El hombre, esa enfermedad

Nací un día en que dios estaba enfermo.
César Vallejo

L'humanité s'affirme par l'infirmité.
Víctor Hugo

Laín: historia del hombre enfermo

Si hubiera que sintetizar los criterios epistemológicos que Pedro Laín Entralgo moviliza en sus textos sobre historia de la medicina, un posible esquema sería el siguiente:

— Se trata de una *historia antropológica:* el concepto que guía y centra la construcción es el hombre como presupuesto del par salud/enfermedad. Hay el hombre sano y el hombre enfermo, y la historia de la medicina se ocupa de ellos. A partir de la realidad psicosomática «hombre enfermo», se encamina hacia los criterios, más abstractos y estructurales, de las enfermedades como entidades nosológicas.

— Se trata de una historia *regional* y *sistemática.* Laín siempre inserta la medicina en la provincia de la historia de las ciencias que corresponde al sistema general de la cultura. La medicina (o, por mejor decir: las medicinas epocales) se iluminan al considerarse el conjunto total del saber, integrado, en general, por criterios rectores de carácter filosófico. Una metodología similar ha sido ensayada en la historia del arte por escritores como Erwin Panofsky y Pierre Francastel.

— Es una historia *progresiva* que supone instantes o períodos necesariamente sucesivos del tiempo histórico, soldados por el hilo cronológico que los alinea en su único curso, de modo que la historia «se dirige» a sí misma, hacia el futuro. El progreso es definido por Laín como un «pasar quedando».[1] Este par implica la continuidad soldada de la historia y la cualificación del tiempo histórico, que es espacio para el cambio en continuidad.

— Se trata de una historia *estructural,* en el sentido de que siempre se tienen en cuenta los tres grados conceptuales básicos de la medicina: la científica o racional; la meramente empírica; la creencial (esta división tripartita aparece ya en el libro de Laín *Medicina e historia,* 1942).

Otra tríada que mantiene el desarrollo histórico se refiere a la adquisición de la idea médica de la enfermedad, que puede realizarse de tres maneras: con un criterio funcional u operativo (se observa lo que la enfermedad «produce en el sujeto», se aísla el signo clínico y se construye su complejo, o sea la semiología patológica); con un criterio causal (estableciendo la etiología de la enfermedad, o sea el proceso previo, necesario

[1] *Pedro Laín Entralgo,* Historia de la medicina. Medicina moderna y contemporánea. *Editorial Científica Médica, Barcelona, 1954; p. 726.*

y típico que conduce a ella); con un criterio entitativo (construyendo una suerte de eidética de la enfermedad: la nosología, que se ocupa de lo que la enfermedad «es» en sí misma).[2]

Si observamos los estudios particulares de Laín sobre historia médica, es posible ver derivar en ellos dos tendencias internas: una sociológica, que aborda la temática de cómo resuelve cada sociedad, según el nivel de conocimiento médico adquirido, el tratamiento de sus enfermos en función de su estructura de clases; y otra tendencia culturalista, en que el acento está puesto en la autonomía relativa del saber médico y su historia interna, en función siempre del sistema total del conocimiento en un período histórico dado. El sistema y la ciencia dirigen iluminaciones recíprocas, porque, como ocurre en toda estructura, las partes están en interdependencia necesaria, y nada son sino en la medida en que integran el ser de las demás partes.

Como modelo de la vertiente sociologista cabe destacar los apuntes históricos sobre la medicina griega.[3]

Los tratamientos se administraban en el templo de Asclepio, al cual acudían lo mismo hombres libres y ricos que esclavos. Los primeros, no obstante, eran atendidos por los técnicos, médicos propiamente dichos *(asclepíadas)*, y el tratamiento era individualizado. El médico se informaba sobre el enfermo y le explicaba el tratamiento.

En cambio, los esclavos, aunque compartiendo la fe en la curación por las mediaciones del dios, iban a manos de meros empíricos, que habían aprendido la rutina externa del arte de curar, y la administraban masivamente, con una mínima individualización del enfermo y el tratamiento. La comunicación verbal era la indispensable y, por lo mismo, perdía la importancia que se daba en el otro nivel social, y de la cual es buen documento la obra misma de Platón. Como dice Laín, la curación de los esclavos, más que medicina, era una «veterinaria para hombres». Y, en efecto, jurídicamente, el esclavo no era humano, pues carecía de calidad subjetiva: era un objeto, asimilable a las cosas semovientes.

Karl Kerényi, al ocuparse del mito de Asclepio y su posterior romanización en Esculapio, sostiene que la naturaleza de este personaje era la de un intercesor entre el mundo solar del dios Apolo y el mundo subterráneo de las sombras, donde vagaban las almas de los muertos. Su biografía (hagiografía, digamos mejor) cuenta cómo Apolo salvó a Asclepio de la muerte antes de nacer, extrayéndolo del seno materno cuando su madre perecía envuelta en llamas. La vida nace de la muerte, parece decir el mito, señalando una de las paradojas fundamentales de la condición humana (del hombre enfermo, cuya historia narra Laín): la necesidad de perdurar y la conciencia de morir. Koronis, madre de Asclepio, criatura de la familia de Perséfone y Semele (parecida a Dyonisos y Ariadna), estaba vinculada al mundo subterráneo de la muerte. Era su «costado tanático», así como Apolo, su «costado erótico».[4]

[2] *Pedro Laín Entralgo,* Enfermedad y pecado, *Toray, Barcelona, 1961; p. 15.*

[3] *Ver Pedro Laín Entralgo,* La asistencia médica en la obra de Platón, *en el volumen* Marañón y el enfermo, *Revista de Occidente, Madrid, 1962; pp. 89 y ss.*

[4] Cf. *Karl Kerényi,* Der göttliche Arzt. Studien über Asclepios und sein Kulstättem, *Wissenschaftliche Buchgesselschaft, Darmstadt, 1964; p. XII.*

El lazo de unión Apolo-Asclepio —sigue Kerényi— se vuelve a observar en Roma. No es casual que, para construir el templo de Esculapio, se haya elegido una isla tiberina en forma de barco (éste era uno de los emblemas apolíneos). Sobre el «barco», un obelisco o mástil y, en uno de los costados, el busto de Esculapio. El hecho de que éste naciera de una hoguera se vincula también con lo médico, pues la hoguera era uno de los medios y el símbolo de la lucha contra la peste.

En otras variantes de la leyenda, Esculapio aparece como hijo de Apolo, su sustituto en la pelea contra la muerte y la enfermedad, héroe al cual se consagraron santuarios en puntos del Asia Menor (Aleppo, Pérgamo, etc.). En Epidauro y Kos se lo veneró directamente como a un dios.[5]

Esta concepción trascendentalista de la enfermedad (el hombre se enferma por mediación de fuerzas sobrehumanas y se cura por la mediación de otras fuerzas, de signo contrario pero igualmente trascendentales a su condición) lleva a Laín al estudio sincrético de dos categorías hermanadas durante siglos por ciertas civilizaciones: la enfermedad y el pecado.

Para entenderlas conviene recurrir al par orden/desorden. Este, llevado al plano físico, da la enfermedad, y llevado al plano moral, el pecado. La vigencia de dicho par permite a Laín sostener que la medicina ha sido siempre psicosomática, pues ha apuntado, a la vez, a la cura de lo visible y lo invisible, lo tangible y lo simbólico. Ello, a pesar del esfuerzo hecho por el naturalismo de cuño helénico (desde la escuela de Salerno hasta ciertos aspectos del freudismo) por poner en el rol protagónico a los aspectos visuales de la enfermedad. Por el contrario, el cristianismo, al distinguir los dos espacios (enfermedad y pecado, cuerpo y alma) permite ocuparse de la interrelación de ambas.

Para insertar los distintos modos de relación, Laín acude a los dos criterios fundamentales que la antigüedad sostuvo en materia teológica, según la clasificación de Xavier Zubiri: el de la cultura semita, según el cual las fuerzas naturales son teofanías, o sea manifestaciones de lo divino (Dios es el Señor, su personalismo lleva a una ética de la imitación de la divinidad, y se manifiesta a través de ciertos hechos materiales); y el de la cultura indoeuropea, según el cual las fuerzas naturales no manifiestan la divinidad, sino que son obra de ella, por lo que fundamentan una actitud naturalista de cara al fenómeno de Dios. Este deja de ser la Persona que anima a ciertos hechos naturales y se confunde con su obra, la creación que rigen las leyes naturales.

En Asiria y Babilonia la enfermedad era considerada como una impureza de tipo moral en sí misma. La enfermedad *era* el pecado. Se la señalaba por medio de la palabra *shêrtu*, que involucraba las nociones de pecado y enfermedad, cólera divina y castigo. Era como la secuencia que va de la transgresión a la sanción, pasando por la culpa (reconocimiento de una deuda moral).

En la Grecia arcaica, que Laín estudia tomando como protocolos los textos de Homero y Sófocles, la enfermedad conservó su carácter de castigo divino, pero centrado en

[5] Idem, *p. 6.*

lo físico y no en lo moral. Esta «espacialización» de lo morboso en el cuerpo ha permitido el desarrollo de la medicina occidental, desde Hipócrates, Galeno y Constantino el Africano hasta nuestros días. Ha posibilitado considerar al hombre sano o enfermo como un hecho de la naturaleza que define su ser.

Un pasaje de Alcmeón de Crotona, salvado entre los restos de los presocráticos, permite a Laín situar la primera definición occidental de salud, y que data, aproximadamente, del 500 antes de Cristo: la centra la idea de *equilibrio de potencias* (lo húmedo y lo seco, lo frío y lo caliente, lo amargo y lo dulce, etc.). La corporalización de la enfermedad habilita otro concepto: el de fisiólogo, que es quien puede «hablar rectamente acerca de la *physis*».[6]

Pero, como señala Laín para todas las épocas de la medicina, coexisten otras formas de curación que no responden al naturalismo médico, pues no se basan en la sempiterna consideración de la enfermedad como de origen divino. Por tanto, se la aborda con ensalmos y conjuros *(épodos)*, que llevan el alma al estado de serenidad *(sofrosine)* a partir del cual el cuerpo recobra su equilibrio. Hay también curaciones *mánticas*, en que interviene lo gestual y ciertos ritos materiales, como la incineración de sustancias perfumadas, los baños lustrales, las inmersiones, etc. De todo ello pueden inferirse dos cosas: que la medicina, de entonces hasta ahora, no ha podido escindir con claridad, en la práctica, el quimismo del conjuro, dicho sea con literaria exageración; y que, por la vía de lo mántico se ha dado, muchas veces, intuitivamente, con procedimientos curativos plenamente fisiológicos, que luego la ciencia naturalista ha tratado de explicar de modo laico y racional.

Un aparte nos permite ahora preparar un tema posterior: la deseabilidad de la salud. En efecto, desde un punto de vista filosófico, no siempre el equilibrio que importa estar sano ha sido un ideal de la ética y la religión. Desde las prácticas dionisíacas, con su desequilibrio constante y su suerte de enfermedad sagrada (la *theia mania* que Platón ponía en el arrebatado cimiento de la creación estética, por ejemplo), hasta los distintos trances de las sacerdotisas y mediadoras entre lo divino y humano, el desborde y la enajenación han sido considerados como estados superiores del desarrollo espiritual. Al margen del progreso de la ciencia médica, de manera más o menos larvada, obra en la humanidad la noción de que el hombre es enfermo por definición, sea porque representa una suerte de lujo o descompensación antifísica de la naturaleza, sea porque su vida terrenal se funda en un hecho pecaminoso y se basa en la culpa, es decir en la deuda con lo divino, a pagar con el alma y el cuerpo.

El naturalismo médico invierte, a través de Galeno, la relación de los términos enfermedad/pecado. Aquélla es una disposición preternatural del cuerpo, por obra de la cual padecen inmediatamente las funciones vitales. El pecado es, ante todo, una enfermedad, y no al revés, como venía creyéndose. La ética se naturaliza (¿no estamos ya cerca del diván psicoanalítico?).

Esencial será, más tarde, la metáfora curativa en el cristianismo. Cristo se presenta como médico y define el pecado como enfermedad del alma. Lo mismo harán, sin ale-

[6] Enfermedad y pecado, cit., *p. 32.*

jarse demasiado de Galeno, los primitivos escritores de la Iglesia. De algún modo, al plantear la intimidad psíquica y moral del individuo (el espacio del alma) el cristianismo está señalando el campo a la psicología (un elemental diseño del aparato psíquico comporta la distinción del alma racional, la concupiscible y la irascible). La medicina conjurativa se prolongará con la institución de la cura milagrosa y con los exorcismos para quitar demonios del cuerpo. Otros aportes cristianos al desarrollo de la medicina como realidad social: la caridad (medio de perfeccionarse moralmente que lleva a aliviar el dolor del prójimo) y la búsqueda de un estado de salud general como manera de imaginar la salud sobrenatural que sobreviene a los bienaventurados después de la muerte.

Pero la concepción del hombre como criatura esencialmente enferma permanece. Los accidentes (enfermedad, mal, dolor) existen como parte de la economía de la creación, la dramatizan y dinamizan. Laín concluye que, para el cristianismo, enfermedad y muerte son inherentes a la vida: el hombre debe enfermarse y debe morir, y descarta, así, la interpretación del mito paradisíaco en función de la inmortalidad física.[7] En términos parecidos, Bichat concebirá la enfermedad según la lectura de Foucault.

Opuesta a esta construcción, la idea luterana de la enfermedad como diabólica y ajena a la creación de Dios, larva otro componente: el maniqueísmo. El drama del pecado, desde el momento en que el Demonio tiene autonomía como para introducirlo en el plan divino y desequilibrar (enfermar) el mundo, puede terminar «mal»: el Demonio puede apoderarse de lo creado e imponerse como contrafigura del Dios de bondad y de salud. Con Lutero se ligan, de distintas maneras, Paracelso y su teoría de los flagelos, el romanticismo médico alemán, la *Christian Science,* ciertos antropólogos germanos y el mismo Mahatma Gandhi.

Esquematizando las posiciones en torno al vínculo enfermedad/pecado, Laín diseña tres bloques:

— La teoría semítica: el enfermo es un pecador.

— La teoría naturalista: el pecador está enfermo.

— La teoría cristiana: hay enfermedades y pecados, y éstos pueden provocar aquéllas, pero los campos son distintos y admiten ser tratados con relativa autonomía.

La línea dominante en la medicina moderna (desde el humanismo hasta hoy) será naturalista, aunque con las impregnaciones que van señaladas. Según Laín, la primera construcción abstracta del naturalismo médico data del Renacimiento:

> La evidente novedad de la ciencia natural del Renacimiento era expresión de una actitud inédita —intelectual y operativa a la vez— frente a la realidad de la Naturaleza. O, afinando el juicio, de dos actitudes conexas y distintas entre sí. Según una, el macrocosmos es un *organismo de seres vivientes;* según otra, el universo es un *mecanismo de formas geométricas.*[8]

El hombre del Renacimiento es un ser natural, parte del gran sistema de la Naturaleza. Dispone de un código de lectura de los «textos» que aquélla le propone: las matemáticas. Los hechos espaciales son cuantificados por Galileo y Spinoza considerará la

[7] Idem, *p. 77.*

[8] Historia..., cit., *p. 16.*

moral *more geometrico.* Importa, pues, estudiar la «naturaleza humana», las invariantes legales que hacen a su desenvolvimiento. La mediación de Dios importa poco. No es que no exista: todo lo contrario, la Naturaleza es su obra y su explicación. Pero Dios ha hecho las leyes del universo y no puede quebrantarlas, por la idiosincrasia misma de dichas normas. De algún modo, Dios y la Naturaleza están «sometidos» a las leyes que ha dictado el primero y que corporiza la segunda. Y, en cuanto al hombre, se trata de un microsistema que reproduce, en pequeño, el gran sistema de la realidad natural.

Así es como los médicos renacentistas releen a Galeno, a Hipócrates y a los galenistas árabes, adecuando los textos a las nuevas realidades curativas y sin excluir la experimentación. Pero todo dentro de cierta rigidez teórica. La práctica, por mucho que se amplíe, no logrará nunca conmover la doctrina.

El Barroco, en cambio, encontrará su drama en la lucha del vitalismo contra el mecanicismo. Su visión de la enfermedad es sensualista y morfológica. Estar enfermo implica padecer ciertas alteraciones formales.

El concepto cartesiano del cuerpo humano como máquina se impondrá, por fin, en el siglo XVIII, a la medicina de la Ilustración.

> En todas las ciencias cosmológicas particulares se hace patente, apenas iniciado el siglo XVIII, un vigoroso esfuerzo de la inteligencia por levantarlas hasta el tercero de los niveles que señalé: la «concepción racional». Sirven en ello de modelo la cosmografía y la mecánica; o, si se quiere, la «mecánica celeste» y la «mecánica terrestre».[9]

Estas variantes científicas llevan a una redefinición del hombre, que implica «traducir» el modelo renacentista. Para la mentalidad ilustrada, el ser humano es, a la vez, el *homo sapiens* (animal dotado de ciertas capacidades), la máquina viviente de Descartes, un animal razonable (o sea dotado de un plus que no gozan los animales inferiores) y un alma sensible (o sea un sistema simbólico dotado de realidad que afecta a los sentidos). El estudio del cuerpo humano, tanto desde el punto de vista maquinal como anímico, sigue su curso especializado: anatomía, histología, osteología, etc.

El Dios del Barroco dictaba las normas de la Naturaleza y se atenía a ellas. El Dios de la Ilustración se confundía con la Naturaleza: *era* la Creación. En el Romanticismo, al aparecer el hombre como estado ocasional de la divinidad,[10] Dios es, de algún modo, humano y el hombre, de algún modo, divino. El humanismo romántico es un humanismo de la enfermedad: el hombre es una enfermedad de lo divino y, por lo tanto, la enfermedad es deseable, pues define su esencia; por otro lado, como desequilibrio trascendente, amenaza la economía y el destino del universo, de modo que es terrible. La síntesis filosófica entre el empirismo mecanicista y panteísta de la Ilustración y la vida como culpa y enfermedad del Romanticismo la dará Nietzsche. La síntesis científica, Freud (metodología ilustrada, visión romántica de lo humano).

Desde el punto de vista filosófico, pues, la medicina romántica es dramática. No es ajena a este dramatismo la introducción de un elemento esencialmente dinamizador, como lo es el estudio de la polaridad sexual. Lo esboza Görres en 1805, al caracterizar

[9] Idem, *p. 124.*
[10] Idem, *p. 380.*

lo femenino como el polo negativo, lo material, la necesidad, la gravedad, lo constructivo, lo sólido, dominado por el gas carbónico, y a lo masculino como el espíritu, el polo positivo, la libertad, la luz, la expansión, los gases, el calor, el oxígeno como dominante. El microcosmos humano se sexualiza al pasar por la *Naturphilosophie* del Romanticismo. De otro lado, la medicina se socializa al socializarse el hombre en las teorías de la sociedad civil liberal, la filosofía hegeliana y las vertientes socialistas. La medicina se vincula expresamente al Estado nacional, a las condiciones económicas, a la lucha de clases.

El triunfo total del naturalismo médico se da durante la hegemonía del positivismo, que Laín encierra entre los años 1848 y 1914. Darwin sucede a Hegel en la orientación mental y todo se explica por motivos naturales, aun la lógica (Stuart Mill), el Estado (Spencer), el arte (Taine), los modos de producción (ciertos momentos del marxismo). La especie humana deja de ser una creación divina o un factor antifísico de la naturaleza (el espíritu) para tener un origen puramente terrenal, histórico, evemérico, fechado y situado. Y, dramatizando de nuevo este plano evolucionista, mientras los elementos sociales de la medicina se acentúan (medicina preventiva, higiene pública), la burguesía goza de la vida sensible a niveles inéditos para la humanidad y la imagen de la enfermedad se torna cada día más terrible (proporcionalmente al crecimiento del confort), mientras la relación enfermo-médico es dominada por un ácerrimo individualismo. Lo define Schwemminger: «Soy un hombre que se encuentra con otro hombre en una isla solitaria». La salud es el ideal de vida burgués y lo morboso se ve como excepcional.

La historia es siempre una síntesis necesaria del pasado, pero síntesis provisoria, porque está henchida de futuro y de nuevas síntesis. Laín ensaya la suya. La filosofía de la naturaleza de carácter sistemático, heredada del positivismo, está en quiebra, debido, sobre todo, al carácter no empírico de ciertos elementos inherentes a la investigación (el éter, el espacio absoluto-ilimitado-vacuo, la materia sustancial-inerte). También se halla en cuestión la rígida relación entre ley y causalidad, propia del positivismo. No se investigan ni se dan conclusiones acerca de hechos generales, sino de acontecimientos o eventos particulares, que, repetidas ciertas condiciones, pueden repetir ciertos fenómenos. Pero no se trata ya de que la mente descubra y denuncie la legalidad de ciertas zonas de lo real, como en una armonía spinoziana entre el orden intelectual y el orden empírico.

El saber médico (el saber en general) huye de las pálidas certezas del hecho puro y de la elocuencia de la cuantificación estadística. La doble quiebra del mecanicismo y del cuantitativismo lleva a revisar el tratamiento médico como una mera aplicación de una ciencia natural. La medicina se vitaliza ante la visión del hombre como persona, se antropologiza, se hominiza, de modo que el vínculo médico-enfermo (constante de la historia médica a nivel de subestructura, según Laín) es una relación irrepetible, personalísima. No hay ciencia frente a enfermedad, sino científico frente a enfermo.

El aprovechamiento final de la historia médica es, según Laín, de carácter epistemológico general, y puede afectar al discurso todo de la historia:

> ¿Cómo pasa lo que en la historia pasa, cómo se va hacia el pasado lo que en puro pasado se convierte? Grave cuestión, a la que debe contestarse, discerniendo dos modos de pasar radicalmente distintos entre sí: la asunción y el abandono. Un saber o un quehacer pueden conver-

tirse en puro pasado quedando asumidos en otros que parecer ser preferibles a ellos: tal es el mecanismo elemental del progreso. O también... porque los hombres, con deliberación mayor o menor, llegan a abandonarlos.[11]

Foucault: historia del discurso médico[12]

Los supuestos epistemológicos de Foucault son más expresos y divergentes que los de Laín. Su historia de la medicina no es antropológica: no le importa la situación de los hombres sanos y enfermos en una sociedad dada y en un estadio peculiar del saber médico. Le interesa el discurso de la medicina en sí mismo, como medida del espesor histórico de la historia, visto estructuralmente *(Nacimiento,* 15). En este discurso, por su parte, hay «huecos» (lo no pensado junto a lo pensado, que serían los tramos «plenos» del discurso) y en su textura el lenguaje vuelve a pensar y a tejer nuevas plenitudes.

Si todo lo visible es enunciable, según los principios sensualistas, el lenguaje puede dar cuenta de ello por medio de sus recursos de articulación. Y aquí se constituye el discurso médico, que va estructurando una analogía de mundo a partir del lenguaje, pero una analogía de mundo enunciable, o sea que el lenguaje termina por cerrar el círculo y ser analogía de sí mismo *(Nacimiento,* 140 y 167).

Este discurso se ve dinamizado por un par de opuestos: lo normal y lo patológico. De algún modo, la historia de la medicina es la historia de esta frontera en el interior del discurso médico. Se rompe así la unidad del ser de la metafísica como también la unidad intuitiva de lo vivo de la filosofía bergsoniana, para descubrirse la raíz esencialmente negativa de las ciencias del hombre *(Nacimiento,* 62).

Con estos instrumentos, Foucault ensaya desmontar el mito de la medicina liberal en que la relación entre el enfermo y el médico era inmediata y como anterior a todo lenguaje, un símil de matrimonio no exento de erotismo, en el cual, paradójicamente, el médico podía disponer de una objetividad de observación como la del astrónomo ante el firmamento *(Nacimiento,* 8/9). La relación clínica es un contrato a partir de la libertad individual, sin otros presupuestos. Esta crítica a la construcción liberal e individualista atraviesa, de paso, al humanismo médico, que se disuelve a favor de un flujo de lenguaje (el discurso médico que informa al profesional y el discurso social que informa al paciente).

En el siglo XVIII, período del que Foucault se vale para historiar el nacimiento de la clínica, se constituye la medicina humanista como teoría plenamente consciente de antropología, el conocimiento del hombre natural y social como fin último de la experiencia médica.

La medicina no debe ser sólo el «corpus» de las técnicas de la curación y del saber que éstas requieren; desarrollará también un conocimiento del hombre saludable, es decir, a la vez una experiencia del hombre no enfermo, y una definición del hombre modelo. En la gestión de la existencia humana, toma una postura normativa, que no la autoriza simplemente a distribuir

[11] Idem, *p. 724.*

[12] *Cito por Michel Foucault:* Histoire de la folie à l'âge classique, *Gallimard, París, 1976; y* El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica, *traducción de Francisca Perujo, Siglo XXI, Méjico, 1978.*

consejos de vida prudente, sino que la funda para regir las relaciones físicas y morales del individuo y de la sociedad en la cual él vive *(Nacimiento,* 61).

Para Laín, estos elementos (modelo humano de salud y su límite con lo patológico) son constantes en la historia de la medicina, en tanto que para Foucault sólo registran un estadio histórico del discurso médico, una ideología de la salud personal y comunitaria basada en la figura modélica del hombre según el humanismo de la Ilustración.

Si se trata de fijar los parámetros de la enfermedad en el discurso médico ilustrado, puede trazarse, siguiendo a Foucault, este cuadro:

— Importa la enfermedad como tipicidad mórbida más que el enfermo. De tal modo, el médico debe aislar el síntoma, vincular éste con un tipo morboso determinado e insertar el tipo en el cuadro general de lo patológico *(Nacimiento,* 33, 34 y 53).

— No hay enfermedad en sí misma, sino conjunto de síntomas, síndrome. Las enfermedades carecen de esencia nosológica *(Nacimiento,* 133).

— El investigador debe acumular casos individuales y hacer abstracción de ellos (de los enfermos y de sus procesos mórbidos) para construir la entidad nosográfica llamada «enfermedad tal».

— Para construir sus abstracciones nosográficas, el investigador debe apelar a la analogía y al estudio de las frecuencias. El tipo se da en el caso y el individuo es desdeñable en favor de la entidad.

— Otros modelos a tener en cuenta son los proporcionados por las matemáticas (para la epistemología de la enfermedad) y la ideología (para su estructura instrumental).

— A los modelos anteriores, explícitos, Foucault agrega el modelo gramatical, implícito en el análisis de los signos que conforman el tipismo de una enfermedad.

— A pesar de todas sus certezas y abstracciones, la medicina ilustrada no resuelve su vacilación constante entre ser una patología de los fenómenos o una patología de los casos *(Nacimiento,* 143/153).

De todo ello se desprende el rol protagónico del médico que examina con su mirada clínica el universo de lo patológico. Esta mirada traza un círculo y lo recorre con autonomía y autocontrol. Si la medicina meramente clasificatoria era plana, ésta es esférica y puede imponerse a lo social sin salir de sí misma. Foucault atribuye a esta mirada, en la creencia de la Ilustración, la capacidad de crear su objeto (en definitiva, no sólo la entidad nosográfica, sino el cuerpo mismo del enfermo). Se trata de una suerte de idealismo prospectivo, a la manera de Berkeley, en que la percepción crea el objeto y lo define como percibido por el acto de percibir *(Nacimiento,* 55, 194, 195).

A partir de esta omnipotencia del saber médico, se disparan otras dimensiones epocales de la medicina. Una de ellas recurre al mito rousseauniano del estadio arcádico original y perdido. La medicina, antes de ser un saber, fue una relación inmediata, total, universal, de la humanidad consigo misma. Esta unidad fue quebrada cuando se inventaron los secretos de los sacerdotes que curaban por mediación de los dioses y la escritura de la ciencia médica, reservada a unos pocos iniciados, igualmente protegidos por cierto hermetismo *(Nacimiento,* 85).

Otra dimensión de la medicina iluminista es que se integra en un saber enciclopédi-

co sobre la naturaleza y la sociedad, integrando, a su vez, al hombre en ella. Es clínica, pero es también antropología, sociología y ciencia natural *(Nacimiento,* 109).

En torno a la Revolución Francesa, se agrega a estos derivados la dimensión sociologista y política de la medicina, hecho que excede largamente la autonomía del saber médico y que Foucault no tiene más remedio que considerar un mito y excluirlo del saber médico, para no quebrar la pureza de su esquema. De hecho, la profesión médica se convierte en una suerte de clero laico revolucionario, acorde con los órganos de gobierno que se denominan Comités de Salud Pública (involucrando en *Salut* y *Santé* la idea redentorista de salvación). La medicina alivia las mentes y consuela de los sufrimientos, pero la transformación de la sociedad que propone el movimiento revolucionario acabará con las enfermedades. El origen de lo patológico es social y una sociedad buena no tendrá enfermos. «La lucha contra la enfermedad debe comenzar por una guerra contra los malos gobiernos: el hombre no estará total y definitivamente curado más que si primeramente es liberado» *(Nacimiento,* 59).

Para Foucault, esta medicina termina con la crisis del humanismo que diseñan los poetas románticos (envolviendo en esta amplia definición desde Hölderlin a Rilke). La muerte de Empédocles en el poema hölderliniano es leída por Foucault como la muerte de Asclepio, es decir del mediador entre el mundo celestial y el terrenal. El humanismo sucumbe con la muerte de Dios, pues el modelo de hombre sobre el cual estuvo montado era, de algún modo, un modelo trascendente, una figura olímpica. No era el ser humano como hasta el momento se había ido construyendo a través y por medio de la historia, sino un perfil a alcanzar y del cual los mitos anticipaban ciertas características.

Al salir de la escena Dios sale también el Hombre. Hay un inmenso vacío por el cual se despliega indefinidamente el lenguaje. De algún modo, los límites de lo que el lenguaje construye, fijados por el mismo lenguaje, circunscriben una finitud ya inscrita en los planteos positivistas, y que desalojan la desmesura divina del hombre del humanismo, con la mirada fija en los modelos del Olimpo *(Nacimiento,* 278/9).La única certeza proviene ahora de los signos escritos sobre la densidad del cuerpo y que lo convierten en objeto del discurso médico.

En su estudio sobre la historia de la locura, Foucault insiste, esta vez más claramente, en su propuesta epistemológica: se trata de trazar la historia de dos palabras, *folie* y *déraison,* definidas conforme al contexto semántico de su época (el discurso total de un tiempo dado), entendida la época como el conjunto de signos que pueden manejarse como protocolo de la misma. De algún modo, el lenguaje vuelve a desdoblarse en sujeto y objeto de sí mismo. Es el descifrador de los signos del lenguaje que tejen su realidad.

Para encontrar la entidad social de la locura, Foucault se remonta al desplazamiento de la lepra por aquélla. Remito al lector a lo dicho por Laín sobre el par enfermedad/pecado, pues tal es la situación de la lepra y luego de la locura en el alegorismo medieval según el cual el significante *lepra/locura* remite al significado *pecado.* Lo dice el ritual de la iglesia de Viena para los leprosos: «... place a Dios que estés enfermo pues así purgas tus pecados» *(Histoire,* 16). Hoy sabemos que la lepra es una enfermedad porque la consideramos tal, pero la Edad Media no tomaba ninguna actitud curativa

respecto de ella. Simplemente, aislaba al leproso en el leprosario y dejaba que el morbo siguiera su curso. Con la locura ocurría algo similar. Ambivalentes como todo tabú, ambas eran vistas como algo inmundo y sagrado a la vez. El loco era un ser excepcional, un minusválido y también algo relativamente hierático, pues el dedo de Dios lo había señalado como símbolo de la expiación. Las naves y las torres en que se encerraba a los locos medievales eran sitios de internación y, simultáneamente, de cierta dignidad. Por otra parte, se consideraba que el loco tenía acceso a visiones del infierno, por lo tanto a la verdad que está detrás de este mundo. Cuando a fines del siglo XV se empieza a hablar de «la trágica locura del mundo» se atribuye a la anomalía mental el valor de un signo apocalíptico *(Histoire,* 33). Loco amor, loca lujuria y otras expresiones similares dan a la locura el carácter de metonimia del vicio y de la acumulación de pecados que conduce al fin de los tiempos.

El siglo XVI, al pasar la locura al mundo clínico, quita a la enfermedad mental el carácter alegórico, pero algo de su tragicidad subyace sordamente a través del tiempo y renacerá cuando se advierta el carácter de «loco egregio» de ciertos personajes del siglo anterior y del nuestro.

Como en el caso de la enfermedad, la locura depende de una estructura modélica de la razón. O es su forma recíproca y opuesta (el humanismo propone al *homo* modélico, suerte de nuevo Dios, como imagen de la Razón Absoluta), o es su manifestación secreta, la paradoja. De distinto modo, la locura, la animalidad y la sinrazón son los límites de la razón, y ésta se define, dialécticamente, por aquéllas.

En el siglo XVII, la institución social llamada *locura* se amplía y, al aparecer el Hospital General, el loco se mezcla con el pobre, el desocupado y el delincuente, sufriendo asilo y cárcel a la vez. Se lo vuelve a castigar con un regusto medieval a pecado. El Barroco retrocede, al decaer el racionalismo humanista, hacia las categorías de la Baja Edad Media. La locura pasa a ser un concepto en que prima lo jurídico sobre lo médico.

De nuevo, el loco merece el encierro. Para englobarlo con otros marginales (hijos pródigos, homosexuales, delincuentes, padres lujuriosos) se lo ubica en el espacio de la *déraison,* la sinrazón, menos específica y más amplia que la locura. El encierro es temporal, como quien cumple una pena, y el trabajo forzado provee mano de obra gratuita a las épocas de depresión económica.

En el XVIII aparecen las figuras del *insensato,* el *débil de espíritu* y el *carente,* categoría que incluye a diversas marginalidades y lo que hoy denominaríamos conductas anómicas, incluidas las meras extravagancias. La locura se mezcla con el mal y toma un carácter ético, distanciándose de la alienación o insania, concepto jurídico que actúa como eximente penal o causa de incapacidad civil *(Histoire,* 153 y 157). Paralelamente, se estudia la locura a nivel orgánico, o sea animal, lo cual abre camino a las investigaciones positivas. La alienación se naturaliza y se averiguan sus causas físicas, mecánicas, en suma: mensurables.

El hospital es institución decimonónica en materia de enfermedades mentales. Se entiende que el loco puede ser curado y se toma con él una actitud terapéutica y no meramente policial o filantrópica. Los distintos rostros de la locura en el siglo ilustrado caben ahora en un solo espacio clínico *(Histoire,* 149). Al convertirse en mal psíquico, pierde todo patetismo y no apela a ninguna instancia ética.

Se toma de la locura una cierta conciencia crítica: es lo opuesto a lo prudente, lo razonable, lo reflexivo. La sociedad segrega al loco de su seno, pero lo aisla en un gabinete de estudios, donde un especialista proseguirá describiendo la fenomenología y las causas del extravío mental *(Histoire,* 181). Decididamente, se ha logrado la total secularización de la locura y una ola de respeto cubre a ciertos individuos a los que se considera locos pero a los que se debe un aporte de alguna índole.

Astucia y nuevo triunfo de la locura: este mundo que cree medirla, justificarla por la psicología, debe justificarse ante ella, puesto que en sus esfuerzos y debates, se mide por la desmesura de obras como las de Nietzsche, de Van Gogh, de Artaud. Y nada en sí mismo, sobre todo nada de lo que puede conocer de la locura, le asegura que estas obras alocadas lo justifican *(Histoire,* 557).

A veces, se ha subrayado el carácter de loco de algún pensador para desvalorizarlo rápida y fácilmente. En otros casos, genio y locura se han visto como exageraciones en la medida de lo normal, excepciones que acumulan la ambigua admiración con resabio de desprecio o viceversa. De todas formas, lo que importa es que, más allá de los vaivenes de la sociedad y la ciencia, la locura entremezcla sus niveles con la razón y no puede vivir sin ella, así como la oposición dialéctica se cumple, necesitando la razón de la locura. El que una gran obra de razón sea cumplida por un loco lo prueba. Y así se cierra el ciclo y se retoma un asunto tocado por Laín al rozar el tema de la enfermedad sagrada: lo enfermizo como condición de la vida, el hombre como animal capaz de enfermedad.

Foucault, glosando a Bichat, afirma que «la enfermedad es una desviación interior de la vida» *(Nacimiento,* 216). Es decir: una inherencia de la vida misma, en su polarización dialéctica que dinamiza todo por su contrario, y que no puede plantearse como enfermedad si no se plantea como salud y viceversa. Y agrega Foucault: «... la vida es lo inmediato, lo presente y lo perceptible *más allá* de la enfermedad; y ésta a su vez, reúne sus fenómenos en la forma mórbida de la vida» *(Nacimiento,* 217).

Hay más: el hombre no se enferma, *es* enfermo por estar vivo: «No es que el hombre muera porque ha caído enfermo; es fundamentalmente porque puede morir, por lo que llega el hombre a estar enfermo... La muerte es la enfermedad hecha posible en la vida» *(Nacimiento,* 220). La enfermedad dentro de la individualidad ejerce su derecho de habitación, porque la individualidad es algo vivo, o sea condicionado a morir, a sufrir la enfermedad mortal de la vida. Esto parece inherente a todo ser viviente, pero acentúa sus paradojas en el caso del ser humano, porque éste no sólo es mortal, sino que se enferma y plantea la curación y la salud como realizaciones inmanentes a su historia, como acabamos de ver en los textos de Laín y de Foucault. Esto nos obliga a transitar, con la velocidad del caso, hacia una consideración filosófica de la enfermedad como forma pura y como emergente de la historia humana, es decir: considerar cómo el hombre se enferma no sólo naturalmente, como el animal o el vegetal, sino que condiciona la enfermedad por medio de su organización histórica en forma de sociedad.

Nietzsche: la enfermedad de la cultura

Por otra parte no es menos necesario, por cierto, despertar el interés de los fisiólogos y los médicos por estos problemas (del valor de las valoraciones tradicionales), correspondiendo acaso

también en este caso particular a los filósofos profesionales interceder y mediar, tras haber logrado, en un plano general, transformar la relación originariamente tan fría y suspicaz de la filosofía con la fisiología y la medicina en cordialísimo y fecundísimo intercambio. En efecto, todas las tablas de bienes, todos los *tú debes* de que tienen conocimiento la historiografía y la investigación etnológica requieren ante todo la consideración e interpretación *fisiológica,* en todo caso con preferencia sobre la psicológica; esperan asimismo la crítica de la ciencia médica.[13]

Frecuentemente apela Nietzsche a metáforas médicas para explicar ciertos aspectos del origen, desarrollo y consecuencias de la moral dominante en la Europa de su tiempo, el judeocristianismo. El hombre bueno, por ejemplo, le parece «la hemiplejía representada por la virtud». La «paz del alma», un «mal crónico». La gravedad, tema filosófico si lo hubo, se le ocurre una cuestión que atañe a los fisiólogos (III, 977). El intelecto kantiano, privado de voluntad, afectos e intereses, es el resultado de un ideal ascético como el de las religiones orientales, sólo que traducido a términos laicos. Por ello, producto de una castración. Es un vivir contra la vida, algo absurdo desde el punto de vista psicológico y fisiológico (fuente de enfermedad, por lo tanto). No obstante, le concede la utilidad de servir como cura a la vida en trance de degenerar y, en este sentido, manifiesta el instinto de protección (III, 984).

Toda la cultura es la enfermedad convertida en criterio de normalidad y sus instituciones son «hospitales y manicomios». Sólo una minoría de mejores, de «sanos» puede escapar de ellos y salir al aire libre. La raíz de esta construcción está en que, para los ideales ascéticos, como el judeocristianismo, el hombre es esencialmente un animal enfermo, eternamente en estado de malestar, no porque sufra (al sufrimiento se puede habituar), sino porque no se le da una respuesta a la angustiosa pregunta: *¿Para qué el sufrimiento?* (III, 1022/3). Provisoriamente, se le dice que su querer profundo no es la vida, sino la nada, la muerte. Un cierto nihilismo no exento de impulsos suicidas, en que la preferencia es extrema y negativa: prefiere la muerte antes de no preferir nada. Tan provisoria es esta respuesta del ascetismo, que, enseguida, surge la pregunta inevitable: *Entonces, ¿para qué la vida?*

Nietzsche no puede menos que observar la utilidad filosófica de la enfermedad: «Estar enfermo es instructivo, no dudamos de que es aún más instructivo que estar sano». Este es el paso previo a la cuestión esencial: el vínculo de necesidad entre moral y enfermedad:

> ¿Existe un nexo causal entre la moral y la enfermedad? El mejoramiento del hombre considerado en términos generales, por ejemplo, la innegable domesticación y humanización del europeo que ha tenido lugar en el curso de este último milenio ¿es acaso la consecuencia de un largo, fatal y secreto achaque y malogro, de frustración y atrofia? ¿Habrá la enfermedad vuelto mejor al europeo? O, planteando la cuestión en otros términos: ¿será nuestra moralidad... la expresión de una decadencia fisiológica? (IV, 506/7)

En principio, pues, el problema parece sencillo: la moral no es natural, ha sido montada contra la naturaleza y contra la vida, ya que los fenómenos no son, en sí mismos, morales ni inmorales: su eticidad está constituida por la mirada del moralista. Si esta moral de la abnegación, la despersonalización, el altruísmo, la ayuda al desvalido, la

[13] *Friedrich Nietzsche,* La genealogía de la moral, *en* Obras Completas, *traducción de Pablo Simón, Ediciones Prestigio, Buenos Aires, 1970, III; 914/5. En adelante, cito por esta edición.*

exaltación del débil, la igualdad, etc., es enfermante, nada hay como volver a la naturaleza para recuperar la salud. El verdadero progreso sería un regreso, a favor de la naturaleza y de la vida, o sea hacia la inmoralidad. Lo natural es la voluntad de poder *(Wille zur Macht)* y el predominio de los más fuertes. Una vida basada en la inmanencia corporal del hombre, privada de toda trascendencia.

Este ideal naturalista es, desde luego, metafísico en medida similar a la de su opuesto, el ideal trascendentalista. En efecto, nadie ha podido aislar en el hombre su estado de naturaleza, su arcádico ser anterior a la sociedad. En este sentido, el hombre es un ser que carece de naturaleza y si se pretende despojar a su condición de todo lo crecido sobre lo fisiológico, se lo mutila de su condición humana y se lo reduce a la animalidad, lo cual es tan castrante como la maniobra del ascetismo.

A Nietzsche no se le escapa esta circunstancia al estudiar el origen de las normas éticas y jurídicas (pautas de convivencia, en todo caso) en las páginas de su *Genealogía de la moral.* Hay una paradoja en la naturaleza y es que se ha impuesto respecto del hombre la tarea de desarrollarlo como el *animal capaz de promesa.* El hombre es el único animal que, por naturaleza, puede prometer, endeudarse, deber algo, tener culpas (en alemán una misma palabra, *Schuld,* designa la culpa y la deuda, o sea la obligación de pagar en términos morales y jurídicos a la vez). Si no se paga el precio prometido, se paga el castigo por el incumplimiento, aun con ritos y fiestas (las ejecuciones públicas) no privados de placer (¿sadismo?). Se apela a la conciencia turbada, al pecado, que es, para Nietzsche, una enfermedad comparable al embarazo (por lo tanto, natural, pasajero, henchido de vida).

No hay, pues, hombre natural exterior o anterior a la sociedad, ni sociedad sin institucionalización de la deuda, que sirve de modelo a la culpa y al deber. No hay humanidad sin poder, pues ser poderoso es tener derecho a exigir el pago de las deudas y administrar castigos en caso de mora.

A partir de ahora, Nietzsche se desliza hacia conclusiones contrarias a su planteamiento inicial de retorno a la naturaleza. El hombre es un animal naturalmente culposo y, por lo mismo, culpógeno. Carga con culpas y las reproduce, tiñendo de ilicitud y promesa de castigos una serie de conductas que se definen como injustas. Lo que mueve al hombre a construir sociedades es su voluntad de poder y lo que obliga a unos a someterse a otros es la escasez de medios para satisfacer ese ansia de dominio, condicionando la vigencia de códigos que distinguen lo lícito de lo ilícito.

> No tiene sentido hablar de lo justo e injusto en sí; el agravio, la violación, la explotación y la destrucción no pueden ser en sí una *injusticia,* toda vez que la vida es *esencialmente,* es decir en sus funciones fundamentales, agravio, violación, explotación y destrucción, y no se concibe sin ese carácter. Es preciso admitir aún algo más penoso: el hecho de que desde el supremo punto de vista biológico los estados jurídicos en todos los casos deben ser *estados de excepción,* nada más, como restricciones parciales de la voluntad vital ávida de poder y medios específicos subordinados al fin de conjunto de ella, es decir, como medio de crear unidades de poder *más grandes* (III, 937).

En toda teoría de la culpa se emboza la creencia en la divinidad. Si Dios existe y ha creado todo lo existente, el hombre es deudor del universo y Dios, su acreedor (III, 949). Vivir es deber, tener deudas. El judeocristianismo sólo ha enfatizado esta concepción «naturalmente» culposa de la vida, agregándole la figura del redentor que la misma

divinidad (el acreedor) envía a la tierra para redimir las deudas del hombre (el deudor). Para anular la causa primera de la culpa y restaurar la inocencia sólo hay un camino: el ateísmo. Nietzsche propone, en rigor, la supresión de la divinidad y de sus mediadores (el clero) para que los hombres dominen y se sometan sólo conforme a las categorías naturales (fuerza y debilidad).

Las distintas explicaciones religiosas del fundamento de la culpa (la vida como deuda) son consideradas mitológicas por Nietzsche:

— El mito de Adán (el hombre que instaura el pecado destruyendo la paz original del Paraíso).

— El mito del Demonio (el Diablo impregna a la naturaleza de malignidad y la desequilibra).

— El mito nihilista o budista (la vida en todas sus manifestaciones carece de valor y el desarrollo espiritual del hombre debe llevar a un desprendimiento de las funciones vitales).

— El mito cristiano, «paradójico y espantoso expediente en que la humanidad atormentada ha encontrado un alivio temporario» (III, 953): Dios se sacrifica a sí mismo para pagar la culpa del hombre, o sea que el acreedor se inmola por su deudor por causa del amor, resarciendo lo que para el hombre es irreparable.

Frente a estos mitos, Nietzsche propone otro: la vuelta del hombre al estado animal de naturaleza, suprimiendo las construcciones de la cultura, y dejando en libertad las fuerzas biológicas de la dominación, que son las naturales. O sea: una sociedad donde, igualmente, hay débiles y poderosos, pero justificada a partir de «otra» naturaleza que no es la ética, sino la fisiológica. La diferencia estaría dada por el carácter «sano» del hombre en una sociedad naturalista en oposición al carácter «enfermo» del hombre en una sociedad de moral ascética.

Las aporías nietzscheanas quedan sin resolver, dado que no puede demostrarse cómo ha sido el hombre en estado de naturaleza. Por el contrario, el hombre es un animal «naturalmente» ético, ya que lo moral no ha sido agregado a su «naturaleza» desde fuera. Por eso el mismo Nietzsche puede definirlo como ser capaz de enfermedad moral, o sea de culpa y de pecado. Lo que caracteriza al hombre no es que se enferme (los animales y las plantas también lo hacen), lo caracteriza que es consciente de su enfermedad, tiende a curarse y, eventualmente, se cura. Pareciera, pues, que su naturaleza es doble y paradójica, es decir dialéctica: toma conciencia de sí mismo a través de la enfermedad y se define como aspirante a la salud. Por ello existe la historia de la medicina y por ello, también, se especula sobre las posibilidades de la libertad en sociedad. Comentando a Nietzsche y la naturalidad de la moral, concluye Thomas Mann:

> La cultura es la nobleza de la vida y está unida a ella. Sus fuentes y condiciones son el arte y el instinto. La conciencia y el conocimiento, la ciencia y —por fin— la moral figuran como enemigos mortales y destructores de la cultura y de la vida cuando, en verdad, la moral, como realizadora de la verdad de la vida, la acompaña. La vida, más allá de toda ilusión, apariencia, arte o perspectiva, sigue siendo, en forma total y esencial, ilusión y extravío de sus propios orígenes.[14]

[14] *Thomas Mann*, Nietzsche's Philosophie im Lichte unserer Erfahrung, *en* Schriften und Reden zur Literatur, Kunst und Philosophie, *Fischer, Frankfurt, 1968, tomo 3, p. 35.*

El héroe nietzscheano, suerte de Contracristo, encargado, como él de redimir al hombre (de la cultura y no del pecado) para devolverlo al estado de inocencia natural, dista mucho de ser el arrogante y bestial conquistador rubio del mundo. Tiene cierta desesperada y tonta grandeza, a partir de su guirnalda de rosas, sus piernas de bailarín, sus alas, su cara borrosa, sus gritos de «Endurécete» y su cabeza que trata de vaciarse de ideas y «pensar» como un animal anterior a la caída.[15] Eros y Tanatos a la vez, el hombre encuentra la salud como camino en la conciencia de la enfermedad. Es una fórmula que Nietzsche permite intuir, aunque su diseño corresponda a Freud, uno de sus seguidores.

Freud: erótico y tanático a la vez

La esencia del animal humano es la neurosis y la esencia de la neurosis es un conflicto mental. Hay que buscar el origen de la neurosis humana en una ambivalencia instintiva, en un conflicto entre las fuerzas inherentes a toda vida orgánica.[16]

El hombre se distingue de los otros animales por el privilegio que posee: ser enfermo; existe, por lo tanto, un vínculo esencial entre la enfermedad mental y la civilización... la neurosis es el privilegio del animal únicamente social.[17]

El punto de partida de Freud es nietzscheano: estudiar al hombre como animal enfermo y fijar la etiología de la enfermedad. El seguidor traduce al antecesor: para vivir en sociedad y construir la cultura, el principio del placer debe ser recortado por el principio de realidad y, en la última formulación de la teoría de los instintos (en *El malestar en la cultura* y, en cierto modo, en *El futuro de una ilusión),* la cultura se identifica con la represión institucionalizada, tanto del sentido erótico del impulso como de su sentido tanático.

El psicoanálisis que, en sus orígenes, pudo ser visto como un método terapéutico, se amplía a partir de la teoría de los sueños hasta convertirse en un método hermenéutico de todo el *factum* humano, o sea de la historia. Si el sueño es un síntoma neurótico y todos soñamos, todos estamos neurotizados y la frontera entre lo normal y lo patológico, en el espacio de los hechos, se borra. Subsiste en el mundo de los conceptos y puede tomar cuerpo en estados de aguda vigilia. En el resto de los momentos de la vida psíquica, vuelve la indiferenciación. Los síntomas neuróticos se convierten en hábito que no impide trabajar y la sociedad sanciona esta neurosis inocua como salud mental. De pronto, ocurre un *insight* y se toma conciencia de lo que, conceptualmente (aunque no operativamente) es enfermizo y pertenece al mundo insensibilizado de la cotidianeidad. Este mundo se vuelve prontamente extraño: está poblado de enfermos y la mirada que lo considera es «sana». Todo acaba al comprenderse que todos vivimos en este mundo ajeno, que es nuestro mundo y, por lo mismo, propio (Brown, 13 y 18).

Cuando el psicoanálisis deja de ser una mera terapia y deviene un método de estudio antropológico, es inevitable que se roce con una teoría de la historia. Algo similar le

[15] Idem, *p. 27.*

[16] *Norman O. Brown,* Life against Death. *Cito por la traducción francesa de Renée Villoteau revisada por Roger Lewinter,* Eros et Thanatos, *Denoël, París, 1972; p. 109.*

[17] Idem, *p. 110.*

ocurre a Laín cuando inserta su historia médica en el sistema de la cultura, o cuando Nietzsche pretende, desbrozando mitos, narrar el mito de los mitos: el Mito del Origen (de la moral, aunque se concluye en el orbe del poder: en lo político).

El hombre tiene historia porque quiere devenir lo que no es, porque se mueve hacia su oposición, porque es dialéctico. Este deseo de modificarse modificando el mundo en que vive es, normalmente, inconsciente, y tiene que ver con ciertas intuiciones de los historiadores románticos, desde la oscuridad del destino hasta la astucia de la historia en Hegel. Freud, de algún modo, traduce a Hegel: lo que mueve la historia no es su propia astucia sino la astucia del deseo, que es, también, deseo de modificación histórica. El hombre tiene historia porque, entre otras cosas, es un animal deseante (de lo que no tiene, a diferencia del animal, que desea lo positivamente deseable en la opacidad de los objetos biológicos).

Lo paradójico del hombre es que institucionaliza la organización antifísica que llamamos sociedad por medio del rechazo de ciertos impulsos. Luego, se enferma por la insatisfacción de ciertos impulsos. Luego, trata de curarse de esta enfermedad y, por fin, trata de adecuar la estructura social enfermante a un ideal de salud, o viceversa. Impulsado al placer y sometido a una ética de ascetismo (moral del trabajo, sumisión del pensamiento a la razón, tabúes sexuales) toma conciencia, a través de esta misma moral, de su infelicidad instintiva y de las consecuencias morbosas que ésta acarrea.

El otro lado paradójico de la condición humana es, a este mismo nivel de análisis, que toda la construcción represiva de la cultura social surge en ella como «por naturaleza». Naturalmente, el hombre es social, o sea, represivo, de modo que no puede apelarse, como hace Nietzsche, al paraíso perdido de la naturaleza instintiva en libertad. Entre los hombres nunca hubo Ley de la Selva y sí, en cambio, siempre, Ley de la Ciudad. Es una suerte de doloroso privilegio: distinguir y separar los contrarios, sufrir y beneficiarse de su juego dialéctico: alzarse contra la naturaleza de los entes *naturales:* enfermarse.

Frecuentemente, se pone la infancia como ejemplo de la Arcadia perdida de los instintos, y se muestra al adulto como un niño desarrollado por medio de la *adulteración.* En términos psicoanalíticos: el niño goza de libertad instintiva, es un perverso polimorfo, o sea que su deseo puede recorrer los caminos que luego la moral le bloqueará diciendo que son desvíos (aberraciones). Pero, por el contrario, la infancia es la época en que la socialización del instinto es más rigurosa y en que lo plástico del mismo se somete más fácilmente al principio de realidad. Los dos años de la primera infancia exceden lo que puede aprenderse en la universidad del adulto.

Lo que en la naturaleza está unido o indiferenciado, en la historia está separado y enfrentado. Sigue la paradoja. Así como la vida se dirige a su opuesto, la muerte, el hombre dirige su naturaleza hacia lo contrario, o sea hacia la historia, o sea hacia la neurosis y, luego, establece teorías de la enfermedad y terapias para curarse la neurosis que se ha inflingido como privilegio de la humanidad y volver al estado de naturaleza, o sea la «salud». El desafío está en que pretende hacerlo desde el corazón de la historia, es decir de la enfermedad. No acepta la muerte, como la aceptan los seres vivos *naturales,* y abre el espacio de la angustia, que nace en la dicotomía antifísica entre la vida y la muerte, que en la naturaleza aparecen soldadas y confundidas.

En la última fórmula freudiana sobre el instinto, éste se muestra como unitario, con una dirección tanática (volver a lo inorgánico) y otra erótica (reproducir la vida). Hasta ahora, la solución social ha sido someter el principio de placer al de realidad, Eros a Tanatos, por medio de la institución social de la sublimación: descorporizar el deseo, convertirlo en símbolo y organizar este doble de la realidad en un sistema llamado Vida del Espíritu o de la Cultura. Esta alcanza, así, cierto carácter letal, funerario, toda Polis se corona con la construcción de la Necrópolis. La sublimación impide escapar a la neurosis y, por el contrario, la agrava (Brown, 377). Los mitos miden la distancia de las satisfacciones perdidas: el paraíso infantil *(le vert paradis des amours enfantines* a que alude Baudelaire), el andrógino o la totalidad sin escisión, Orfeo o la pederastia, Edipo o el incesto, Narciso o el onanismo, etc.

En un juego de aporías no hay solución. Si el hombre es naturalmente histórico, es un enfermo incurable. Si se ansía la salud, hay que deshumanizarlo, devolviéndolo al estado de naturaleza, o no salir de la «salud», renunciando a la vida histórica, como proponen ciertas prácticas místicas. De otra forma, como escribió Novalis anunciando, en cierto modo, a Freud, el impulso es una química de la desoxidación y la vida es una oxidación compulsiva.

En un juego dialéctico, la solución puede plantearse. El hombre deseable no es ni naturaleza ni historia, en cuanto la historia es mero sometimiento del impulso a la realidad. Es un tercer reino, la caída del velo místico, «que permite conocer la vida a través de la enfermedad»,[18] que es conciencia negativa del malestar así como, dialécticamente, la libertad es conciencia negativa de la opresión.

Tal vez así se entienda la necesidad de la enfermedad en la economía de lo existente, lo cual equivale a decir que pueda entenderse la necesidad de la historia. Nada puede conocerse sin vivirse, sin hacerse y deshacerse. El hombre sano es un desiderátum histórico del hombre enfermo: del hombre.

Blas Matamoro

[18] *Thomas Mann*, Die Stellung Freuds in der modernen Geistesgeschichte, *en* Schriften und Reden zur Literatur, Kunst und Philosophie, *Fischer, Frankfurt, 1968, tomo I, p. 384.*