad occidental, el período preindustrial, aquí privilegiado, supone

una multiplicidad de prácticas y de relaciones sociales —y de visiones sobre esas prácticas y relaciones— que es necesario subrayar para no empobrecer la realidad.

Suponer que un racionalismo social de tipo rousseauiano fuese la ley del comportamiento social en el siglo XVII, o incluso en la primera mitad del siglo XVIII, sería ser infiel a esa complejidad.

Historiadores de instituciones sociales, mentalidades y racionalidades, como Moscovici, Donzelot y Ariès, citados en este trabajo, a pesar de señalar la gran transformación de la época clásica, y la represión racionalizadora de la sociedad por un conjunto de instituciones, políticas y filosofías moralizantes, no excluyen las contradicciones en los discursos, ni la negación en la práctica de las diversas clases (sociedad civil), de esta represión, hasta bien tarde en la historia.

Lo que significa que este proceso no se hizo sin resistencias, contando con la presencia de discursos y de costumbres contrarias a las de la racionalidad en avance.

Así, Ariès, por ejemplo, habla de la edición de una gran “Enciclopedia” de saberes, probablemente de la Edad Media, de mediados del siglo XVI y que, en pleno siglo XVII, tendría influencia en la mentalidad de lo que se podría llamar actualmente de “gran público”. Vale la pena transcribir algunas partes de la descripción de ese gran libro que se opone, en el discurso y en la práctica social, al “progreso” del orden racionalizador científico a fines del período renacentista:

Se trataba de una compilación latina del siglo XIII que retomaba todos los datos de los escritores del Imperio bizantino. Se consideró oportuno traducirla al francés y darle, a través de la impresión, una mayor difusión: esa ciencia antiguo-medieval era, por lo tanto, a mediados del siglo XVI, objeto de vulgarización. *Le grand propriétaire de toutes choses* es una enciclopedia de todos los conocimientos profanos y sacros que tendría una *concepción no analítica*¹ y traduciría la unidad esencial, de la naturaleza y de Dios [...] Una idea general emanaba de la obra, idea erudita que luego se tornó extremadamente popular: la idea de la unidad fundamental de la naturaleza, de la solidaridad existente entre todos los fenómenos de la naturaleza, que no se separan de las manifestaciones sobrenaturales. La idea de que no había oposición entre lo natural y lo sobrenatural pertenecía, al mismo tiempo, a las creencias populares, heredadas del paganismo, y a una ciencia tanto física como teológica. Yo diría que esa concepción rigurosa de la unidad de la naturaleza debe ser considerada *responsable por el atraso del desarrollo científico*² mucho más que la autoridad de la tradición, de los antiguos, o de la escritura. Nosotros solo operamos sobre un elemento de la naturaleza cuando admitimos que es suficientemente aislable. A partir de un cierto grado de solidaridad entre los fenómenos, tal como postula *Le Grand Propriétaire*, no es más posible intervenir sin provocar reacciones en cadena, sin destruir el orden del mundo: ninguna de las categorías del cosmos dispone de una

¹Cursivas añadidas.

²Cursivas añadidas.

autonomía suficiente, y nada puede ser hecho contra el determinismo universal. El conocimiento de la naturaleza se limita, entonces, al estudio de las relaciones que comandan los fenómenos a través de una misma causalidad [...] No hay forma de huir a esa causalidad, excepto a través de la magia o del milagro. Una misma ley rigurosa rige al mismo tiempo el movimiento de los planetas, el ciclo vegetativo de las estaciones, las relaciones entre los elementos, el cuerpo humano y sus humores, el destino del hombre: así, la astrología permite conocer las incidencias personales de ese determinismo universal. Todavía a mediados del siglo XVII la práctica de la astrología era bastante difundida... (Ariès, 1986, p. 34-35)

Un fragmento entre todos —en la descripción comentada de Ariès— llama la atención del lector interesado en las bases sociohistóricas de la racionalidad moderna: aquel en que el autor menciona el carácter al mismo tiempo de creencia popular arcaica y de “ciencia”, natural y teológica, que está en la base del postulado de la unidad del mundo sobrenatural y del mundo natural, humano y físico, vigente aun en el siglo XVII. En otras palabras: la visión unitaria es un postulado universal común a una cierta “visión científica” natural y teológica por lo tanto erudita, y a una visión difundida entre las más diversas clases, una visión “laica” y popular.

La alquimia, la astrología y una teología no racionalizante³ forman parte de esta formulación “no-analítica” presente en la enciclopedia mencionada por Ariès. El autor tiene la hipótesis de que es esta visión la responsable por el “atraso del desarrollo científico” esto es, de la racionalidad científica moderna.

No se trata, en este caso, de la Iglesia, de la Reforma, de la Contrarreforma o de la teología ortodoxa del tomismo. No se trata, tampoco, de las ciencias físicas, aunque haya mucho de ciencia natural en esta visión. Hay también, en la visión religiosa que la caracteriza, restos de creencias paganas que pueden contribuir para esta concepción animista de complicidad del universo, en la “magia” que atrae —o repele— todos los seres.

Las “fuerzas” o (“potencias”) que controlan el mundo son, en esta visión, “energías” —para retomar este término polisémico en el contexto actual—⁴ de las que se puede conocer el significado y sentir los efectos (y así controlarlos), pero sin intervenir para someterlos o modificarlos.

³Esta teología mística es neoplatónica, e influenció, a través de Santo Agostino y Plotino, científicos y filósofos naturales del Renacimiento, de lo que Giordano Bruno es un ejemplo.

⁴Xavier (1986), comentando la noción de fuerza en la física pre-Newton (cartesiana), afirma que esta noción tenía aún sentidos no mecanicistas, aproximándose más a la polisemia del término actual, de “energía”, o “momentum”, etcétera. Considerándose que ya se está en este momento en pleno siglo XVII, se puede suponer que la noción ya sufriera —para retomar la concepción de Bachelard— un considerable proceso de racionalización en dirección al mecanicismo. Sin embargo, quedaban, en el “perfil epistemológico” de la noción, contenidos posiblemente provenientes de otras concepciones filosóficas, desde el Renacimiento, contenidos que se mantendrán, en un cierto sentido, en la propia concepción newtoniana de fuerza como “potencia”, poder de atracción o repulsión en el movimiento de la materia.

Es posible entender, en este contexto, el sentido de la obra de un Giordano Bruno, en la segunda mitad del siglo XVI. Y también su condena por la Iglesia, donde predominaba la concepción dominicana tomista del universo⁵.

No parece haber duda de subsistir en la historia de la ciencia, hasta la segunda mitad del siglo XVII, otro sistema de pensamiento sobre la naturaleza y el hombre, animista, opuesto y concurrente a la racionalidad mecánica e interventora en el mundo natural y su orden, que es el de la ciencia moderna.

Se trata de una forma de pensar y sentir el mundo en un orden pananimista o panpsiquista, que puede ser ejemplarmente tipificado en la alquimia. Este orden sumerge sus raíces en parte en las “ciencias de la antigüedad” y, en parte, en creencias paganas populares, oriundas de pueblos prerrománicos. Creencias milenarias posiblemente revitalizadas por las crisis sucesivas de la Iglesia romana desde fines de la Edad Media. Es otro Renacimiento, no racionalista, que resiste en términos de discurso y de mentalidad social al avance del proceso de racionalización del mundo natural y del mundo social, durante un período considerable de la época clásica, a juzgar por los autores consultados, que en este punto no se contradicen⁶.

Esta resistencia se fundamenta fuertemente en las costumbres y en la “visión del mundo” del público que lee el *Grand Propriétaire*, público ciudadano y ya cultivado por la prensa: una cierta elite cultural formada por aristócratas, intelectuales oriundos de los burgueses comerciantes y banqueros, y camadas sociales que formaban la pequeña burguesía. Había, por otro lado, trabajadores jornaleros analfabetos que participaban de esa visión unitaria y solidaria del universo a partir de su cultura tradicional, mezcla de catolicismo popular y mitología ancestral pagana. No se puede confundir, sin embargo, esa visión religiosa del mundo, que tiene su lado erudito y su lado laico, con la visión teológica de la Iglesia católica.

Nada más contrario a esta visión que la teología racionalizante y jerarquizante del tomismo y posteriormente de este jesuitismo ascético y moralizante que, a través de la educación de la voluntad, avanzará sobre la sociedad con una propuesta ética bastante racionalizadora de los comportamientos, de los hábitos, de los sentimientos.

La racionalización de las costumbres y de las mentalidades en la sociedad clásica no comienza por la filosofía natural, sino por la moral resultante de la religión cristiana. La actitud religiosa moralizante es fruto de la preocupación con el gran desorden de las costumbres, o “deterioro espiritual” que, proveniente de fines de la Edad Media (siglos XII y XIII), se refuerza en la cultura renacentista. De esta forma,

⁵Giordano Bruno, filósofo natural del siglo XVI, defendió en obras como *Del universo infinito y de los mundos* no solo la infinitud del universo y de los mundos, sino también el “dinamismo constante de la transformación de lo inferior para lo superior” y viceversa, en una visión nítidamente alquímica de las “fuerzas” inmanentes del universo, “potencias” que corresponden a Dios, principio infinito de la unidad de las fuerzas. La influencia plotiniana renacentista, y la formulación alquímica se reflejan en esas tesis. Tesis que lo llevaron a la hoguera.

⁶Un elemento que parece confirmar la duración de esta resistencia es la continuidad de los procesos de la Inquisición hasta inicios del siglo XVIII, influyendo no solo sobre “brujos” y “hechiceras”, sino también sobre herejes, o sea, sobre disidentes de las doctrinas oficiales sobre el mundo, el movimiento de los planetas, la composición de la materia y del ser humano, etcétera. Cuando la Inquisición se retrae, finalmente, en materia de juzgar el conocimiento, las academias tomaran el lugar de juzgadores de la veracidad o falsedad de las proposiciones científicas. Pero esto solo se establece en el siglo XVIII.

serán las órdenes religiosas y los reformadores morales legos que iniciaran el gran proceso de racionalidad social en la Edad Moderna, conduciéndola por el camino de la ética. En este proceso se preocuparán por los sentimientos, por las pasiones, por las conductas y por el carácter de los individuos de las diversas generaciones⁷.

La racionalización moral de la sociedad se hizo, de esta forma, también por un proceso ordenatorio, objetivante, como en las ciencias físicas, aunque no matematizante. El proceso ordenatorio opera sobre la voluntad y se realiza a través de la clasificación y programación moral de los hábitos, sentimientos y prácticas sociales, envolviendo aspectos de la vida en común (pública), de la vida privada entre sujetos, dando, así origen a ciertas categorías de lo social. La categorización moral en la sociedad moderna resulta en la constitución de diversos sujetos sociales, tales como: el niño, el joven, el anciano —que implican las generaciones y sus relaciones mutuas— mujeres casadas, solteras, viudas (o ancianas y jóvenes) que implican el orden de la mujer como sexo subordinado en la sociedad burguesa. Los sujetos sociales ordenados por la clasificación de la racionalidad social son objetos de un proyecto de construcción moral, para el ejercicio de una conducta “razonable”, esto es, de una voluntad orientada por principios racionales.

Estos son ejemplos tomados al azar, a partir de los análisis y comentarios hechos por los historiadores sociales de este período consultados en este estudio. Hay, sin embargo, otros conjuntos de sujetos sociales, esto es, de objetos de racionalización moral contruidos al mismo tiempo, en esta amalgama social urbana “promiscua” de fines del Renacimiento y de los siglos XVII y XVIII; soldados, prostitutas, alcohólicos, locos, alejados de la guerra y de la paz, mendigos y enfermos de “enfermedades infames” como la sífilis, la lepra, la viruela que deben ser también tratados moral y físicamente. No se debe olvidar que los siglos XVI, XVII y, aun, el XVIII son siglos “pestilentos”, esto es, atravesados por innumerables epidemias de las más diversas “pestes”.

Si la época barroca clásica es la época de los “interiores”, de la privacidad de las familias aristocráticas y burguesas, es también la época de las batallas, de las tabernas y de las grandes fiestas de estación al aire libre, donde la borrachera y el desborde de la plebe son aparentes, al menos en las telas en que los pintores retratan tanto un ambiente como los otros.

La racionalización moral se desencadena paralelamente sobre las familias, a través de proyectos pedagógicos y médicos, y sobre otras instituciones y sujetos sociales, modelándolos a través de otros instrumentos teóricos, políticos e institucionales, con el desarrollo, por un lado, del derecho, de la educación, de la medicina

⁷Ariès discute el proceso de “civilidad moral” introducido en la sociedad francesa durante el *Ancien Régime* (a partir del siglo XVII) que alcanzará, a través de la educación, instituciones como la familia y el casamiento, e institucionalizará *infancia* y *juventud* como categorías sociales distintas. Muestra que hasta fines del siglo XVI el mundo era, desde el punto de vista de las costumbres, más libre. Posiblemente “libertino” para nuestros días. La transformación en la manera de observar y educar los niños es clara: “El sentido de la inocencia infantil resultó, una doble actitud moral en relación a la infancia: preservarla de la suciedad de la vida, y especialmente de la sexualidad tolerada —o de lo contrario aprobada— entre los adultos, y fortalecerla *desarrollando el carácter y la razón*”. El autor afirma que el niño “razonable” es fruto de una campaña “iniciada a fines del siglo XVI por los religiosos y por los moralistas reformadores” (Ariès, 1986, p. 146) (Itálicas de la autora).

social, de la psiquiatría, de la “política social”, y por otro, de las cárceles, de los asilos, de los hospitales, de las escuelas, de las cuadras.

Los autores consultados para este trabajo a propósito de la represión moral del período clásico evidencian esa proliferación de prácticas y discursos sociales volcados para una verdadera reforma de los sujetos, en un gran movimiento civilizatorio, que anticipa —y fundamenta— las teorías de las disciplinas sociales de la segunda mitad del siglo XVIII e inicios del XIX. Tales discursos y prácticas se actualizan en las escuelas, en los cuarteles, en los conventos, en los hospitales, en los asilos, instituciones creadas —o reformadas— según la óptica de la reforma moral. Por otro lado, los autores analizan el contenido moral y los efectos políticos de las teorías de las disciplinas sociales (o “ciencias humanas”, si se prefiere la expresión de Foucault), su papel de orden de relaciones sociales y de construcción de sujetos según un orden racional moralizante, disciplinario, orden adecuado a la sociedad capitalista industrial en formación⁸.

En el contexto teórico, no opera inicialmente la racionalización laica oriunda de la filosofía natural, que universaliza los principios de la razón como fundamento de toda la realidad. Opera principalmente sobre todo en el período barroco la racionalidad moral derivada de una teología cristiana que se quiere próxima de la ciencia, como la de los jesuitas. En la modernidad clásica, sobre todo en el siglo XVII, no hay aún una separación política entre esos dos discursos racionalizantes sobre la sociedad, lo que sucederá tan solo en la mitad del siglo XVIII, con enciclopedistas como Voltaire, Montesquieu y Rousseau y sus partidarios, al menos en la Francia católica. En las sociedades protestantes anglosajonas, es verdad, el discurso racionalista laico de las ciencias naturales se afirma como forma teórica de disciplina de lo social desde el pensamiento racionalista empirista inglés, con Hobbes —con el *Leviatán*— o con Locke —con el *Tratado del Entendimiento Humano*—. En la época en que Rousseau se asila en Inglaterra, al cuidado de Hume, en la segunda mitad del siglo XVIII —en 1756— el pensamiento empirista no es dominante solamente en la filosofía natural, sino también en la filosofía política⁹.

Pero hasta ese momento las “razones” sociales no se excluyen políticamente, pues tienen ciertos elementos comunes. Al mismo tiempo en que hay una razón moralista naturista de origen religiosa (jesuita, o hansenista, por ejemplo), se desarrolla una verdadera religión naturista originada en la racionalidad de las ciencias físicas. Por otro lado, esas razones tienen ciertos puntos políticos comunes, en lo que concierne a la sociedad: clasificar y ordenar las relaciones sociales según ciertos principios sanos física y moralmente; educar las pasiones y los sentimientos, moldear los caracteres, controlar los “apetitos” más impetuosos y variados. Al mismo tiempo,

⁸Ver Foucault (1961, 1976, 1977); Rosen (1979); Castel (1978); Birman (1978); Donzelot (1977); Ariès (1986).

⁹Ciertamente el ascenso político de la burguesía inglesa, compartiendo el poder del Estado junto con la aristocracia, organizando el parlamento y otras instituciones burguesas un siglo antes de la Revolución francesa, no puede ser desligado, en términos de influencia ideológica, del liberalismo protestante, por un lado, y de la tendencia “progresista” de la filosofía natural racionalista y empirista inglesa. Progresismo, aquí, no es sinónimo de democratismo. Es una visión evolutiva de las instituciones como fruto de la “naturaleza” de la propia sociedad. Por otro lado, esa visión no deja de manifestar el equilibrio de fuerzas de las clases en Inglaterra, equilibrio inexistente en la Francia católica.

tienen enemigos comunes, como la visión unitaria del mundo ya examinada, mezcla de religión y ciencia, esa mística está cargada de sensualidad, de “materia”. También los defensores de esa visión, sus teóricos, son enemigos comunes que deben ser convertidos o eliminados. Existe, finalmente, el propio conjunto de hábitos y prácticas sociales que expresan las pasiones, sentimientos y apetitos que precisan ser controlados y educados por las leyes de la razón.

Para la moral racional religiosa, el desorden social no proviene necesariamente de la filosofía natural, por más hereje que esta pueda ser en relación a los dogmas sobre Dios y el mundo. Para la razón científica, por otro lado, si la teología puede contrariar las leyes racionales de la naturaleza, la moral religiosa no contraría necesariamente la razón o la naturaleza.

Debe ser recordado que la razón científica excluía de sus límites de tematización, ya con Descartes, las pasiones, los hábitos, los sentimientos y las sensaciones como objeto de las ciencias físicas (naturales), por ser fuente de inexactitud para el conocimiento. Razón y moral son dos mundos diferentes y estancos, conviviendo en el “reino humano”. La razón científica se ocupa, hasta este momento, de la parte racional del humano: del sujeto visto como pensamiento, y sus propiedades, y de aquello que puede ser objeto del pensamiento: la “naturaleza”, como materia, en tanto sea geometrizable y matematizable.

El avance de la moral racionalista religiosa en el período barroco, que va desde el final del siglo XVI a la primera mitad del siglo XVIII, se beneficia de esta división. Ambas razones tienen en común la búsqueda del control de la materia (física, humana) y la convicción de que los sentimientos y los sentidos (por lo tanto la sensualidad) deben ser controlados, para no llevar a la especie humana al error o a la decrepitud. La sensualidad es, de esta forma, un enemigo de las dos razones: de la razón científica natural y de la razón de la moralidad cristiana, religiosa o laica.

Es posiblemente por esta doble exclusión que la expresión de los sentidos y de las pasiones se refugiara en el sensualismo estético del barroco, en todas las artes, inaugurando, tal vez, una era en que el arte, separado del conocimiento y de la moral, será el centro de la expresión de los sentidos y de los sentimientos.

El movimiento y la forma de la materia, que la física procura aprehender matemáticamente, están presentes en los mármoles de un Bernini o de los escultores y pintores del barroco italiano, español, portugués, alemán¹⁰. Ahí no se disfrazan los sentimientos y las pasiones, aun en las miradas volcadas hacia los cielos en las esculturas de los ángeles y de los santos barrocos.

¹⁰Gian Lorenzo Bernini, escultor, pintor, arquitecto italiano del siglo XVII, es tal vez el más completo exponente del barroco italiano, sobre todo en lo concerniente a la expresión de los sentimientos y de los gestos. En verdad, el movimiento y la sensualidad presentes en las expresiones, en las ropas, en los gestos de sus estatuas de mármol es impresionante. El ejemplo más conocido es el *Éxtasis de Santa Teresa* (1645-1648), en que se ve un ángel hiriendo de amor divino a la santa, orgásmicamente abandonada, los ojos cerrados, volcados hacia arriba en el idilio de ese amor. El sentido “educativo” del sentimiento (amor para Dios) no consigue eliminar su expresión humanamente sensual. Todo el barroco comparte con mayor o menor intensidad la tendencia a captar y expresar los sentimientos, las pasiones, los apetitos y los hábitos humanos a través de un cierto “movimiento”, y de ciertas formas y colores. Para hacer un análisis del período barroco en Europa, en la arquitectura y en las artes plásticas en general, ver Kitson (1979).

El mundo de la sensualidad se estampa en los colores de las telas, en las curvas de las formas, en el “tejido” que envuelve a las estatuas. También en la música, en la abundancia y en la forma naturista de las sinfonías y de los conciertos, de las músicas de cámara, que se tocan y se crean en los interiores familiares aristocráticos, se percibe una gama de sentimientos, de pasiones, desencadenadas en los movimientos musicales.

Se manifiesta en el arte barroco la materialidad de los hábitos “libertinos” en el comer, en el beber, en el divertirse, en el sentir, ilustrándose, así, el sensualismo de la sociedad burguesa. Se manifiestan también las pasiones y los sentimientos “burgueses” de orgullo, de cólera, de “instinto guerrero”, de intolerancia o, por el contrario, de amor, de alegría, de misericordia, de perdón. De cualquier modo, está presente en todo el arte barroco la “naturaleza humana”, en su materialidad, esto es, en los sentidos y en los sentimientos.

Si el arte no dice la verdad, expresa realidades, y la realidad del barroco son las costumbres, los hábitos y los sentimientos de la sociedad burguesa, en una línea estética de sensualismo que profundiza y radicaliza la Renacimiento, en su tendencia humanista, mucho más que en su tendencia clasicista. Esta última solo será retomada en la segunda mitad del siglo XVIII, cuando la búsqueda del racionalismo en las artes plásticas sea finalmente coronada por el suceso, a través del neoclasicismo¹¹. La razón moderna, por algún tiempo, habrá vencido en todos los campos de la expresión humana; dirá todas las verdades. Entre la Renacimiento y esa victoria final habrán transcurrido tres siglos de batalla por el triunfo de la racionalidad científica, en la apropiación de la naturaleza por las ciencias físicas, y en el orden moral de las relaciones y de las costumbres sociales, a través de la educación de las pasiones, de los sentimientos, de los sentidos, del carácter.

Durante la batalla, hubo por lo menos tres “razones” presentes: la racionalidad científica, la moralidad racional de origen religiosa, y la racionalidad animista, immanentista, mística e implícitamente sensual de las ciencias alquímicas (astrología, alquimia, magia), racionalidad mezclada de teología neoplatónica y de saberes antiguos enraizados en prácticas populares paganas.

En esta batalla había más de un mundo a ser conquistado: el mundo de la naturaleza y el mundo del hombre. En otras palabras: por un lado existía el control, a través del orden del mundo natural, de las fuerzas productivas, que garantizarían el control de la dirección de la economía, el control material de la sociedad. Por otro lado, existía la organización de las relaciones sociales, según un orden moral a ser construido, que garantizaría el control “espiritual” de la sociedad. Un orden en que las pasiones y los sentimientos pudiesen estar contenidos y moldeados por

¹¹Kitson relata en *O Barroco* (1979, p. 156), que cerca del 1750 “el Barroco estaba comenzando a ser visto como extravagante, tortuoso y desordenado; el Rococó como degenerado, y frívolo también, pues estaba asociado a una sociedad degenerada. Los ataques al Barroco comenzaron en Inglaterra, después de 1715; los atentados contra el Rococó se iniciaron en Francia en la década de 1740, culminando en los artículos de Cochin en el *Mercure de France*, en 1754. El estilo propuesto como sustituto para el Barroco y el Rococó era un clasicismo sobrio y racional”. Debe señalarse, sin embargo, que en la Francia cartesiana hubo un clasicismo siglo XVII, matematizante, basado en reglas de geometría y matemática para aprehender las expresiones de sentimientos y las pasiones. Cf. Kitson (1979, p. 12-14).

conductas racionales, para que los individuos y sus deseos no entren en conflicto con el todo colectivo. La construcción de un *socius* entendido como totalidad similar a la *natura*; regido por leyes racionales idénticas a las de la naturaleza, tiene su máxima expresión en términos de pensamiento teórico en los enciclopedistas del Siglo de las Luces de la razón. Ya está próximo, en este momento, el racionalismo social laico, esto es, próximo del *contrato social* como lógica de funcionamiento de la sociedad. Ya está próxima la sociedad donde todos trabajan para el “todo”. La racionalidad científica se torna, a partir de entonces, racionalidad natural y social. El terreno de las ciencias está arado para sembrar las disciplinas sociales (o humanas).

Natural, racional, social: La construcción del *socius* en el Siglo de las Luces

El siglo XVIII puede ser considerado, en términos de productividad teórica, en lo que concierne a las disciplinas de lo social, tanto o más intenso de lo que fue el siglo XVII para las disciplinas físicas. La teorización de la sociedad como *socius*, en un todo distinto y superior a los individuos —sus elementos constitutivos— corresponde analógicamente a la teorización de la materia como totalidad compuesta de átomos indisociables interactuando de acuerdo con ciertas leyes de atracción o repulsión, esto es, de gravitación.

El modelo de la física newtoniana sirve no solo de parámetro de analogías, sino también de punto de partida conceptual para que los filósofos sociales derivaran las leyes de origen y del funcionamiento de la sociedad en el campo del derecho, de la política, de la ética, de la educación y de una psicología de la razón que los filósofos empiristas desarrollan desde la segunda mitad del siglo XVII.

Tanto el imaginario mecanicista de la filosofía natural, como sus categorías básicas, entre las cuales las de fuerza o potencia, atracción, repulsión, masa, y la propia concepción de ley natural, asociada a la visión de una naturaleza racional, están presentes en el pensamiento social a lo largo del siglo XVIII.

Esta presencia se torna más clara en enciclopedistas como Montesquieu y Rousseau, tomados aquí como autores ejemplares de la elaboración de una física social, o por lo menos de la concepción de un “social natural”. Desde el punto de vista de este trabajo, son las obras de esos enciclopedistas, las que definen con la mayor claridad la racionalidad moderna de lo social.

En obras como *El Espíritu de las Leyes* y *El Contrato Social*¹² están presentes las principales concepciones y categorías sobre la sociedad, que serán dominantes en las disciplinas de lo social durante más de un siglo.

Está claro que los racionalistas y empiristas del siglo XVII ya concebían la sociedad o por lo menos “el hombre” desde el siglo XVII, con Hobbes, Locke, Spinoza, en

¹²Para la lectura de *El Espíritu de las Leyes* de Montesquieu, de *El Contrato Social*, y del *Discurso sobre la Desigualdad entre los Hombres* de Rousseau, fueron tomadas las ediciones: Rousseau (1978, 1958). En inglés: Montesquieu (1978).

términos de una “física humana”, a partir de ciertos principios racionales de los que se podrían derivar ciertas leyes naturales de funcionamiento de la sociedad —o de la razón humana—, leyes demostrables por la experiencia empírica.

Desde ese momento se intenta aislar, en el hombre, aquello que es natural (racional) de aquello que es social (convencional). Lo natural es imaginado como un estado original, una cierta pureza biosocial, donde los indios y los pueblos no civilizados, descubiertos durante las actividades de conquista de tierras y de rutas marítimas desde finales del siglo XV, son el modelo idealizado. El “buen salvaje” de Rousseau ejemplifica el imaginario de historiadores naturales y sociales, que se expande en la sociedad europea desde el siglo XVII con las narrativas de naturalistas viajantes y de exploradores. En ese imaginario, la “pureza” y la “robustez” de los pueblos nativos son destacados como ejemplos para la sociedad civilizada.

Lo social es visto, en este contexto, como sinónimo de artificial frente a lo “natural”, como conjunto de costumbres y hábitos convencionales, por oposición a una etapa anterior de desarrollo de la especie humana, en la que no conocería la imposición de las reglas.

Estas reglas se traducirían, poco a poco, en instituciones, normas y leyes transformadas en necesarias debido a la contaminación de la sociedad por la crueldad, injusticia, arbitrariedad, y por desigualdades provenientes de la propia vida en común.

La civilización es vista como fuente de decadencia y deterioro moral, necesitando la existencia de una serie de instrumentos institucionales de control y coerción, en el sentido de garantizar el mantenimiento y funcionamiento del todo como fuente de perfeccionamiento moral e intelectual para cada uno.

La sociedad se mantiene, de esta forma, por la fuerza moral, por la coerción de las reglas (leyes). Son esas reglas las que pueden evitar el camino del hombre en dirección a la degeneración moral ya la decrepitud física; que pueden garantizar su perfeccionamiento moral junto a todos los otros hombres.

El todo social es, por lo tanto, superior a sus partes elementales —individuales— transmitiendo a la totalidad de sus componentes esta superioridad moral, eliminando las desigualdades provenientes de etapas inferiores de desarrollo de la humanidad, o de la propia naturaleza (en el caso de desigualdades físicas).

Esta visión de la sociedad como todo orgánico por un lado, y, como producto de “la necesidad”, por otro, tan explícita en la obra de Rousseau, es una visión común en los pensadores sociales del siglo XVIII. Ello es resultante del encuentro de la concepción del determinismo de las leyes físicas, de la filosofía natural, con una ética centrada en la reforma moral, en la necesidad de la educación de las pasiones y de la voluntad como condición de sobrevivencia del “hombre”.

De la filosofía natural, el pensamiento político del siglo XVIII retira la tendencia a pensar la sociedad en términos de historia natural, de una historia de la evolución de lo originalmente puro y libre, por ende insuficiente, a lo coercitivo y artificial, por ende necesario y superior. De la ética reformista, el pensamiento social retira la orientación educativa de contención y organización de las conductas en los límites de lo razonable, de lo adecuado a la vida en común, con penalización prevista a los actos individuales (y no, a los sujetos) considerados atentatorios al todo social.

En términos metodológicos, por otro lado, la filosofía social del siglo XVIII —sobre todo la francesa— une el racionalismo cartesiano con el empirismo inglés del siglo XVII. En otras palabras, la razón no es más tan solo la facultad que descubre, por la inducción o por la deducción, las “verdades perennes”, las leyes de la naturaleza y del intelecto humano. La razón es ahora principalmente la capacidad —facultad— del espíritu destinada a la producción de las verdades, independientemente de ser eternas o universales. Las verdades, sobre todo las sociales, como las ideas en la inteligencia, tienen su historia, de la misma forma que las leyes sociales.

Para el pensamiento social racionalista, la historia de la sociedad, aun siendo una historia natural, pasa a tener un papel importante. La sociedad compleja y civilizada se relativiza, por la comparación con otros tipos de sociedades, y se confirma como fruto necesario de una evolución, aunque se trate de una concepción pesimista (no progresista) de la evolución humana. De cualquier modo, la sociedad aparece como fruto de la historia, aunque de una historia naturalizada. La historia natural provee, junto con la física, en el Siglo de las Luces, un modelo de pensamiento evolucionista y de metodología empirista para las disciplinas de lo social que se desarrollan a partir de entonces: la demografía, la economía, el derecho (natural), la medicina y, en el siglo siguiente, la sociología.

La influencia de las ciencias naturales en el pensamiento social puede sentirse también en las teorías, en las categorías y en las concepciones filosóficas subyacentes a esas categorías y teorías.

A pesar de esta influencia, la categoría de ley, tan importante para las disciplinas sociales del siglo XVIII, llega a ellas a partir de las ciencias físicas, definiendo sobre la sociedad el determinismo de la naturaleza, la que es oriunda del derecho y sirve de metáfora para la construcción de la categoría de ley natural en el siglo XVI. No debe ser olvidada aquí la recuperación de la “ciencia del derecho” en el período renacentista, en función de la definición de los poderes de los monarcas, príncipes, duques, etcétera, por un lado, y, por otro lado, de la organización de los Estados italianos y de las naciones europeas, recién liberadas de la influencia de Roma por el reformismo protestante.

Lo que interesa resaltar, en esta circulación disciplinaria del concepto de ley durante los siglos XVI al XVIII, es la cuestión del determinismo, natural o social, cuya definición es fundamental para la intervención en los dos “reinos”, lo que pasa a ser ordenada por la razón.

Para la racionalidad científica moderna, en efecto, el determinismo implícito en la concepción (y en la categoría) de ley es un postulado básico que va a chocar periódicamente, a lo largo de la historia, con la cuestión del azar (en el “reino natural”) y de la libertad (en el “reino humano”). Más que una cuestión filosófica, el determinismo de la ley es un imperativo de la propia sociedad que esta racionalidad ayuda a construir. Para emplear una expresión típica de esta simbiosis natural-social, se trata de una “necesidad social”.

Para los filósofos sociales del siglo XVIII, como Montesquieu y Rousseau, la sociedad ideal sería aquella que tuviese leyes perfectas e inmutables como las de la naturaleza, sin errores, por lo tanto inmutables. Pues el cambio social se origina

precisamente en el error humano. Es en este sentido que la evolución de la sociedad humana es vista, en el Siglo de las Luces, todavía con pesimismo, lo que no sucederá en el siglo XIX. Pues aun la civilización es fruto de la “caída” de un estado de naturaleza, estado libre de reglas, instintivo, en que los deseos de cada uno no se oponen a los instintos de todos.

Ya se está lejos de la visión más pesimista hobbesiana, para quien, en el estado natural, los impulsos destructivos de los deseos individuales conducen a la exacerbación de los instintos y a la lucha de todos contra todos por la sobrevivencia, lucha ilustrada en la imagen del hombre como lobo del hombre.

La ley (social) actúa como un imperativo que garantiza la existencia permanente de la sociedad —y por lo tanto la supervivencia del hombre— pero es también la marca de su degeneración, la señal de su diferencia frente a otras especies que se perpetúan sin reglas, pues no tienen razón ni voluntad. La razón ya tiene, en este momento, nostalgia de los sentidos, de los instintos. Pero son ellos, por otro lado, los inspiradores de los sentimientos desencadenados, de las pasiones. Es necesario, por lo tanto, someterlos al comando del todo, a la coerción de las convenciones sociales.

La garantía de la existencia de la ley, es en primer lugar, la razón. Pero tan solo la razón, que es natural, que está ligada a la naturaleza, no garantiza el cumplimiento de la ley. La ley natural, aquella que se refiere al individuo y sus deseos fundamentales, precisa estar amparada en la voluntad, además de tener su origen en la razón. La ley (social) es un acto de la voluntad (general), y es garantía para que la universalidad del todo (social) predomine sobre los deseos particulares (de los individuos):

El mundo inteligente está lejos de ser tan bien gobernado como el físico. Pues aunque el primero tenga también sus leyes, que por su propia naturaleza son invariables, no se ajusta a ellas tan exactamente como el mundo físico. Esto sucede porque, por un lado, los seres inteligentes individuales (“particulares”) son de naturaleza finita y, consecuentemente, factibles de errar; y por otro lado, su naturaleza requiere que sean agentes libres. (Montesquieu, 1978, Libro 1, p. 1)

Finalmente, ¿qué es una ley? Mientras nos satisfacemos asociando ideas puramente metafísicas a la palabra, continuaremos argumentando sin llegar a un entendimiento; y cuando definamos una ley de la naturaleza no estaremos más próximos de la definición de una ley del Estado [...] Cuando digo que el objeto de las leyes es siempre general, quiero decir que la ley considera los sujetos en masa y las acciones en abstracto, y nunca una acción o persona en particular. [...] Desde este punto de vista percibimos inmediatamente que no se puede preguntar más qué significa hacer leyes, una vez que ellas son actos de la voluntad general. (Rousseau, 1978, Libro 2, Cap. 6; subrayado de la autora)

La asociación de la categoría de ley y de naturaleza es evidente en los dos textos. Además, la categoría de naturaleza es usada varias veces, y en varios sentidos, de tal

modo que el sentido original de la idea de “naturaleza” (reino natural) se pierde un poco en los dos textos. Es preciso examinar, sin embargo, lo que se da por sobrentendido en la polisemia del concepto de naturaleza, no solo en esos dos enciclopedistas, sino en las disciplinas sociales como un todo a partir del siglo XVIII.

Aparentemente, la categoría de naturaleza sustituyó, en las disciplinas naturales y sociales, el concepto metafísico de sustancia, en el sentido de “esencia de las cosas”. Por otro lado, “naturaleza”, y “reino natural” tienen también, en muchos textos del pensamiento social de la época, el sentido que tenía, en la teología medieval, el concepto de “providencia”, o sea, de voluntad divina. Ciertamente, la concepción de la naturaleza como reino (a ser conquistado, en la sociedad moderna) es también herencia de la teología.

De cualquier modo, lo que se quiere resaltar aquí es que las categorías de naturaleza y natural no tienen, en el pensamiento clásico (ni tampoco en el pensamiento evolucionista subsiguiente del siglo XIX), el rigor racional de un concepto que se pretenda científico, como, por ejemplo, los de fuerza, masa, movimiento, y hasta cierto punto el propio concepto de ley. Además de los sentidos de “esencia”, “providencia”, “reino”, “fuente original de la vida”, pueden tener también el significado de “mundo”, “cosa” u “objetividad”.

El imaginario de las disciplinas sociales, así como el de la sociedad civil, está impregnado de todos esos sentidos de las categorías de naturaleza y natural, que aparecen como postulado teórico de todas las ciencias. En la época clásica, la naturaleza es la “cosa en sí” de la ideología científica.

Es cierto que aún durante el siglo XVIII, por debajo de esa sustancia está la razón infinita de Dios. En el siglo XIX quedará tan solo la razón finita del hombre, observando sistemáticamente los hechos, y haciendo generalizaciones inductivas específicas para cada disciplina, a partir de las observaciones, dentro de los límites de la finitud de su razón.

La ley (científica) tendrá un aspecto más modesto que la ley (racionalista) del período clásico, aún tan asociada a la idea de causa eficiente (o causa próxima), y la “naturaleza” habrá desaparecido como soporte metafísico de las ciencias.

Será necesario, para que esto acontezca, que otras formas de pensar la naturaleza, la sociedad, y la propia elaboración de esas categorías se constituyan durante el siglo XIX, junto al proceso de industrialización. Será necesario, por ejemplo, un pensamiento como el de Marx, para afirmar que bajo la naturalización de ciertas categorías sociales estaba la propia historia social de los hombres, que “maduraba desde el siglo XVI”¹³.

¹³No deja de ser este el sentido de la larga introducción conceptual y metodológica a la *Crítica de la Economía Política*, que Marx desarrolló en su estilo al mismo tiempo compacto e irónico, a veces enunciativo de conceptos y teorías que deberían ser desarrollados posteriormente (como en el punto 4 de la Introducción). A pesar de la influencia del evolucionismo típico de la racionalidad científica de su siglo, presentes en el texto, a través de nociones como “progreso”, “madurez social”, “evolución”, etcétera, además del tradicional concepto de fuerza, oriundo de la física, el pensamiento del autor es nítidamente antinaturalista, afirmando la originalidad y la independencia de la historia y de las categorías sociales frente a la historia y a las categorías naturales.

El pensamiento y las categorías de Marx no serán, sin embargo, pensamientos y categorías dominantes en las disciplinas sociales del siglo XIX. El pensamiento que predominará en las disciplinas sociales durante todo el siglo XIX será el pensamiento naturalista del positivismo. Este dará nacimiento a la disciplina que se atribuirá como objeto de enunciados positivos (“científicos”), el propio *socius*, o sea, la sociedad como tal (y sus leyes).

Además de retomar la teorización del todo *en masse*, o sea, el colectivo, el positivismo influenciará profundamente el pensamiento de disciplinas que teorizarán el individuo en su cuerpo o su mente, como la medicina y la psiquiatría.

Sin embargo el pensamiento positivista y las disciplinas que influencia no tendrán más básicamente sus raíces en la física, como el pensamiento social del siglo XVIII, sino principalmente en la biología y en la historia natural del siglo XIX, como se verá más adelante. En este momento, es necesario concluir el desarrollo del pensamiento racionalista que fundamenta las disciplinas sociales en el siglo XVIII.

Ya se afirmó aquí que este pensamiento está fuertemente influenciado por el modelo teórico de las ciencias naturales, y especialmente por categorías de la física, como las de ley, fuerza (relativa, absoluta), causa (asociada a la de ley), masa, cuerpo (social o político), orden social (por analogía a la de orden natural), etcétera. Ellas pueden ser encontradas a lo largo de las obras de los enciclopedistas, y no funcionan como redundancia o tan solo como metáforas, “imágenes” de conceptos trasplantados de un campo disciplinario (la física) para un medioambiente teórico extraño. Funcionan como categorías del pensamiento social, dando origen a teorías sociales y políticas, como las de contrato o pacto social, división o autonomía de los poderes (republicanos); instituciones políticas; régimen político; democracia (moderna), etcétera, aún hoy vigentes en la práctica y acatados en la teoría en sus puntos principales. Además de esas teorías, que introdujeron el ideario político de las revoluciones burguesas de fines del siglo XVIII y de la primera mitad del siglo XIX, tales categorías dieron origen a conceptos empleados en la sociología y en la ciencia política, como los de orden político, orden social, Estado (moderno), cuerpo político, cuerpo social, pacto social, consenso (asociado a la categoría de voluntad común o general), equilibrio de fuerzas (políticas), etcétera.

De tal modo, que los conceptos oriundos de las disciplinas naturales, y “plantados” en las disciplinas sociales, dieron frutos teóricos, y no tan solo “ideología científica”, para retomar la expresión de Canguilhem.

La historia de la racionalidad científica en el período clásico parece mostrar que la circulación disciplinaria de los conceptos es un dato característico de estos en la modernidad, y esta circulación es bastante “productiva” en términos de verdades y conceptos, para ambos campos (“natural” y “social”).

Otra hipótesis de este trabajo que esa historia parece confirmar es la de la continuidad entre imaginario social, imaginario científico y los conceptos, que nunca quedan completamente “depurados” de una cierta carga imaginaria, por más elaborados que estén teóricamente por la razón.

Un ejemplo de la presencia de esta carga imaginaria, proveniente de la vida social, es la categoría de natural, en oposición a la categoría de social, en el pensamiento clásico enciclopédico.

La metáfora del buen salvaje, que supone aquella categoría como antítesis de la otra, se apoya ciertamente en la realidad nada romántica de la vida social de los siglos XVII y XVIII: guerras; epidemias de peste, que, junto con las guerras, devastaban poblados enteros; hambre y miseria en estado endémico; vandalismo; chantaje; “sed de oro”, motivando piratería y pillajes en las colonias y en la propia costa europea; alcoholismo; prostitución; locura; enfermedades venéreas que contagiaban batallones de soldados; revueltas e insurrecciones populares que se hacían sentir tanto en las naciones soberanas como en las colonias (sobre todo en el siglo XVIII). Sin hablar de las ejecuciones que el Santo Oficio aún conducía.

La imagen de la sociedad como degeneración tenía su base en la realidad. Ciertamente ese cuadro real no puede ser desvinculado de ese gran proceso histórico económico que Marx llamó de “acumulación primitiva del capital”, ni de la estructura concentracionista de poder político del absolutismo monárquico.

Sin embargo, será exactamente ese cuadro el que proveerá la materia prima de la intervención y la motivación teórica para las instituciones y los discursos disciplinarios sociales que intentaran, con algún éxito, desde entonces, racionalizar los comportamientos y administrar moralmente ese “caos social”.

De esta forma, la visión pesimista de la sociedad y de la civilización como fuente de enfermedad moral y física será bastante corriente en el *Ancien Régime* y contagia el pensamiento de los enciclopedistas, que ven en la fuerza moral de las leyes y en la convención social el único remedio para salvar la “raza humana” de la decadencia. Así, en el *Contrato Social*, Rousseau declara suponer:

...los hombres alcanzarán un punto en el cual los obstáculos en el camino de su preservación en el estado de naturaleza muestran un poder de resistencia mayor, que las fuentes a disposición de cada individuo para su manutención *en ese estado*. Que esta condición *primitiva* no puede subsistir más, y que la raza humana puede perecer si no cambia su modo de existencia...

Con esta “suposición” Rousseau está tan solo trasladando para la teoría la imagen del individuo (natural), indefenso delante de una colectividad (social) cuyas reglas (costumbres) son insuficientes para evitar el despojo de los sujetos, atomizado por una civilización depredadora, des-solidaria.

En otras palabras, Rousseau está “teorizando” la sociedad que le es contemporánea. Las propias categorías de natural y social, construidas sobre ese imaginario familiar sirven, por otro lado, como punto de referencia teórico para el pensamiento político de su época, influenciando líderes revolucionarios y al propio pueblo, por lo menos en lo que concierne a la Revolución francesa.

Las concepciones rousseauianas del individuo como ser natural, independiente, que solo puede sobrevivir en la civilización, asociándose a los otros individuos en el pacto social, desvinculándose por este acto espiritual, de su voluntad, de sus deseos y

de su libertad, son concepciones burguesas, verdades en un doble sentido: teórico y político (moral).

De esta forma, la idea del individuo dependiente del todo para “ser algo”, tan familiar en nuestras sociedades, y al mismo tiempo del individuo como un átomo aislado y solitario, interactuando con otros átomos según ciertas reglas (leyes) que le dan un sentido de totalidad a esta “asociación”, está integralmente presente, en términos de concepción y de teorías, en *El Contrato Social*:

Aquel que se anime a emprender la construcción de las instituciones de un pueblo debe sentirse capaz de, por así decirlo, cambiar la naturaleza humana, de transformar cada individuo, que es por sí mismo un todo completo y solitario, en parte de un todo mayor del cual recibe, en cierto sentido, su vida y su ser; de alterar la constitución del hombre en el sentido de fortalecerla y de sustituir por una existencia parcial y moral la existencia física e independiente que la naturaleza nos concedió a todos. Debe, en una palabra, retirar del hombre sus propios recursos y, en su lugar, darles nuevos, extraños a él, e incapaces de ser usados sin la ayuda de los otros hombres. Cuanto más completamente esos recursos naturales sean aniquilados, mayores y más duraderos serán aquellos que adquiera, y más estables y perfectas las nuevas instituciones; de tal modo que si cada ciudadano no es nada y nada puede hacer sin el resto, y si los recursos adquiridos por el todo son iguales o superiores al agregado de recursos de los individuos, se puede decir que la legislación está en el punto más alto posible de perfección. (Rousseau, 1978, Libro 2, Cap. 7)

A la razón del individuo natural, fruto de las pasiones provocadas por las necesidades básicas, Rousseau contrapone la racionalidad del pacto social. Esta “segunda naturaleza” del individuo, como miembro del todo, de carácter social, deberá ser construida con los “nuevos recursos”, de los cuales la educación no será el menor¹⁴. Estos, darán nacimiento a un individuo menos robusto e independiente que el originariamente natural (el “salvaje”), pero superior a aquel, degenerado por la “evolución” de las etapas del estado de sociedad, estado que alcanzó, con el absolutismo de su tiempo, “el punto extremo (de las desigualdades) que cierra el círculo”¹⁵, en dirección a un segundo estado de naturaleza, este francamente hobbesiano.

Se comprende que sea preciso “cambiar la naturaleza humana”, por lo menos la de su época, para obligarla a ser solidaria, a ser “parte de un todo mayor”.

¹⁴Aunque la concepción pedagógica expuesta en el *Émile* sea mucho más naturalista de lo que hace suponer el convencionalismo de *El Contrato Social*, de la misma forma, en el *Discurso sobre el origen de la desigualdad*, donde Rousseau desarrolla su visión del hombre natural como “salvaje”, la educación es vista como proceso artificial que no incrementa las habilidades del estado de naturaleza. Por eso, Rousseau relaciona el “progreso de la razón” con los apetitos y las pasiones. La libertad y el perfeccionamiento moral están del lado de la voluntad.

¹⁵En el *Discurso sobre el origen de la desigualdad*, al final, Rousseau insinúa que solamente la “rebelión” puede resolver la situación de *impasse* de la sociedad absolutista.

Lo importante a señalar en este momento, es el papel de racionalización social que debe recaer sobre el individuo humano, en el sentido de “fortalecer su naturaleza”. En otras palabras, los individuos civilizados (en estado de sociedad) ya no se sustentan ni pueden ser librados al juego de pasiones y apetitos desencadenados por el propio “progreso” social. Es necesario un nuevo pacto, racional aunque sustentado por la voluntad, y que sea conforme a la nueva naturaleza humana. Lo natural ahora, es (ser) social, y lo social es racional.

Tan solo lo natural de la sociedad racionalizada no es más el individuo “bueno y salvaje” del estado de naturaleza. Lo natural de la nueva humanidad es el elemento parte del todo, el átomo asociado, que “nada es y nada puede sin el resto”. Lo natural es social. Pero es también racional, y recibe su racionalidad del conjunto de las “nuevas y perfectas instituciones” que le darán de ahora en adelante “su ser y su vida”.

El pensamiento enciclopédico exprime ya, a través de Rousseau, la tendencia organicista de la racionalidad social del siglo XIX. La única diferencia, tal vez, es que Rousseau es un romántico, un prenuncio del romanticismo voluntarista del siglo XIX. Ve con nostalgia la pérdida de lo “natural”, y con un cierto pesimismo el “estado social”. El pensamiento positivista de Comte, sin embargo, verá con gran optimismo la evolución intelectual (progreso de la razón) del hombre y la constitución orgánica de la vida social.

El modelo naturalista y biologizante que Rousseau y los pensadores sociales clásicos tendían a usar para caracterizar la historia de la sociedad será llevado a las últimas consecuencias. En verdad, la sociedad será vista como un gran organismo vivo, fruto de una evolución de lo inferior hacia lo superior, de lo simple para lo complejo. Evolucionismo, mecanicismo y organicismo se unen para otorgar a la racionalidad moderna sus trazos constitutivos en el siglo XIX, siglo de la industrialización, de la gran revolución científica de los laboratorios, y de la multiplicación de las disciplinas e instituciones sociales, o, si se prefiere la expresión de Foucault, “de las ciencias humanas y de la disciplina social”.

No se debe pensar que las categorías de natural, racional, social, y los modelos de interdependencia orgánica y de evolución de las especies sean tan solo metáforas traspuestas de un pensamiento (“natural”) para otro (“social”). Se trata de trasposiciones teóricas que resultaron, o sea, que originaron conceptos, categorías y teorías que tuvieron gran éxito en la organización, modificación y hasta en la previsión de las “acciones” y “reacciones” sociales.

Lo que no deja de ser el papel de los conceptos y de las teorías en las modernas disciplinas científicas.

Capítulo 5

La disciplina de las enfermedades y la razón social: Categorías médicosociales en el siglo XIX

Los fundamentos de la racionalidad médica en la historia científica moderna

La dislocación epistemológica —y clínica— de la medicina moderna, de un arte de curar individuos enfermos para una disciplina de las enfermedades, supone un pasaje histórico de varios siglos, que se inicia en el Renacimiento, desde fines del siglo XV al inicio del siglo XVI. La nueva racionalidad tiene en la *Anatomía*, con Leonardo da Vinci (1452-1519), y luego en André Vesalio (1514-1564), un momento inaugural, de ruptura con las viejas concepciones del organismo humano. A pesar que los cuadernos de anatomía de Da Vinci hayan permanecido inéditos, con ambos —Da Vinci y Vesalio— se instituye la moderna anatomía, una de las piedras inaugurales de la medicina moderna, y el cuerpo humano gana, en el dibujo preciso y en la descripción detallada, la objetividad en la observación que supo ver, en la disección oculta de los cadáveres¹, la forma verdadera de los órganos y de las venas:

Aquí, la observación conduce al escalpelo e interroga a los órganos, examina el corazón, el trayecto de las arterias, la función de las válvulas verifica que el aire no pasa directamente de los bronquios a la vena pulmonar; ve la posición del feto en el útero [...] La gran reforma de la anatomía ha de producirse en un libro soberbio, que marca el inicio de la liberación de la medicina moderna: *De Humanis Corporis Fabrica*, de André Vesalio. (Nitsche, 1963, p. 41)

El título de la obra de Vesalio es sugestivo: el imaginario mecánico llega a la medicina antes que a las disciplinas nobles de la racionalidad científica moderna. El cuerpo humano, morfológicamente visto como un gran ingenio, cuyas piezas se encajan ordenadamente para hacer funcionar el más elevado de los autómatas, precede a

¹Es preciso tener en mente que, en la época de Da Vinci y de Vesalio, la Iglesia aún prohibía la disección de los cadáveres, lo que puede explicar la no edición de los cuadernos de anatomía de Leonardo. En el siglo XVIII, como afirma Foucault, tal prohibición no funciona en la práctica. Ver Foucault (1977, p. 141-144).

la mecanización de la fisiología, con Harvey, casi en un siglo. En verdad, el mecanicismo fisiologista del período clásico presupone el mecanismo de la anatomía del período renacentista².

Cuando la morfología y el funcionamiento del organismo se unen, en términos mecanicistas, durante el siglo XVII, en la anatomía animada de la fisiología, la gran corriente mecanicista de la medicina, vista como ciencia de especies mórbidas que pueden dañar esta compleja máquina humana, habrá dado un gran paso en el camino de su construcción. La iatromecánica, que tuvo entonces su gran momento histórico, nunca será realmente superada por la medicina moderna: el mecanicismo será un trazo constitutivo de la racionalidad médica moderna.

Sin embargo, los grabados y los dibujos de fines del siglo XVI e inicio del siglo XVII ilustran con abundancia: articulaciones, prótesis, máscaras de madera, cuero o hierro, sugiriendo una mecanización del cuerpo, destinada a reparar, u ortopedizar, partes (o “piezas”) dañadas por las enfermedades y sobre todo por las guerras. La cirugía militar tiene, no por casualidad, un gran avance en esta época, el cirujano Paré (1510-1590) es el ejemplo más célebre.

La idea del hombre como un autómatas superior, precede al período áureo del mecanicismo clásico (segunda mitad del siglo XVII y la primera mitad del siglo XVIII), formando parte del imaginario médico de la gran “ingeniería” proveniente del Renacimiento, como ya fue señalado en el Capítulo 2 de este trabajo.

Desde el punto de vista de las hipótesis aquí planteadas es el propio reduccionismo de la concepción mecánica del organismo, imaginado como conjunto de piezas moviéndose según una lógica articuladora, de la cual es necesario, a través del análisis, descubrir el sentido (o los órdenes de sentidos) que origina, por oposición, la cuestión de la vida (o del vitalismo) como cuestión epistemológica, tanto para la medicina, como para la ciencia natural como un todo.

La vida se torna una cuestión no resuelta para el conocimiento, objeto secular y recurrente de debate, en la medida en que deja de ser el objeto central de la práctica clínica.

La cuestión del ser vivo teorizado como autómatas animado, le otorga, en la jerarquía continua de los seres del siglo XVII, una calidad superior, en función del profundo interés por el problema del movimiento en la época barroca, como se vio anteriormente. Vida y animación de piezas, elementos, órganos, comienzan a identificarse en la fisiología, en la química, en la clínica, en la anatomía.

Para que la ruptura del mecanicismo, a nivel del saber médico y de la práctica clínica, se realice, será necesario, en primer lugar, que la forma humana sea vista

²Para Francois Jacob (1983, p. 41), “la teoría de los animales-máquinas representa [...] una actitud inconcebible en un Fernel o en un Vesalio”. Jacob parte de la suposición filosófica de que el mecanicismo es un dato del siglo XVII, pues “forma parte de la propia estructura del conocimiento, que se desarrolla en ese período”. Para el autor, el mecanicismo estaría descubriendo lo que existe de mecánico en la naturaleza; de esta forma, es invertir la situación afirmar que Harvey haya contribuido, con sus analogías de ingeniería hidráulica, para instaurar el mecanicismo. Al contrario, “es porque el corazón funciona como una bomba que se torna accesible al estudio”. La hipótesis de este trabajo es que forma parte del racionalismo mecanicista imaginar que la objetividad construida como naturaleza, tendría leyes y funcionamiento mecánicos. Por otro lado, el mecanicismo es un trazo constitutivo de la racionalidad moderna de la cual participa, hasta cierto punto, el propio Francois Jacob.

como máquina animada, con la reforma de la anatomía, y que el funcionamiento del cuerpo sea pensado, con la nueva fisiología, como obra de ingeniería en movimiento.

Será necesario, por otro lado, que se construya un sistema de clasificación de los males específicos que pueden dañar o destruir esa máquina. Es necesario, por lo tanto, que la patología se organice en un sistema clasificatorio de enfermedades a lo largo de casi tres siglos, a partir de Fernel (1505-1588). Fernel, “clínico de talento”, establece, “en un orden claro y progresivo, los peldaños del saber médico; fisiología, patología, terapéutica [...] Con algunos otros médicos de su época, se esfuerza por aislar e individualizar las enfermedades, las fiebres, las erupciones, etcétera” (Nitsche, 1963, p. 42).

El sistema clasificatorio de las morbilidades, conducido por los médicos del Renacimiento y de la época clásica busca su modelo, en términos de observación (sistemática, ordenadora, empírica) y de modo de pensar las enfermedades (clasificatorio, actuando también por analogías y metáforas de similitudes) en las disciplinas de la botánica y —después— de la historia natural.

Ese sistema tendrá como efecto, al nivel del saber, transformar la medicina en un discurso disciplinario sobre la enfermedad. En vez de teorizar sobre salud, vida o cura, cuestiones que serán, hasta el siglo XVIII, con la superación del vitalismo, metafísicas. La medicina tematizará cada vez más las entidades mórbidas. Los “clínicos talentosos” procurarán, en la cama de los enfermos, o en el microscopio del siglo XVII, las evidencias que apunten para esta o aquella enfermedad. A lo largo de la época clásica, la práctica clínica se va transformando, con la reorganización de los hospitales como espacio clínico, en una ciencia de las entidades patológicas³. La patología, que es en un primer momento auxiliar de la clínica de las enfermedades, se convertirá en patología clínica, teniendo sobre la práctica clínica el liderazgo de la teoría, y el privilegio de la ciencia sobre el arte. Se obtiene, de esta forma, una doble objetivación: del cuerpo humano, que se torna la sede de las enfermedades, y de las enfermedades que se tornan entidades patológicas. No es por casualidad que las bases de la clínica moderna sean exactamente la anatomía y la patología. No es casual tampoco que el modelo explicativo del padecer tienda, en la medicina moderna, cada vez más hacia la metáfora de la invasión, en un contexto de batallas sucesivas, en la guerra entre las enfermedades y el organismo humano, que tiene por límite, siempre retrógrado, la historia individual y colectiva de los seres humanos. Las causas de la victoria de la enfermedad en los episodios de “invasión” pueden variar desde los hábitos individuales física o moralmente reprobables, a los grandes desaciertos colectivos frente al “medio natural” o “social”, esto no es aún la gran cuestión teórica, en el modelo médico “determinación de la enfermedad”.

La cuestión central es la del imaginario médico de la penetración e interiorización del mal en el organismo. Las categorías de contaminación y de contagio, que atraviesan el período clásico en la historia de la medicina (y que permanecerán en

³En *O Nascimento da Clínica*, Foucault (1977, Cap. 4) afirma que es relativamente reciente la historia de la clínica como elemento estratégico del saber médico (fines del siglo XVIII). Historiadores de la medicina indican gran actividad de la clínica del siglo XVII. Entre ellos, Rosen (1979), Nitsche (1963), Sigerist (1974), Berlinguer (1984).

la homeopatía), como las de transmisión y de flagelo, son los elementos esenciales del imaginario de la medicina moderna, base de la teoría dominante hasta hoy en la explicación del proceso del padecimiento y de la muerte humanos.

Esos elementos retoman la representación renacentista de la molestia como mal externo al hombre, visto como un sujeto individual. El mal invasor puede destruir las fuerzas (de equilibrio) para instalarse en su interior, como enemigo que vence una batalla y, desde ese interior, puede destruirlo (Nitsche, 1963, p. 43).

La medicina es la gran aliada del hombre en esta guerra sin fin. Y el aliado de la medicina moderna en todas las batallas será, cada vez más, el remedio. La clínica moderna racionalista no es hipocrática, como lo muestran los filósofos y analistas sociales de la medicina, tomados como punto de referencia, y citados a lo largo de este trabajo. No se trata de ayudar a “la fuerza curativa de la naturaleza” a manifestarse, trayendo nuevamente el “estado de salud”. Por más que la visión “naturista” sea una representación corriente en la cultura desde el siglo XVII, la medicina insistirá, cada vez más, en la intervención medicamentosa como forma de derrotar a la enfermedad. Los avances de la botánica y, posteriormente, de la química, animista o mecanicista, serán organizados por el saber médico, en la experimentación en los enfermos, de hierbas, tinturas, piedras, metales y minerales, que, poco a poco, irán conformando el gran arsenal de las drogas farmacéuticas, que se arma durante la época clásica, sobre todo en el siglo XVIII.

Es importante para la medicina conocer las “sustancias” que pueden, por sus propiedades, aniquilar las enfermedades —sobre todo las endémicas y epidémicas— durante gran parte de la Edad Moderna. No es casual que aún hoy los momentos de experimentación —o test— de nuevas drogas, y las nuevas formas de aplicación de drogas ocurran justamente en épocas de epidemias, de “pestes”. En esos momentos, la enfermedad se presenta como el mal para la medicina, y la muerte como la mayor enemiga de todo el género humano. Es preciso, por lo tanto, combatirla y derrotarla con los medios que la ciencia médica dispone en el momento, testeando esos medios en los enfermos.

Pero es también en épocas “de paz”, en las camas de los hospitales o de las residencias, que se testean los medicamentos. El cuerpo individual, tanto como el “cuerpo social”, colectivo de cuerpos individuales, es el punto privilegiado de la intervención médica, el gran laboratorio vivo del progreso médico-farmacéutico.

Así, el nacimiento de la epidemiología en términos de saber, en el Renacimiento avanzado, con Girolamo Fracastoro (1478-1553), no se debe tan solo a las medidas de cuarentena, que ya se practicaban, o al comienzo del proceso de orden moral de las clases sociales que conducirá, en el siglo XVIII, a la policía médica. El tratamiento médico de los individuos alcanzados por las pestes, realizado con las más variadas sustancias, aunque solo se tome práctica sistemática en el siglo XIX, se inicia en esta época, de forma todavía “empírica” y mezclada con las “recetas” de la medicina tradicional⁴.

⁴Nitsche (1963, p. 66) muestra varias ilustraciones fotográficas de ropas y máscaras usadas por los médicos en leprosarios y en los barrios infectados por la peste de Marsella, en 1720: “el pico de la máscara

En el siglo XVI, Paracelso, por ejemplo, recomendaba para la sífilis el uso interno del mercurio (el uso externo ya era habitual) y para la peste, sapos secos o perdicés vivas aplicadas sobre los bulbos⁵.

Lo que se quiere subrayar aquí, no es el momento en que la medicalización colectiva sistemática preventiva o curativa se torna norma médica o decisión política (momento importante para la medicina social), sino el papel que tendrá progresivamente el medicamento como forma privilegiada de intervención médica, contrariamente a una visión hipocrática de la clínica.

Es verdad que la medicalización no era la única forma de combatir una enfermedad, o evitar la muerte: la cirugía se mantiene como forma de intervención importante del saber médico —aunque el cirujano todavía no sea el médico— haciendo progresos continuos en la obstetricia y en la cirugía militar, durante toda la época clásica, a partir de fines del Renacimiento⁶.

Evidentemente no se trata aún de la cirugía basada en la anatomoclínica, conectora de la anestesia y de la asepsia. Esta deberá “esperar al siglo XIX y sus adquisiciones mayores —la narcosis y la asepsia— para que la cirugía haga un verdadero aprovechamiento de la concepción anatómica de la enfermedad” (Nitsche, 1963, p. 57). En otras palabras, la cirugía solo será realmente un ramo de la clínica (clínica quirúrgica) en el modelo anatomoclínico, que nace durante el fin de la época clásica y el inicio del siglo XIX, como muestra Foucault (1977).

Hasta fines del siglo XVIII, y aun en la primera mitad del siglo XIX, la cirugía forma parte de las artes médicas, pero aún no de la disciplina de las enfermedades. Durante algún tiempo estará yuxtapuesta a la medicina, y las “Escuelas de Medicina y Cirugía”, memoria de la protoclínica, darán testimonio de esta yuxtaposición, aun en el siglo XX. Sin embargo, la ciencia médica se beneficia mucho con los avances de la cirugía, en la medida en que la cirugía es también una forma de objetivación, o sea, de conocimiento objetivo del cuerpo humano, obtenido, organizado y acumulado a partir de las intervenciones en ese cuerpo.

La cirugía tiene, además, la ventaja de proveer elementos de conocimiento de las enfermedades y de su localización en el organismo vivo, que se mueve, de manera diferente a la anatomía patológica, que trabaja con cadáveres.

Es verdad que la disciplina de las enfermedades no está centrada en la observación de la vida, aun en su forma mórbida. La tendencia a determinar la estructura, la historia y la localización de las enfermedades en el examen de los cuerpos muertos,

estaba lleno de sustancias aromáticas, destinadas a purificar el aire respirado por los médicos [...]. Si las fumigaciones eran poco eficaces, ciertas medidas tradicionales (cuarentenas, destrucción de ropas vestidas por los enfermos) podían ser útiles en ausencia de un conocimiento de la causa de la enfermedad”. Puede ser resaltado como medidas, el predominio de la teoría miasmática del origen de la enfermedad. Ya Nitsche se preocupa con el “conocimiento de la causa de la enfermedad”.

⁵Ver *Epidemiología* (Enciclopedia Mirador Internacional, 1976, v. 8, p. 3.902).

⁶De acuerdo con Nitsche (1963, p. 42) “Ambroise Paré imaginó extraordinarias prótesis mecánicas para mutilados, que demuestran el cuidado que él tenía con *la cura funcional de sus heridos*” (itálica de la autora). Más adelante (p. 46-47), el autor muestra una serie de fotos de instrumentos quirúrgicos utilizados en Alemania en los siglos XVII y XVIII, unos destinados a la cirugía militar, otros a la “odontología” de la época, otros a la ginecología. Existe también una jeringa para la administración de enemas que, según Nitsche “tuvo mucha aceptación en el siglo XVIII”.

trazando, a partir de la visión de la muerte, los límites del trayecto de la vida, típica de la anatomoclínica del siglo XIX⁷, tiene su base en la anatorrúa patológica, y casi prescinde de la observación del cirujano.

Sin embargo, ciertos hechos de los seres vivos, como la gestación o el nacimiento de otros seres; la necesidad de amputar pedazos para que el todo sobreviva, o la de colocarle piezas ortopédicas para que vuelva a funcionar; o aun, la de lancetear y extraer masas o líquidos infecciosos, para evitar que contagien al organismo, exigen la presencia de la cirugía como práctica y como saber auxiliar de la medicina.

Así, la observación, la descripción y clasificación más la búsqueda de “causas eficientes” (explicación en términos de antecedente-consecuente) de las enfermedades en el cuerpo humano constituyen el objeto fundamental de conocimiento de la medicina moderna. Por otro lado, el conocimiento anatomopatológico de los órganos, tejidos y sistemas componentes del organismo humano, como sedes de las enfermedades, es también objeto de conocimiento, en la medida en que es en este organismo que trabajan las enfermedades y el conocimiento que sobre ellas se construye.

Lo más importante para este estudio, no es que la búsqueda de las entidades mórbidas se haga, con la medicina moderna, prioritariamente en el cadáver, y que el combate a estas se haga a través de las drogas medicamentosas aplicadas a los cuerpos enfermos.

Lo más importante aquí, la cuestión epistemológica fundamental, es que la medicina, tornándose una ciencia de las enfermedades, viviendo de la muerte, transforma la cuestión de la vida —y del hombre vivo, aunque enfermo— en una cuestión metafísica, por lo tanto superflua, para el conocimiento. No considerando la cuestión de la vida en términos teóricos del saber y de la práctica clínica, la medicina poco a poco verá en la observación de los individuos enfermos, hombres vivos, una fuente de confusión, de desconocimiento.

Con la anatomoclínica del siglo XIX, las observaciones sistemáticas y los interrogatorios minuciosos al “pie de la cama” de los enfermos, corrientes en la práctica de los “clínicos talentosos”, del siglo XVI al siglo XVIII, se tornaron inconsistentes frente a la autopsia, que permite observar, en el interior del cadáver, en el órgano lesionado, el origen y el fin de la enfermedad, en la muerte constatada:

Durante veinte años, noche y día, se tomarán notas, en la cama de los enfermos, sobre las afecciones, del corazón, de los pulmones, y de la víscera gástrica; y el resultado será tan solo confusión en los síntomas que, vinculándolo a nada, ofrecerán una serie de fenómenos incoherentes. Abran algunos cadáveres: luego verán desaparecer la oscuridad que tan solo la observación no podría disipar. (Bichat, 1801, p. XCIX; citado por Foucault, 1977, p. 168)

⁷Foucault (1977, p. 149): “A partir del cadáver, paradójicamente, se percibe la enfermedad vivir”. Ver también el Capítulo 8 como un todo.

Esa evolución del objeto de la medicina en torno de las categorías de enfermedad y organismo, a lo largo de tres siglos, no se hizo tan solo a partir de la moderna anatomía, de la patología, de la fisiología mecánica o química y de la cirugía reformada de la época clásica.

Ella caminó apoyada también en los avances de la química, que durante los siglos XVII y XVIII proveen explicaciones sobre las propiedades y la composición de los “elementos” fundamentales de la vida: la sangre, la respiración, el calor, la electricidad y el magnetismo de los seres vivos.

De esta manera, las disciplinas naturales, como la física, la fisiología, la química, la botánica, la historia natural —y después la biología— ofrecen a la medicina moderna los elementos teórico-conceptuales y los métodos de observación que, juntos a los de la anatomía, de la patología y de la cirugía, constituirán el núcleo predominante del saber médico como disciplina de las enfermedades, y la clínica como anatomo-clínica, o sea, como práctica de localización y eliminación de enfermedades.

Sería falso e injusto hacer de la ciencia médica una recaudadora del avance de las disciplinas “básicas”. De hecho, la medicina, a través de la fisiología, de la anatomía, de la iatromecánica y de la propia patología, contribuye para la llamada *revolución científica*⁸. Además de eso, innumerables médicos aportaron, con sus actividades científicas, para hacer esa revolución, siendo “Paracelso, Van Helmont, Scheele, los médicos o boticarios, que desempeñan el papel de pioneros, y es su saber la matriz de nuestras disciplinas modernas” (Moscovici, 1977, p. 344).

La medicina sobre todo [...] hizo honra, en todos los tiempos, al apoyo que le dieron las ciencias naturales [...] Tal vez no tuviésemos aún ni la química, ni la botánica, ni la anatomía, si los médicos no las hubiesen cultivado, si ellos no las hubiesen enseñado en sus escuelas, y si los soberanos no los hubiesen estimulado, debido a sus relaciones con el arte de curar. (Cuvier, 1810, p. 331; citado por Moscovici, 1977, p. 344)

La medicina es de esta forma doblemente pionera de la racionalidad científica: a través de sus teorías y conceptos —ligados o no al mecanismo— y a través de sus profesionales, los médicos, que más que prácticos del arte de curar, serán teóricos de la ciencia moderna de las enfermedades. Moscovici afirma:

No se terminaría de enumerar los investigadores y teóricos que en tantos dominios, fueron primeros, y también, prácticos de este arte. Berthelot, Proust, Nicholson, Mayow, Stahl, Thomas Young, médicos; J. B. Dumas, Dufay, Vanquelin, Klaproth, Oersted, farmacéuticos; hay allí nombres que recuerdan la continuidad de la historia de las disciplinas médicas y de la de numerosos ramos de la física. (Moscovici, 1977, p. 344)

⁸Para Moscovici (1977, p. 259-276), la “revolución” del siglo XVII es una revolución filosófica y no científica; una revolución que redistribuyó el lugar epistemológico de las disciplinas y su jerarquía en la episteme moderna.

Continuidad que no se hace solo por medio de los científicos, pero también por medio de las categorías y conceptualizaciones generales, así como de métodos comunes a las disciplinas naturales y a la medicina moderna.

La disciplina de las enfermedades es, por lo tanto, parte integrante y productiva de la racionalidad moderna. A través de las categorías de: enfermedades, entidad mórbida, cuerpo enfermo, organismo, hecho patológico, lesión, síntoma, etcétera, elaboradas en el período clásico, la medicina se instaurará como un discurso sobre objetividades, discurso que instituye la enfermedad y el cuerpo como temas de enunciados positivos, científicos.

Por otro lado, excluirá como cuestiones positivamente tematizables la vida, la salud, la cura. La salud pasará a ser vista no como afirmación de la vida, sino como ausencia de una patología. La “cura” será sustituida por el cese de síntomas, sobre todo de los síntomas principales, o “llaves” de una enfermedad.

Es así como, de la eliminación de la enfermedad en el cuerpo de los individuos, nace la salud en la medicina moderna⁹.

Por otro lado, la concepción de cuerpo enfermo, como cuerpo individual, objeto de intervención médica, ayuda a constituir el individuo moderno, este átomo de un cuerpo más amplio que la razón social ordena. La medicina, elaborando en el discurso la categoría, y en la práctica social —a través de la clínica— el sujeto “paciente”, alejado de un cuadro general de normalidad (media), ayuda a construir el sujeto individual como objeto de orden de la racionalidad social.

Sin embargo la elaboración de la enfermedad, como la del cuerpo enfermo, es fruto de una historia de casi tres siglos, historia que puede explicar por qué en el siglo XIX la disciplina de las enfermedades se torna la ciencia de lo normal y de lo patológico, por qué esas dos categorías tienen una profunda implicación con la ciencia de la sociedad, la sociología, y con mayor generalidad, según Foucault, con las ciencias del hombre:

Si las ciencias del hombre aparecieron como prolongación de las ciencias de la vida, es tal vez porque estaban biológicamente fundadas, pero es también porque lo estaban médicamente; sin duda por transferencia, importación y, muchas veces, metáfora, las ciencias del hombre utilizaron conceptos formados por los biólogos; pero el objeto que ellos daban (el hombre, sus conductas, sus realizaciones individuales y sociales) constituía, por lo tanto, un campo dividido según el principio de lo normal y de lo patológico. De allí el carácter singular de las ciencias del hombre, imposibles de separar de la negatividad en que aparecieron, pero también ligadas a una positividad que situan, implícitamente, como norma. (Foucault, 1977, p. 40)

⁹Foucault (1977, p. 39) afirma que “hasta fines del siglo XVIII la medicina se refiere mucho más a la salud que a la normalidad”. y que “las diversas formas del saber médico se refieren a las nociones positivas de salud y normalidad. Aunque la normalidad como categoría de hecho sea fruto del siglo XIX, la idea positiva de salud no es dominante en el siglo XVIII, existiendo tan solo en las corrientes vitalistas y médico-sociales. Es la enfermedad que es prioritariamente tematizada, definida y combatida por la medicina durante el siglo XVIII y hasta el siglo XIX.

Normal y patológico, equilibrio y desvío: Categorías médico-sociales en el progreso del siglo XIX

Al inicio de este trabajo, se definió la medicina como disciplina de lo social (o ciencia social). Esa definición no se ajusta al hecho de que un ramo subordinado de la ciencia médica, la medicina social, tematicice —denuncie— a partir del siglo XIX, la realidad social opresora del capitalismo (el hambre, la miseria, la explotación y la dominación) como “origen”, “causa”, o “determinación” de la enfermedad¹⁰. Como se dice desde el primer capítulo, las concepciones y conceptos, inclusive el de salud, de la medicina social nunca llegaron a ser dominantes en la racionalidad científica médica.

En efecto, la medicina social tendió a desarrollar, desde el naturalismo del siglo XVIII, una definición afirmativa de la salud, irreductible, por un lado, a la enfermedad, por otro a la intervención médica. Concediendo a la estructura de la sociedad el surgimiento y la manutención de las enfermedades, que pasan a ser vistas como efecto o expresión de las costumbres, moralidad, de la economía o de la estructura de clases, la medicina social, de forma contraria a la clínica, en la teoría y en la práctica, no entiende que la intervención médica en el cuerpo de los individuos o del colectivo social sea suficiente para establecer (o restablecer) un estado de salud deteriorado y despojado por la propia estructura social. Para que haya salud es necesario que cambie la sociedad. Pues son de hecho las condiciones sociales y económicas las que explican el surgimiento de las enfermedades. Donde el hombre es libre, próspero, educado y demócrata, no hay enfermedades¹¹.

Ese raciocinio es notorio en Rudolf Virchow, quien escribió un relato sobre la epidemia de fiebre tifoidea de 1847, en la Alta Silesia:

La irrupción era atribuida a un conjunto defactores económicos y sociales y por eso colocaba en duda la eficacia de cualquier terapia medicinal. La propuesta de Virchow consistía en una reforma social radical que, en términos generales, comprendía ‘democracia completa e irrestricta, educación, libertad y prosperidad’. (Rosen, 1979, p. 78)

Los médicos sociales fueron, desde entonces, reformadores o revolucionarios sociales, mucho más que médicos, según la trayectoria de la racionalidad que se viene trazando hasta aquí.

¹⁰Rosen (1979, Cap. 4) cita un pasaje de una carta de Virchow a su padre, bastante ilustrativa de la visión médico-social en su vertiente revolucionaria: “Frecuentemente me decepcioné con las personas, pero todavía no con la época. Y por eso ahora tengo la suerte de no ser más un hombre parcial, y sí un hombre completo, mi creencia médica se funde con mi creencia política y social” (p. 79). Rosen muestra en el capítulo como esa “creencia” fue derrotada, junto con la revolución de 1848 (ver p. 89).

¹¹El concepto de la medicina social sobre salud se identifica en la historia de la medicina, en la segunda mitad del siglo XVIII, con el programa político de los “derechos del ciudadano” de la Revolución francesa. En el siglo XIX, con el ideario socialista. Existe también un discurso conservador, higienista, en la medicina social, que predominó históricamente sobre el reformista o revolucionario, en la medida en que es más afín al proyecto de normalización de la razón médica.

No es, por lo tanto, por el hecho de tener un discurso sobre la sociedad como productora de enfermedades —discurso minoritario— que la medicina es aquí considerada una disciplina de lo social. Es, por lo contrario, por producir un discurso natural sobre una realidad social: el cuerpo del hombre, su sufrimiento, su muerte, a través de la enfermedad. Tanto más social en la medida en que el discurso naturalista sobre el cuerpo enfermo (cuerpo individual o cuerpo social) es político en sus efectos, contribuyendo para el orden social y económico de individuos y clases sociales en la historia moderna.

El discurso médico positivo, sobre el concepto de salud, vitalista o social, no tuvo la posibilidad de legitimarse permanentemente como “verdadero” en el contexto epistemológico y político de la ciencia de las enfermedades.

En ese contexto, el gran espacio de elaboración epistemológica y de experimentación social del siglo XIX estará reservado para las categorías de *normalidad* y *patología*, categorías biosociales complementarias en su aparente oposición.

Por otro lado, en la minoritaria “especialidad” de la medicina social, el espacio social y epistemológico será destinado a las teorías de normalización de grupos, instituciones y clases sociales.

En este sentido, serán dominantes, generalmente, concepciones, teorías y categorías higienistas, con profundas implicaciones moralizadoras, con propuestas políticas que implicaban la adaptación cultural de sujetos, grupos y clases a las reglas médicas, en un proceso racionalizador civilizador destacado por los analistas e historiadores del orden médico¹².

Tendrán espacio también, en el cuadro minoritario de la medicina social, frente a la racionalidad médica dominante, las concepciones sanitaristas y las propuestas de policía médica, que desde el siglo XVIII tematizan como centro de intervención el medio circundante al “hombre”, material, natural, o institucional, como en el caso de los modelos de ingeniería sanitaria.

A lo largo de dos siglos —XVIII y XIX— serán incluidas en la razón médica, subordinadamente, es verdad, y no sin mucha lucha, las intervenciones sobre las cosas, la naturaleza y las instituciones (como el casamiento, la maternidad, la escuela, los cuarteles, los burdeles, etcétera) en el sentido del control de las enfermedades y de la constitución de sujetos sanos, de acuerdo con los principios de la normalidad médica.

Las propuestas médicas sociales más radicales, que implican la transformación de las relaciones entre la sociedad y los individuos, o la naturaleza, o las cosas materiales en sus fundamentos sociales, políticos, económicos e institucionales, quedan sin respuesta, o son derrotadas, en la confrontación con la racionalidad de la ciencia de las enfermedades. Tanto sus concepciones como sus propuestas políticas son consideradas, en los debates académicos y en las publicaciones científicas¹³ como

¹²Ver Boltanski (1969); Rosen (1979); Clayreul (1983); Costa (1979); Birman (1978) Machado *et al.* (1978). Además de otros ya citados en este trabajo, sobre todo Foucault.

¹³El levantamiento de datos para la fase posterior de la presente investigación, en lo que concierne al Brasil de fines del siglo XIX e inicio del siglo XX, indica un debate profundo de la Academia Nacional de Medicina, entre los partidarios de una intervención social de la medicina y los defensores de la “pureza científica” de la racionalidad médica.

preocupaciones externas a la razón médica, fuera de la esfera de competencia y de los objetivos de la medicina.

Para el núcleo central y dominante de la racionalidad de la disciplina de las enfermedades, la medicina tiene por objeto el conocimiento, y por objetivo el combatir las enfermedades, individuales o colectivas, y no la reforma de la sociedad.

La razón médica moderna es social, no socialista: la medicina social, tanto en su proyecto higienista (conservador), como en su proyecto sanitarista (reformista), como en su proyecto de reforma médico-social (revolucionario), será, desde la segunda mitad del siglo XVII (con el inicio de la organización de la policía médica) hasta el siglo XIX (con el proyecto de la reforma médica y después con los proyectos higienista y epidemiologistas), una “razón” subordinada frente a la razón médica más implicada con la racionalidad científica moderna, que es la de la disciplina de las enfermedades, y de la anatomoclínica a ella ligada.

El discurso y la práctica de la medicina social tienden a ser vistas, en la historia de la racionalidad médica moderna, como un discurso disciplinario volcado hacia el Estado (una “ciencia del Estado”) y algunas veces, como el discurso médico del Estado, dirigido a las poblaciones, a las clases sociales. Siendo un discurso explícitamente político, tiene dificultad de ser aceptado, en el orden médico, como razón científica, saber neutro, conocimiento objetivo.

De esta forma, no es la medicina social el objeto central de análisis de este capítulo, sino las ciencias de la normalidad y de la patología, y las categorías de normal y patológico, presentes y profundamente implicadas en la disciplina de los cuerpos enfermos individuales (medicina) en la disciplina del cuerpo social (sociología).

No es, por lo tanto, el discurso social sobre la enfermedad y sus orígenes el centro de preocupaciones de este trabajo, sino los efectos sociales del discurso natural sobre el cuerpo enfermo. Será de la clínica y de la teoría de las enfermedades (o patologías) que se tratará en esta parte del capítulo, intentando compararlas con la sociología y comprenderlas en el contexto de la concepción de la sociedad como organismo integrado de elementos y funciones, de cuyo desvío se deduce el equilibrio, la normalidad.

De la ontología del mal (de la enfermedad) a los desvíos patológicos de la normalidad

Canguilhem afirma, en *Lo Normal y lo Patológico*, que el pensamiento de los médicos osciló, en la historia de la medicina, entre dos representaciones fundamentales de la enfermedad: una ontológica, otra dinámica (Canguilhem, 1982, p. 19-23). La primera concepción es organicista, localizante, mecanicista en términos de causalidad, y aún hoy es predominante, a pesar de las oscilaciones históricas de las teorías médicas. Es la concepción ontológica de la enfermedad.

La otra concepción es naturalista, la mayoría de las veces vitalista: la concepción dinámica supone un equilibrio o armonía de las “fuerzas vitales” en el hombre y su desequilibrio es la enfermedad. La enfermedad no está localizada en alguna

parte del hombre o fuera de él, sino que es desequilibrio en búsqueda de un nuevo punto de equilibrio. De esta manera:

La enfermedad no es solamente desequilibrio o desarmonía; ella es también, y tal vez sobre todo, el esfuerzo que la naturaleza ejerce en el hombre para obtener un nuevo equilibrio. La enfermedad es una reacción generalizada con intención de cura. El organismo fabrica una enfermedad para curarse a sí mismo. La terapéutica debe, en primer lugar, tolerar y, si fuera necesario, reforzar esas reacciones hedónicas y terapéuticas espontáneas. La técnica médica imita la acción médica natural. (Canguilhem, 1982, p. 21)

En la concepción “dinámica”, por lo tanto, hay también un postulado ontológico, que es la vida, siendo en general la enfermedad una expresión sintomática del desequilibrio de la vida, y no de una entidad mórbida (Canguilhem, 1982, p. 63-66).

A partir del postulado ontológico de la vida, y de la salud como equilibrio de las fuerzas vitales, queda sin espacio, en la conceptualización vitalista de la enfermedad, la cuestión de los síntomas como expresión de lo patológico y la determinación de lo normal como ausencia de patologías. La normalidad debe ser definida por la normatividad del ser vivo, que debe ser buscada en criterios positivos de normalidad¹⁴.

Sin embargo, en la racionalidad médica moderna, como ya se vio en este trabajo, el objeto del conocimiento es la patología, tomada como realidad positiva, y el objetivo de la clínica es combatir y eliminar esa realidad. Es, por lo tanto, el vitalismo que está dislocado en relación a esta racionalidad. Para él no hay espacio epistemológico en la medicina. De la teoría médica de las especies mórbidas (de los siglos XVI y XVII), pasando por la teoría de las entidades patológicas (del siglo XVIII), a la teoría de la lesión orgánica —en los órganos, después en los tejidos— (del siglo XIX), la clínica moderna, innegablemente predominante en el conocimiento médico, se define como una disciplina de la enfermedad. Las rupturas teóricas de esos tres momentos, que señalan tres formas de conceptualizar la enfermedad, y el *locus* institucional de abordarla, en términos de saber y de práctica clínica, no oscurecen la gran continuidad de la medicina moderna en la construcción de una ciencia de las enfermedades, tomando como laboratorio el cuerpo del enfermo¹⁵.

Es verdad que, en los siglos XVII al XIX, la tendencia vitalista, a pesar de derrotada y “superada” por la ciencia médica, no dejó de tener adeptos en la teoría y en la práctica, asumiendo también, a su vez, formulaciones diversas, en momentos diversos y en campos disciplinarios distintos: en la química, en la fisiología, en la biología. En el siglo XVIII, la fisiología es aún el baluarte del vitalismo, además de

¹⁴Chauvenet (1983, p. 99-140) discute la “ontología vitalista” afirmando, a partir del análisis del texto de Canguilhem, que solo se sustenta por la negación de la enfermedad y de la muerte.

¹⁵Foucault (1977) establece discontinuidad entre las reconceptualizaciones de la teoría de las enfermedades analizando las diferencias epistémicas entre la “medicina de las especies”, la protoclinica, después la clínica, y finalmente la anatomoclínica. Esas reconceptualizaciones no ponen en duda los dos elementos fundamentales de la medicina moderna: la objetivación de la enfermedad y la objetivación del cuerpo como campo de teorización de la medicina.

la química animista, anterior a la analítica de Lavoisier. Predominio de un cierto vitalismo fisiologista en la concepción de la enfermedad, fruto de la “generación espontánea” de la vida, base de la teoría miasmática.

Existe, aún en este momento, la concepción médica de que la enfermedad y la salud se oponen, aunque lo saludable sea lo no-enfermo, lo no-desequilibrado por la enfermedad. Hay una diferencia cualitativa y en este punto se está de acuerdo con Foucault, entre el estado mórbido y el estado saludable, aunque la definición positiva de salud sea más típica de las corrientes vitalistas y naturalistas de la segunda mitad del siglo XVIII¹⁶.

Cuando la anatomoclínica y la psicología se unen y se apoyen en la moderna química racionalista y analítica; cuando el método experimental vea apoyar la búsqueda de regularidades estadísticas en el funcionamiento de los órganos, de los tejidos, de los sistemas y aparatos del organismo humano, finalmente se habrá disipado la antigua oposición entre la salud y la enfermedad, entidad sustancial que invade una totalidad individual sana, estableciéndose la enfermedad como desvío de un estado de funcionamiento considerado clínicamente normal.

La enfermedad no es más un ser, sino un estado. Estado oscilante de desvíos, frente a una norma establecida por la observación (clínica, de laboratorio), que no dispone de valores o modos de ser absolutos, sino de maneras previsibles de actuar y de funcionar, debido a las funciones a cumplir, un todo orgánico de partes interdependientes.

La concepción de organismo es fundamental en el establecimiento de las categorías de lo normal y lo patológico como fundamento de la medicina clínica, a partir del siglo XIX, sobre todo en la segunda mitad, con Claude Bernard. Es así como la identidad real de los fenómenos vitales normales y patológicos, aparentemente tan diferentes, y a los cuales la experiencia humana atribuye valores opuestos, se tornó, durante el siglo XIX, una “especie de dogma, *científicamente garantizado, cuya extensión en el campo de la filosofía y de la psicología parecía determinada por la autoridad que los biólogos y los médicos le reconocían*” (Canguilhem, 1982, p. 23; itálicas de la autora).

Canguilhem afirma que el “dogma” de la identificación normal-patológico en los fenómenos vitales tuvo dos formas diferentes de exposición, en “condiciones diferentes” y hasta con “intenciones diferentes”, por Augusto Comte y Claude Bernard (Canguilhem, 1982, p. 23).

Para él, esa identificación en Comte “es una idea que —explícita y respetuosamente— reconoce debérsela a Broussais. Para Claude Bernard, es la conclusión obtenida a partir de una vida entera de experimentación biológica, y cuya práctica es codificada metódicamente por la célebre *Introduction a l'étude de la médecine expérimentale* (Canguilhem, 1982, p. 23).

Antes de discutirse el origen “médico” de la concepción de normal y patológico en el pensamiento de Comte, que tal vez sea anterior y más amplia que la “idea

¹⁶Foucault (1977, p. 39-40). Aunque Foucault generalice una tendencia de la medicina naturalista, social, hacia la clínica, que por esa época ya era predominantemente organicista. Algunas veces Foucault llama a testimonio a teóricos de la medicina que son revolucionarios franceses, casi siempre, naturalistas, además de posibles vitalistas de la Escuela de Montpellier.

de Broussais”, es necesario acompañar un poco más el raciocinio de Canguilhem, en el sentido de percibir las diferencias, dado que en el final de la parte del autor, hará una conclusión valorativa sobre el papel de la concepción en la filosofía y en la medicina, como si la concepción médica, “dislocada” de su campo original para otro (social), con otra realidad, se hubiese tomado menos racional.

La primera, y tal vez la más importante distinción, está en la cuestión del método. El método de Comte (para operar con la identidad normal-patológico) es especulativo, “puramente conceptual”, mientras que en Claude Bernard es experimental, en vista de una “acción racional” sobre lo patológico (la enfermedad). La segunda distinción es de contenido teórico. Mientras que Comte intenta deducir especulativamente lo normal de lo patológico, partiendo de las manifestaciones patológicas para lo normal, Bernard parte experimentalmente de lo normal para lo patológico, con finalidades terapéuticas:

En el pensamiento de Comte, el interés se dirige de lo patológico para lo normal, con la finalidad de determinar especulativamente las leyes de lo normal, pues es como sustituto de una experimentación biológica muchas veces impracticable —sobre todo en el hombre— que la enfermedad aparece como digna de estudios sistemáticos. La identidad de lo normal y de lo patológico es afirmada, en favor del conocimiento de lo normal. En el pensamiento de Claude Bernard, el interés se dirige de lo normal para lo patológico, con la finalidad de una acción racional sobre lo patológico, pues es como fundamento de una terapéutica en franca ruptura con el empirismo que el conocimiento de la enfermedad es ‘procurado...’ (Canguilhem, 1982, p. 23)

Sería grosero resumir —tal vez reduciendo, simplificando— los términos de la argumentación de Canguilhem, afirmando que para él, las diferencias, en términos de la función del postulado de la identificación normal-patológico, entre los dos autores, en los dos campos, se reducen a que la concepción de Comte es “filosófica”, mientras que la de Claude Bernard es “científica”, con todo el peso de valoración que tiene en la racionalidad moderna esa distinción. La conclusión del raciocinio, sin embargo, no parece dejar elección:

Finalmente, en Comte, la afirmación de la identidad permanece puramente conceptual, mientras que Claude Bernard intenta precisar esa identidad en una interpretación de carácter cuantitativo y numérico. (Canguilhem, 1982, p. 23)

No es finalidad de este capítulo discutir trazos restantes del racionalismo, en términos de método y de concepción filosófica sobre la naturaleza. y la finalidad de los conceptos en las disciplinas, en el trabajo de Canguilhem. Tanto más cuando el autor declara que no pretende despreciar la teoría de la identidad normal-patológico tratándola de dogma, sino simplemente hacer entender su alcance y repercusión (Canguilhem, 1982, p. 24).

Vale sin embargo resaltar la idea implícita —y a veces explícita— en el texto de Canguilhem, de que existen conceptos científicos (normalpatológico) que son dislocados, “transplantados” de su campo (el pensamiento médico), teniendo en este otro campo social otra finalidad y otra naturaleza, “no-científica”, ausente en su campo originario (Canguilhem, 1982, p. 27-42).

La idea de cientificidad asociada al experimentalismo, al cuantitativismo como forma de establecimiento del concepto científico, contrariamente al filosófico que permanece “cualitativo”, por lo tanto, impreciso (1982, p. 32-33), lleva a Canguilhem a definir la concepción de normal-patológico en Comte como una “visión filosófica”, y la de Claude Bernard como teoría científica, en que pesan sus limitaciones (Canguilhem, 1982, p. 63-66).

Tan solo un punto vale la pena ser destacado, antes de examinar las dos disciplinas de lo normal y de lo patológico en la sociedad contemporánea, la medicina y la sociología. Y es un punto de naturaleza al mismo tiempo epistemológico y político. Ese punto se refiere a la separación dicotómica entre la teoría científica, o el concepto científico, y la “teoría filosófica”, o la “categoría filosófica”, vista como “imprecisa”, “cualitativa”, no comprobada, “generalizante”.

Esta separación es una presuposición del racionalismo moderno, que tuvo su primera formulación magistral en Descartes, como ya se vio en este trabajo. El efecto epistemológico —y político— de esta separación dicotómica es, en primer lugar, excluir el pensamiento filosófico de la razón científica, como especulativo, improbable, inconmensurable (en el sentido literal del término). En segundo lugar, legitimar la forma de teorización experimental cuantificada, como verdadera, neutra, despojada de principios y consecuencias filosófico-políticas, siendo, por lo tanto, “insospechada” en sus afirmaciones y resultados.

El problema es que los conceptos de la razón científica no se construyen con esa pureza epistemológica (o social), como se analizó en las páginas precedentes.

Por otro lado, la idea de la “transposición” de conceptos de una disciplina para otra como artificio epistemológicamente ilegítimo no parece haber sido, como ya se afirmó una operación teóricamente “improductiva”.

La circulación y la complementariedad de los conceptos de las disciplinas de la vida humana (sobre todo la medicina) y de las disciplinas de lo social (sobre todo la sociología, a partir de Comte) tendrán efectos bastante productivos en términos teóricos, en la sociología, sobre todo con Durkheim, el gran continuador de la identidad normal-patológico, para el funcionamiento de la vida social, y el gran definidor de la “patología social” como desvío que confirma, ratifica y legítima la norma, en términos de principios de organización y de conservación de la vida colectiva.

No hay duda de que los conceptos no tienen las mismas funciones en campos disciplinarios distintos, pero que no sean teóricamente productivos como conceptos en los campos para los cuales son transplantados no es tan cierto.

Suponer que esta transposición implique “ideologización” del concepto original es suponer que en su campo de origen era “puro”. Lo que también habría que probar. Sobre todo tratándose de teorías como la de la identificación de lo normal y de lo patológico, con la consecuente exclusión de los conceptos de vida y de salud, como

criterios de establecimiento de la diferencia entre estado mórbido y no mórbido, en relación a los eventos fisiológicos, al funcionamiento de los órganos y del organismo como totalidad individual complejamente organizada.

La idea fundamental que se pretende desarrollar aquí es la de la función del principio de la identidad normal y patológico, y de los conceptos de normalidad y patología en la filosofía de Comte, que influenciará la sociología francesa posterior a través de Durkheim, como original y diferente a la de Claude Bernard, que se destina a fundar la moderna anatomoclínica experimental¹⁷.

De hecho, “Comte atribuyó a lo que él llama principio de Broussais un alcance universal, en el orden de los fenómenos biológicos, psicológicos y sociológicos” (Canguilhem, 1982, p. 27). Canguilhem llega a afirmar que “Comte elevó la concepción nosológica de Broussais a la categoría de axioma general, y no sería exagerado decir que le atribuyó el mismo valor dogmático que tiene la ley de Newton o el principio de d’Alembert” (Canguilhem, 1982, p. 28).

Comte busca, de esta forma, un principio teórico unificador de explicación de la vida natural y de la vida social, o mejor, del funcionamiento del organismo natural y del organismo social. Este principio no se encuentra necesariamente en la identificación normal y patológico.

Los conceptos de normal y patológico se fundamentan en la concepción unitaria de microorganismo (individual) y macroorganismo (social) que deben, ambos, obedecer a las mismas leyes. Más aún, subyacente a la concepción de la vida (social o individual) como organismo, o sea, como funcionamiento integrado de partes elementales, preexiste la idea evolutiva de ese organismo.

Ambas concepciones, tanto la de la sociedad como organismo, como la del organismo social como ser vivo, en proceso de evolución, ya estaban presentes en el pensamiento enciclopedista del siglo XVIII, tanto en las ciencias físicas como en las sociales, como se vio en el capítulo anterior.

Los ideólogos del tercer cuarto de siglo, algunos de ellos médicos, entre los cuales Cabanis (1757-1808), ejercerán profunda influencia sobre Comte en el período de su juventud. Además de ideólogos como Destutt de Tracy (1754-1836) y Volney (1757-1820), economistas como Adam Smith y Jean-Baptiste Say y filósofos como Hume y Condorcet ejercerán gran influencia sobre el fundador del positivismo (Giannotti, 1978, p. VI). El *Esbozo de un Cuadro Histórico de los Progresos del Espíritu Humano*, de este último, es considerado “el factor más decisivo” para la formación de Comte. Según Giannotti:

La obra de Condorcet traza un cuadro del desarrollo de la humanidad en el cual los descubrimientos e invenciones de la ciencia y de la tecnología desempeñan un papel preponderante, haciendo caminar al hombre para la era en que la organización social y la política sería producto de las luces de la razón. (Giannotti, 1978, p. VI)

¹⁷Según Canguilhem, las concepciones de Comte influyen también a los médicos y fisiólogos franceses del siglo XIX, muchos de los cuales fueron sus discípulos. Ver Canguilhem (1982, p. 63-66).

Si la concepción evolutiva de la sociedad, transferida para el pensamiento social del período enciclopedista de las ciencias naturales era corriente, en el inicio del siglo XIX, y cubrió de recambio, en términos de principio universal del desarrollo de la vida (natural, individual, social), a las propias disciplinas “naturales”, la concepción de progreso como ley de evolución de la vida será una idea que restará elaborar a Comte como categoría fundamental de su teoría y unificadora de las vidas natural y social.

En este sentido, las categorías de normal y patológico son conceptos subordinados, en el sistema positivista comteano, a los de organismo, evolución, progreso y orden (natural, social). En verdad, los conceptos de evolución y progreso representan, probablemente, en el pensamiento social de Comte, lo que representaban los conceptos de salud y vida en la teoría médica. Por otro lado, el concepto de organismo supone la categoría de cuerpo (individual, social), oriunda también del siglo XVIII y presente, como ya se vio, tanto en las ciencias naturales como en el pensamiento social de la época.

De este modo, de la misma forma que el pensamiento médico, a través de Cabanis, Broussais e indirectamente de Bichat, de acuerdo con Canguilhem (1982, Cap. 2) es parte de la formación teórica de Comte, también lo es, en la misma época, el pensamiento social, y tal vez con mayor intensidad (Canguilhem, 1982, p. 27; Giannotti, 1978, p. VI-VII; Aron, 1967, p. 125).

Este período de formación puede ser situado entre 1816 y 1824, y se incluyen los meses en que Comte tomó cursos de medicina y fisiología en la facultad de medicina de Montpellier, secular centro del vitalismo médico, incluye también —y sobre todo— el tiempo en que se tornó secretario de Saint-Simon. Sobre esa experiencia, Comte declara:

Por la cooperación y amistad con uno de esos hombres que llegan lejos en los dominios de la filosofía política, aprendí una multitud de cosas, que en vano procurarla en los libros, y en el medio año durante el cual estuve asociado a él mi espíritu hizo mayores progresos de lo que haría en tres años, si yo estuviese solo: el trabajo de esos seis meses desarrolló mi concepción de las ciencias políticas, e indirectamente tomó más sólidas mis ideas sobre las demás ciencias. (Giannotti, 1978, p. VI-VII)¹⁸

El pensamiento de Comte reflejará esa doble influencia, oscilando entre las ciencias naturales (física, matemática, historia natural, biología) y el pensamiento social de fines del siglo XVIII e inicio del siglo XIX, en la búsqueda de un principio de unificación epistemológica de las ciencias, y de un modelo explicativo de la evolución de la sociedad y del “progreso” de la humanidad.

La “síntesis epistemológica” de Comte será encontrada, básicamente en la biología y en la historia natural, en la medida en que ellas proveen, a través de la

¹⁸Se debe señalar, que “la amistad” entre Comte y Saint-Simon terminó en una pelea en 1824. Ver Aron (1967, p. 125).

concepción de la evolución de las especies¹⁹, un modelo teórico para la idea del progreso intelectual de la humanidad, como forma específica de evolución de lo inferior (más primitivo, más simple) hacia lo superior (más elaborado, más complejo); en la medida que la biología y la historia natural —y las ciencias físicas en general— pueden fundamentar, a través de la concepción de orden natural, la categoría de orden, tan fundamental en el pensamiento sociológico positivo; en la medida en que estas disciplinas proveen un modelo evolutivo para la explicación de los cambios en la sociedad, y que, de esta forma, la historia social puede tener una analogía en la historia natural, optimista, armónica y equilibrada, a pesar de eventuales episodios cruentos que la ley de la supervivencia del más fuerte explica. La mano invisible de la naturaleza conduce todos los eventos, aun los sociales, para lo “mejor”, o sea, para el progreso y el perfeccionamiento de la humanidad.

A pesar del peso de la influencia de las ciencias “físicas” en el pensamiento comteano, debe ser señalado que Comte no estaba interesado tan solo en una “estática” o “dinámica” social.

Comte no quiere responder tan solo a la “variación de los estados” de la sociedad, en términos de normalidad y patología, o de la variación de los “estados individuales” (en términos de normal y patológico). Comte quiere responder también a las cuestiones del origen y de las causas del cambio en la historia de la humanidad, lo que supone una filosofía de la historia, o de una evolución histórica de la sociedad que es, de hecho, el proyecto positivista realizado. Además, Comte quiere establecer una filosofía de las ciencias, y, más que eso, un orden jerárquico entre ellas, a partir de un principio de síntesis epistemológica.

Finalmente, Comte quiere establecer una teoría analítica de la composición elemental de la sociedad (en el sentido de un “análisis químico” de la sociedad), realizando, a través de la estática social, de cierta forma, una anatomía de la sociedad. Por otro lado, en el análisis de las variaciones de esos elementos constitutivos del cuerpo social, variaciones históricas, Comte estará estableciendo, a través del modelo de la “dinámica social”, una verdadera fisiología de la sociedad.

Las concepciones, teorías y conceptos de Comte, y más tarde las del positivismo no son, de este modo, rigurosamente hablando, ni sociales ni naturales. Son categorías y teorías biosociales, que están en el origen de la disciplina del *socius*, o sea, de la sociología.

De esta forma, cuando Comte generalizaba el principio de Broussais para los fenómenos del “organismo colectivo”, estaba confirmando la ciencia de lo social como disciplina de lo normal y de lo patológico, pero también como una disciplina a imagen y semejanza de la naturaleza, y de las disciplinas naturales, de acuerdo con la traducción de la racionalidad moderna, desde el siglo XVII.

¹⁹Debe observarse aquí que, aunque la teoría del origen de las especies de Charles Darwin aún no hubiese sido publicada en la época de las ediciones de los *Cours de Philosophie Positive* y del *Système de Politique Positive*, siendo editada en 1859, dos años después de la muerte de Comte, las ideas evolucionistas sobre las especies ya eran aceptadas en los medios científicos de la primera mitad del siglo XIX, sobre todo entre los científicos naturales, como biólogos, historiadores naturales, fisiologistas, a pesar de las resistencias conservadoras.

No se trata, por lo tanto, simplemente de transferencia de conceptos de sus campos disciplinarios, para que cumplan funciones menos “racionales” en otro campo disciplinario.

Desde el punto de vista de este trabajo, existe “solidaridad nocional” entre las categorías naturales, sobre todo del área biomédica, y las categorías de las disciplinas sociales, sobre todo la sociología, en una estructura de “régimen enciclopédico”, propio de la racionalidad científica moderna, por lo cual hay una circulación de conceptos “benéfica” para la totalidad de los saberes disciplinarios. Es verdad que, con mayor frecuencia, la migración de los conceptos se hace del área de las ciencias físicas o naturales para las sociales, lo que no impide el refuerzo de tales categorías para ambos campos. Esa migración preferencial de lo natural para lo social es fruto del predominio, en la racionalidad científica, del primer campo, lo que otorga al campo de las ciencias naturales mayor legitimidad social. En ese sentido, el empleo de categorías “naturales” en el campo disciplinar social otorga, aparentemente, un cierto aire de exactitud a la teoría que emplea tales categorías. Pero ese “aire” solo se mantiene si las categorías tuvieran realmente algún alcance objetivo, o sea, si fuesen capaces de explicar ciertos aspectos del objeto de tematización de la disciplina social que las emplea.

Y la hipótesis de ese trabajo es que gran parte de esas categorías son realmente funcionales para las disciplinas para donde sean “transplantadas”, en lo que concierne a los objetos y objetivos de esas disciplinas, a pesar de las eventuales disputas por la paternidad de los conceptos y de las teorías, tan comunes en nuestros científicos modernos, o de las protestas por el “uso indebido” de los conceptos por disciplinas no originarias de esos conceptos²⁰.

En este sentido, la ambición de Comte, de extensión universal del principio de identificación normal-patológico, fue plenamente victoriosa en la sociología del siglo XIX y de la primera mitad del siglo XX, a través de los seguidores positivistas, entre los cuales se encontraron innumerables médicos, es verdad, pero que contó también con lo mejor de la sociología académica, de la cual el discípulo más ilustre y famoso fue Durkheim²¹. Esa ambición realizada de Comte, puede ser ilustrada con gran claridad en el fragmento que sigue, transcrito por Canguilhem:

Broussais muestra que los fenómenos de la enfermedad coinciden esencialmente con los fenómenos de la salud, de la cual solo difieren en la intensidad. Ese luminoso principio se tomó la base sistemática de la patología subordinada, al conjunto de la biología. Aplicado en sentido inverso, explica y perfecciona la gran capacidad del análisis patológico para esclarecer las

²⁰Canguilhem (1982, p. 28) relata que “poco a poco, Comte casi llega a reivindicar para sí mismo la paternidad de este principio (identidad normal-patológico), en virtud de la extensión sistemática que le otorgó, exactamente del mismo modo como, en el inicio, creía que Broussais, habiendo tomado este principio de Brown, podía reivindicarlo para sí, en virtud del uso personal que había hecho de él”. Por otro lado, la disputa pública de Comte con Saint-Simon tuvo origen en la publicación por este último, del *Catéchisme des industriels* incluyendo una parte de lo que sería el libro *Système de Politique Positive* de Comte, sin el nombre de Comte.

²¹La obra de Durkheim será el objeto de análisis posterior en la segunda etapa de la presente investigación.

especulaciones biológicas [...]. El régimen enciclopédico lo extenderá sobre todo a las funciones intelectuales y morales, en las cuales el principio de Broussais *aún no* fue dignamente aplicado, de modo que sus enfermedades nos sorprenden o nos emocionan sin esclarecerlos, además de su eficacia directa para las cuestiones biológicas, constituirá, en el sistema general de educación positiva, una ventajosa preparación lógica a los procesos análogos para con la ciencia final (sociología). Pues el organismo colectivo, en virtud de su complejidad superior, permite perturbaciones aún más graves, más variadas y más frecuentes que las del organismo individual. No tengo miedo de asegurar que el principio de Broussais debe ser extendido hasta ese punto, y ya lo apliqué en ese campo para confirmar o perfeccionar las leyes sociológicas. El análisis de las revoluciones no podría esclarecer-el estudio positivo de la sociedad sin que exista, a ese respecto, una iniciación lógica resultante de los casos más simples presentados por la biología. (Comte, 1912, p. 651-653; citado en Canguilhem, 1982, p. 28)²²

El conjunto de expresiones y categorías subrayadas en el texto anterior por la autora de este trabajo pretende llamar la atención más hacia la “importación” de conceptos y principios metodológicos de las “ciencias de la vida”, tales como los de organismo colectivo (sinónimo de sociedad, o “cuerpo social”), ciencia final (sociología), por su complejidad superior (término final de la evolución); ley (aplicada a la sociología); régimen enciclopédico (afirmación del principio de síntesis epistemológica para todas las disciplinas, a partir de la biología); las revoluciones concebidas como disturbio o perturbación (por lo tanto, patología), de un organismo más complejo (la sociedad), que deben ser analizadas a partir de los casos más simples (individuos), presentados por la biología.

Tiene razón Canguilhem, al afirmar que Comte “elevó la concepción nosológica de Broussais a la categoría de axioma general” y que tiene el “mismo valor dogmático que la ley de Newton, o el principio de d’Alembert”.

Pues también como Newton, Comte busca un principio teórico de unificación, tanto epistemológico como ontológico, de los “reinos” de la naturaleza: el “físico” y el “humano” (individual, social).

Si Newton encontró ese principio en las leyes de la mecánica, Comte se esforzará para encontrarlo en la biología y en la anatomopatología de la clínica, o sea, en la clínica de inicio del siglo XIX, que ya encontró soporte patológico en la propia fisiología.

²²Canguilhem cierra su larga cita con un comentario no desprovisto de ironía: “Aquí está, por lo tanto, un principio de nosología cargado de una autoridad universal, inclusive en el campo de la política”. Nuestro autor no ignora, y su obra vitalista lo demuestra, las “implicaciones universales”, inclusive en el campo de la política, del principio nosológico de la identificación normal-patológico de las ciencias biomédicas, implicaciones tan bien expuestas en el *Nacimiento de la Clínica* de Foucault, obra comentada por el propio Canguilhem. Este último, discípulo de Bachelard, es más “continuista” desde el punto de vista epistemológico, que su maestro, como lo prueba su obra *Ideologie et Rationalité dans les Sciences de la Vie* (Canguilhem, 1981, p. 34-35).

La fisiología del tiempo de Comte no es más el bastión del vitalismo. No pudiéndose considerar, como lo demuestra Foucault, que el “vitalismo” de Bichat, que se aferra a la repetición de las experiencias anatomopatológicas para precisar la especialidad de las enfermedades, definiendo la vida por su negativo, sea el vitalismo superado en el siglo XVIII:

La muerte es la enfermedad tornada posible en la vida. Y si es verdad que para Bichat el fenómeno patológico se articula con el proceso fisiológico y de él deriva, esta derivación, en la separación que ella constituyó, y que denuncia el hecho mórbido, se fundamenta en la muerte. El desvío de la vida es del orden de la vida, pero de una vida que conduce a la muerte. (Foucault, 1977, p. 177; cursivas añadidas)

El vitalismo de la fisiología de inicio del siglo XIX es campo de desarrollo de la anatomopatología, que procura analizar y medir los disturbios del organismo individual. La fisiología de Broussais es aquella que busca en la “irritación, o en la “excitación” de los órganos, tejidos y sistemas, la explicación de la vida, y en el exceso o en la falta de “excitación”, el origen de lo anormal, de lo mórbido, de lo patológico en todas sus formas (Canguilhem, 1981, p. 33-36).

El vitalismo de los fisiologistas ligados a la anatomía patológica, o sea, a la ciencia de las enfermedades, no está propiamente interesado en establecer las “leyes” de la vida, o de la salud, categorías metafísicas desde el siglo XVIII. El vitalismo de la fisiología mecanicista, quiere entender el movimiento de la vida a partir de la muerte, o sea, la vida como movimiento que termina en la muerte.

Como se acentuó anteriormente en este trabajo, la vida es vista, desde la época clásica, como un movimiento continuo que se interrumpe y paraliza con la muerte. El esfuerzo de la fisiología es en el sentido de conocer el origen —inclusive en términos topográficos—, las leyes de funcionamiento y la causa eficiente de este movimiento (causa motriz). Pero es a partir de los desvíos y de la paralización de este *motu continuum* que se busca entender el origen, funcionamiento y causa motriz. El “vitalismo” de la fisiología de la racionalidad médica es, por lo tanto, bastante relativo.

Foucault y Canguilhem se detuvieron profunda y detalladamente sobre las teorías fisiológicas, desde la época clásica hasta el siglo XIX, en las obras ya citadas. Es interesante resaltar, en el análisis que los autores hicieron de las diversas teorías fisiológicas, que a pesar de su variación en términos de contenidos, algunos ciertamente curiosos, existía siempre la tentativa de situar el impulso o la sede de la actividad vital, ya sea en órgano, fluido, tejido o sistema. De la doctrina de los “espíritus animales” en la sangre, a la teoría de la “excitación” (o irritación), pasando por los “animalículos”, u “homúnculos”, presentes desde el momento de la concepción, es siempre la misma tentativa de la fisiología, de reducir el fenómeno de vida al organismo, o a sus componentes. Lo que caracteriza el trazo organicista de la racionalidad científica moderna en la medicina.

Otro trazo sobresale, por su carácter al mismo tiempo macabro y recurrente: todas esas teorías buscan denodadamente el “mecanismo” de la vida, siempre a partir de la muerte. Que se abran cuerpos muertos (o vivos), que se disequen cadáveres o

se despedace el cuerpo de los animales y de los enfermos, en el laboratorio o en el hospital, es siempre la misma incansable búsqueda: ¿qué es lo que hace que “esto” se mueva? O, ¿qué es lo que explica que esto, que hasta hace poco pulsaba, esté ahora inanimado?

De esta forma, la fisiología del siglo XIX ya no solo observa por el microscopio, sino que analiza, con la patología, los órganos lesionados (o los tejidos) y verifica, en la clínica, los índices de desvío de la norma ideal del desempeño orgánico. Si la entidad enferma desaparece en esa nueva visión, todo es potencialmente patología, pues son muy tenues los límites de lo normal y de lo patológico. Todo es desvío potencial. Junto con la enfermedad, se deshace definitivamente, en el gran universo de la racionalidad médica, el concepto de salud.

Esa fisiología ganará su pleno desarrollo y su gran aplicación en la clínica experimentalista de Claude Bernard, en la segunda mitad del siglo XIX. Con esta clínica, los síntomas serán vistos mucho más como perturbaciones, disfunciones del organismo que como modo de ser de una entidad (enfermedad).

Los disturbios son índices de desvíos, cuyos límites precisan ser estadísticamente establecidos, matemáticamente elaborados.

Es verdad que el establecimiento de esos límites apunta, en la medicina, “a la intervención racional sobre la patología”, o sea, sobre la enfermedad. Esto no implica que tal conocimiento se dirija de lo normal hacia lo patológico, y que en el pensamiento social (de Comte, en este caso) se dirija de lo patológico hacia lo normal, y aun así, de “forma especulativa”, como afirma Canguilhem.

El propio Canguilhem muestra, en la segunda parte de *Lo Normal y lo Patológico*²³, como las presuposiciones y las conclusiones de las experiencias clínicas en laboratorios son cuestionables, en términos de establecer las fronteras de lo “normal” y de lo “patológico”, siendo algunas veces francamente especulativas o valorativas. Ellas no consiguen fundar una ciencia afirmativa de lo biológico, del ser vivo, de lo normal, pues en el fondo parten de lo patológico, entendido como desvío de una media general, establecida abstractamente, a partir de repeticiones estadísticamente tabuladas, y que se toma parámetro de normalidad:

Cuando Claude Bernard y Virchow, cada uno por su lado, tenían la ambición de constituir una patología objetiva, uno sobre la forma de patología de las regulaciones funcionales, otro sobre la forma de patología celular, tenían tendencia a incorporar la patología sobre las bases de la ley del determinismo [...] Ahora, si pareció imposible mantener la definición de la fisiología como ciencia de lo normal; parece difícil admitir que pudiese existir una ciencia de la enfermedad y que pueda existir una patología puramente científica. (Canguilhem, 1981, p. 173)

De hecho, las dos disciplinas, tanto la medicina como la sociología, parten de lo patológico para lo normal; la primera tematizando el cuerpo individual, la segunda,

²³Sobre todo en los Capítulos 2 y 3.

el cuerpo social. Ambas tienden a deducir el estado normal (del individuo, de la sociedad) en función de la manifestación mayor o menor de síntomas, que no son más que la expresión de desvíos que se consideran patológicos. Estos desvíos suponen, por lo tanto, un “estado-patrón” normativo, un orden regulador.

Por eso se sustenta en este trabajo que los conceptos de normal y patológico, muy importantes tanto para la medicina como para la sociología positiva, son categorías subordinadas a otras, que las fundamentan y las superponen epistemológicamente.

En otras palabras, las categorías de normal y patológico, y su identificación relativa contemporánea, se anclan en las categorías de orden (natural, social) y de evolución (progresiva).

El postulado de la unidad del orden natural y social alcanza, en el pensamiento sociológico de Comte, una explicación nunca alcanzada anteriormente en el pensamiento social.

En una relación hipotética al postulado de la unificación natural-social, está la concepción de naturaleza (naturaleza humana, o naturaleza social), y de que las leyes que rigen tanto una como otra son las mismas, porque su fundamento es uno solo: el intelecto humano, la razón, en su progreso continuo y laborioso que encontró, en la ciencia moderna, su apogeo y su lugar *verdadero*.



Capítulo 6

Razón médica y pasión política: Mecanicismo organicista y vitalismo homeópata en el siglo XIX

Razón científica y academia a fines de la época clásica

Hasta ahora se analizó la racionalidad científica moderna, sin examinar detenidamente las “razones” competentes o antagónicas a ella. Estas aparecen mencionadas en este estudio casi siempre en términos de fondo contrastante, haciendo resaltar la autoridad epistemológica y social progresiva de las ciencias y el papel demiúrgico de las disciplinas naturales y sociales en la sociedad capitalista, desde su etapa mercantil.

Los conflictos existentes entre teorías y conceptos en una misma disciplina, “física” o “humana” y la historia oculta de sus choques, en general más sociales (ideológicos, partidarios, corporativos, económicos) que propiamente científicos, no fueron hasta aquí examinados.

La gestación y el avance de los trazos constitutivos de esta racionalidad: racionalismo, mecanicismo, dualismo, fragmentarismo, metodologismo, cuantitativismo, materialismo, evolucionismo, a lo largo de tres siglos de modernidad fueron privilegiados, frente al retroceso y a la posible derrota de otras “razones”, con otros trazos característicos.

El escenario histórico de tales combates fue poco reconstituido, por no ser estos —los combates— el objetivo de este trabajo. Sin embargo, teniendo como punto central de preocupaciones la construcción y el avance de esta racionalidad hasta hoy dominante, no se puede perder de vista que este avance se hace en función de la conquista, por la nueva sociedad, del “reino natural”, y del “reino humano”, posibilitados por la ciencia. Y no hay conquista de reinos sin batalla. Ni aun cuando este reino es el reino de la verdad.

No fue principalmente en términos de visión del mundo, que se constituyó organizando el mercado internacional, el poder del soberano y la soberanía de las naciones, que la razón científica tuvo que probar que era capaz de cambiar —y cambiar continuamente— frente al mundo. Fue sobre todo en lo cotidiano de la producción de verdades específicas —teorías, conceptos— que construyó para cada sistema especializado de proposiciones objetivas, o sea, para cada disciplina científica.

Históricamente, las teorías de las disciplinas científicas fueron marcadas por discusiones y divisiones, muchas veces exasperadas, entre los teóricos enunciadores de conceptos y proposiciones. Discusiones generadas por los propios trazos polares de la racionalidad moderna, que provocan sus contrarios teóricos periódicamente, como se afirmó anteriormente.

Si se observan más atentamente esos trazos, se ve que cada uno de ellos implica un reduccionismo, una negación epistemológica y ontológica, de una característica opuesta. Como ya se vio antes, el trazo dualista de la racionalidad científica moderna hace oscilar periódicamente las teorías disciplinarias de un polo (de la dualidad) a otro, inclusive en lo que concierne a los otros trazos. Esas oscilaciones en las teorías expresan disputas entre partidarios de un polo teórico o de otro.

Tales disputas tienen como escenario, a partir de la segunda mitad del siglo XVII, y sobre todo durante el siglo XVIII, las academias de ciencias creadas durante el período clásico, envolviendo a los patrocinadores principales de la ciencia: las naciones, el comercio, los bancos, transformando al saber científico en una de las principales prácticas sociales. La instancia de legitimación de este saber, como ya se afirmó, es corporativa, es la academia. Los científicos se comunican internacionalmente, intercambian correspondencias, publicaciones, experiencias, solidaridad en caso de persecuciones políticas. Pero también compiten entre sí, se usurpan las “ideas” unos a los otros, denuncian a sus enemigos y competidores al Estado, intentan vender sus proyectos a financiadores, o firmar patentes, en el intento de garantizar no solo la paternidad, sino también la propiedad de sus invenciones.

En suma, la ciencia, como actividad, ya está en proceso de socialización, pero los científicos aún continúan siendo artesanos muchas veces pobres, celosos de su producción.

Será necesaria la revolución industrial y retribuir en general a los científicos para que el artesano de la ciencia se tome el operario de las disciplinas científicas especializadas, y que sus corporaciones de saber tomen el aspecto más democrático de sindicatos.

Sin embargo, esa transformación radical solo acontecerá en el siglo XX. En el siglo XVIII, las academias eran las corporaciones de los sabios, instancia de legitimación teórica elitista, construida a duras penas contra el Santo Oficio de la Inquisición, sobre todo en los países católicos, donde aun en el siglo de la razón, la hoguera y la tortura hacían callar ciertas verdades disidentes sobre la naturaleza, la materia, el mundo, el alma y el hombre.

Después de que las academias se establecen en las naciones civilizadas, como instancia privilegiada de reconocimiento —y de calificación— de las teorías y conceptos de las disciplinas científicas, a mediados del siglo XVIII, los principales trazos de la racionalidad moderna estaban ya constituidos, con excepción del evolucionismo y del organicismo, que son trazos que se agregarán a esta racionalidad como un todo, durante el siglo XIX.

Sin embargo, de algún modo esos dos últimos trazos, sobre todo el organicismo, estaban ya presentes, como ya se vio, por lo menos en dos de las disciplinas

“naturales”, desde fines del siglo XVIII: en la fisiología y en la medicina clínica, además de manifestarse en el pensamiento social enciclopedista.

Pese a las discusiones y disputas exacerbadas entre los teóricos, en la práctica, lo que garantizaba la aprobación —y legitimación— de una nueva teoría o concepto era la aprobación de las academias.

Estas promovían concursos y financiamientos a proyectos —nada millonarios, es verdad, pues las academias no eran ricas, disponían de pocos fondos— además de discusiones, intercambios, conferencias, etcétera. En fin, toda la actividad social y política de la ciencia era por ellos intermediada como portavoces de los científicos¹.

Por otro lado, poco a poco las universidades fueron siendo ocupadas por los académicos, y las facultades e institutos, sobre todo las de “ciencias naturales”, entre las cuales se incluía la medicina, siendo la fisiología y la clínica disciplinas de la misma escuela (médica), fueron ocupadas por las corporaciones médicas en el Siglo de las Luces.

A fines del siglo XVIII, las academias y las escuelas de las universidades europeas tenían ya el poder de colocar sobre una teoría el sello de la verdad, elevando, a su autor (o autores) socialmente, en términos políticos y económicos, o por el contrario, descalificándola frente a la sociedad, a las cortes y a los gobiernos (en general de Estados autoritarios, fuesen parlamentarios o no), y junto a sus pares, lo que tal vez fuese la peor pena. El charlatán, esa figura de desviante moral y hereje de la ciencia, es creación del siglo de la razón. Desde ese momento, es el peor epíteto que un científico puede oír, pues implica desmoralización y pérdida de status social y profesional.

No es de admirar, por lo tanto, que las academias y las universidades fuesen ya entonces los *fronts* más importantes de combate por el poder de enunciar las verdades científicas. Tampoco es de admirar, frente al papel que la ciencia ya adquirirá en la producción y en la reproducción social, que ese combate fuese algo más duro que la dialéctica de los filósofos de la academia de Platón. Pues había más cosas en juego que el autoconocimiento y la contemplación de las verdades en su forma pura.

En primer lugar, existía una unión vital (orgánica, si se prefiere la expresión de Gramsci) de la ciencia con el orden y el cambio de la sociedad en construcción. En segundo lugar, existía lo que se puede denominar de dogmas de la razón científica, o sea, todos aquellos implícitos en sus trazos constitutivos, anteriormente subrayados. A partir del triunfo de esta razón, a fines del siglo XVIII, ninguna teoría o concepto puede huir de los límites de la morfología del modelo científico, bajo pena de ser considerada no científica, por lo tanto no verdadera. Este régimen de legitimación de las verdades, que aún hoy se mantiene, se estableció paulatinamente en todas las disciplinas, en algunas más temprano, en otras tardíamente.

En la medicina, debido posiblemente a la antigüedad de la corporación médica, que se edificó sobre el saber médico como teoría y como arte (de curar),

¹Bernal (1979, p. 430-440) hace una extensa descripción histórica de la fundación y del funcionamiento de las academias, sus estatutos, asociados, etcétera, a partir del siglo XVII, con la *Royal Society* de Londres, y la *Académie des Sciences*, de París. Ahí queda claro el proceso de institucionalización de la ciencia y la profesionalización paulatina del científico.

el establecimiento académico como instancia política de legitimación y de control de las verdades médicas se instituyó precozmente. Las facultades médicas y la enseñanza de la clínica se establecieron más temprano que las de otras disciplinas modernas, como muestran comentaristas, historiadores y filósofos de la medicina².

De esta forma, el modelo racionalista, mecanicista y dualista de la racionalidad científica, dominante también en la medicina, dificulta o imposibilita el reconocimiento de otras “verdades”, o sea, de otras teorías y conceptos contrarios a los de la clínica anatomopatológica y de la fisiología mecánica basada en la química analítica del enciclopedista Lavoisier.

Se comprende, de este modo, por qué a pesar de la eclosión de innumerables teorías y sistemas explicativos de la enfermedad, y de las más variadas propuestas de cura para todos los tipos de epidemias y enfermedades endémicas que desolaron las naciones durante el período clásico, solamente aquellos que compartiesen los postulados implícitos en el racionalismo filosófico de las ciencias tenían alguna posibilidad de legitimarse científicamente. No tan solo, o principalmente, por ser más eficaces, en términos de intervención, frente a las urgencias sociales, sino por ser más coherentes con la racionalidad moderna en construcción.

En la medicina, entre los sistemas y teorías explicativos que no tenían chance de legitimarse, por contrastar con los principios lógicos de la racionalidad médica en avance, se debe incluir el vitalismo homeopático.

El vitalismo homeopático y la razón médica

Se adjetivó así este vitalismo para dejar claro que la homeopatía no era la única teoría vitalista a fines del siglo XVIII y en el inicio del siglo XIX, existiendo, como ya se vio, la superación de la gran cuestión de la vida en relación al organismo, que se buscaba resolver, en la teoría y en la clínica, desde el mecanicismo cartesiano. Además de las teorías magnetistas, o “mesmeristas”³, había teorías animistas, algunas remanentes de las concepciones alquímicas ligadas a la química pre Lavoisier, además de la teoría vitalista “espontaneísta”, ligada a la fisiología clásica.

De acuerdo con esta última teoría, como se vio, los “gérmenes” (microbios, ya observados en microscopio en aquella época) son generados espontáneamente por

²Hay, en este punto, un acuerdo entre historiadores y filósofos de la medicina: la corporación médica es la más antigua de las corporaciones basadas al mismo tiempo en “ciencia” y “arte”. Su constitución se remonta a milenios, aun en la cultura occidental. En la sociedad moderna, la medicina es situada, en lo que concierne a la enseñanza, entre los siglos XVII y XVIII, a pesar de prosperar desde el siglo XII, la Escuela Médica de Salerno y la Escuela de Montpellier, eran escolásticas, “teóricas”, pero reunían ya el conocimiento medieval y árabe de la época. Cf. Sigerist (1974); Foucault (1977); Rosen (1979); Clavreul (1983).

³Franz Mesmer (1734-1815) es un ejemplo típico de los “teóricos” antimecanicistas que se multiplicaron durante la segunda mitad del siglo XVIII, compartiendo concepciones animistas y espiritualistas secularmente enraizadas. Se basaba en categorías como la fuerza magnética de los cuerpos, el magnetismo animal, “fluidos espirituales”, de la física y de la química, trabajando con imanes, imposición de manos, objetos hipnotizantes, además de la propia persuasión, como elementos de curación de los enfermos. Alcanzó gran poder personal en función de las “curaciones” que logró operar. Fue expulsado de Francia como charlatán, a partir de una movilización de los médicos.

fermentación, a partir del deterioro de la atmósfera, proveniente de emanaciones putrefactas de los pantanos, de las aguas paradas, de los cadáveres insepultos, de las basuras y cloacas, de las heces, etcétera. Es la teoría miasmática del origen de las enfermedades, generalmente identificada con el vitalismo clásico.

El vitalismo homeopático, sin embargo, fundado por el alemán Samuel Hahnemann (1755-1843), no se presenta como un sistema explicativo de las enfermedades y sus causas, sino como un sistema racional y experimentalista del arte de curar enfermos. El individuo enfermo es, por lo tanto, el punto de partida clínico y el objeto epistemológico básico del sistema homeopático. Sin entender ese principio nocional que fundamenta toda homeopatía, se continúa inmerso en la “ciencia de las enfermedades”, y no se tiene condiciones de percibir en qué reside la distinción de la propuesta homeopática frente a los otros sistemas. En otros términos, se trata de otra racionalidad médica, en muchos puntos antagónica, como se verá más adelante, a la racionalidad médica predominante en la época de Hahnemann.

El vitalismo homeopático no es, para establecer una primera distinción básica, aquel vitalismo fisiológico de la “generación espontánea de la vida” (y de la enfermedad) sino el del equilibrio (o desequilibrio) de la “fuerza vital” del individuo.

Las categorías centrales de la teoría médica de Hahnemann son las de fuerza vital, *miasma* y *psora*. Exactamente esas categorías son las que están investidas de significados originales frente al sistema médico organicista. Son conceptos que tienen su base disciplinaria en la física, en la química y en la medicina alopática, pero están investidas de contenidos nocionales distintos (y divergentes) en la medicina homeopática. Como se ha dicho aquí gran parte de las categorías médicas de fines del siglo XVIII provienen de la física, de la química y de la fisiología, recibiendo en la medicina contenidos propios al objeto de la disciplina.

En la homeopatía, los conceptos de “fuerza (vital)”, “miasma” y “psora” se destinan a aprehender y explicar el principio (ontológico) del proceso de padecimiento de los seres vivos, el origen (histórico) de las enfermedades (y no su causa) y los tipos principales de padecimiento (y no las principales enfermedades) de los seres humanos.

Aquí debe ser hecha una segunda distinción: contrariamente a la medicina del siglo XIX, la homeopatía no emplea el principio de la causalidad eficiente de las enfermedades, por juzgarla “inútil” para la cura de los enfermos. Además de eso, desprecia el concepto fundamental de la enfermedad (en términos de entidad patológica). Despreciando el concepto, Hahnemann desprecia también la “sustancia”, la entidad mórbida, concepto fundamental de la racionalidad médica desde el inicio del siglo XVII.

Prefiere afirmar que los eventos mórbidos conocidos como enfermedades son nada más que la expresión sintomática, visible del desequilibrio (o “desarmonía”) de la vida. A esa expresión sintomática no corresponde ninguna entidad. El papel de la medicina es concentrarse en esa *gestalt* exterior visible, mutable y variable de individuo para individuo (y en cada individuo, a lo largo de su vida), para eliminar el proceso mórbido como un todo, sin buscar causas ni entidades.

Como en un caso de padecimiento del cual ninguna causa evidente provocadora o sustentadora (causas ocasionales)⁴ deba ser eliminada, no podemos percibir nada más que los síntomas mórbidos, está bien claro que solamente los síntomas deben ser el medio por el cual la enfermedad pide y apunta hacia el remedio apropiado para curarla (sin dejar de lado la posibilidad de la presencia de un miasma y atención debida a circunstancias accesorias) [...] Además de eso, la totalidad de esos síntomas, cuya imagen exterior es la expresión de la esencia interior de la enfermedad, o sea, de la energía vital afectada, debe ser el principal, o el único camino mediante el cual la enfermedad puede hacer saber qué remedio necesita, la única cosa que puede determinar la elección del remedio más apropiado. En una palabra, en todo caso mórbido individual, la totalidad de los síntomas debe ser para el médico la preocupación principal, el objeto único que debe tener en cuenta, la *única cosa que debe ser eliminada* por medio de su arte con vistas a que su enfermedad sea curada y transformada en salud. (Hahnemann, 1983, párr. 7; citado en Vijnovsky, 1983, p. 38)⁵

No deja de ser impresionante observar esa total negación de la enfermedad como ser, en la clínica homeopática y la *gestalt* sintomática, forma histórica mutante, no corresponde nada, a no ser el desequilibrio de la fuerza vital, ese principio inmaterial de la vida, postulado ontológico indemostrable. Su expresión exterior desarmonica es, sin embargo, perceptible a través del conjunto de los síntomas, y prueba, así, su existencia.

Así como para Léríche (Canguilhem, 1982, p. 67) la salud será “la vida en el silencio de los órganos”, para el vitalismo homeopático el equilibrio de la energía vital es el silencio de los síntomas.

La homeopatía es, de esta forma, en el inicio del siglo XIX, un sistema médico centrado en la concepción y en la observación de la vida, a través de su principio —fuerza vital— manifestado en sus desequilibrios —eventos mórbidos—. En el límite, enfermedad y muerte son etapas de la vida.

Sin embargo la anatomía patológica del siglo XVIII analizaba la enfermedad con un observar que se interiorizaba en la lesión del órgano y se profundizaba en el tejido, inclinándose sobre los cuerpos (de los muertos, o de los enfermos), en el sentido de asediar la enfermedad y descubrir la causa. Se sintetizó, con la fisiología, en la anatomoclínica de comienzos del siglo XIX, para la cual la enfermedad no se presentaba más como totalidad de síntomas o entidad mórbida.

⁴La categoría de *causa ocasionalis* tiene el mismo sentido que “elemento desencadenador” o “mantenedor” del proceso mórbido, y no el de ser causalidad explicativa de la enfermedad.

⁵Vijnovsky hace una traducción comentada, incluyendo los párrafos de la 1.a a la 6.a ediciones. Lo interesante de resaltar es que, en las sucesivas ediciones, Hahnemann iba acrecentando párrafos, notas y comentarios al texto original, pero sin retirar otros párrafos. Lo que, a lo largo de los 32 años que transcurrieron entre la 1.a y la 6.ª edición, llega a afirmaciones dispares, y a veces contradictorias.

La enfermedad solo se revelaba por el raciocinio (clínico), a través del análisis de los síntomas y de la intuición del síntoma esencial, aquel que deja traslucir la figura invariable de la enfermedad (Foucault, 1977, Caps. 6, 7 y 8).

Se puede ver que no solamente las concepciones y categorías básicas son divergentes, sino también el propio objeto de conocimiento y el objetivo de la clínica de los dos sistemas médicos, el alopático y el homeopático.

Si la homeopatía no se presenta (aún) como anacrónica, al menos está epistemológicamente dislocada frente a la anatomoclínica, que avanza como racionalidad médica dominante:

Desde el inicio del Renacimiento hasta fines del siglo XVIII, el saber de la verdad formaba parte del círculo de la vida que vuelve sobre sí misma, y se observa; a partir de Bichat, es dislocado en relación a la vida, y es separado de ella por el intransitable límite de la muerte en el espejo en el cual la contempla. (Foucault, 1977, p. 167)

El saber de la clínica moderna, orientado por la muerte (anatomía patológica), se vuelca hacia la causa de la enfermedad (agente patogénico) y para su origen espacio-temporal (localización orgánica e historia sintomática), en cuanto el saber de la clínica homeopática se vuelca hacia el individuo desequilibrado (enfermo) en el sentido de repararle la energía de la vida (curarlo).

El concepto de fuerza vital marca, de esta forma, la diferencia radical entre objeto y objetivo del saber en las dos clínicas⁶.

Por otro lado, la homeopatía, a través de su fundador, se interesa por el origen de los “procesos mórbidos conocidos como enfermedades”. Origen doblemente histórico: en relación a la especie y al individuo humano. Se trata de un origen filogenético y ontogenético, que será explicado por el concepto de *miasma*.

Se debe hacer, a estas alturas, otra distinción: el concepto de *miasma* en Hahnemann no debe ser identificado con el concepto clásico del siglo XVIII. El *miasma* no es ni ambiente fermentador, ni germen originado por ese ambiente, sino una fuerza inmaterial infectante (y no infecciosa). Frente a la interpretación filosófica clásica, la naturaleza del *miasma* homeopático es “espiritual”⁷.

El *miasma* afecta la fuerza vital, que es “dinámica e inmaterial” de modo igualmente inmaterial, dinámico.

⁶Para Francois Jacob, el concepto de fuerza vital en el siglo XVIII es una cualidad esencial de la materia que “constituye los seres vivos, un principio que se difunde en todo el cuerpo”. Para Jacob, el vitalismo, sin embargo, no funciona como un “operador” de conocimiento, tratándose más de una “filosofía y de una moral que de una actitud científica” (Jacob, 1983, p. 45-46).

⁷Algunos discípulos de Hahnemann, entre ellos el americano Kent, dieron posteriormente una interpretación literalmente espiritual del *miasma*, viéndolo como la señal de una culpa o tara original, que contagió a la humanidad como un todo, y a cada individuo en particular. Otros le atribuyen una significación organicista al concepto, viendo en Hahnemann una intuición genial de la vida imperceptible (al menos al microscopio de la época) o sea, del virus. La “espiritualidad” del *miasma*, en Hahnemann, sin embargo, debe ser entendida como de naturaleza física, o sea, ligada a las concepciones de composición y equilibrio de fuerzas (o energía) de la física contemporánea de Hahnemann.

La función del concepto de *miasma* es explicar la contaminación (de la humanidad), el contagio (de los seres humanos entre sí) y la susceptibilidad para desarrollar “enfermedades” (cuadros mórbidos) del género humano.

La influencia de las concepciones y categorías de la física de la época está presente en las concepciones y conceptos homeopáticos del “dinamismo” (de la fuerza vital de los agentes mórbidos), “fuerza inmaterial” (del miasma), “equilibrio” o “desequilibrio” de fuerzas (fuerza vital y fuerza miasmática), etcétera. Así, el miasma es una “fuerza”, que por su “dinamismo”, que es “inmaterial”, puede “desequilibrar” la composición interna de la energía vital. Y es solamente en cuanto tal que puede hacerlo. El predominio de la fuerza miasmática frente a la fuerza vital produce un desequilibrio en esta última, llevándola a manifestarse en el exterior del organismo, o sea, a producir síntomas superficiales, dérmicos, que ya son expresión visible, “materialización” del desequilibrio producido internamente. Ese proceso original de dislocamiento del dinamismo del organismo humano lo alcanza como un todo, pudiendo repetirse, a partir de entonces, produciendo expresiones exteriores modificadas (“conjuntos de síntomas”, o enfermedades), en un proceso que es, al mismo tiempo, de cronificación y de interiorización sintomática, en general provocada por intervención médica (Hahnemann, 1980, p. 32-37 y 97-102).

Por otro lado, el miasma se propagaría en la humanidad por contagio, o sea, de ser humano a ser humano. Esta contaminación-contagio ocurriría a partir de la piel, sobre todo en lo que concierne al miasma originario, o sea, la *psora*. En seguida, el contagio sería, en lo que concierne a los dos otros miasmas explicativos de las enfermedades, la sífilis y la sicosis, de naturaleza venérea (Hahnemann, 1980, p. 83-95).

De esta manera, todos los procesos de padecimiento pueden ser encuadrados en un sistema clasificatorio de similitudes, a partir de los tres grandes “miasmas crónicos”, de los cuales el original y sensibilizador de los organismos es la *psora*. En este sentido, todos los cuadros sintomáticos (“enfermedades”) son explicables por el concepto de miasma, no en términos de causalidad, sino de origen histórico, filogenético y ontogenético. Ya la “causalidad” de las enfermedades en el sentido de transmisibilidad es explicada en la concepción del contagio.

Sin embargo, tanto el contagio como modo de transmisión, como las totalidades sintomáticas como forma de clasificación de las enfermedades están siendo abandonadas por la clínica racionalista del siglo XVIII, y por la anatomoclínica que se inicia con el siglo XIX. En verdad, “la medicina de los síntomas, poco a poco entrará en regresión, para disiparse delante de la medicina de los órganos, del foco, y de las causas, delante de una clínica enteramente ordenada por la anatomía patológica” (Foucault, 1977, p. 139).

Finalmente, el concepto de *psora* debe ser analizado como elemento originario del desequilibrio de la fuerza vital humana, como “dinamismo miasmático” original.

En este caso también se debe hacer una distinción: la *psora*, en el sentido hahnemanniano, no debe ser identificada con la afección dérmica de la sarna, tan común y endémica en los tiempos de Hahnemann.

Aparentemente, también la *psora* es un principio inmaterial, un “dinamismo inmaterial” de la misma naturaleza que el de “fuerza” o “energía” vital, por ende

actuando en sentido contrario al equilibrio de esta fuerza. Tiene una existencia de “muchos millares de años”, siendo “la más antigua, destructiva e incomprensible de las enfermedades crónicas miasmáticas”, produciendo múltiples variedades de conjuntos mórbidos conocidos como enfermedades, entre las cuales la lepra, es el más infeccioso (en el sentido de infectante), y el más generalizado de los miasmas crónicos. Si el miasma es el generador de las “enfermedades”, o sea, de las totalidades sintomáticas, el miasma psórico debe ser considerado, en la teoría homeopática, como el que engendra los miasmas, “la más universal madre de las enfermedades crónicas” (Hahnemann, 1980, p. 7-17).

De este modo, la *psora* es, al mismo tiempo, entidad mórbida (no una enfermedad) y origen de las enfermedades, energía maléfica y multitud de síntomas, principio inmaterial y materialización orgánica del padecimiento humano.

La explicación causal de las enfermedades, cuestión fundamental de la medicina de fines del período clásico, no encuentra en la homeopatía, una correspondencia teórico-conceptual. De hecho, Hahnemann se preocupará cada vez más por los cuadros sintomáticos mórbidos de los enfermos, procurando identificar su clasificación miasmática (psórica, sífilítica, sicótica) de acuerdo con ciertas similitudes sintomáticas producidas por estos en hombres sanos.

Se elabora, de esta forma, de manera antagónica a la ciencia de las enfermedades, el vitalismo médico más polémico de la racionalidad moderna, que se inicia con Hahnemann en los comienzos del siglo XIX.

Hahnemann: El arte de curar contra la ciencia de las enfermedades

La obra más famosa del fundador y principal teórico de la homeopatía, que reúne los principios del saber homeopático, fue publicada en el año 1810, bajo el título de *Organon de la ciencia médica racional*. A partir de 1819 (2a edición), fue conocida como *Organon del arte de curar* o *Exposición de la doctrina médica homeopática*.

En este libro, Hahnemann discute la teoría y la práctica médicas homeopáticas; los fundamentos de la terapéutica *similia similibus curentur* (la cura de los semejantes por los semejantes); la manera de cómo establecer la elección del medicamento adecuado para cada paciente, en cada proceso mórbido (principio de la individualización del medicamento); establece una sintomatología a ser observada típica de la consulta homeopática (bastante detallista y diferente en varios puntos de la clínica de la época); muestra como conducir una consulta homeopática sin inducir en el paciente los principios o suposiciones terapéuticas del médico; da orientaciones sobre la relación médico-paciente, meditando sobre su naturaleza e importancia para el tratamiento y la cura del enfermo, inclusive en lo que concierne a los enfermos mentales; afirma, finalmente, que la finalidad básica de la homeopatía y de la medicina como un todo es curar, y no “teorizar sobre las enfermedades”, perteneciéndole a los

médicos la única tarea de “restablecer la salud de los enfermos”, colocándose en una postura aparentemente pragmática, en un clima general de la obra de crítica de la medicina de su tiempo:

La primera, la única vocación del médico es restablecer la salud de los enfermos: es lo que se llama curar. Su misión no es forjar sistemas, combinando ideas huecas con hipótesis sobre la esencia íntima de la vida y la producción de las molestias en el interior invisible del cuerpo, o procurar incesantemente explicar los fenómenos mórbidos y su causa próxima, que permanecerá siempre oculta para nosotros, sumergiendo todo en una mezcla de abstracciones ininteligibles, cuya pompa dogmática emboba a los ignorantes, mientras los enfermos suspiran en vano por socorros. Ya estamos hartos de estos sueños sabios que se llaman medicina teórica; es tiempo de que todos aquellos que se dicen médicos cesen de engañar a los pobres humanos con palabras huecas de sentido, y que comiencen a actuar, o sea, a aliviar y a curar realmente las enfermedades. (Hahnemann, 1983, párr. 1)

Siendo el *Organon* una obra en párrafos, en el estilo literario-científico de inicios del siglo XIX, se puede percibir su carácter polémico ya en este párrafo aquí citado íntegramente. En verdad, ¿a qué alude agresivamente el autor con la expresión “sueños sabios que se llaman medicina teórica?” Ciertamente a los sistemas médicos explicativos que desde el siglo XVIII surgieron en Europa, sobre los avances de la fisiología, de la física, de la química, y de la botánica, realizados en los siglos anteriores. Tales sistemas, animistas, mecanicistas, vitalistas o magnetistas procuraban las causas de las enfermedades y deducían racionalmente la intervención terapéutica a partir de un sistema lógico que aliaba ciertas hipótesis a observaciones clínicas (en individuos enfermos).

Lo interesante aquí es que esos sistemas no eran el escudo de charlatanes o el refugio de curanderos, sino el núcleo de la medicina científica de la época. Los sistemas médicos eran adoptados en las escuelas, en las academias, en las asociaciones médicas, donde se discutían; hacían suceso en las cortes, donde los médicos se transformaban en figuras socialmente prestigiosas, o repentinamente “desgraciadas”.

Se vuelven comprensibles, estos rápidos ascensos o desgracias, si se piensa en el cuadro de salud de la época. Frente a las enfermedades pestilentes (peste, cólera, lepra) que, heredadas de los siglos anteriores, predominaban aún en el Viejo Mundo; junto a las epidemias que recientemente lo devastaban cada tanto (viruela, “fiebres intermitentes”, virus de “influencias”); a las endemias más antiguas, que los colonizadores transportaban para el Nuevo Mundo (tuberculosis, sífilis y otras enfermedades venéreas, etcétera), los “sistemas” de los siglos XVIII y comienzos del XIX intentan responder, en el nivel de la teoría médica y de la intervención terapéutica, al gran mal de la enfermedad, que, junto a las hambrunas y a las guerras, constituyó durante siglos el gran flagelo que dieztaba las poblaciones de Europa. No es el propósito de este estudio analizar la relación entre esos males y sus condicionantes, o sea, las pésimas condiciones sanitarias y nutricionales de esas poblaciones. Basta señalar una

vez más que la gestación del capitalismo se dio bajo tales condiciones, y que la producción de nuevas teorías y conocimientos, tanto en física, química, fisiología, como en medicina, clínica o social, no puede ser desligada de las grandes “urgencias” que el proceso de formación de la nueva sociedad generaba, tanto a nivel de la producción, como a nivel de la reproducción social. Los grandes sistemas médicos de los siglos XVIII Y XIX no son una excepción a esta regla, al contrario⁸. Beneficiadas por los avances recientes de la farmacología, que se dieron por la manipulación de drogas durante el siglo XVIII, apoyadas en la anatomoclínica, que daba sus primeros pasos, las grandes teorías médicas se constituyen realmente en sistemas explicativos racionales que buscan el camino del experimentalismo de forma empírica, utilizando como cobayos a los propios enfermos.

Era común, en el siglo XVIII y aun durante el siglo XIX, recetar y aplicar las más diversas drogas al mismo enfermo que, con frecuencia, “moría de la cura”. Por otro lado, se había conseguido separar enfermo y enfermedad, caminando, a través del examen clínico y de la anatomía patológica, hacia la descripción de varias patologías, constituyéndose un cuadro clasificatorio de enfermedades y estableciéndose criterios de patología y normalidad para la clínica.

Es en ese clima que Hahnemann elabora también su sistema médico. Sin embargo pretende que su sistema sea diferente en todo a los que constituían la medicina de la época: en el método, que al contrario de “deductivo” y “lógico”, pretende ser “sistemáticamente experimentalista”; en la intervención terapéutica, que al contrario de “empírica y arbitraria”, porque penetra en el “interior invisible del cuerpo” del enfermo en procura de las causas próximas de la enfermedad, pretende más práctica y de mayor eficacia, en la medida en que apunta al restablecimiento del enfermo. Finalmente, en la propia concepción del proceso salud-enfermedad, que pretende ser “más científica”, en la medida en que toma como punto de partida de ese proceso al hombre como totalidad indisociable, al individuo enfermo, y no partes de ese individuo alcanzadas por alguna patología que las invade como un enemigo desconocido que ataca fortalezas desguarnecidas en puntos clave. El modelo guerrero de batalla entre la enfermedad enemiga y el organismo vulnerable, que poco a pocos va otorgando la imagen contemporánea de la medicina a inicios del siglo XIX, le repugna al fundador de la homeopatía. Sin embargo, durante el siglo XIX los médicos no cesarán de procurar la “causa próxima” de la enfermedad hasta descubrirla, a través del concepto de agente patógeno. Abandonaron el concepto de causalidad, descendiendo del altar “metafísico” para el “positivo”, en el sentido comteano, ya no haciendo de la medicina un sistema racional explicativo, sino una práctica experimentalista, apoyada en las ciencias naturales más avanzadas: la química, la física y, sobre todo, la biología.

Ya nada será invisible en el cuerpo humano; todas las enfermedades serán explicables por su causa próxima; solamente la “esencia íntima de la vida” será dejada de lado, junto con el individuo enfermo. En la primera mitad del siglo XIX la medicina

⁸Ver Rosen (1983). Polack (1972); Stern (1983); Foucault, su obra como un todo, sobre todo los trabajos citados a lo largo de este estudio.

es la ciencia de las enfermedades. Dará al individuo sus reglas de normalidad y de enfermedad. Estar enfermo representará de ahora en adelante comportarse de acuerdo con patrones específicos de morbilidad. Los médicos buscarán en el enfermo su enfermedad, la combatirán con los fármacos que disponen, específicos para cada morbilidad. Ya no verán más la muerte como el final de un proceso vital, sino la señal de su derrota. La enfermedad y la muerte serán, así, cada vez más los enemigos de la medicina.

Ya se está lejos de la homeopatía, para la cual el padecimiento es visto como un proceso vital del individuo en el sentido de equilibrarse como totalidad biopsíquica. Si hay muchos procesos similares de padecimiento, idénticos, posibilitando la construcción de un cuadro de morbilidades, sobre todo en el caso de las enfermedades crónicas, cada individuo que padece de una morbilidad cualquiera padece según su historia biológica, psíquica, sexual, temperamental, caracterológica, social, etcétera.

Para tratar ese individuo, con su equilibrio alterado de manera extremadamente personal, hay que buscar el medicamento que más se aproxime a sus particularidades mórbidas, en la dosis que más lo sensibilice para la cura.

La homeopatía combate, así, el principio terapéutico más costoso de la medicina oficial del siglo XIX: que una enfermedad solo puede ser combatida por uno o más de un fármaco, que sea al mismo tiempo específico para aquella patología, y en general para todos los individuos portadores de tal patología. Además de eso, cuanto más elevada sea la dosis químicamente, y de propiedades contrarias al fenómeno mórbido instalado, más eficaz deberá ser para eliminarlo, exceptuando las vacunas, que tienen carácter preventivo de las enfermedades de masa. Los principios terapéuticos de la medicina oficial van en un sentido opuesto a los de la homeopatía, aunque la búsqueda de la cura, en los tiempos de Hahnemann, fuese semejante. A pesar de que la dirección no era la misma, terminó existiendo colisión.

En efecto, la medicina clínica del siglo XIX, que estaba definiendo su fisonomía a nivel del saber con la anatomía patológica y con el estudio teórico de las “causas más próximas” (etiología) de las enfermedades, no podría convivir con un sistema médico que, aunque parta de la misma fisiología, de la misma anatomía, de una consulta clínica semejante en algunos puntos, defendiese una terapéutica completamente opuesta y tuviese una concepción de organismo, salud y enfermedad tan dispar. Desde el punto de vista de la terapéutica, las disparidades son nítidas:

- 1) a la generalidad de la enfermedad, Hahnemann opone la singularidad del enfermo: El individuo enfermo es el objeto de su terapéutica, en lugar de combatir simplemente la enfermedad en el individuo;
- 2) el (remedio) semejante debe curar al (cuadro sintomático) semejante, en lugar del (o de los) medicamento(s) contrario(s) que se propone(n) eliminar la patología contraída;
- 3) los remedios solo deben ser testeados en hombres sanos, en lugar de testearlos en hombres enfermos o en animales;

- 4) los enfermos no deben tomar un medicamento con más de una sustancia, ni deben ser tratados con más de un medicamento, mientras se observa el efecto de este medicamento, en lugar de la mezcla de sustancias y de medicamentos comúnmente indicada por la medicina de su tiempo;
- 5) la dosis del medicamento debe ser adaptada a cada paciente de acuerdo con su capacidad reactiva, y no según una norma universal concebida en función de entidades patológicas;
- 6) la capacidad terapéutica de los medicamentos solo muestra todas sus propiedades cuando estos son sometidos a la trituración y al batido, en soluciones específicas llamadas “dinamización”, contrariamente a las concentraciones químicas en uso en la farmacia oficial. Estas son consideradas paliativas por el fundador Hahnemann, porque la mejora del enfermo, en general sintomática, es siempre transitoria.

Desde el punto de vista de la concepción del organismo, salud y enfermedad, las posiciones son también dispares:

En primer lugar, las definiciones de organismo no son las mismas. Hahnemann distingue el organismo material (o cuerpo material), que ejecuta todas las funciones vitales y drena todas las sensaciones, de la fuerza vital, (la “*dinamis*”), o más recientemente energía vital⁹, que anima este organismo material en todos sus puntos, manteniendo su funcionamiento equilibrado y armonioso. Esta energía vital es un principio inmaterial que, si deja de operar en el organismo, este muere, descomponiéndose en sus elementos químicos. Sin embargo, para la medicina del siglo XIX, el organismo es identificado con la totalidad de sus sistemas, órganos y funciones, por lo tanto, con lo que Hahnemann denomina “organismo material”. Desde el punto de vista de la doctrina médica, el principio de inmaterialidad de la fuerza o energía vital no precisa ser necesariamente el alma, sino, en verdad, la concepción hahnemanniana deja implícita una visión espiritualista del organismo que la medicina, en la medida que se vuelve positiva, detestará cada vez más. Es preciso recordar que la medicina moderna estaba saliendo del período racionalista del Siglo de las Luces, caminando siempre más hacia el sentido “materialista”¹⁰, encontrando finalmente su lecho “natural” en el positivismo.

En segundo lugar, la conceptualización de salud y enfermedad. Aquí también existen disparidades. Para Hahnemann, la salud es el equilibrio de la energía o fuerza vital. Existe en este caso, una definición afirmativa de salud, relacionada al principio de armonía del dinamismo vital. Cuando cualquier agente hostil a la vida, externo o interno, alcanza al individuo, este principio de armonía se altera por el

⁹La concepción vitalista implícita en el concepto de fuerza o energía vital es tan general que varias interpretaciones han sido dadas: materialistas, organicistas, psicoanalistas, físicas (con influencia de teorías de la física) y también espiritualistas.

¹⁰Materialismo, aquí, tiene un sentido de negación metafísica de cualquier principio espiritual, y de afirmación de la primacía de la experiencia y de la razón desde el punto de vista del conocimiento.

dinamismo del agente hostil. De esta manera, la energía vital se altera, cambiando su punto de equilibrio, produciendo sensaciones desagradables, inclusive los procesos irregulares que son conocidos como enfermedades. El punto clave de entendimiento de la teoría homeopática del proceso y de la producción es que estos “procesos irregulares” se evidencian por un conjunto de síntomas (mentales, físicos, comportamentales) en cada individuo. Este conjunto es el punto de partida y de llegada del clínico homeópata.

La medicina oficial del siglo XIX, como ya se dijo anteriormente, se centra en las categorías de normal y patológico, y considera la patología como punto clave de explicación, clasificación y de combate de las enfermedades, de tal forma que considerará en el individuo básicamente aquellos síntomas típicos que apuntan hacia esta o aquella enfermedad. Por otro lado, la salud será definida como “estado normal”, y la normalidad será considerada, en la clínica, en función de la ausencia de ciertos síntomas. De hecho, este es un principio de oposición nítido, frente a Hahnemann: “Considerar la enfermedad como entidad separada del todo viviente, o sea, del organismo y su fuerza vital animadora, solo puede ser fruto de mentes materialistas...” (Hahnemann, 1983, párr. 9-13).

En este sentido, para el homeópata, restablecer la salud de un individuo es restablecerle la armonía del dinamismo de la vida (el equilibrio energía vital-organismo material); esto se da por la eliminación del conjunto de síntomas como un todo. Tal cura solo se consigue con el empleo del medicamento adecuado en la dosis adecuada para cada individuo enfermo, pues el remedio actuará en el proceso de padecer del individuo, mientras combate la enfermedad actual. Esta definición de cura también es distinta de la medicina oficial, para la cual el cese de los síntomas dominantes era el criterio de eficacia del medicamento y de regreso al estado normal del paciente. Así, durante el siglo XIX, progresivamente se confundirán cura y cese de síntomas físicos. Para el fundador de la homeopatía y sus seguidores, no se da, en este caso, restableciendo la salud del enfermo, sino profundizando la enfermedad por la supresión de los síntomas (Hahnemann, 1983, párr. 9-13 y 35-40). La homeopatía concibe, así, la enfermedad, como un proceso que se profundiza, partiendo de la superficie (síntomas mentales “leves”, comportamentales, epidérmicos) hacia el interior del organismo, llegando a la fase más interiorizada (y más grave y crónica) cuando lesiona órgano o sistema. De esta forma, el punto final del padecimiento para Hahnemann, es el punto inicial (observable en términos de anatomoclínica) para la medicina alopática. En fin, para Hahnemann y sus discípulos existe una fase invisible de la enfermedad, preorgánica (en el sentido alopático de organismo). Por otro lado, para que exista padecimiento, o sea, desequilibrio vital, es preciso que exista una “predisposición” interna, una vulnerabilidad que los homeópatas denominan “susceptibilidad” del sujeto, o su “terreno mórbido”.

Es comprensible que con esta visión de organismo, de salud y de enfermedad, de terapéutica y cura, Hahnemann y los homeópatas se vuelvan rápidamente centro de las críticas y persecuciones de los médicos y farmacéuticos de su época, a través de las academias, de las escuelas, de las asociaciones corporativas, que actúan junto al Estado, en el sentido de prohibir la práctica y la enseñanza de la

homeopatía. Por otro lado, si ya a inicios del siglo XIX la cuestión de la “dosis infinitesimal” y de la “dinamización” de la sustancia medicamentosa homeopática parecía absurda, aún hoy en día, después de las teorías de Einstein, la teoría de la composición de las dosis homeopáticas es, como mínimo, “hipotética”.

Todo esto sucede a pesar de las explicaciones sobre la naturaleza “física” —y no química— del medicamento homeopático, desarrolladas en épocas diferentes, argumentadas de forma diferente por los teóricos homeópatas, pero guardando siempre la misma lógica, la de la naturaleza “dinámica” (energética y física) de las dosis homeopáticas. En otras palabras, los homeópatas, a lo largo de varias generaciones, procuraron encuadrar el discurso sobre la naturaleza energética de la dosis infinitesimal y su efecto sobre el dinamismo vital, al margen del discurso científico avanzado de la época. Más que de una táctica de legitimación, se trató siempre de una estrategia de hacer avanzar el saber médico homeopático sobre el saber oficial. En el siglo XIX sobre todo, no se trataba de una forma de subordinación, sino de lucha teórica.

La homeopatía en Brasil en el período de su implantación (1840-1860)

En Brasil, esta lucha puede ser encontrada ya en las argumentaciones del doctor Manoel Duarte Moreira, director de la Escuela Homeopática, en 1848, en los documentos anexos al proceso de reconocimiento de la enseñanza y de la práctica médica homeopática encaminados al Parlamento (Duarte Moreira, 1928, p. 528-529) pasan por la argumentación del doctor Godoy Ferraz, en su libro de 1946 (Ferraz, 1946, p. 280-310). Y llegan hasta las lecciones actuales del argentino doctor Tomás Paschero sobre la “naturaleza física del remedio homeopático” (Paschero, 1984, p. 30-32)¹¹.

Se sabe que desde el punto de vista conceptual, teórico, la homeopatía es un sistema vitalista, que defiende la existencia de un principio autónomo (fuerza vital) que explicarla la vida como existencia, como actividad animadora del organismo, irreducible a sus elementos orgánicos. Este principio no es necesariamente el alma o la inteligencia (principio espiritual o racional), pero tampoco se confunde con el organismo visto como estructura articulada de elementos materiales (organismo biológico), siendo, en verdad, el principio armonizador de esas tres “dimensiones”, del ser humano. Este principio, por ser inmaterial, no puede ser aprendido empíricamente, examinando por ejemplo, cuerpos (u órganos) humanos, a no ser que sean cuerpos humanos vivos, en donde la percepción del fenómeno vida pasa a ser “intuitiva”.

Frente al campo de la racionalidad científica recién salido del Iluminismo, en que la razón y la observación empírica, el mundo material y una concepción sobre él mecánica, casi maquinista, ya se entrelazaron profundamente en un todo legitimado

¹¹El doctor Paschero es un médico homeópata argentino con gran influencia en la formación de los jóvenes unicistas brasileños actuales.

como ciencia, para enfrentar la cuestión de la “percepción intuitiva” de “realidades inmateriales” (como la vida o las dosis homeopáticas), es preciso estar armado de coraje y de argumentos comprobables.

Desde el punto de vista del vitalismo médico, la homeopatía se apoyará, por lo tanto, en la teoría vitalista fisiológica, la única que admite la no identificación del principio de la vida con el espíritu o con la materia. Con el sistema fisiológico se superaría, por lo tanto, este dualismo heredado del racionalismo desde el siglo XVII, al menos en el plano de la filosofía médica (“sistema médico”). Pero los homeópatas van más lejos. Para ellos, tal filosofía (vitalista) es más coherente porque responde a los interrogantes de la observación de su campo de conocimientos, o sea, a los interrogantes de la práctica, en el campo de la fisiología, de la patología y de la terapéutica médica.

La idea filosófica central, que fundamenta el vitalismo homeopático del siglo XIX, es la idea de la posibilidad de construcción de una ciencia universal, cuyo principio unitario, en términos de razón, se anclaría en la infinitud de la inteligencia divina, principio de unidad de toda la verdad y de toda la realidad. La razón humana, aunque finita, participa de esta unidad y debe buscar el nexo racional que une todas las ciencias en su aparente diversidad. De esta forma, así como la relación inmediata entre la filosofía (ciencia universal) y la realidad de los actos de la conciencia humana es dada por la psicología, la relación entre la filosofía (ciencia universal) y los actos de la vida es dada por la fisiología:

La fisiología es por lo tanto el nexo que une lo racional y de forma experimental la patología a la terapéutica, o sea, ella es el ligamento que enlaza los hechos empíricos y aislados de la experiencia, llamados arte de curar, a los principios racionales de un sistema científico denominado medicina. (Duarte Moreira, 1928, p. 528)

En la fundamentación científica de la homeopatía en la fisiología (que es, según el autor citado, vitalista) existe no solo una búsqueda de legitimación teórica de un contenido filosófico, sino también una forma de procedimiento científico. En otras palabras, la articulación de los fundamentos teóricos racionales a los datos empíricamente observables, a través de un lazo metodológico que sirve de elemento sintético entre principios teóricos y hechos. Es la legitimación de la homeopatía como ciencia no solo por su sistema médico, sino también por su práctica médica. Lo que no deja de ser, desde el punto de vista político, bastante osado, más aún cuando el sistema médico homeopático es implícitamente, y hasta algunas veces asumidamente espiritualista, contrariando la ideología científica mecanicista de la época, sobre todo la de la medicina. La homeopatía no solo afronta esta tendencia, sino que la desprecia como superada e insuficiente:

Juzgada científicamente hasta por sus propios prosélitos, la medicina oficial, lejos de haber asumido el carácter de ciencia, según la acepción de esta palabra, muy por el contrario, por lo que acabo de exhibir, filosóficamente

a veces condenada, pues que o habéis de condescender en confesar que la filosofía espiritualista contemporánea es un absurdo, o *¿qué* es la ciencia de las facultades? (Duarte Moreira, 1928, p. 529)

Lo que se quiere resaltar, con el comentario de estos textos de argumentación pro-homeopáticos, es que los homeópatas de la primera mitad del siglo XIX, aunque acusados de profesar un saber médico “absurdo”, “inactivo” medicamento, o, por el contrario, “peligroso” desde el punto de vista medicamentoso, en función de la ley de los semejantes¹², que corrobora y hasta empeora los síntomas, no se retraían con las acusaciones, ni tomaban una posición subordinada al saber dominante. Sus estrategias de legitimación pasaban, como queda evidenciado en los textos citados, por la crítica y por la superación del saber oficial. Este, por “mecanicista” y practicante de un “empirismo vulgar y grosero”; que pone en peligro la vida de los pacientes, es incapaz de unir los principios teóricos de una verdadera ciencia a la práctica sistemática de la experimentación clínica, que se objetiva en el “arte de curar”.

Para la homeopatía, el criterio supremo de verificación de todo sistema médico es la capacidad de curar que pueda tener. Querer abandonar el terreno de la terapéutica como criterio de validez de cualquier conocimiento médico, para atrincherarse en la “especulación teórica” de las patologías, su origen o explicación causal, representa, para los homeópatas, abandonar el campo científico de la medicina. La ciencia médica no puede desligarse de la práctica (terapéutica) médica, exponiéndose a caer en un “teoricismo” de los principios, desligándose de la práctica de observación que une cualquier ciencia a sus principios.

No es importante para los homeópatas del siglo XIX que las realidades de las que hablen sean inmateriales, como el dinamismo vital (energía vital) o las dosis infinitesimales. Lo importante es poder probar, a través de la “experimentación pura”¹³ y de la observación clínica sistemática, que sus “principios teóricos” son los correctos. Poco importa que partan de premisas espiritualistas, como la que está arraigada en la idea de una ciencia universal, fruto de la razón infinita de Dios.

Por el contrario, los homeópatas de la época parecen demostrar gran orgullo de su posición espiritualista, presentándola, como más moderna y de vanguardia filosófica¹⁴ fundamentando disciplinas avanzadas, como la psicología y la fisiología, que lindan con “realidades inmateriales”.

En verdad, las corrientes filosóficas espiritualistas románticas que influyen la homeopatía se opondrán al positivismo y al idealismo alemán hegeliano durante todo el siglo XIX y comienzan a desarrollarse y tomar impulso desde Goethe,

¹²Sin entender cómo se debía procesar el medicamento homeopático para actuar en la cura de los síntomas provocados en hombres sanos, o sea, a través de la “dinamización”, los alópatas de la época creían que se debía dar a un paciente intoxicado dosis de la misma sustancia que lo intoxicó. Por ejemplo, veneno de cobra (puro) para picaduras de cobras.

¹³Experiencias sobre los efectos sintomatogénicos de las sustancias en los hombres sanos, para la organización de las *patogénesis*, o sea, del repertorio del conjunto de síntomas que las sustancias, en dosis y dinimizaciones variadas, podrán curar a los enfermos con los mismos síntomas.

¹⁴En el texto analizado hay poco, hay un desafío filosófico expresado en la frase “habéis de condescender en confesar que la filosofía espiritualista contemporánea es un absurdo o *¿qué* es la ciencia de la facultad?”.

encontrando en Schelling su mayor exponente. No deben, por lo tanto, ser confundidas con la corriente religiosa espiritismo, la cual tuvo un gran sintetizador: el francés Alan Kardec.

Los homeópatas de esta época (1840-1850) no tenían, aparentemente, ningún contacto con esta doctrina religiosa, ya que el *Libro de los Espíritus* de Kardec solo fue publicado en 1857. El espiritismo llegará a Brasil cerca de la proclamación de la República¹⁵, con la expansión internacional de la secta, cuyo primer congreso fue realizado en 1888, en Barcelona. Debe resaltarse aún que los homeópatas del período de la implantación son, en su mayoría, cristianos de tendencia católica, contando inclusive con el apoyo de padres, de órdenes religiosas y de hacendados católicos.

El “espiritualismo” (inmaterialismo) implícito en la teoría homeopática de la dosis infinitesimal y del dinamismo vital proviene, sin embargo, de la concepción de materia (también implícita) que la homeopatía, desde su fundador, defiende como verdadera. Tal concepción presupone: 1) que la materia se compone de elementos (hoy denominados partículas) fraccionables prácticamente al infinito; 2) que hay conversión de la materia (masa)/agitación (disolución, batido) de sus partículas; 3) que este proceso de agitación/fragmentación de partículas en un solvente impregnable, posibilita la aparición de propiedades físicas curativas específicas en sustancias específicas, propiedades que son diferentes de las químicas, y desconocidas en un estado físico estricto de tales sustancias.

Ciertamente la concepción homeopática fue aquí transportada hacia el lenguaje contemporáneo, pero a pesar de la “traducción”, los parámetros de concepción homeopática de la composición de la materia pueden con certeza encuadrarse en las teorías de la física moderna, que se desarrollan, aunque a veces de manera contradictoria, desde Newton hasta Einstein.

No es, por lo tanto, gratuitamente, que el homeópata apela a la concepción newtoniana del universo, y a su deísmo apoyado en la razón. También la concepción física newtoniana de la materia, con su tentativa de superar la dualidad “cualitativismo-mecanicismo” heredada de Descartes, por la aplicación de leyes matemáticas a la física, como la concepción del espacio como extensión absoluta e infinita (atributo de la inteligencia o razón) es coherente con las concepciones fisico-médicas de los homeópatas de la primera mitad del siglo XIX. No se debe olvidar que aun entonces la física y la astronomía de Newton son el pensamiento científico más avanzado.

El racionalismo deísta newtoniano de los homeópatas se opone, así, al racionalismo materialista heredado del iluminismo del siglo XVIII, presentándose como vanguardia científica.

Esta estrategia de legitimación científica no se altera durante un siglo y medio de existencia de la homeopatía, aunque en algunas coyunturas los homeópatas tenían que hacer un gran esfuerzo de traducción de su pensamiento para el lenguaje científico dominante.

Es así como se puede encontrar un nuevo momento de este esfuerzo en el Brasil en 1946, en el trabajo de Ferraz, donde el homeópata intenta demostrar la

¹⁵Los primeros centros son de 1877.

modernidad de la teoría homeopática de la disolución-dinamización de las sustancias homeopáticas. Encuadra esta teoría en el discurso más avanzado de la física, a través de una larga cita de su colega mexicano, el doctor Dávalos Hurtado, en un trabajo titulado “*El papel de la física moderna en la enseñanza de la medicina homeopática*” (Ferraz, 1946, p. 207-210).

Casi cuarenta años después, y a más de un siglo de la argumentación a favor de las dosis de la homeopatía desarrolladas por la Escuela del Instituto Homeopático de Brasil fundado por el doctor Mure, otro teórico homeópata, el doctor Paschero, justifica la naturaleza de las dosis infinitesimales y el interrogante de la energía vital, apoyándose en el desarrollo de la física en un momento más actual, o sea, de la física que estudia las características de las partículas mínimas de la materia en función de sus movimientos (Paschero, 1984, p. 31-32).

El doctor Paschero desarrolla su razonamiento, basándose en diversas experiencias, para finalmente concluir que “en su aspecto físico, el remedio homeopático no es una simple solución infinitesimal, sino un líquido marcado por la carga eléctrica de la droga, la cual actúa como factor constitutivo e imprime una modificación de la estructura molecular del solvente, otorgándole sus propiedades específicas (Paschero, 1984, p. 33).

Esta argumentación, como la de los autores precedentes, propone afirmar, por un lado, la originalidad de la dosis homeopática en relación a los medicamentos alopáticos, y por otro, su modernidad científica.

Más que eso, se trata de basar la concepción homeopática de materia-energía (y su convertibilidad), así como la terapéutica individual que de ella se origina, en un sistema científico de conceptos que supere el de la medicina mecanicista moderna:

Por esto, en el sentido biológico, remedio homeopático, ley de curación y ley de similitud son significaciones reversibles en un sistema que considera la enfermedad como el esfuerzo del individuo para encontrar su propio equilibrio, y la terapéutica como arte de estimular tal esfuerzo vital. (Paschero, 1984, p. 33)

Esta vuelta hecha por la historia de la teoría homeopática (dosis infinitesimales, y conversiones materia-energía), tuvo como finalidad evidenciar algunos puntos importantes para situar con claridad ciertas estrategias de legitimación de la homeopatía en Brasil, en el plano de su modelo de conocimiento médico. Tales puntos son los siguientes:

- 1) Desde su implementación en nuestro país, los teóricos de la homeopatía intentaron probar que, lejos de defender teorías absurdas, vagas, o confusas, heredadas de un pasado medieval o renacentista —a través de concepciones tomadas de la alquimia, por ejemplo— apoyadas en teóricos superados por el avance de la medicina (Paracelso, por ejemplo), se fundamentan, por el contrario, en la modernidad científica. Más aún, se presentan como la vanguardia

incomprendida y combatida por los poderes establecidos de la medicina, exactamente por el carácter nuevo y revolucionarlo de sus concepciones. El interés aquí no es probar si estas tesis corresponden o no a la realidad en términos sustantivos. Interesa aquí tan solo dejar claro que la visión de la homeopatía como sistema médico “metafísico”, científicamente superado, que aún hoy tiene representación social dominante, forma parte de las estrategias de la medicina oficial para desmoralizar un saber competente, desde inicios del siglo XIX hasta nuestros días.

- 2) Tal visión de las teorías homeopáticas, difundida por la medicina oficial desde el período de su implementación en Brasil (1840-1860), aún hoy ampliamente aceptada entre especialistas y estudiantes, más que una estrategia de defensa, es la expresión de un sintomático desconocimiento o (desentendimiento) del sistema homeopático por la medicina alopática. La mayor parte de las veces el desconocimiento o desentendimiento se relaciona con la incapacidad de comprender tal sistema, reduciéndolo a los parámetros de la lógica que caracteriza la medicina oficial, que es tomada como modelo absoluto de evaluación de cualquier saber en términos de práctica médica. Se configura así una situación de verdadero “bloqueo u obstáculo epistemológico”, en alusión al concepto de Bachelard. Este bloqueo se caracteriza por la negativa pura y simple de aceptar (y a veces hasta de examinar) un saber que se pauta sobre una lógica diferente de la del saber oficial. En el período de su implementación, tal negativa es evidente. Aquí interesa ver cómo un bloqueo epistemológico se materializa en actos de bloqueo político y de marginalización —de la homeopatía, en este caso— en los diversos espacios institucionales, además de motivar otros actos políticos u éticos. Se trata de un conjunto de contraestrategias políticas para contener el avance de la medicina homeopática. El análisis del período de implementación de la homeopatía en Brasil puede seguramente ser aplicada a otras coyunturas, en que la medicina oficial se ve amenazada por este saber competente¹⁶. El objetivo aquí es ver las consecuencias posibles, a nivel estructural, de las reacciones opositoras de la medicina, frente a la homeopatía, en el transcurso de la historia. El modelo de tales reacciones se asemeja al de las minorías poderosas social y políticamente dirigidas a las estrategias de “minorías” contestatarias.
- 3) La homeopatía brasileña no es, según la concepción social popularmente difundida, un sistema médico derivado del moderno espiritismo (de Alan Kardec). El espiritismo, que se expande en Brasil después de la proclamación de la República, solo influenciará a los médicos homeópatas en el siglo XX durante la Vieja República (y de ahí en adelante). El espiritismo,

16 Aunque sea necesario analizar los datos históricos propios de otras coyunturas, la simple lectura inicial de documentos apunta a la repetición de estrategias en otros períodos; en la década de 1880, que preceden inmediatamente a la República, en las primeras décadas del siglo XX y en la década de 1940 para mencionar tan solo los más evidentes.

que encontrará en la personalidad de Adolfo Bezerra de Menezes un gran dirigente y defensor, tuvo un crecimiento significativo durante su gestión en la Federación Espiritista Brasileira, a partir de 1895. Es, por lo tanto, probablemente durante los tres primeros decenios de este siglo, que la medicina homeopática será influenciada por el espiritismo, tanto a nivel de los médicos, como a nivel de los pacientes, en función de la expansión de la doctrina de Kardec y de los centros espiritistas. Lo que no impide que aun antes los “espiritistas recetasen en los centros a través de los *médium* la medicina homeopática, como única medicina “espiritualista”. El espiritualismo en que se basa el saber homeopático de los teóricos deriva, como ya se afirmó, del espiritualismo romántico del siglo XIX, de origen racionalista, por ende opuesta al racionalismo materialista mecanicista.

Esos puntos fueron destacados para ilustrar mejor la idea de que la lucha política contra la homeopatía no se basaba tan solo en las ventajas y posiciones sociales que la corporación médica ya había sedimentado en la sociedad brasileña del siglo XIX. Hay diferencias sustanciales (algunas radicales) en los modelos del saber médico, cuyo desconocimiento sistemático por parte de la medicina oficial en el terreno de la prueba clínica, de la experimentación, se transforma en estrategia de bloqueo y marginación de la homeopatía, aún hoy practicada. Es que las grandes líneas teóricas del nuevo modelo médico que representó la homeopatía en la primera mitad del siglo XIX sonaban como absurdas, para la medicina de entonces, y suenan como “hipotéticas” hasta el día de hoy. Tales líneas pueden ser recapituladas:

- 1) Medicina de los enfermos individuales (por oposición a una medicina de las enfermedades);
- 2) Examen clínico cuyo diagnóstico, pronóstico, semiología, sintomatología, terapéutica y dosis medicamentosas basándose en el discurso del paciente, solicitando que se manifieste exhaustivamente, en oposición a la observación clasificadora e interventora del médico sobre el organismo del paciente a través de la práctica del examen anatomoclínico, físico, y de clasificación de señales y síntomas en un cuadro producido *a priori* por el conocimiento médico;
- 3) Medicina de los cuadros sintomáticos, o sea una medicina “gestáltica” (en oposición a una medicina etiológica);
- 4) Personificación de dosis y de medicamentos en función del “cuadro sintomático” individual (en oposición a la generalización de dosis y medicamentos en función de patologías específicas);

- 5) “Dinamización” de dosis de sustancias medicamentosas a nivel infinitesimal (en oposición a dosis químicamente concentradas para ser eficaces en la cura de patologías específicas);
- 6) Experimentación de dosis y medicamentos en el hombre sano (en oposición a las experiencias en enfermos y en cobayos animales);
- 7) Finalmente, y tal vez la más clara oposición: el semejante puede curar al semejante (en oposición a una medicina que combate al “agente patógeno”, por un agente químico constituido de propiedades contrarias al enemigo, capaz de matarlo, o de “sacarlo hacia afuera”, a través del sudor, de la inflamación local, de la fiebre, del vómito).

Debe resaltarse, que detrás de todos esos puntos, subyacente a las divergencias, está la concepción de materia y de energía de la homeopatía, apoyada filosóficamente en el espiritualismo racionalista, y en la física y en la fisiología vitalista más avanzada¹⁷. En general, tanto las concepciones filosóficas, como las líneas médicas no cambiaron, ni para la homeopatía, ni para la alopatía. Sufrieron, es cierto *aggiornamenti*, en función del avance de sus experimentaciones, de sus prácticas clínicas, de sus tecnologías. En lo que concierne al modelo médico, permanecen esencialmente las mismas, con las mismas oposiciones fundamentales. Son, por lo tanto, saberes competentes, discursos-prácticas científicos sobre el mismo objeto. Dos saberes que se pretenden igualmente legítimos. La batalla política alopatía versus homeopatía debería necesariamente pasar por la percepción de esas diferencias y de esa competencia teórica. La estrategia de la alopatía (estrategia victoriosa) ha pasado históricamente por la ignorancia o desmoralización sistemática de las diferencias, en su provecho.

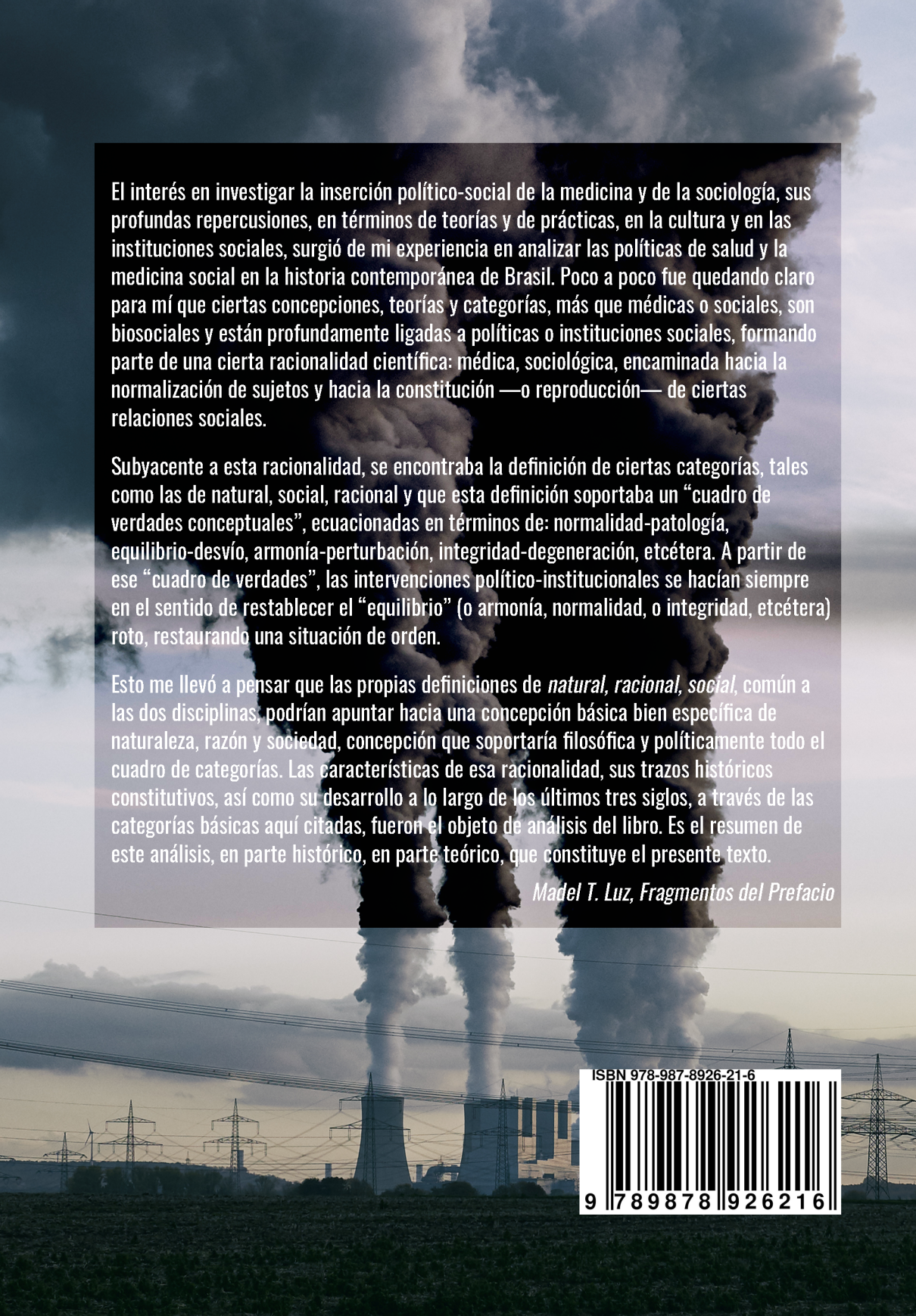
¹⁷Es preciso recordar que el vitalismo fisiologista francés de comienzos del siglo XIX no es el mismo seguido por los homeópatas.

Referencias bibliográficas

- Albuquerque, M. M. ([1927] 1981). *Pequena história da formação social brasileira*. Rio de Janeiro: Edições Graal.
- Aquino, R. S. L. et al. (1983). *História das sociedades: das sociedades modernas às sociedades atuais*. Rio de Janeiro: Ao Livro Técnico.
- Ariès, P. (1986). *Historia social da criança e da família*. Rio de Janeiro: Guanabara.
- Aron, R. (1967). *Les étapes de la pensée sociologique*. Paris: Gallimard.
- Bachelard, G. (1978a). *A filosofia do não*. São Paulo: Abril Cultural.
- Bachelard, G. (1978b). *O novo espírito científico*. São Paulo: Abril Cultural.
- Bachelard, G. ([1937] 1985). *La formación del espíritu científico*. México: Siglo Veintiuno Editores.
- Berlinguer, G. (1973). *Medicina e Política*. Bari: De Donato.
- Berlinguer, G. (1984). *La malattia*. Roma: Editori Riuniti.
- Bernal, J. D. (1979). *La ciencia en la historia*. México: Nueva Imagen/Universidad Nacional Autónoma de México.
- Birman, J. (1978). *A psiquiatria como discurso da moralidade*. Rio de Janeiro: Edições Graal.
- Boltanski, L. (1969). *Prime Éducation et Morale de Classe*. Paris: Ed. Mouton/CESE.
- Boltanski, L. (1979). *As Classes sociais e o corpo*. Rio de Janeiro: Edições Graal.
- Canguilhem, G. ([1966] 1982). *O normal e o patológico*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária.
- Canguilhem, G. (1981). *Idéologie et rationalité dans les sciences de la vie*. Paris: J. Vrin.
- Capra, F. (1986). *O ponto de mutação*. São Paulo: Cultrix.
- Castel, R. (1978). *A ordem psiquiátrica: A idade de ouro do alienismo*. Rio de Janeiro: Edições Graal.
- Chauvenet, A. (1983). La loi et le corps. *Revue Sciences Sociales et Santé*, v. 1, n. 1-2, p. 99-140.
- Clavreul, J. ([1978] 1983). *A ordem médica: Poder e impotência do discurso médico*. São Paulo: Editora Brasiliense.
- Comte, A. (1978a). *Curso de Filosofia Positiva*. (Col. Os pensadores). São Paulo: Abril Cultural. Comte, A. (1978b). Discurso sobre o Espírito Positivo. (Col. Os pensadores). São Paulo: Abril Cultural.
- Costa, J. F. (1979). *Ordem médica e norma familiar*. Rio de Janeiro: Edições Graal.
- Descartes, R. (1978). Discurso sobre o método. En: *Descartes, Spinoza*. (Col. *The Great Books*). São Paulo: Encyclopædia Britannica.
- Donzelot, J. (1980). *A polícia das famílias*. Rio de Janeiro: Edições Graal.
- Duarte Moreira, M. (1928). Documento n. 6. Resumen estadístico de legislación y establecimiento concernientes a la existencia de la homeopatía tanto en Europa como en América. En Galhardo, J. *História da Homeopatía no Brasil*. Primeiro Congresso Brasileiro de Homeopatía, em 1926. Rio de Janeiro: Instituto Hahnemanniano do Brasil. p. 528-529.
- Enciclopédia Mirador Internacional. (1976). Entradas: *Epidemiologia (v. 8)*; *Mecânica (v. 14)*; *Medicina (v. 14)*; *Naturalismo (v. 15)*. São Paulo: Encyclopædia Britannica do Brasil Publicações Ltda.
- Ferraz, B. G. (1946). *Médico, tua missão é curar*. Rio de Janeiro: Livraria Científica.
- Foucault, M. (1961). *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris: Plon.

- Foucault, M. ([1963] 1977). *O nascimento da clínica*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária.
- Foucault, M. (1966). *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. Paris: Gallimard.
- Foucault, M. ([1975] 1976). *Vigilar y Castigar*. México: Siglo Veintiuno Editores.
- Foucault, M. (1977). *História da sexualidade 1: A vontade de saber*. Rio de Janeiro: Edições Graal.
- Foucault, M. (1978). *A verdade e as formas jurídicas*. Rio de Janeiro: Editora PUC.
- Foucault, M. (1979). *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal.
- Foucault, M. ([1984] 1985). *História da Sexualidade 3: O cuidado de si*. Rio de Janeiro: Edições Graal.
- Galhardo, J. (org.). (1928). *História da Homeopatia no Brasil*. Primeiro Congresso Brasileiro de Homeopatia, em 1926. Rio de Janeiro: Instituto Hahnemanniano do Brasil.
- Giannotti, J. A. (1978). Comte: Vida e obra. En: Comte, A. *Curso de filosofia positiva*. (Col. Os pensadores). São Paulo: Abril Cultural.
- Goubert, J. P. (1985). L'eau et l'expertise sanitaire dans la France du XIXe siècle: le rôle de l'Académie de médecine et des Congrès Internationaux d'Hygiène. *Revue Sciences Sociales et Santé*, v. 3, n. 2, p. 75-102.
- Griffin, S. (1978). *Woman and Nature: The Roaring Inside Her*. New York: Harper & Row.
- Hahnemann, S. (1983). *Organon da arte de curar*. São Paulo. Livraria Rocca.
- Hahnemann, S. (1980). *The Chronic Diseases*. Nova Delhi: Jaim Publishing Co.
- Jacob, F. ([1970] 1983). *A lógica da vida: Uma história da hereditariedade*. Rio de Janeiro: Edições Graal.
- Kent, J. T. (1982). *Filosofia de la homeopatía*. Buenos Aires: El Ateneo.
- Kitson, M. ([1966] 1979). *O Barroco*. (Col. "O Mundo da Arte"). São Paulo: Encyclopædia Britannica do Brasil Publicações Ltda.
- Kuty, O. (1983). *Les innovations scientifiques dans le champ sanitaire (1750-1825)*. *Revue Sciences Sociales et Santé*, n. 3-4, p. 119-173.
- Luz, M. T. (1969). *Fondements Idéologiques de la méthode Structurale-Fonctionnelle*. (Tesis de maestrado en sociología). Louvain: Universidad Católica de Louvain (mimeo).
- Luz, M. T. (1982). *Medicina e Ordem Política Brasileira*. Rio de Janeiro: Edições Graal.
- Luz, M. T. (1986). *História Política-Institucional da Homeopatia no Brasil: Implantação (1840-1859)*. *Textos de Discussão do Mestrado em Ciências Sociais* da UFRJ (Rio de Janeiro), n. 6, 72 p. (mimeo).
- Machado, R.; Loureiro, Â.; Luz, R.; Muricy, K. (1978). *Danação da norma: Medicina social e constituição da psiquiatria no Brasil*. Rio de Janeiro: Edições Graal.
- Machado, R. (1982). *Ciência e saber. A trajetória da arqueologia de Michel Foucault*. Rio de Janeiro: Edições Graal.
- Maranhão, R.; Roncari, L.; Mendes, Jr. A. (1976). *Brasil História. Texto e consulta*. Vol. 1-2, *Colônia e Império*. São Paulo: Editora Brasiliense.
- Marcovich, A. (1984). Contagion et santé publique, une représentation du lien social en Angleterre au XVIIIe siècle. *Revue Sciences et Santé*, v. 2, n. 2, p. 45-70.
- Merquior, J. G. (1985). *Michel Foucault ou o Nihilismo de Cátedra*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- Montesquieu, C. (1978). *The Spirit of Laws*. En *Montesquieu, Rousseau*. (Col. Great Books of the Western World, v. 38). Chicago: Encyclopædia Britannica.
- Moscovici, S. (1977). *Essai sur l'histoire humaine de la nature*. Paris: Editions Flammarion.

- Nadai, E.; Neves, J. (1985). *História Geral: Moderna e Contemporânea*. São Paulo: Saraiva.
- Newton, I. (1979). *Princípios matemáticos da filosofia natural*. São Paulo: Abril Cultural.
- Nitsche, E. (1963). *História da Medicina*. Suíça: Rencontres Internationales.
- Paschero, T. (1984). *Homeopatia*. Buenos Aires: El Ateneo.
- Polack, J. C. (1972). *La Médecine du Capital*. Paris: Ed. François Maspero.
- Rosen, G. (1979). *Da polícia médica à medicina social*. Rio de Janeiro: Edições Graal.
- Rosen, G. (1983). Evolução da Medicina Social: aspectos históricos e teóricos. En: Nunes, E. D. (org.), *Medicina Social. Aspectos Históricos e Teóricos*. São Paulo: Ed. Global Editora. p.25-82.
- Rousseau, J. J. (1958). Discurso sobre a origem da desigualdade entre os homens. En *J. J. Rousseau*. Porto Alegre: Editora Globo.
- Rousseau, J. J. (1978). O contrato social: Ensaio sobre a origem das línguas. En *J. J. Rousseau. (Col. Os pensadores)*. São Paulo: Abril Cultural.
- Sevcenko, N. (1985). *O renascimento*. São Paulo: Atual/Editora da UNICAMP.
- Sichel, E. (1977). *O renascimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- Sigerist, H. E. (1974). *História y Sociologia de la Medicina*. Bogotá: Dr. Gustavo Molina.
- Stern, B. J. (1983). A Saúde nas Cidades e o Primeiro Movimento de Saúde Pública. En: Nunes, S. P. En: Nunes, E. D. (org.), *Medicina Social. Aspectos históricos e teóricos*. São Paulo: Ed. Global Editora. p.83-94.
- Perez Tamayo, R. *Enfermedades viejas y enfermedades nuevas*. México: Siglo Veintiuno Editores.
- Teixeira, P. C. (1985). *Homeopatia versus Alopátia ou Vitalismo versus Materialismo*. São Paulo: Verso.
- Tenenti, A. (1973). *Florença na época dos Medici*. São Paulo: Editora Perspectiva.
- Vanner, P. (1977). *La homeopatia*. Buenos Aires: Liduim.
- Vijnovsky, B. (1983). *Traducción y comentarios del Organon de Hahnemann*. Buenos Aires: edición de autor.
- Vithoukas, G.; Guinberg, C. (1985). *A homeopatia*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- Xavier, R. M. (1986). *Notas sobre a evolução do conceito de causa na física pósnewtoniana: da causa eficiente à causa formal*. 2º Coloquio de Historia de la Ciencia. São Paulo: UNICAMP, 13 p. (mimeo).



El interés en investigar la inserción político-social de la medicina y de la sociología, sus profundas repercusiones, en términos de teorías y de prácticas, en la cultura y en las instituciones sociales, surgió de mi experiencia en analizar las políticas de salud y la medicina social en la historia contemporánea de Brasil. Poco a poco fue quedando claro para mí que ciertas concepciones, teorías y categorías, más que médicas o sociales, son biosociales y están profundamente ligadas a políticas o instituciones sociales, formando parte de una cierta racionalidad científica: médica, sociológica, encaminada hacia la normalización de sujetos y hacia la constitución —o reproducción— de ciertas relaciones sociales.

Subyacente a esta racionalidad, se encontraba la definición de ciertas categorías, tales como las de natural, social, racional y que esta definición soportaba un “cuadro de verdades conceptuales”, ecuacionadas en términos de: normalidad-patología, equilibrio-desvío, armonía-perturbación, integridad-degeneración, etcétera. A partir de ese “cuadro de verdades”, las intervenciones político-institucionales se hacían siempre en el sentido de restablecer el “equilibrio” (o armonía, normalidad, o integridad, etcétera) roto, restaurando una situación de orden.

Esto me llevó a pensar que las propias definiciones de *natural*, *racional*, *social*, común a las dos disciplinas, podrían apuntar hacia una concepción básica bien específica de naturaleza, razón y sociedad, concepción que soportaría filosófica y políticamente todo el cuadro de categorías. Las características de esa racionalidad, sus trazos históricos constitutivos, así como su desarrollo a lo largo de los últimos tres siglos, a través de las categorías básicas aquí citadas, fueron el objeto de análisis del libro. Es el resumen de este análisis, en parte histórico, en parte teórico, que constituye el presente texto.

Madel T. Luz, Fragmentos del Prefacio

ISBN 978-987-8926-21-6



9 789878 926216