

Rafael de Francisco López

Cuerpos desmenuzados

*Digresiones para una arqueología de la
neurosociología en España.*

La obra del Dr. Enrique Lluria y Despau

PANDORADO

ÍNDICE

I - A modo de presentación	11
II - Para ir comenzando	43
III - En la búsqueda de espacios de identificación obrera en la España del XIX: política, sociología y cultura en la construcción de un ideario	65
IV - La construcción de la biopolítica del cuerpo antes de su empoderamiento ¹ por el proletariado militante	111
V - Del cuerpo como máquina a cuerpos visualizados desde la productividad política y desde el territorio. Los inicios de la higiene y medicina pública moderna	151
VI - Nuevos territorios de visualización del cuerpo. La higiene y la medicina naval-militar	171
VII - Otros territorios y escrituras en la construcción de la medicina pública y en el inicio de las primeras miradas hacia la morbimortalidad de la población. Monasterios, campo, colonias, ciudad y fábrica preindustrial	185
VIII - Las primeras miradas a la salud obrera. De las higienes públicas a la higiene industrial	223
IX - La higiene industrial o el tiempo de la visualización del cuerpo del trabajador estrictamente fabril	243
X - El empoderamiento del cuerpo y la constitución de una cultura de clase por el proletariado militante español: acercándonos al tiempo del Dr. Enrique Lluria (1889-1919) ²	263
XI - El Dr. Enrique Lluria y Despau: bosquejo general	299
XII - Sociologías del cuerpo, neurociencias sociales y desmenuzamientos de lo humano	319

1· Apropiándonos del término y significación que realiza Sánchez Villa (2017) en *Entre materia y espíritu*, p. 323.

2· Los 30 años que transcurren entre la obtención de su doctorado en Madrid y su regreso a Cuba.

I

A MODO DE PRESENTACIÓN

En principio, tendríamos que disculparnos y admitir en este texto que presentamos una cierta confusión que puede emborronar sus objetivos e, incluso, confundir al lector. Es cierto, nuestro escrito tiene algo de construcción *frankensteiniana* y, sobre todo, de un relato escriturado a trozos³ durante un largo periodo de tiempo en el que se han entrecruzado nuevas lecturas, nuevas posibles evidencias, nuevas dudas, silencios e ilusiones. Algo en donde se entreveran compulsiones y reflexiones de un modesto practicón de ese siempre y nunca acotado campo disciplinar que engloba y relaciona la genealogía de la vida humana, la sociología y la psicología social de sensibilidad y enfoque discursivo/sociológico. Un texto que, en sus inicios, allá por el 2015, pretendía consistir solamente en unas cuantas páginas de recuperación de un casi desconocido médico hispano cubano, el Dr. Enrique Lluria, al que en los años fronterizos del XIX al XX, nos parecía que, aparte de otros horizontes y preocupaciones intelectuales —especialmente sociomédicas—, se le podía considerar como un anticipador en España de la neurosociología o de las neurociencias sociales singularmente diferentes a las intentadas en las últimas décadas. La lectura sosegada de su *Evolución super-orgánica* (1905) y de toda su obra —trabajosamente conseguida en librerías de lance— nos

3· Fuera de lo canonizado según los usos habituales. En realidad, se trata de dos textos: uno, el principal, sintácticamente pretendido como central/correcto; otro, el discursivo transversal, formado por las citas a pie de página. Ambos, constituyendo un todo reflexivo a modo de relato oral/interactivo bajo un formato escritural que nos puede remitir a lo nunca terminado, a las incertidumbres y dudas de lo dialogado socrático. Un texto que pretende intencionadamente, contribuir/susitar continuas dudas reflexivas en el lector. Una escritura nunca terminada y apartada de ninguna pretensión epistémica; sencillamente, una humilde lectura más que un ya casi anciano sociólogo intenta realizar como *synusia* platónica, como un diálogo multidiscursivo —tan volátil, pero tan sólido, como la palabra hecha escritura— sobre las conexiones entre lo bionatural y lo social, entre el hombre y la tierra o, recordando al psicólogo estadounidense Richard Sennett, entre *la carne y la piedra*.

fue lentamente afirmando en nuestra idea de partida —que, inicialmente, no nos suponía mucho más que dudas e intuiciones sobre las supuestas bondades y excelencias de las neurosociologías. *Evolución super-orgánica* (1905), junto con su continuación *La sociedad del porvenir* (1906), se nos presentaba efectivamente —nos repetimos— como una adelantada exposición, en la medida de su tiempo, de la neurosociología acuñada casi un siglo más tarde y, además, la intuíamos como algo más allá de la neurosociología canónica actual. Como una especie de socio-neuro-sociología. En suma, una mirada sociológica sobre la condición de las gentes desde sensibilidades políticas y saberes neurales en las postrimerías/inicios de un tiempo histórico y social concreto.

Por lo tanto, los resultados de estas primeras lecturas nos inquietaron y fascinaron; verdearon dudas que ya se habrían sembrado en mis estudios sobre neurosociología en la Complutense⁴. Dudas y preguntas que me llevarían a profundizar en eso de las neurociencias sociales y las neurociencias en general que ya madrugaban en su camino hacia el neuro-genio-digital-centrismo de nuestros días. Dudas que, curiosamente, nos retroconducirían al terreno de nuestros escritos e investigaciones sobre la construcción de las miradas médico/sociales sobre la salud de los trabajadores, la cual, en definitiva, constituye la salud de la mayoría de las gentes, siendo la salud pública por excelencia. De alguna manera, el escrito central de Lluria de 1905 era, sobre todo, apuntaba, una mirada para-neurosociológica, sobre la salud de los trabajadores. Es más, intentaba una reflexión sociopolítica que, desde las evidencias neuroevolutivas del tiempo de Cajal, podía constituir un preámbulo para la crítica de las pretendidas beatitudes neurosociológicas actuales. Más aún, los escritos de Lluria se nos presentaban como un relato enmascarado desde una profunda sensibilidad social, directamente inscrito en el proceso de empoderamiento —quizá mejor, de agarre— que los sectores más ilustrados/concienciados del proletariado militante español —especialmente el anarquista— habían comenzado a desarrollar desde el tiempo de la Internacional (1864), incorporando a su ideario inicialmente saintsimoniano/fourier/cabetiano, heredado de los malditos de la Ilustración⁵ y, posteriormente,

4· Nos referimos a la Diplomatura en Neurosociología coordinada por el profesor Carlos Puente en la Facultad de CC. PP. y Sociología de la UCM.

5· Entendiendo la Ilustración no como un hecho acotado sino como un proceso complejo y diverso en que, posiblemente, acompañaron a las luces muchos claroscuros y en donde puede ser más pertinente hablar de “Ilustraciones” o de “interconexión de Ilustraciones” en lugar de una Ilustración cerrada y única.

En los escritos canónicos de los filósofos de las luces y la razón, parece —a nuestro entender— mantenerse siempre un predominio del individuo sobre lo social. En cierto modo, un protagonismo de lo natural/mental que parece presentarse separado de los valores y materializaciones de la sociabilidad. De ahí que, para algunos autores, la Ilustración no fuese más que piedra angular/pensante sobre la que se pudo asentar el capitalismo moderno. Posiblemente “ni tanto, ni

potenciado por los misioneros del anarquismo ibérico —Bakunin, Proudhon, Fanelli— o los no tan misioneros —Kropotkin— y materializados por la palabra y los escritos de Lorenzo, Mella o J. Montseny. Individuos y colectivos que tuvieron su acompañamiento —ya tímido, ya más o menos comprometido— en los sectores republicanos/federales/liberales/progresistas más inconformistas y distantes del hegemonismo/integrismo oligárquico/eclesial/caciquil de nuestras tierras. De cualquier manera, este acompañamiento no será nítidamente unidireccional; se presentaría como una carretera con dos direcciones: en lo que se refiere a los aspectos filosóficos y científicos, como fueron el darwinismo, el positivismo o las ciencias naturales en general, la flecha direccional se movería desde la intelectualidad republicano/progresista hacia estos sectores “concienciados” del “proletariado militante” —aunque, también es cierto, que catalizado y muchas veces reinterpretado/masticado por algunos excepcionales glosadores como, por ejemplo, Kropotkin, Letourneau o Reclus, entre los foráneos, y Simarro, Sentiñón, Tarrida, Mella, Montseny/Urales, Lorenzo, López Montenegro o el mismo Lluria, entre los nuestros. El otro eje no sería de recepción intelectual sino de acompañamiento/solidaridad —en diferentes tonalidades y cercanías—, yendo desde el proletariado organizado hasta los sectores más progresistas de la intelectualidad liberal/republicana —aunque, por otra parte, en su mayoría pacato y habitualmente, presentando no mucho más que “*simpatías*”, que ya era mucho por estos lares. Este recorrido a la inversa, como acercamiento a ese mundo aún opaco del trabajo, supuso para algunos médicos y *gens de lettres* españoles un nuevo modelo de vecindad/comprensión con la corporeidad/socioteoridad humana, superando con creces las filosofías médicas anatomoclínicas para ir leyendo la carne, la enfermedad y la vida a través del cuerpo esfuerzo/sufrimiento/mercancía del trabajador, a modo de adelanto, aún titubeante, de la relaciones naturaleza/individuo/sociedad y, sobre todo, del acercamiento desde lo individual a la societario/comunitario. Más allá de las formulaciones filosóficas de los sectores más progresistas del liberalismo español, quedaba como asignatura pendiente el salto hacia lo concreto y, muy especialmente, a su enlace con las verdaderas necesidades de la mayoría de una población a la cual, en mucho, se la consideraba sujeto de una mirada en el mejor de los casos benéfica/filantrópica y, por supuesto —todavía de

tan calvo”, pero sí que nos parece que algunos —pocos— de los personajes protagonistas de estas “luces” fueron más incisivos que la mayoría en focalizar lo social colectivo o, mejor dicho, los predicados humanistas de la Ilustración en lo colectivo, en algo dirigido no solo a las élites/minorías ilustradas/letradas, sino al total de los ciudadanos/no ciudadanos. El salto que quizá no se intentó realmente hasta 1871 consistió, precisamente, en los intentos por convertir en realidades tangibles el mantra revolucionario de la Libertad, la Igualdad y la Fraternidad. Y en ese recorrido por desamortizar los valores del humanismo ilustrado y, sobre todo, para sacarlos del limbo sacerdotal de las “*gens de lettres*”, se encontrarían La Mettrie, Merlier, Helvetius, D’Holbach o Diderot entre los que, para nosotros, se nos presentan como más radicales.

manera generalizada—, contemplada desde la caridad⁶. Este acercamiento al cuerpo, en primer lugar médico/filosófico, se realizaría en España desde el siglo XVI, para acercarse, a partir del ochocientos, al cuerpo de las gentes como seres/sujetos de carne y hueso en espacios materiales definidos. Unos cuerpos variados y diversificados, posiblemente seleccionados según las necesidades del poder socioeconómico del momento, contemplando el cuerpo del niño, del soldado y el marino, el cuerpo del trabajador de manufacturas y maestranzas y, en muy contadas ocasiones, el cuerpo del peón y jornalero agrícola. El cuerpo del obrero fabril del industrialismo solamente sería visibilizado —y sólo por unos pocos— por los sociohigienistas de la primera mitad del XIX y, un poco más tarde, por los sociofilósofos, naturalistas y sociomédicos del Sexenio. Lo significativo de estos recorridos es que estas miradas *sobre la carne* son también miradas *sobre la piedra*, sobre las instituciones científicas y sociales y, todavía más, sobre la interacción de lo social y lo científico. Un entrecruce de articulaciones que desde lo científico y sus condicionantes socioeconómicos y políticos iría construyendo nuevas lecturas sobre la naturaleza, la sociedad y la cotidianeidad de hombres y mujeres desde hace miles de años, pero infinitamente más palpable desde las últimas centurias.

Y aquí el hilo significativo de nuestro trabajo, el cual, a partir de la percha que puede suponer la utilización glosadora/discursiva de la obra de Lluria, pretende enlazar con las neurociencias. Su explicación, para nosotros, no es otra que una intuición; la de que el desarrollo y la consecución de mejoras significantes en la humanización de las gentes se consigue a través de una dialéctica socio-histórica que modula y transforma los sedimentos bio-embriónicos-evolutivos de la hominización, de manera que, aparte su cimentado bio-evolutivo, la complejísima y potente arquitectura neural no determina el núcleo basal constitutivo del comportamiento humano. La piedra angular de la sociabilidad de los humanos es algo que se construye desde las trochas de esa misma sociabilidad de manera que —conscientes del atrevimiento— diríamos que es lo socio-ambiental relacional lo que va haciendo/fijando lo neural. La construcción del edificio de lo humano como un complejo recorrido en que se entrecruzan cerebro, sentimientos, emociones y estructuras sociales y culturales, la razón, lo simbólico y lo comunitario. Esa cohabitación, ese hibridismo entre «*el cerebro y el corazón humanos*». Un corazón que se humaniza —y, a la vez, se deshumaniza en demasiadas ocasiones— a través de lo social.⁷

6· En el fondo, no se trataría de otra cosa que de conseguir la ciudadanía plena, la que integra los derechos políticos con los cívicos, los sociales y los humanos de *la carne y la piedra*: la superación de la esclavitud y los estatus de vasallo y súbdito, integrando tres metarrelatos: el del liberalismo progresista, a modo Tocqueville, el de clase, a modo marxiano, y el humanista/comunitario, a modo Kropotkin.

7· Vide: José Antonio Marina y María de la Válgoma, *La Lucha por la dignidad*, Barcelona, Anagrama, 2000, 19.

De todo ello nuestro intento/esfuerzo, a modo de cordón significante, en construir, a través de un enfoque histórico/discursivo, un relato desde el que se pretende manifestar el peculiar proceso que en España habría presentado la construcción de determinadas sensibilidades científicas y sociales que metafórica/machadiana/lorencianamente, nos gustaría denominar/englobar como/desde el «*macizo de la idea*» en constante confrontación con ese concepto/losa del tan traído y aún presente «*macizo de la raza*» que nos puede servir de hilo comprensivo de cómo los procesos culturales, sociales, políticos y científicos —en definitiva, los caminos de la humanización/socialización— pueden ser tan potentes y decisivos en la filogénesis de la hominización, por mucho que se insista en una especie de fijación embrionaria/neural defendida desde las argumentaciones más radicalmente expuestas y revestidas de sacramentalidad científica por los actuales teóricos del núcleo duro de las neurociencias sociales. Posiblemente, la única neurociencia social razonable/prudentemente comprensiva estaría dada por un constante entrecruzamiento entre lo biológico y lo social, cuya resultante se ha conseguido/construido a través de procesos sociales e históricos que habrían ido actuando sobre las largas y sinuosas veredas de la hominización, mediante el esfuerzo de los humanos en lograr sociedades de razón y humanidad. La humanización del primitivo linaje de los “*homos*” puede que no se deba —frente al simple perfeccionamiento bioevolutivo neural— más que a la lucha por el perfeccionamiento de/en lo ético/social. Supondría una estupidez —o una insensatez— negarnos a admitir la relevancia de los develamientos científicos en sus últimas y constantes aportaciones sobre el conocimiento de las estructuras cerebro/neurales pero algunos sociólogos pensamos humildemente que las llamadas neurociencias, cuando se meten a ser neurosociologías, neuróéticas o neuropolíticas y sobre todo, sociologías, se estrellan⁸.

Desde las curvas de ballesta de nuestro escrito hemos pretendido simplemente —y quizá con una cierta torpeza— abrir atajos que nos puedan conducir a la comprensión del comportamiento social como algo que estaría siempre más allá —pero, sin duda, comprendiéndolo— de lo bioneural. Con toda seguridad, en el proceso de hominización el peso de lo biológico haya sido decisivo. Sin embargo, en los recorridos de la humanización, lo socio-cultural —incluido lo socio-político— se nos presenta como algo aún, si cabe, todavía más catalizante. Es más, no pueden haber neurosociologías o neuroéticas posibles; tan solo trabajosas sociosociologías o socioéticas conseguidas a través del esfuerzo colectivo de las gentes que —como apuntase sabiamente Cajal en su prólogo a la obra de Enrique Lluria en 1905— todavía no sabemos cómo podrían fijarse

Además, reflexión alimentada por la obra del sociólogo judío/alemán Norbert Elias, especialmente *El proceso de la civilización* (México, FCE, 1987) y *La sociedad de los individuos* (Barcelona, Península, 1990).

8· Reflexión apuntada y aprovechada por nosotros, tomada de una charleta —como todas, siempre acertada y esclarecedora— con el profesor Eduardo Crespo en enero del 2022.

en las estructuras cerebrales⁹. Amparando, como herramienta táctica este eje/bóveda estratégica tendríamos los contenidos de nuestro trabajo.

Por una parte hablaremos del cuerpo desde los procesos que se habrían ido organizando a través de nuestra cultura/ciencia occidental y que, desde las mitologías precientíficas, pasando por los primeros intentos “razonados” de los filósofos de la tradición griega, más la potente e influyente presencia del cristianismo bajomedieval, la explosión humanista del Renacimiento¹⁰, la posterior revolución científica, el sensualismo ilustrado, su deriva orgánico-positivista que enlazaría con las últimas miradas sobre el cuerpo/naturaleza a partir de las actuales neurociencias de la carne y de lo social, nos pueden ayudar a conducir a la reflexión sobre esta nueva y emergente disciplina que se habría rotulado como neurosociología y que, a nuestro entender, podría suponer una especie de nuevo desmenuzamiento del cuerpo que, a *modo científico*, estaría repicando y reproduciendo la inauguración por el *modo metafísico* del desmenuzamiento/división entre almas y cuerpos. Desde este eje discursivo intentaríamos desarrollar, en la medida de nuestras posibilidades y limitaciones, una —sin duda provisional y endeble— reflexión/digresión que podría suponer para su atadura semántica/epistémica una suerte de *sociología del cuerpo* que, más allá de razonables evidencias biológicas, entienda la corporeidad —incluido su nuevo neurocentrismo— como un producto atravesado/construido por/desde lo social y lo cultural, pero siempre sin olvidar su potente fundamento bio/evolutivo.

Una sociología del cuerpo que, intentando retomar/repensar diversas trayectorias intelectuales¹¹ se va a sustentar fundamentalmente en algo que

9· Al hilo de nuestro enfoque se nos ofrece como algo claramente explicativo la constatación de hechos y acontecimientos históricos que contradicen palmariamente la doctrina de la fijación neural del comportamiento social como, por el ejemplo cercano, de la vesania representada por los nazismos, fascismos y totalitarismos europeos. Con toda seguridad, la estructura, cableado y arquitectura neural del humano europeo del siglo XX sea la misma tanto del humano *sapiens* del neolítico avanzado como de los hombres y mujeres de nuestros días. Sin embargo, los comportamientos han sido siempre diferentes y enormemente variados. Sin necesidad de ir a Salamanca ¿cuál es entonces el juego de variables?

10· El espacio/tiempo de iniciación en la construcción del “cuerpo moderno” como algo “desteologizado”.

11· Especialmente a partir de la tradición marcada por la escuela de antropología/sociología francesa que desde Marcel Mauss (1934, 1936) Merleau-Ponty (1942) o Levi-Strauss (1962) hasta Georges Vigarello (1978), Le Breton (1990) y Alain Corbin (2005), pasando por el Foucault de 1975 y 1976 y otros autores franceses como el médico y filósofo de la ciencia Georges Canguilhem o el sociólogo Luc Boltanski, más la aportación de los socioantropólogos británicos y americanos como Richard Turner (1967, 1969) y el Sennett de *Carne y piedra* (1994), sin olvidar al australiano Bryan S. Turner, con su obra *El cuerpo y la sociedad* (1984) ni, por supuesto, al Norbert Elias de *El proceso de la civilización* (1939).

para nosotros —desde nuestros primeros y balbuceantes escritos sobre sociología de la salud laboral— supuso el cuerpo del trabajador como elemento primordial/basal sobre el que al final confluyen, eludiéndole, camuflando, desvirtuando o utilizando biopolíticamente desde lo teológico, la metafísica o lo científico, la casi totalidad de lecturas elaboradas/constituidas desde las luces y las negruras —presentes en demasiadas ocasiones— de nuestro canónico epistema occidental. Cuerpos del trabajador como espejos en los que se rastrea la dominación y el poder y cuerpos cuyo deterioro, quebrantos y humillaciones nos llevarían siempre a lo social y, especialmente, a lo político. Cuerpos que —paradójicamente— conseguidos desde un complejo proceso evolutivo animal/biológico/cultural, van camino de convertirse en un tiempo —aún provisional, pero de no muy largo recorrido— en *organismos desbiologizados*¹²,

De cualquier manera, esto de la sociología del cuerpo presentaría un largo recorrido en nuestra cultura occidental, en la que participan autores situados en los márgenes fundantes de la modernidad y, por supuesto, anteriores al tiempo de constitución de la sociología como, por ejemplo, autores de la Escuela de Salamanca, filósofos como Hobbes y Descartes, los “*ilustrados malditos*” de la saga de La Mettrie, D’Holbach, Helvétius o Diderot, con el añadido de los “filósofos” de la Convención, como Cabanis, y siempre sin olvidar la sementera dejada por Marx, Engels, Durkheim, Weber, Simmel y Norbert Elias; incluso, sociólogos españoles arrinconados como Urbano González Serrano con su escrito *El valor moral del cuerpo* (Revista de España, 1885, pp. 27-36). Abundaremos en el asunto en el capítulo XIII.

12· Para nosotros, la biologización, como proceso histórico tendría una peculiar lectura. En parte positiva, por lo que supone de robustísima innovación científica en el salto de la mirada médico/fisicalista predarwiniana a la neural y posteriormente genocromosomal; de tal manera que en una suerte de contradicción dialéctica su misma evolución la iría convirtiendo en un proceso de desbiologización para hacerse neurocienciación y saltar si se nos permite, del corazón al cerebro. Recorridos que sin duda supondrán la potenciación del enfoque bio/materialista y el desmantelamiento radical de lo teologal. Sin embargo, tenemos la sospecha que esta indudable potenciación científica que tan solo en casi menos de 50 años (desde la sabiduría y sensatez del Cajal de 1906 al desciframiento del ADN por James Watson y Francis Crick en 1953) habría ido transformado las miradas y las tecnologías sobre el cuerpo, podría suponer a su vez, una nueva forma de dualismo y sobre todo, nuevas estrategias biosociales al traspasar la frontera de lo médico/terapéutico y convertirse en un dispositivo biopolítico probablemente, más diabólico y penetrante que el que paradójicamente introdujo el discurso de la razón/biologización desde el siglo XVII; precisamente, en su énfasis por superar la carnalidad/corporalidad/comunitaridad/obscenidad de lo humano. No nos engañemos, toda mejorabilidad del individuo alimentada desde una obsesión perfeccionista, sea teologal o científica, presenta siempre una cara jánica que amparada precisamente en la beatitud indiscutible de la razón/ciencia puede determinar herramientas infinitamente más corrosivas de control y dominación.

De ahí, que entendamos la desbiologización de lo humano como una distopía de la posmodernidad que pervierte las innegables virtudes de los enfoques de desteologización biológico/naturalistas del “siglo de la razón” superando además sus productividades perversas. El enfoque desbiologizante de las neurociencias incluso, rizarían el rizo de las utilidades interesadas en la construcción del discurso de la naturaleza/razón.

en seres modelados desde la alteración de lo biológico y su travestimiento en *neurológico*, con la consiguiente transformación de las relaciones/realidades de lo social, lo cultural y lo político. En este sentido, una decente sociología del cuerpo supondría, para nosotros, una apuesta intelectual por una mirada discursiva —nunca cerrada— sobre lo corporal desde perspectivas que, sin olvidar nuestra matriz fisiobiológica, estén continuamente enfocadas/condicionadas desde los suelos de lo cultural y social. En suma, se trataría de bucear en la historia de los camuflajes y subordinaciones epistémicas que atraviesan toda nuestra cultura occidental y que continúa y machaconamente, unas veces para bien y otras para mal, están insistiendo —desde diferentes modulaciones— en perspectivas naturalistas que van desde lo biológico a lo neurológico —como fue la ya casi olvidada sociobiología de los años 70 y, en nuestros días, la neurosociología. Podrán existir dispositivos de interfaz, o conmutadores biológicos a modo de «jugos blancos»¹³, glándulas pineales, neuronas espejos o códigos

A nuestro entender, las propuestas neurocientíficas, con su cercana posibilidad de conseguir cuerpos desprovistos/purificados de la obscenidad de la «*piedra y la carne*», pueden suponer nuevos y potentes modos/estrategias biopolíticas de control y desigualdad. Los recorridos iniciados por la medicina renacentista como biologización del cuerpo supusieron una gran fisura en su lectura teologal y, por supuesto, en el sistema de control de las gentes/cuerpo de la sociedad feudal. Su abundamiento a partir de la Ilustración en su distorsión individualista —por ejemplo, Descartes— y del posterior positivismo, con la instauración de las sociedades del capital, irían instaurando sobre la biologización sustanciales modificaciones filosóficas —una naturaleza matematizada y descarnada— convertibles en fructíferas herramientas de control amparadas por lo científico. Curiosamente, este proceso de naturalización/desteologización de lo humano culminado en/por el darwinismo se quedaría corto; iría perdiendo su funcionalidad para el orden del capital a partir —redondeando— de 1871. Las medicinas y psicologías de la mente madrugarian, una vez más, en la dualización de las «*res*», construyendo/reconstruyendo las lecturas del XVI y XVII sobre *cuerpos para el trabajo* y *cuerpos para el poder* según su grado de perfectibilidad biológica —el Huarte de San Juan de 1575—. En los años de la crisis del capital, precisamente en los de la inauguración de los fascismos, en que el taylorismo ya no servía, los teóricos de las relaciones humanas de la escuela de Elton Mayo idearon la trocha de la desbiologización del trabajo, la cual paradójicamente se iría alejando cada vez más de la corporeidad integrada del ser humano. Su culminación la tendríamos en las tecnociencias del perfeccionamiento infinito de la neuro-cienciación. Sobre este eje discursivo de la nueva biologización desbiologizada reposará buena parte de nuestras argumentaciones; al final, la suma cero. Abundaremos también en esto a lo largo de nuestro trabajo.

13· Expresión utilizada por Oliva Sabuco —o posiblemente por su padre, Miguel Sabuco, aunque puede que nunca se sabrá con exactitud— en su *Nueva Filosofía de la naturaleza del hombre* (1587), texto magnífico donde los haya, adelantando el relato de la neurociencias y de la medicina psicosomática e, incluso, la doctrina de Hans Selye sobre el GAS (1935). Con el término «jugos blancos», D^a Oliva o su padre se referían, según el médico novator español Martín Martínez (1684-1734) en su *Medicina Scéptica* (1725), al *suco nervo*, una especie de disolución que funcionaba a modo de «nutricio liquor (*sic*) de los nervios». Martín Martínez sería el principal introductor

genéticos; pero el asunto reside en que desde lo estrictamente fisio/bio/neural nunca se podrá entender cabalmente lo que realmente supone lo humano/humanizado y, sobre todo, la construcción de algo tan peculiar y diferenciado como la cultura, la emocionalidad y la ética social/humana, que jamás se podrá considerar ni comprender estricta y exclusivamente desde artefactos epistémicos bionaturales¹⁴.

Probablemente, desde el diseño bioevolutivo darwiniano contenido en *La expresión de las emociones en el hombre y los animales* (1872)¹⁵ se habría

y explanador en España de las neurociencias, al establecer el mecanismo de la circulación neural desde el enfoque habitual de la fisiología “iatroquímica” de los novatores, en oposición al simple modelo líquido/iatromecánico cartesiano. Vide: Álvaro Martínez Vidal, *Neurociencias y revolución científica en España*, CSIC, 1989, 81-83.

14· Un ejemplo lo tendríamos en la denominada “inteligencia artificial” y el énfasis otorgado a los escritos sobre neurótica y neuropolítica. Una inteligencia probablemente más potente que la humana pero que difícilmente sentirá ni tendrá acceso al mundo humano de las risas, los sueños y el sufrimiento.

15· Sin retrotraernos al pensamiento clásico, esto de las emociones de animales y humanos —con la aclaración de que, en puridad, la semantización de las emociones corresponde al recorrido Renacimiento-Modernidad, con los escritos de Vives (1538), Pereira (1554), Miguel Sabuco (1587), Descartes (1637), La Mettrie (1747), Thomas Brown (1798) y Darwin (1872)— va a constituir desde el siglo XVI un elemento reflexivo preferente para entender las relaciones entre individuo, naturaleza y sociedad de nuestro canon occidental. Durante esos luminosos 50 años del XVI español, Juan Luis Vives, en su *De anima et vita* (Basilea, 1538), entiende el alma como algo que reside en la totalidad del cuerpo, presentado diversas manifestaciones —las “emociones”— según se trate de cuerpos vegetales, determinados animales sensitivos —como las esponjas—, cognoscitivos —*perfectos e imperfectos*— o racionales —como el hombre, el único con alma racional. Descontando a los vegetales —que no serían cuerpos— todos los demás experimentarían emocionalidades sensitivas; incluso en los animales *perfectos*, como los perros o los caballos, conocimientos relativos a lo “ausencial” como memoria, imaginación y fantasía, pero todos ellos careciendo de razón: solamente el hombre estaría dotado de ella. Una razón cuyos instrumentos fundantes serían el lenguaje y lo religioso y que, para nosotros, podría “sociologizar” el diseño anatómico/reflejo del escrito darwiniano sobre las expresiones de animales y hombres. Entre medias, nos encontramos con un casi desconocido —quizá demasiado atrevido— pero enormemente interesante médico/filósofo castellano: el judeoconverso Gómez Pereira (Medina del Campo, 1500-1558), quien, en su monumental *Antoniana Margarita* (1554), se aparta totalmente de la revisión del escolasticismo representada por Vives —y antes por Tomás de Aquino (1274)—, predicando un inusitado —e incomprensido para su época— postulado, consistente en la negación de sensaciones en los animales. Si los brutos sintiesen, dice Pereira a modo de entimema, deberían tener raciocinio y se asemejarían a los hombres. Para arreglar de alguna manera el asunto y las disfunciones/confusiones en cuanto a sensación, emoción y motilidad sensible en los animales, plantea la idea de que, si los animales no poseen una sensibilidad/emocionalidad bionatural es porque son máquinas. Algunos glosadores de la *Antoniana* ven en este enfoque mecanicista de Gómez Pereira un

adelantamiento del diseño cartesiano del *Discurso del Método* (1637). Incluso, comentan que Descartes pudo haberse inspirado en la obra del médico castellano impresa 83 años antes, tesis actualmente puesta en duda y asunto en el que no nos vamos a detener; solamente apuntaremos el dato constatado por nuestras pesquisas bibliotecarias de que la *Antoniana*, aunque fuese un libro difícil de encontrar en la Francia de las primeras décadas del seiscientos, no habría sido imposible que algún ejemplar cayese en manos de Descartes. Así, hoy en día la BnF tiene catalogados en su inventario patrimonial, que abarca todas las bibliotecas públicas francesas y fondos privados, 6 ejemplares de la edición príncipe de 1554 (Medina del Campo, Imprenta de Guillermo Millis). En el fondo patrimonial español, nuestra BN tiene inventariados 11 ejemplares. Aunque el total —sumando ejemplares catalogados por otras instituciones europeas o la inmensa Biblioteca del Congreso de EE.UU. no suba de los 30 ejemplares, para un texto presumiblemente sujeto a la pesquisa inquisitorial y a las vicisitudes políticas y ambientales de más de 400 años, se puede pensar que en el espacio/tiempo de Descartes alguna probabilidad se le pudo presentar para acceder a la *Antoniana*.

Por otra parte, para un sociólogo, lo significativo —o mejor dicho, el andamiaje significativo— de lo que Darwin, Descartes, Pereira, Vives o Agustín de Hipona planteen sobre sensibilidades, emociones y razonamientos de animales y hombres, debe intentarse leer desde su contexto socioeconómico y político, que no sería otro que el de la organización de las fuerzas productivas a partir de la utilización y utilidades del cuerpo de los hombres y mujeres de esas épocas y sociedades. Lo que Pereira viene a decir es que los brutos, los animales, se comportan como máquinas porque no tienen sensaciones ni, por lo tanto, emociones. Pero esto no lo predica nunca a lo largo de su obra en el caso de los humanos, como sí hace Descartes, para el que los animales son seres con una sensibilidad mecanizada porque no tienen alma. El hombre cartesiano, como cosa natural “extensa” como cuerpo, funciona fisiológicamente como una máquina pero, a la vez, es humano porque piensa; porque tiene un alma racional, una “*res*” que no es cuerpo, invisible e inmaterial, que paradójicamente manda, ordena al cuerpo. En el fondo, el planteamiento cartesiano sobre la carnalidad/corporalidad del individuo, más que alejarse radicalmente de la ortodoxia del escolasticismo bajo/medieval, lo que consigue es bambolearse entre una especie de monismo teológico del sujeto humano, de manera que, después del Juicio Final, cuerpos y almas se juntan en el sufrimiento y la inmortalidad en el infierno o en los cielos, mientras que, en vida, formarían entidades separadas. Para Descartes el cuerpo será siempre mortal y no está claro que lo fuese también el alma. La única “*res*” inmortal e infinita es Dios; en cuanto cuerpo, como un mecanismo, y en cuanto alma, como un “*espíritu animal*”. Posiblemente, la clave de la diferencia y la modernidad del pensamiento cartesiano con relación a la herencia aristotélica arrastrada por el Renacimiento resida en el peso diferencial de dos epistemas significantes. El pecado/sufrimiento, en la versión tomista, y la razón matematizada, en Descartes, que nos lleva además a entender las diferencias senso/emocionales entre animales y humanos junto con el trasfondo antropo/sociológico que encierra, considerando que uno, el enfoque escolástico —y en parte el de la *Antoniana*, aunque sea socioeconómicamente diferente— se manifiesta en el tiempo fronterizo que dará lugar a la crisis de la sociedad bajomedieval del trescientos —el siglo de las pestes— y otro, el cartesiano, en el del mercantilismo, el tiempo de la razón y la consolidación de las monarquías absolutas. Para nosotros, creo que nada sospechosos de ningún tipo de mentalidad religiosa/creacionista, siempre hemos echado en falta la escasa presen-

cia que las referencias al sufrimiento de las gentes han tenido en los relatos de los grandes diseñadores de la modernidad científica, no solo entre los cultivadores de las ciencias fisiconaturales sino también entre científicos sociales. Un olvido/enmascaramiento que, aunque ladeado y teologizado, si lo estaría en el relato cristiano/medieval organizado desde la cristología del sufrimiento/pecado. Ni Gómez Pereira, ni Descartes, ni tampoco los ideólogos de la Ilustración atendieron frontalmente a la desbiologación del sufrimiento; a lo más, lo desteologaron desnudándolo del pecado sufrimiento humano, inscribiéndolo rotundamente en el terreno psicofísico de las conexiones que la glándula pineal ejecutaba entre el cuerpo y el alma. El paso a su psicosocialización solo se daría mucho más tarde con las aportaciones de Marx y Freud al situar el malestar/sufrimiento en las «piedras» del trabajo, la sociedad y la cultura; en suma, en los contextos de vida real de las gentes.

En segundo lugar, la escritura de Pereira nace y se mueve en un escenario socioeconómico peculiar, que es el de la Castilla imperial/protomercantil de la mediana del XVI, que surge de la primera derrota moderna —la de la revolución de 1520-1522— en la consecución de las libertades comunales/ciudadanas y en donde la fuerza de trabajo más productiva en el sentido de su funcionalidad en la acumulación primitiva de capital de las burguesías comerciales urbanas —e incluso en la agricultura— estaba todavía sustentada por una importante *mano de obra esclava*.

Si en Gómez Pereira pudo haber un intento de sublimación/justificación médica/filosófica del manejo de la mano de obra esclava, al considerarla como dispositivo puramente mecanizado y negarle toda sensibilidad, en Descartes se trataría de reconducir esa exclusiva funcionalidad maquinica de forma racional y, para ello, el bruto/esclavo de la *Antoniana* va a ser el jornalero/sangre del mercantilismo. Un animal funcionalmente máquina, pero un animal con sentidos, que se podrá estudiar, corregir y hacer productivo. A partir del XVII europeo y particularmente en la Francia de Descartes esta mano de obra esclava del quinientos va a ir siendo centrifugada a las colonias y sustituida en las metrópolis, con el auge de la manufactura, por el cuerpo de un jornalero autóctono pero desterritorializado, que daría paso lentamente, en los inicios del XIX, a lo que entendemos como obrero/proletariado fabril, que en nuestras tierras no tendría una presencia central como modelo diferenciado en el proceso español de acumulación de capital hasta la mitad del ochocientos y, además, territorialmente limitado a Cataluña. Posiblemente, el relato mecanicista de la *Antoniana* sobre el comportamiento animal tuvo algo que ver con un panorama socioeconómico en el que se necesitaba alguna justificación médica/filosófica para el mantenimiento de una mano de obra, la del esclavo, que tanto en América como en Castilla se trataba y manejaba legalmente como animal —recogiendo el relato de los geopónicos romanos como Varrón, que los consideraban «*animales parlantes*».

El pensamiento de Descartes, a diferencia del mantenido en la *Antoniana* y en todo el corpus epistémico-cristiano-aristotélico, sería el de la sustitución de Dios por el *Logos* —aunque la llave del *logos*/reloj la siga moviendo la divinidad—. Desde lo biosocial, el cuerpo humano real y no solamente el mayoritario de las clases populares, hombre y mujeres que necesitan de su trabajo y esfuerzo para vivir/sobrevivir, se borra de sus significados teo-comunitarios sustentados por/en la *economía de la salvación*, presentándose dos modelos referenciales de cuerpos; unos sustentados desde una razón totalizante capaz de dominar la realidad y otros que ya comienzan a estar bajo sospecha, propensos a vicios y pasiones incontroladas. En suma, un giro epistemológico desde el que se construye el «*sujeto moderno*» como sustentador de la aún incipiente sociedad del capital. En un recorrido para-

lelo al de Hobbes, Descartes contribuiría desde su biofilosofía dual/mecanicista a la sustentación de un modelo racionalista de control absoluto sobre cuerpos y almas. Un ser que, a pesar del metarrelato de «*las luces*», hace del individuo dos sujetos, el ser humano racional y el irracional/pasional. En seres que pueden tener acceso a la libertad y el dominio de la naturaleza y otro, necesitado siempre de control y dominio, condenado a mantenerse siempre en una situación de infantilización continua. La trampa sociológica del racio-mecanicismo de Descartes, su error signifiante, no es el señalado por Damasio (1994), sino el de haber institucionalizado/consagrado el modelo de sujeto epistémico frente al sujeto ético, de alguna manera presente, aunque camuflado por el metalenguaje cristiano/medieval: salvar el alma y alcanzar la verdad en lugar de conseguir el bien; al final, preferir lo individual en lugar de lo comunitario. Edificar tecnologías del *yo* frente a las psicosociologías del *nosotros*. Una buena herramienta para conocer al ser humano, poderosamente útil para su dominación. Precisamente el modelo de control biopolítico que necesitaban la Francia y la Inglaterra del mercantilismo y la Alemania cameralista. Bajo este panorama, el paradigma mecanicista, al considerar el mundo, la naturaleza y el estado como una gran máquina, proyectaba sobre el hombre la condición de mecanismo/engranaje a modo de sujeto pasivo/individual, incapaz desde su estatus pasivo de “*engranado*” a participar activa/comunitariamente en lo societario/político. Un poco en la línea de inmovilidad socio-cognitiva del posterior taylorismo fabril, en los inicios del novecientos, con el relevante y potente instrumento de moralización biopolítica y moral de la modernidad asentada sobre la matematización de la naturaleza, con primacía indiscutible de la razón. El *yo soy* desde la razón frente al *yo soy y pienso* desde el cuerpo, la naturaleza y la sociedad.

Y aquí aparecen los malditos de la Ilustración y en particular Julien-Offray de la Mettrie (1709-1751), quien ya desde sus postulados iniciales, contenidos en *L'histoire naturelle de l'âme* (1745) y *L'homme machine* (1747), se inunda de materialismo al predicar que, si bien el hombre y todos los seres vivos son máquinas, estos, a diferencia del relato cartesiano, *se dan cuerda a sí mismos*. Más allá de la unificación del ser humano como materialidad-máquina, lo que más nos interesa de sus ideas es que para La Mettrie la conducta humana no está exclusivamente determinada por las leyes internas de la mecánica, sino que, además, lo está por elementos ambientales. De alguna manera, lo ambiental abriría las puertas a lo social y lo cultural en los escritos que en unas pocas décadas serían rubricados por el elenco de filósofos de la Convención —entre ellos, Pierre J. G. Cabanis con sus *Rapports du physique et du moral de l'homme*, de 1802.

Para Darwin, la expresión anatómica/gestual/kinésica de las emociones suponía la culminación de sus escritos evolucionistas anteriores, probando —no sin una cierta pertinencia— que tanto humanos como mamíferos evolucionados —perros, simios, etc.— presentaban un conjunto de expresiones emocionales innatas y universales. Una especie de código de comunicación anatomo-kinésico de finalidad adaptativa innato y universal. Probablemente Darwin no tenía del todo claro la diferenciación entre emociones y sentimientos ni la noción de cómo el *feedback facial* se puede alterar y manejar cultural y socialmente —como, por ejemplo, los gestuales de distanciamiento/poder del protocolo de comportamientos de las clases dirigentes, emblemático en el “síndrome de la esfinge”, sin necesidad de comentar la especificidad humana de expresiones y manifestaciones emocionales como el llanto o la risa. En este sentido, la construcción por parte de la burguesía

consolidado el cierre de un metarrelato excesivamente cargado de biologismo¹⁶ que, además, enlazaría con la doctrina de algunos ilustres representantes de la

durante el XIX de todo un inventario protocolar de modos de utilizar y presentar el cuerpo nos puede llevar a entender la robustez de la mutabilidad/plasticidad entre las expresiones emocionales de animales y humanos. Por otra parte, este exceso en la biologización kino/emocional tendría una solidez indiscutible en los recorridos evolutivos de la hominización, muy especialmente durante los millones de años de evolución de los mamíferos superiores. Por el contrario, cuando nos topamos con el largo/corto tiempo de la humanización, en donde las emociones van difuminando su contenido límbico/reflejo y se van reconvirtiendo en sentimientos, en emocionalidades socio/culturales/comunitarias, materializadas en respuestas y herramientas comunicativas/expresivas como el lenguaje y lo simbólico, esa especie de pesadez y fijación innato/neurobiológica se pierde y se aculturaliza, dando lugar a la aparición de emocionalidades catalizadas más allá de la adaptabilidad/supervivencia primaria, introduciendo complejos mecanismos de adaptación psicosociales que, curiosamente, no pueden ser entendidos sin su filtración por lo social y lo político. Una conversión/ampliación de lo emocional/adaptativo a lo sentimental como complemento a la superación de la simple pulsión filogenética en societaria. Sentimientos que —como la piedad, el apoyo mutuo/comunitario o las manifestaciones de poder social— se van convirtiendo en valores o contravalores que, por otra parte, funcionarán como los catalizantes adaptativos basales en los recorridos nunca lineales de la humanización y que siempre van a depender de los modelos de organización del poder. Emociones, sentimientos y valores según se organicen en modelos societarios esclavistas, teocrático/feudales, estamentales o capitalistas.

16· En toda la obra de Darwin no hay nada que nos lleve a considerar un finalismo ético/social. Probablemente y como paradoja esto constituya el valor extraordinario de sus escritos como guillotina final de los enfoques teológicos —e incluso doctrinales— de las éticas del progreso. Desde Darwin todo está en la naturaleza. Sin embargo, hay algo que se le escapa y que aprovecharán algunos de sus herederos, los *darwinistas sociales*. Su teleología de la supervivencia es en el fondo bio/vegetativa y privada de toda moralidad/eticidad, aunque utilice argumentos socio-elitistas. La *supervivencia del mejor*, con el polisémico término del «más apto» puede ser —y seguramente es— funcional para el tiempo/espacio de la hominización —espacio con un nicho bioevolutivo claro— y posteriormente presentar, a su vez, una funcionalidad sociopolítica con el capitalismo fabril, pero no para el de la humanización. La comprensión de que, si bien todo está en la naturaleza, en esa misma naturaleza y desde ella misma se va sentado el solado de un peculiar vertebrado que, aprovechando la matriz biogenética de todo un larguísimo recorrido bioevolutivo, en tan solo seis o siete millones de años consigue un nuevo organismo, un *homínido humanizado* que va a ir constituyendo/construyéndose a modo de una “*res*” unitaria que, sin dejar de ser naturaleza, compagina supervivencia biológica y supervivencia ética/social. En una gran medida todo nuestro trabajo circulará en esta dirección como un intento de expresar tan solo una doxa discursiva —una sospecha— y, por tanto, sin ninguna pretensión científica, pues carecemos de la oportuna solvencia académica, sobre las beatas ilusiones neurocientíficas/neurosociológicas de entender el comportamiento y las instituciones humanas desde un exclusivismo fundante biológico. Seguiremos hablando de ello.

antropología funcionalista¹⁷, para los que la cultura es planteada como el resultado necesario de un proceso biológico marcado por la selección natural que daría lugar a la comprensión/organización del comportamiento social de los humanos *sapiens* desde mecanismos fijados y desarrollados embrio/filo/genéticamente, que irían recorriendo toda la escala evolutiva desde los vertebrados más evolucionados hasta los humanos arcaicos y los modernos *sapiens*, confundiendo la gran diferencia estructural existente entre el solado biogenético que, por ejemplo, puede marcar la funcionalidad primitiva del sistema límbico y el eje simpático/parasimpático, con la complejidad del comportamiento social/simbólico/emocional en el que se verán interrelacionados nuevos dispositivos neuronales y culturales, con asiento en el neurocortex pero catalizados socioculturalmente. En suma, un planteamiento claramente isomorfista de lo biológico y lo cultural cuyo antónimo, trasladado al terreno de lo sociopolítico, ha formado —y forma— parte del metarrelato pretendidamente científico que ha intentado explicar o justificar las diferencias y comportamientos humano/sociales como derivaciones pertinentes de características fijadas bio/fisiogenéticamente. Así, la lectura biopolítica del comportamiento y naturaleza del obrero miserabilizado del XIX, el negro, la mujer, el loco, el homosexual o el migrante actual. Seres cuya exclusión del banquete de la sociedad se realiza exclusivamente desde lo biogenético, en lugar de considerar lo social —lo sociogenético— como determinante razonablemente significativo de lo comportamental.¹⁸

Unido a todo lo anterior y, posiblemente, desde un cierto forzamiento de la claridad y estructura formal del texto, rescatar del olvido al médico Enrique Lluria y Despau (1863-1925), uno más de los autores españoles¹⁹ a los que

17· Como sería el caso de Bronislaw Malinowski (1884-1942) en su *The sexual life of savages in North-Western Melanesia* (1929).

18· A propósito de estas consideraciones, su tratamiento en profundidad se puede encontrar en el magisterio del antropólogo norteamericano Marshal Sahlins, particularmente en su escrito *Uso y abuso de la biología* (1976), seguido de *Culture and Practical Reason* (1976), junto a la obra de otro relevante antropólogo norteamericano, Clifford Geertz, de quien hay traducción al castellano (1999) de su escrito *Los usos de la diversidad*, que cuenta además con una magnífica introducción del profesor Sánchez Durá. En la actualidad, nos parece singularmente aclaratorio el libro *El cosmos de la mente* (2018,) de Edoardo Boncinelli y Antonio Ereditato.

19· Podríamos denominarle hispano-cubano, pero preferimos llamarle español, pues Enrique Lluria —aparte de ser hijo de españoles— se amamanta intelectual y emocionalmente en la España de entresiglos, a donde llegaría de su Cuba natal en 1874 para estudiar el bachillerato en Barcelona, doctorándose en medicina en 1889. A partir de 1893 trabaja como urólogo en Madrid, empatizando con los sectores liberal/progresistas y republicanos de la intelectualidad del momento, lo que le hace zambullirse en toda la problemática social española; se afilia al partido socialista en 1905 —aunque mantuvo siempre profundas sensibilidades libertarias— y experimenta y sufre en su propia carne los ataques de los secto-

se les ha situado en tierras fronterizas o no estrictamente académicas, ocupando protagonismos laterales o fugaces reseñas en algún artículo o comentario relacionado con la salud laboral o la medicina social en España, pero nunca —y a pesar de su amistad y aprendizaje con Cajal, y su previa formación y acercamiento histológico en Francia— como alguien relacionable con nada que tuviese que ver con la neurología o las relaciones entre lo social y lo biológico²⁰, más allá de sus acertadas reflexiones sobre la fatiga y el agotamiento en el trabajo, aunque siempre apareciendo y considerándosele como un autor menor; que posiblemente lo fuese, si le colocamos en el mismo plano que a Mata, Simarro o Cajal, pero que, situándole desde una perspectiva más generalista, retomaría la figura de esos grandes actores de carácter, sin los cuales no es posible la excelencia en innumerables obras cinematográficas y teatrales. Desde esta perspectiva, Enrique Lluria formaría modestamente parte de toda esa gavilla cultural y científica de médicos, naturalistas, escritores e intelectuales en general que desde los años de La Gloriosa y hasta las fatalidades de 1936-1939 fueron construyendo en nuestro país un robusto baldosado científico-cultural que además intentó, desde diversas actitudes y compromisos, mantenerse cercano a las aspiraciones de bienestar y justicia de las clases populares.

Será en esos escritos relacionados con la medicina social²¹ y con algunas otras reseñas que tendrán que ver con la recepción del positivismo/evolucionismo en el movimiento obrero español²² desde donde tomamos contacto con nuestro personaje allá por los primeros años de esta centuria. Acontecimientos posteriores, ya jubilado quien escribe estas líneas, ocasionados por una dolorosa situación familiar, nos llevaron a interesarnos por las neurociencias y a participar como antes hemos apuntado en los cursos de neurosociología de la Complutense.²³

res más reaccionarios del caciquismo español, que truncan sus esfuerzos para mantener su clínica-sanatorio cívico/obrero de Sotomayor (Pontevedra), apoyando e identificándose con los sectores, personajes e instituciones político-culturales representativas del progresismo y de la izquierda española de estos años, como el Centro de Sociedades Obreras de Madrid (ca. 1893), la Escuela Moderna (1901), la Universidad Popular de Madrid (1904), el Partido Socialista O. Español (1905), la Liga Española para la Instrucción Popular (1907) o la Escuela Nueva (1911).

20· Aunque sí con el evolucionismo, a partir de un artículo de Miguel Ángel Puig-Samper titulado *El pensamiento evolucionista de Enrique Lluria*, contenido en la obra del mismo autor *Evolucionismo y cultura* (Junta de Extremadura, Doce calles, 2002 y Madrid, Siglo XXI, 2003).

21· Sería en los escritos de J.L. Piñero, especialmente en *Medicina y sociedad en la España del siglo XIX* (1964), donde encontramos las primeras referencias al Dr. Lluria.

22· Como se señala en el libro del profesor Eusebio Fernández, *Marxismo y positivismo en el socialismo español*, Madrid, CEC, 1981.

23· Algo que, sin ocultar nuestras dudas y reticencias a su enfoque actual, tenemos que reconocer que la pertinencia de su existencia y continuidad es debida, en mucho,

Por lo tanto, a Enrique Lluria hacía ya un cierto tiempo que le habíamos conocido y referenciado en nuestros escritos sobre salud laboral como uno de los médicos españoles que habían contribuido al enfoque sociomédico centrado en las condiciones de trabajo formando parte de la saga de los Sentillón, García Viñas, Simarro o Enrique Salcedo y que inauguralmente se haría patente a través de su participación en el IX Congreso Internacional de Higiene y Demografía celebrado en Madrid en 1898, con una comunicación rotulada *Concept mécanique de la fatigue et de l'épuisement*, pero nunca con alguien que intentase ningún tipo de reflexión antropológica sobre la problemática social desde el evolucionismo y los nuevos saberes neurológicos desarrollados por Ramón y Cajal.

La lectura de la obra central de Lluria *Evolución super-orgánica, la naturaleza y el problema social* (1905), junto con las reflexiones suscitadas por nuestra inmersión en los considerados como nuevos territorios de las neurociencias sociales, nos llevaron a interesarnos no solamente por la obra total de este autor sino, desde él, por esta emergente subdisciplina etiquetada como neurosociología. Desde ahí iniciamos un recorrido cada vez más sugerente sobre lo que puede suponer esta —no tan novedosa²⁴— mirada sobre las

a la perseverancia y el esfuerzo del profesor Carlos de la Puente, quien además, nos consta, ha tenido que superar ciertas incomprensiones y dificultades de los sectores inmovilistas de la casa. Precisamente, en nuestro campus de Somosaguas, en donde hace ya casi medio siglo y en ubicación diferente se retomaron/reinstitucionalizaron los estudios de sociología en España con una mirada curricular —como no podía ser de otra manera— clásica, en la línea dejada por los pioneros durante el franquismo, como el indiscutible maestro Enrique Gómez Arboleya (1910-1959), es donde deben instalarse nuevas miradas curriculares para una sociología que trabaje en los escenarios de la posmodernidad y en donde las sociologías de lo cotidiano no solo deben ser sociologías del género o de lo macro, sino especialmente microsociologías/psicologías sociales del acontecer/sufrir/deseo de las gentes en sociedades cada vez más diferenciadas de las de la fábrica y el capital territorializado. Nuevos escenarios en los que no se pueden dejar solamente en manos de los neurocientíficos las miradas sobre el comportamiento social y sobre de los nuevos modelos de desigualdades de las gentes de esta primera mitad del siglo XXI que, sin ir más lejos, serían causadas y sostenidas por las tecnologías info/telemáticas, en donde el orden y la significación de la palabra/carne son sustituidas por el holograma y los algoritmos, matematizando otra vez más comportamientos y necesidades humanas. En toda facultad de sociología que se precie debería existir, no una cátedra, sino todo un departamento de sociología de las tecnologías posindustriales.

24· Probablemente uno de los anclajes referenciales de la neurosociología pueda estar en la frenología del médico austriaco Franz J. Gall con su escrito de 1810 sobre la *Anatomía y fisiología del sistema nervioso en general y del cerebro en particular*. Su intento explícito de formulación académica moderna estaría relacionado con la tradición psicosocial de la Universidad de Chicago, en su deriva cognitivista a partir de los estudios y comunicaciones elaborados desde su Departamento de Neurociencia Social en los inicios de la actual centuria y cuya figura más relevante estaría repre-

relaciones entre lo orgánico/genético/biológico y lo social/cultural/comportamental y, sobre todo, sus recorridos y su paradigmática emergencia en las últimas décadas. Todo ello, junto al lugar de las tecnologías en la evolución cultural humana, nos ha planteado algunas reflexiones sobre el papel de las viejas sociologías del industrialismo en unas sociedades que se asientan y van conformando el paradigma de la postmodernidad, cada vez más alejado del que hace más de un siglo y medio daría lugar a la reflexión sociológica en su formulación académica clásica. Por otra parte, tenemos que confesar que hemos utilizado la figura de Lluria como una disculpa —una percha semántico/discursiva²⁵— para la elaboración de un escrito sin duda heterogéneo —casi rizomático— en el que, hablando de este médico más español que cubano²⁶, hemos tratado de desvelar, desmontar o por lo menos intuir las trampas posibles y algunas de las posibilidades y derivaciones positivas de estas nuevas neurosociologías a partir de un viejo y dialéctico proceso en que lo social/cultural se iría leyendo agarrado a la evolución bio/natural como contrapunto a la lectura teocreadora, pero, a la vez, dando lugar en las últimas décadas a resbaladizos fundamentalismos. Para ello, una de las más aclaradoras miradas es la que se puede hacer desde la relación entre enfermedad y sociedad, a partir de ese escenario tan relevante como puede ser la salud de los trabajadores, la cual para nosotros ha supuesto en los últimos años de nuestro oficio como sociólogo, una dedicación preferente desde la que hemos intentado desarrollar una provisional *sociología del cuerpo*, pensando que a partir de este cuerpo del trabajador como significante se podría tener una lectura privilegiada de todo el trayecto que recorre durante los tres o cuatro últimos siglos el pensamiento occidental en relación a la articulación entre cuerpo y alma o lo biológico y lo socio/cultural y político. Cuerpo

sentada por John Cacioppo (1952-2018). En España habría que destacar los trabajos del profesor Francisco Mora sobre neurociencia social, particularmente su rotulación en castellano como “*neurosociología*” a partir de su obra divulgativa *Neurocultura* (Madrid, Alianza, 2007, pp. 83-99) y los apuntes del profesor de la facultad de políticas y sociología de la Complutense Carlos de la Puente Viedma, editados —y hoy en día descatalogados— bajo el título *Fundamentos de Neurosociología* (Madrid, Ed. Complutense, 2011).

25· Términos utilizados por nosotros en una comunicación presentada en el X Congreso de la Sociedad Internacional de Sociología Clínica (2014) titulada *La sociología clínica como psicosociología de lo cotidiano*.

26· Abundando en nuestro comentario anterior, aunque en el transcurso de su vida Lluria tomaría partido por el proceso independentista cubano sus recorridos vitales y su proceso de aculturación serían, como hemos apuntado, nítidamente españoles y sus adhesiones a la causa independentista cubana presentarían raíces más socio/obreristas y coincidentes con la postura de anarquistas, republicanos federalistas y socialistas que las de las élites burgués/criollo/nacionalistas cubanas, algunas, por ejemplo, con demasiados intereses comunes con las elites industrial-financieras catalanas. Un ejercicio de sociología de lo cotidiano: compare el lector las dos “esteladas”, la cubana y la catalana.

metonímico²⁷ e igualmente metáfora de la exclusión —ya en el tiempo de Sócrates²⁸— y de toda la semántica de la opresión y del sufrimiento, desde el esclavo al salariado precario del primer mundo, pasando por el siervo medieval, el jornalero sin tierra o el proletariado fabril. Un cuerpo pecador, avieso²⁹ y maldito que desde los inicios del canon epistémico occidental y de su arqueología mítico/bíblica habría sido condenado a la expiación y al sufrimiento³⁰ para, posteriormente, con los usos de las nuevas tecnologías médicas y un capital que sustituye la contaminante chimenea de los vapores por el aséptico aire acondicionado de los grandes laboratorios multinacionales, iría consolidando nuevas lecturas que van convirtiendo al cuerpo de las gentes en una entidad/objeto desmenuzada por una mirada sincrónica que, con la ilusión de la cientificidad, confunde neurona y genes con la complejidad diacrónica de lo humano/social, a modo de nuevas mutilaciones del hombre.³¹

27· Y, por supuesto, cuerpo más allá del sexo —el género no existe como calificativo para las personas—, que curiosamente estaría siendo sustituido/homogeneizado por la mujer desde el discurso feminista/fundamentalista —y, para que no me saquen excesivos cantares, remacho lo de fundamentalistas, apartado claramente del total discurso feminista, sin duda alguna necesario y pertinente.

28· Ver a este propósito el magnífico tratado sobre *El eclipse de la fraternidad* (2019), de Antoni Domènech (1952-2017).

29· Como diría el médico catalán Pedro Felipe Monlau y Roca (1808-1871) en su *higiene industrial* (1856).

30· Mitologías bíblicas y griegas, más los saberes clásicos desde Platón hasta Filón de Alejandría, coincidentes en lo esencial, con la consideración del cuerpo como algo marcado por una falta/pecado original que, además, habría experimentado diversas versiones según el momento histórico y según qué estamento, clase o poder establecido dominara los significados del lenguaje, como en la conocida respuesta que encuentra la Alicia de Carroll de boca de Humpty Dumpty en *A través del Espejo* (1871). En el fondo, y muy a menudo en la forma, el mecanismo, la doxa parepistémica que une estos relatos sobre el cuerpo en su arqueología mítica y en su historia escritural hasta nuestros días, lo vemos como idéntico. Un cuerpo que peca como metáfora de desobediencia a los dioses/poder, ya sean Titanes, Evas y Adanes o Tántalos/Prometeos, que se atreven a matar al heredero, desobedecer o robar la ambrosía o el fuego de los dioses en el tiempo de los mitos, para, en el tiempo de la Historia, reencarnarse en esclavos que se rebelan contra Roma, siervos, campesinos, cuerpos de las gentes sometidas para su subsistencia al dominio feudal, estamental o del capital, o —en nuestros días— a las oligarquías financiero/científicas, todos ellos van a experimentar, van a ser sometidos a una lectura diferencial. Partiendo de que todos ellos han pecado —y además han pecado con el cuerpo, el *sooma* de los griegos—, algunos, los elegidos/privilegiados, los que cultivan determinadas virtudes cívico/morales —entre los griegos— y, más tarde, los pertenecientes a órdenes, estamentos o clases detentadores del poder cuya alma va a estar siempre llena de beatitudes.

31· Como nos recordara constantemente lo obra de Marc Bloch (1886-1944), uno de los cofundadores de la Escuela de los Annales (1929), vilmente torturado y asesinado por los nazis como intento «*de mutilar al hombre de su sensibilidad y de su cuerpo*» (cita de Le Goff, 2005, 24).

Aspecto éste, del desmenuzamiento/mutilación del cuerpo/hombre por la ciencia moderna, al que Enrique Lluria no sería especialmente sensible, por lo menos desde el concepto cultural en el que se movía la intelectualidad progresista finisecular, aún fascinada por el tótem del progreso científico/positivista, y que todavía en nuestros días parece mantener sus ilusiones, que se hacen manifestas en las novedosas aportaciones subdisciplinarias, como la neurosociología, y que, además, nos puede llevar, por lo menos, a algunas reflexiones que nos alerten de esos posibles resbalones del enfoque neurosociológico en el camino de su derivación fundamentalista desde lo estrictamente biológico/neuronal a lo psicosocial/cultural, lo que, en lo esencial, supone la consideración de lo humano como un todo absolutamente articulado/unificado. Recorridos paradójicos³² que se mueven en la dialéctica jánico/mendevilliana, pues el protagonismo y peso de lo biológico o de la Naturaleza en la lectura de la salud y de la vida constituyó un potente argumento para desbancar los enfoques teologales sobre *la carne y la piedra* en la sociedad humana³³, por lo menos desde el Renacimiento³⁴, para constituir, por el contrario, durante el industrialismo el sostén científico/justificativo de todo el discurso moral/eugenésico no solo del nazismo sino de una buena parte del pensamiento liberal —algunas veces contaminando al progresismo³⁵— sobre la salud y la enfermedad humana, desatendiendo condiciones de trabajo y condicionantes socioeconómicos y biopolíticos. Dos caras de un mismo paradigma que nos afirma, una vez más, en las complejas derivaciones de los saberes científicos, que pueden ser cargados por demonios o ángeles. Al final, parece que se repiten los viejos mitos de la dialéctica occidental, sintetizados simbólicamente entre el goce de un Paraíso sin libertad o el sufrimiento, tras optar Eva/Tántalo/Prometeo por la libertad, al morder la manzana o robar y engañar a los dioses.

32· Trampa/nudo que atravesaría, desde los griegos, el pensamiento científico/tecnológico y sus relaciones con la vida personal y social de las gentes. Controversia de largo recorrido, ya presente en el sugestivo relato platónico contenido en el *Fedón*, haciendo aflorar las suspicacias de Thamus. Aquel rey tebano que, sabiamente, duda de las virtudes y beneficios para la humanidad que le presenta el sabio Theuth, simbolizadas en otras artes por la invención de la escritura. Esta parábola del banquete platónico/socrático nos puede ayudar a entender el carácter jánico de las ciencias naturales —incluidas las neurociencias— cuando se intenta derivar de ellas conclusiones sociológicas de bienestar humano sin ningún tipo de entropía.

Sobre este asunto de la interdependencia entre ciencia, tecnología y sociedad utilizando como partida el debate Thamus/Theuth, ver: Joaquín Rodríguez Álvarez, *La civilización ausente*, Gijón, Ed. Trea, 2016, pp. 215 y ss.

33· Retomando la titulación de un libro de Sennett (1994) que repetiremos a lo largo de nuestro escrito.

34· Como el tiempo que marca la ruptura entre la consideración de la vida como camino hacia la eternidad o la vida como un fin en sí misma desde recorridos que, cada vez con mayor intensidad, van a ser leídos desde lo biológico.

35· Presente, por ejemplo, en algunos párrafos y comentarios de Lluria (1905).

Si hemos intentado incluir a Lluria en esta dialéctica naturaleza/sociedad es porque, para nuestro autor, el bienestar, la perfectibilidad humana/social que dimana evolutivamente de un libérrimo proceso de la Naturaleza que daría oportunidad al hombre y a la humanidad de participar en ese «*banquete de la vida*», se ve perturbado desde hace siglos por una injusta organización de la sociedad. Incluso, Lluria va más allá de relacionar la ausencia de libertad con una cierta felicidad social de adormidera, sino que para él la falta de libertad, aparte sus sobras, no permitiría participar a la mayoría de la población como comensal en ese posible banquete. En la sociedad de entresiglos a la española, en el tiempo de Lluria, la ausencia de libertad como metáfora de las injusticias sociales produce, a la vez, más infelicidad y más sufrimiento, rompiendo el farisaico relato de los hegemónicos sectores tanto liberales como conservadores³⁶ de la Restauración de que una libertad, eso sí, “*bien entendida*” como sumisión camuflada, sería la causa suficiente para la felicidad social y el progreso de la nación.

Posiblemente, el relato lluriano presentó altas dosis de simplicidad biológica y utopismo sociológico, nutriéndose, además, de conocimientos bio/neuronales que, aunque dotados de una potente robustez seminal, como fue el alumbramiento de la “*teoría de la neurona*” por Cajal, no habrían llegado aún a los conocimientos ofrecidos en la actualidad por la biología molecular y la decodificación del genoma humano, que probablemente introduzcan reconstrucciones importantes en el relato fundacional darwiniano.

Además, ya que se trata de un texto cuyo etiquetado remite a lo social, hablaremos de sociología, aunque nosotros, que siempre hemos estado distanciados —o ladeados— de la Academia y solamente hemos sido unos no muy letrados sociólogos de campo —tanto en la paz como en la guerra³⁷—, nos hemos atrevido a realizar —aunque haya sido a vuelapluma— algunas consideraciones sobre esas miradas, algunas fronteras, que intentaron relacionar y leer cuerpos, temples y enfermedades desde lo social y, en ocasiones, lo social desde lo biológico. Miradas de protosociólogos anteriores de la sociología, cicatera o ladeadamente contemplados en la currícula académica, que, aunque silenciados por la memoria oficial y que, sobre todo desde los años del Sexenio, irían intentando la comprensión de la vida y la muerte desde la cohabitación monista de lo natural y lo social a través del añadido fundante de un proceso evolutivo común de lo *orgánico/superorgánico* que, por añadidura, se van a encontrar, desde las primeras décadas del ochocientos con novedosas lecturas de lo biológico, mezcladas con el amanecer del modelo fabril/industrial de lo superorgánico. A nuestro entender, posiblemente sirvieron —sin

36· Con el agravante de que en España los sectores más conservadores ni siquiera admitieron ningún modelo de libertad; a veces ni siquiera el hipócrita término de la “*libertad bien entendida*”.

37· Los amigos y algunos conocidos saben a lo que me refiero.

pretenderlo—, a la vez, para determinar la singular constitución de la sociología española. Esfuerzo y tarea plena en dificultades que quizá determinó sensibles diferencias con otros países cercanos, aunque solamente fuese por la presencia en la sociedad española de potentes inercias estamentales, a las que habría que añadir una inquietante problemática sociopolítica. Todo ello determinaría que la primera sociología española de estas últimas décadas del ochocientos no estuviese en condiciones de desarrollar preocupaciones metodológicas, siendo obligada a optar por una suerte de sociología de trincheras/bayoneta, tanto para los sectores católico/renovadores como para las corrientes más progresistas y, sobre todo, para la especial apropiación de la sociología por los krausistas y sus herederos o acompañantes, los socialistas finiseculares, más esa contrasociología anarquista, dicha pero nunca oída desde 1869, por un humilde pero instruido obrero barcelonés del arte de imprimir.³⁸ En este sentido podíamos decir que en España, a diferencia de Francia, Inglaterra o Alemania, la sociología nunca sería la herramienta socio/compreensiva de las burguesías dominantes³⁹, sino un dispositivo beligerante ante un modelo de sociedad reticente en su adhesión a la modernidad. Curiosamente, los dos focos desde los que se inicia la construcción de la sociología en nuestro país serían, precisamente, los correspondientes a los sectores que, aunque desde posiciones encontradas, intentarían distanciarse de las inercias estamentales⁴⁰. Por un lado el krausopositivismo y la Institución Libre de Enseñanza y por otro desde las posiciones católicas no integristas, las derivadas del eco de la *Rerum Novarum* (1891), que despertarían adhesiones en diferentes grados y desde diferentes posicionamientos, incluso en personajes alienados en el armonicismo sociológico de inspiración krausista, como el escurridizo Gumersindo Azcárate, o en intelectuales y políticos netamente confesionales, como Cánovas, para posteriormente dar lugar a una compleja saga de sociólogos católicos

38· Realmente, aunque nunca ha sido admitido por la academia sociológica española, la constitución/desarrollo de la primera sociología en España se realizaría junto a sus dos focos institucionales de constitución, el krausista/positivista y el social católico, por un tercero, de carácter sin duda *fronterizo*, no solo presente en los más significativos representantes del anarquismo hispano/catalán sino, además, incorporado como ideario en el metarrelato propagandístico y teórico colectivo de las organizaciones libertarias, incluso rotulado claramente en sus publicaciones más emblemáticas, como las revistas *Acracia*, *Ciencia Social*, y *Revista Blanca*.

Vide: Rafael de Francisco López; *Rastreado Huellas*, Valladolid, Pandorato, 2026.

39· Entre otras cosas, porque en la estructura de poder de la Restauración la presencia de las burguesías urbanas y fabriles estuvo continuamente no solo en minoría sino aprisionada por un régimen oligárquico encerrado en valores y mentalidades estamentales con una intelectualidad de sacristía desde, como apuntaría Ganivet en sus *Cartas finlandesas* (1898), su actitud ante las ciencias sociales, que sería siempre negativa.

40· No hablamos de la sociología escriturada desde el anarquismo español, porque ni Montseny, ni Lorenzo, ni Mañé, ni Mella pretendieran hacer sociología, sino que esta siempre fue tenida como una herramienta más de la lucha social.

que iría desde los más desconocidos, como Cristóbal Botella (1867-1921) y Maximiliano Arboleya (1870-1951)⁴¹, hasta los más representativos, como Eduardo Sanz y Escartín (1855-1939) o Severino Aznar (1870-1951), el cual ocuparía en 1916 la cátedra de sociología dejada vacante por Sales y Ferré⁴² en la Central de Madrid.

Paralelamente a estos dos recorridos, que desde posiciones ideológicas diferentes intentaron una lectura de la sociedad española liberada de condicionamientos integristas/estamentales y dentro de un prudente diseño gatopardiano de reconducción de la cuestión social, surgiría desde las organizaciones socialistas y —principalmente— anarquistas una sociología fronteriza de trinchera como sensibilidad, percepción y práctica en la que lo sociológico se vería como un dispositivo, como una herramienta de apoyo a los intereses y a las tácticas de la lucha y reivindicaciones de clase. Incluso se recrearía una especie de particular semántica del término que reconduce las connotaciones críticas/descriptivas de la palabra sociología a otras de contenido revolucionario/operativo con niveles cercanos a la prensa obrera o la huelga. Para los cuadros obreros de anarquistas y socialistas de estos años de la Restauración la palabra sociología supondría vivencias de realidades de explotación y miseria desde su propia cotidianidad para la transformación radical de la estructura social. Supuso, a la vez que una pedagogía y una guía para la acción, una especie de liberación, de rescate, de un saber sobre el trabajo y la sociedad que habría sido secuestrado por la burguesía al igual que la ciencia en general. En suma, y como escribiría Teresa Mañé⁴³, una sociología que tendrá como tarea no solamente la «*emancipación del salario, sino que seguirá adelante hasta emancipar a todos los hombres de la tutela de otros hombres*».

Anselmo Lorenzo (1841-1914), en la misma línea que Mañé, subtítulo un desconocido documento publicado en 1910 bajo la titulación *El Poseedor*

41· No confundir a este peculiar sacerdote asturiano, que fue tildado de “canónigo rojo”, con Enrique Gómez Arboleya (1910-1959), aunque ambos coincidiesen en su decente hacer sociológico.

42· Manuel Sales y Ferré (1843-1910) ocuparía la primera cátedra de sociología en la universidad española en 1899. Una cátedra singular, ya que estaba instalada en los cursos de doctorado de la Facultad de filosofía de la Universidad Central de Madrid.

43· La cita está contenida en un folleto que la emblemática militante anarquista Teresa Mañé Miravet (1865-1939) escribió bajo el pseudónimo de Soledad Gustavo, con el título *Política y Sociología*. Nosotros la hemos consultado a partir de un folleto editado en 1975 por las Ediciones de la CNT de Toulouse que contiene dos artículos más. Uno, del anarquista holandés Ferdinand Domela Nieuwenhuis, *La educación libertaria*, y otro, de la misma Teresa Mañé, con el rótulo *El sindicalismo y la anarquía*. La fecha de su publicación original sería 1932. Teresa Mañé fue compañera de Joan Montseny (Federico Urales) y madre de Federica Montseny.

romano⁴⁴ como *Conferencia sociológica*. Es un precioso documento pedagógico/libertario dirigido y dedicado a la Comisión pro-presos de Barcelona, en que, a modo de presentación, diría:

«Compañeros: el presente trabajo ha sido realizado con el propósito de contribuir, aunque sea en parte mínima, al estudio de la sociología y el sostén de la solaridad entre los explotados y los perseguidos por el privilegio. Os lo entrego, rogándoos lo aceptéis, con el deseo de que fructifique en ambos conceptos».

Nos atreveríamos a decir que desde el ideario libertario se construye una verdadera sociología que, aunque fronteriza y marginada, constituye una mirada crítica sobre el estar de las gentes en la sociedad española finisecular. Una sociología que nosotros consideramos como la primera escuela de sociología crítica española y cuya memoria es difícil de rastrear, y no solamente por mor de los conocidos dispositivos represores de los tiempos del franquismo⁴⁵, sino por una especie de desidia y de inexplicable ignorancia o indocumentación por parte de nuestra academia sociológica. Así, por ejemplo, los contenidos de las ponencias y comunicaciones de los participantes en el Segundo Certamen Socialista de Barcelona, en 1889⁴⁶, que bien puede ser considerada

44· Nosotros hemos utilizado una edición del documento reeditada en París por Solidaridad Obrera en 1956.

45· Según el Catálogo del Patrimonio Bibliográfico Colectivo de la Biblioteca Nacional, del libro de Montseny *Sociología anarquista* (La Coruña, 1896) solamente hay catalogado un único ejemplar, depositado en la Biblioteca Pública de La Coruña; del folleto de Anselmo Lorenzo *El emperador romano* no hemos encontrado ninguna referencia.

46· Con anterioridad, el primer Certamen Socialista realizado en Reus (Barcelona, Imprenta de Pedro Ortega, 1885), en un clima de tensión derivado de los cercanos acontecimientos de La Mano Negra (1882-1883), estuvo centrado en la estrategia a seguir por el anarquismo español situado entre dos posibilidades tácticas, la clandestinidad y la acción revolucionaria, frente a la legalidad y la emergencia en la vida pública con un programa claramente colectivista del que formarían parte militantes tan representativos del anarquismo español como Farga Pellicer (1840-1890) o Anselmo Lorenzo (1841-1914). No obstante, y a pesar del peso de los asuntos táctico organizativos, se discutirían aspectos de claro componente sociológico como el papel de la mujer en la sociedad del porvenir o el análisis de los efectos de la maquinaria sobre las condiciones de trabajo, más los obligados contenidos de carácter estratégico organizativo en el intento de crear la sociedad anarquista del futuro sobre la base social del colectivismo, con alta dosis de ingenuidad y de sublimación de la ciencia, incluida la sociología. En suma, un acontecimiento que representaría el inicio de un recorrido político/reflexivo del anarquismo español que será continuado y enriquecido en el Segundo Certamen de Barcelona, acompañado de un clima de continuo sociologismo militante, tal como lo atestiguan Las Conferencias de Estudios Sociales celebradas entre ambos Certámenes en Barcelona, durante los años 1887 y 1888.

Vide: Manuel Morales, *La subcultura anarquista en España: el primer Certamen Socialista (1885)*, en *Mélanges de la Casa de Velázquez*, T. 27-3, 1991.

como una verdadera recopilación sociológica; y no digamos los escritos explícitamente etiquetados como *sociologías*⁴⁷ de Joan Montseny (1896) o Tarrida del Marmol (1908), verdaderas miradas sociológicas sobre la realidad que, en el caso de Fernando Tarrida, se mueven preferentemente en el campo de la sociología de la ciencia y que en algunos casos enlazaría con la obra de Sales y Ferré. En Montseny, su *Sociología anarquista* (La Coruña, 1896) supone todo un despliegue de sociología crítica que desmonta los enfoques bioeugenésicos del diseño tardofrenológico de Lombroso y del darwinismo social.

Será también en estos terrenos de lo sociológico donde volveremos a encontrarnos con el Lluria de la *Evolución super-orgánica* (1905) y la *Sociedad del porvenir* (1906). Un Lluria que, a pesar de su cercanía con Pablo Iglesias y Jaime Vera, mantiene no solamente una sensibilidad anarquista, sino que cita y se nutre de los mismos autores libertarios que acabamos de nombrar y, como ellos, bebe en la obra de Kropotkin, Lamarck, Darwin, Haeckel, George, Gille, Büchner, Reclus, Ibsen o Letourneau.⁴⁸

47· Podríamos citar a otros autores anarquistas que, con mayor o menor insistencia, se acercaron a estas sociologías críticas, como Teobaldo Nieva (1834-1894), Juan Serrano y Oteiza (1837-1886), Josep Lluas i Pujals (1852-1905) o Ricardo Mella (1861-1925).

48· Charles Jean Marie Letourneau (1831-1902) fue un médico antropólogo vinculado a la tradición de la antropología física de la Sociedad de Antropología de París —cuyo representante más conocido sería Paul Broca (1824-1880), siendo Letourneau su sucesor, en 1880, como secretario general de la Sociedad de Antropología—. Letourneau, como Broca y la casi totalidad de esta escuela de antropología física/biológica, fue un convencido evolucionista con una particular vinculación transformista, siendo el traductor al francés de parte de la obra de Haeckel —como, por ejemplo, *Histoire de la creation des êtres organisés* (París, Reinwald, 1874).

Durante estos últimos decenios del XIX, la mayoría del conjunto de autores de una forma u otra vinculados con los enfoques positivistas y evolucionistas —que no necesariamente darwinistas— fueron incorporados en lo que consideraron valioso para ellos —como señalaba Anselmo Lorenzo en *Ciencia burguesa y ciencia obrera*, 1887— por el ideario libertario. En lo referente a Letourneau, hay sobre el mismo numerosas referencias en la prensa y literatura anarquista española reseñados también por Girón Sierra (2005, pp. 122-128), apuntándose una cierta relación o, a lo menos, simpatía e incluso influencia entre él y Anselmo Lorenzo, como se manifiesta en los numerosos puntos comunes de *La psychologie ethnique* (1901) de Letourneau con el folleto *El banquete de la vida* (1905) de Lorenzo. Precisamente Lorenzo traduce al castellano —y, además, para la biblioteca de la Escuela Moderna— dicha obra de Letourneau, *La psicología étnica*, en 1905 (4 vol. Barcelona, Escuela Moderna, Imp. Elzeviriana), ejemplares que no hemos podido consultar pero que posiblemente contienen alguna referencia a estos términos. Donde sí hemos encontrado una referencia cercana ha sido en su obra no traducida al castellano *La Sociologie d'après l'ethnographie* (París, Reinwald Éditeur, 1880), en que uno de los primeros capítulos rotula como *Le banquet de la nature* (pp. 10-12). Aparte La

La coincidencia del diseño biosociológico lluriano será coincidente, en lo esencial, con la *Sociología anarquista* (1896) de Joan Montseny y el *Banquete de la vida* (1902) de Anselmo Lorenzo, resumibles básicamente en estos términos: la Naturaleza nos señala en su evolución orgánica un eje de progreso que podría determinar panoramas de bienestar y de felicidad para la humanidad, a modo de una participación universal del individuo en «el *banquete de la vida*». Si esto no se da, ni se ha dado en la Historia humana, es porque la organización de la sociedad desde sus estructuras de poder habría cortocircuitado estas posibilidades. Para Lluria la sociedad humana será una prolongación de la Naturaleza y, por consiguiente, sometida al mismo programa de perfeccionamiento evolutivo, de forma que podamos establecer con una cierta pertinencia la relación de su escrito principal con la actual neurosociología. Es aquí desde donde al relato contenido en *Evolución super-orgánica* le podremos relacionar con las neurociencias sociales. Y aquí aparecerá la relación con Cajal a partir de 1893, cuando Lluria vuelve de París y se instala en Madrid. Probablemente esta relación con Cajal puede tener su origen en la formación histológica que Lluria adquiere durante su estancia parisina (1875-1890) en el laboratorio de Ranvier, al que curiosamente concurren no solamente Simarro sino su mentor y amigo el urólogo cubano Joaquín Albarrán. Si a esto añadimos los posibles contactos entre Lluria y Cajal en los círculos progresistas madrileños como el Ateneo, en donde las conferencias sobre aspectos científicos se combinarían con temáticas sociológicas⁴⁹, podremos entender mejor el trayecto de la formación histológica y sociológica de Lluria, quien será un médico con una formación dual, desde la que el ejercicio de la urología constituirá su medio de vida y al que, paralelamente, sus intereses por la neurología y sus preocupaciones médico/sociales le irían convirtiendo, a nuestro entender, en un precursor de las neurociencias sociales en nuestro país. Un recorrido que también realizarán otros médicos españoles como Jaime Vera o el mismo Simarro, que combinan la clínica con sentidas sensibilidades sociomédicas y políticas.

psicología étnica, se traducen al castellano otras cuatro obras más de Letourneau: *Fisiología de las pasiones* (Barcelona, Hermanos Jané, 1877), *Las pasiones humanas* (Barcelona, F. Granada y C^a, 1901 y 1905), *Génesis y evolución de la moral* (Barcelona, F. Cuesta, 1901) y *Ciencia y materialismo* (Barcelona, Feliú y Susana, 1910), lo que nos indica una muy aceptable penetración generalizada de este autor en nuestro país, aunque fuese de la mano de imprentas barcelonesas vinculadas de una u otra manera al asociacionismo libertario.

49. En 1882 se impartiría un curso sobre los Fundamentos de la Sociología y en 1896 Gumersindo de Azcárate presentaría su curso sobre Introducción al Estudio de la Sociología. Por otra parte, en el Ateneo Obrero de Valencia —aunque con una fuerte tintura armnicista— tendría lugar en 1883 el primer Congreso Sociológico y en la Real Academia de Ciencias PP. y Morales desde 1881 —en el tiempo del primer gobierno de Sagasta— se iniciarían sesiones de temática sociológica en las que participaron casi todos los intelectuales españoles que comenzaban, de una manera u otra, su andadura sociológica.

Decíamos al inicio de esta presentación que nuestro escrito podría ofrecer un diseño y desarrollo heterogéneo y quizá deshilvanado al dedicar un nutrido espacio a hablar sobre aspectos relacionados con la salud obrera y con la construcción de los marcos de referencia desde los que se van construyendo en España la relación entre naturaleza y sociedad, más las posibles claves y escenarios sociales desde los que se van consolidando nuevas lecturas sobre el cuerpo, la enfermedad y la vida social. La cuestión reside para nosotros —insistiendo con argumentos recurrentes anteriormente esbozados— en que el seguimiento de los diferentes diseños sobre la salud de los trabajadores —e incluso de las gentes en general— nos puede ofrecer significativos/privilegiados elementos comprensivos sobre la evolución de las relaciones entre naturaleza y sociedad. Es más, sería en esa construcción ralentizada y difícil de una mentalidad y una práctica científica moderna, protagonizada por un elenco siempre minuto de científicos e intelectuales españoles de donde se nutrirían los colectivos más dinámicos de la sociedad española. Primero —y en mucha menor medida—, las minorías ilustradas, seguidas de las liberales/progresistas y, posteriormente, el movimiento obrero. Un movimiento obrero que por una parte encuentra referencias científicas de apoyo a sus reivindicaciones pero que por otra ve en la ciencia moderna una oportunidad para desarrollar una —su— cultura de clase⁵⁰ y una visión del mundo y la sociedad que sustituya a la hegemónica, establecida por la clase dominante. A finales del XIX este proceso se habría cumplido. Los líderes y los integrantes más preparados de la resistencia libertaria se empoderan de esta emergente cultura científica de significación positivista/evolucionista y construyen su particular paradigma comprensivo del hombre y la sociedad. No hacen ciencia, pero hacen suyas y se nutren de las aportaciones de un conjunto limitado de profesionales y científicos de los que iremos hablando en páginas posteriores. Entre ellos, sin duda alguna, Enrique Lleria y Despau.

Es debido a ello nuestra insistencia en los recorridos que, a nuestro entender, hicieron posible esta singular mentalidad neuro/evolucionista protagonizada no solamente por Lleria que, aunque plena en ingenuidades finiseculares, nos pueda servir para reflexionar a su vez sobre lo que suponen sus derivaciones actuales, las cuales, en parte, se estarían materializando en nuevas

50. Sobre este aspecto del empoderamiento de la ciencia por la clase obrera nos parece ilustrativo el artículo anónimo/camuflado —pero con toda seguridad de Anselmo Lorenzo— titulado *Ciencia burguesa y Ciencia obrera*, contenido en el nº 22 de la *Revista Acracia* de octubre de 1887, al que hacíamos referencia anteriormente (*supra* nota 38). En uno de sus párrafos se dice:

«Proclamamos, pues, la ciencia obrera: de la ciencia burguesa tomaremos la verdad y desecharemos los sofismas que sirven de base al privilegio, y con criterio despreocupado iremos agrupando conocimientos que sirvan para beneficiar a todos los hombres y para impedir que infames mixtificadores puedan privarnos de nuestros derechos naturales y arrebatarnos el fruto de nuestro trabajo» (*op. cit.*, pp. 355).

disciplinas comprensivas de la articulación entre naturaleza y sociedad bajo el rótulo de neurosociología.

Aunque pueda parecer una escritura desilvanada en la que muchos lectores se pregunten por la pertinencia que pueda darse entre lo neurosociológico y la higiene militar o los enfoques sanitaristas en la cultura monástica medieval, nosotros entendemos que los recorridos del manejo de la salud de las gentes estarían comprendidos en un sistema global de visualizaciones del cuerpo en el que la relación entre naturaleza y sociedad y, sobre todo, su lectura psico/sociológica constituyen un lugar práctico/reflexivo privilegiado.

De igual manera, nuestra insistencia en comentar tanto algunos episodios en la constitución de las ciencias naturales en España como en los imaginarios con que son percibidos desde el movimiento obrero organizado, no es ni mucho menos gratuita. Para nosotros son el resultado de trayectorias paralelas, en las que se articulan recorridos socioeconómicos, tecno/científicos y políticos. De ahí, por ejemplo, la lectura que se hace desde la sociedad española —en sus diferentes niveles de clase— del darwinismo y sus posteriores derivaciones en la constitución de una mentalidad científico/social moderna.

Además, la comprensión del eje reflexivo naturaleza/sociedad no estaría completo sin la consideración de un elemento estructural/significante único en la Historia de la vida como el protagonizado por la tecnología. No sería excesivo si decimos que en la consecución de lo humano y en su evolución la tecnología presentaría una dimensión privilegiada como relevante realizadora de la propia “sapiencia” de los homínidos modernos. Es más, en mucho, las tecnologías⁵¹, desde el tallado de lascas⁵² a la biología molecular, pasando por la domesticación

51 · Entendiendo por tecnologías algo más allá de la máquina o las herramientas, que abarque toda la cultura material humana. Incluso, forzando las cosas, se podría caer en la tentación de considerar al lenguaje humano como una suerte de tecnología que crea y organiza herramientas bio/culturales de comunicación en constante mutación. El ser humano sería el único mamífero que se hace y hace, mediante un saber y una práctica tecnológica que replica el uso de herramientas, las cuales, a su vez, crean otras herramientas. Aspecto éste inexistente en otros animales como chimpancés o castores, quienes, aunque usen herramientas, serán incapaces de que estas herramientas puntuales para su supervivencia creen herramientas diferentes. Con toda seguridad esta capacidad neuro/socio/tecnológica para construir herramientas que se replican a sí mismas estaría en la base de toda nuestra historia evolutiva y de nuestra peculiar “*evolución creadora*” que probablemente no solo creó mecanismos artificiales —como supuso Bergson (1907)—, sino también bio/culturales, como el lenguaje u otras herramientas o habilidades psicosocio/culturales relacionables con los mitos, las religiones y las instituciones de apoyo mutuo y cohesión/productividad social. Sobre esto de las tecnologías seguiremos reflexionando.

52 · Así, por ejemplo, el lenguaje —como posteriormente la escritura— podría considerarse, a pesar de su potentísima robustez bio/neuronal, en el recorrido evolutivo

del fuego, serían prótesis herramental/culturales imprescindibles para la constitución de lo humano. Probablemente, sin ellas los humanos arcaicos de hace 2 ó 3 millones de años no hubiesen podido evolucionar y no se habría conseguido llegar a su señoreamiento sobre la Tierra y a construir lo que somos y quizá también lo que, para mal o para bien, podremos ser en un futuro no muy lejano.

Nuestra pertinaz insistencia en hacer patentes determinados recorridos en la relación cuerpo/sociedad desde la medicina social y desde la salud laboral y lo tecnoeconómico y social/político para llegar a algo, en principio, tan lejano/lateral como puede ser la obra de un casi desconocido médico que hace más de un siglo se nos presenta como un modesto precursor de las neurociencias sociales en España ha sido simplemente por nuestro convencimiento de que toda producción científica, cualquiera que sea su grado de cientificidad, hunde sus raíces en un determinado recorrido de construcción histórico-social. En el caso del Dr. Lluria, en un complejo y entrecruzado conjunto de trayectorias y miradas sobre la salud y el bienestar de las gentes, que en nuestro país estuvo siempre condicionado/engatillado por inercias y condicionantes peculiares. La obra de Lluria —y especialmente su *Evolución super-orgánica*— la entendemos dentro de un largo y trabajoso recorrido en el que las grandes realidades de lo social y lo cotidiano, desde el sufrimiento y la enfermedad a las desigualdades sociales, no responderían a ningún designio transcendental o a aviesas disfunciones naturales de los individuos sino, sencillamente, a determinadas obstrucciones socioeconómicas, religiosas y políticas. Para ello, Lluria recurre al arsenal que le brindan los nuevos enfoques proporcionados por el pensamiento científico de su tiempo: positivismo y evolucionismo, acompañados de las novedosas evidencias de la histología neuronal, pero solamente desde la lectura que van delineando los colectivos más dinámicos e instruidos del movimiento obrero, con la ayuda de los sectores y personajes de la intelectualidad progresista del momento, como sería el caso de Ramón y Cajal. Lluria no hace neurosociología como se puede entender en la actualidad; conoce el mecanismo comunicativo de la neurona, pero aún no su arquitectura funcional/operativa⁵³, ni el núcleo

humano, como una habilidad psicosocial o quizá una especie de “prótesis cultural”, posiblemente catalizada desde las singulares y únicas capacidades tecnológicas de los humanos primitivos. Algunos autores como Carroll W. Pursell y Peter B. Medawar —citados por Rodríguez Álvarez, 2016, 82— considerarían la aparición y uso de las tecnologías como la base del éxito biológico de nuestro linaje; e, incluso, Pursell (1994) situaría la tecnología del hacha de pedernal simétrico —modo 2, achelense de hace 1,65 Ma— como anterior al lenguaje.

Vide: Rodríguez Álvarez, 2016, 82.

53· Lluria, al igual que sus maestros Ranvier y Cajal, estaba limitado por la tecnología médica de la época. Sus dispositivos de visualización no pasaron de las herramientas ópticas de finales del XVI, que ni siquiera alcanzaron sus perfeccionamientos electrónicos —la aparición del microscopio electrónico de transmisión se da hacia el 1933—. Llegaban a la célula de manera estática, pero no podían nunca captar su arquitectura dinámica molecular y su memoria genética sostenida por el ADN.

funcional/estructural del genoma humano, las tecnologías nanomoleculares o los modernos dispositivos de visualización como el microscopio electrónico (TEM), por emisión de positrones (TEP), la resonancia magnética (IRM) o la tomografía computarizada (TC); solo conocerá, como Cajal, Río Hortega o Negrín el simple microscopio óptico, pero sí se acercaría a la comprensión de las claves de la comunicación/plasticidad neural, al considerar el progresivo perfeccionamiento bioevolutivo de la naturaleza —y desde allí— que la vida social, lo «*superorgánico*», no se corresponde con esta bondad bionatural, al introducir un poderoso componente tóxico/descordinante, emblemático en el capital y las religiones hechas poder institucionalizado.

Este enfoque pre-neurosociológico de Lluria puede ser considerado como ingenuo, incluso distópico, pero nos apunta una aclaradora clave significativa al introducir las derivaciones socioeconómicas y biopolíticas, como el cortocircuito que entorpece la participación de una mayoría de la humanidad en ese «*banquete de la vida*»⁵⁴ ofrecido por el diseño evolutivo desde la neurona, hasta las formas de vida «*super-orgánicas*».

Por consiguiente, el relato lluriano lo podemos considerar como una legítima plataforma reflexiva que nos puede ayudar a repensar el lugar de lo tecno/científico cuando lo relacionamos con la cultura y, en particular, con el comportamiento humano en un momento en el que las neuro/biotecnologías parecen estar cerca de introducir alteraciones estructurales en la soma/neuro/maqueta humana construida por lo menos desde los primeros *Australopithecus*, hace 6 ó 7 millones de años. Aspecto éste que, además, nos puede llevar a considerar lo «*superorgánico*» como un nuevo escenario sociológico que quiera ser contemplado desde la óptica de lo “super/trans/humano” y soportado por posibles evidencias científicas y prácticas tecnológicas que gentes como Lluria no podrían prever en su tiempo. Si a Lluria se le puede considerar como un adelantado de la neurociencia social es, sencillamente, porque intenta —a diferencia de la mayoría de los neurosociólogos actuales— plantearse el injusto desequilibrio entre la supuesta bondad evolutiva de la naturaleza y la vida social/personal de la mayor parte de la humanidad, constreñida, sobre todo, por el modelo societario capitalista. De alguna manera, intenta relacionar dos

54. Términos tomados de un escrito de Anselmo Lorenzo (1901) rotulado como *El banquete de la vida, concordancia entre la naturaleza, el hombre y la sociedad* y que, a modo de metáfora de la prodigalidad de la Naturaleza de la que todo humano debería participar, utilizaremos en varias ocasiones en nuestro escrito. Con una escritura semejante, pero con significado opuesto, Thomas R. Malthus (1766-1834) hablaría de *El banquete de la Naturaleza* (1798, 1803) para referirse a un acontecimiento del que nunca podrían participar los desposeídos. Bajo esta metáfora del *banquete* se encierran en nuestra cultura occidental connotaciones de gran valor simbólico, que irían desde *El Banquete* de Platón hasta la idea del banquete totémico freudiano, pasando por el banquete ceremonial y rememorativo de la “comuni3n” en algunas iglesias cristianas.

operadores conceptuales/referenciales: desde lo biológico, la neurona, y desde lo sociológico, la igualdad y la justicia/equilibrio social, como un adelanto de la democracia moderna tal como la entendemos —con patentes excepciones— en Occidente desde 1945.

Por último, nuestro trabajo, retomando el rótulo de nuestro titular, se trata de una escritura realizada por alguien, aunque atento y especialmente sensible a la música de lo neurológico, cuya única letra de conocimiento se ha limitado a la discreta práctica del oficio sociológico. Desde la reflexión teórica que exige y origina toda práctica, especialmente cuando se ha conseguido a través de 50 años de ejercicio profesional, lo que de verdad hemos intentando realizar, con la disculpa de la obra del Dr. Lluria o, incluso, de nuestras digresiones sobre las neurosociologías, es una profunda reflexión sobre las lecturas que desde nuestro canon occidental se habrían venido realizando sobre el cuerpo como piedra basal de confluencia de lo biológico y lo psíquico/cognitivo/emocional, a modo de articulación entre los dos semantemas que se nos han ofrecido desde las escrituras clásicas, como en el diálogo del *Crátilo* platónico: el *sooma* y el *seema*⁵⁵ de nuestra especial ser y existencia como humanos y cuya trayectoria, algo muy conocido y manejado por la literatura filosófica

55· Confesando nuestra ignorancia en los saberes de las lenguas clásicas, el “*sooma*” griego se correspondería con la arquitectura físico/anatómica del cuerpo —considerado por la misteriosa órfica como prisión del alma— y el “*seema*” como un espíritu/alma contradictorio y complejo que, aunque aprisionado en el cuerpo, lo utilizaría como medio de expresión/materialización de virtudes y perversiones, lo que haría que consiguiera su inmortalidad al lado de los dioses o su reencarnación en nuevos “*soomas*” corporales. Desde este planteamiento —presente también en el *Fedón* y en *La República*— heredado de los misterios órficos, Platón nos ofrece una reflexión diferente —que será, a su vez, reinterpretada por el relato cristiano—, de manera que para Platón el cuerpo no peca, sino que será el alma, la que aprovechándose de las herramientas senso/fisiológicas del cuerpo —los sentidos— se aparta de la virtud. El cuerpo no es perverso, en sentido estricto; es solamente el instrumento fisiológico del alma. Para el judaísmo, por el contrario, el cuerpo, siendo también un contenedor del alma, será siempre algo perverso y castigable, que contamina el alma desde un pecado original que en la mítica del *Antiguo Testamento*, se simboliza/materializa por un mecanismo tan corporal/sensitivo como el de morder/comer una manzana. Será en el *Nuevo Testamento* donde, desde el relato de la crucifixión, se intenta superar por la mitológica del sacrificio de un Dios que se reencarna en el Jesús/cuerpo pero que nunca, y a pesar del Renacimiento, podrá olvidar su maldición bíblica. Piénsese solamente en la diferencia que hay entre la idea griega del cuerpo y la judeo cristiana e, incluso, la que se establece desde el enfoque dualista de la modernidad inaugurado por Descartes. Serían tres enfoques diferentes —aunque dentro del mismo episteme— que nos van a hacer repensar el asunto del dilema dualismo/dicotomía soma/espíritu como un modelo de desmenuzamiento corporal infinitamente más inocente que el que paradójicamente va estableciendo el santificado modelo unitario/científico de la posmodernidad. Hablaremos más adelante con mayor detenimiento acerca de todo esto.

y la historia de las ideas, pasaremos por alto en estas páginas introductorias. Para terminar esta presentación, reseñar el hecho de que nuestro escrito es en una buena parte del mismo una reproducción/reconstrucción de textos y notas incluidas en artículos elaborados e incluidos en diversas colaboraciones y comunicaciones en publicaciones y eventos relacionados con la medicina social y la salud de los trabajadores que, al final, nos ha empujado a reconducir nuestras anteriores reflexiones sobre el cuerpo de la mujer, el niño y el hombre trabajador a la neurosociología, y la percepción de nuevas distorsiones sobre lo humano/corporal, pasando por la obra de un casi desconocido médico, mitad neurólogo mitad sociólogo, Enrique Lluria y Despau, al que consideramos como un precursor —quizá singular— de la neurosociología en España o de un peculiar eje precursor paralelo a como se ha entendido por los neurocientíficos, sus actuales acuñadores. Una neurosociología, la de Lluria, que probablemente no sea otra cosa que un honesto e ingenuo pero apasionado intento de comprender las injusticias y disfunciones de lo social y lo humano desde la naturaleza, aprovechando las evidencias proporcionadas por los escasos pero, a la vez, sólidos datos de la neurología finisecular.

Nuestro trabajo posiblemente constituya un voluntarista ejercicio de provisionalidad e insuficiencia metodológica. Realmente, siempre hemos dicho que nuestro saber sociológico es simplemente el de un modesto practicante, aunque nunca acomplejado —incluso respetuoso— por la sapiencia académica, pero a pesar de nuestras limitaciones esperamos que el paciente lector del presente escrito y, sobre todo, los futuros o iniciales profesionales del oficio sociológico puedan aprovechar algunas de nuestras reflexiones/digresiones para ir construyendo y desarrollando una sociología de la realidad —una sociología de la sociedad y lo humano— vigilante y atenta ante las nuevas formas —en la actualidad moralizadas por lo científico/eficiente— transcientíficas/transhumanas, que se nos está echando encima —en ocasiones sin otearlas siquiera— y que posiblemente se nos presenten de manera más inesperada de lo que pensamos, donde lo más reseñable va a ser que nos puede pillar sin los dispositivos, previsiones y herramientas —tanto materiales como, sobre todo, sapienciales— que puedan, si no manejarlas, por lo menos comprenderlas. Y desde esa esperanza ha estado elaborado el presente texto, que no supone otra cosa que un recorrido, una mirada y una escucha sobre un relato acerca del cuerpo de las gentes. Un pretendido/ambicioso metarrelato socio/humanista desde el que, sin ser demasiado tarde, se pueda diseñar una hermenéutica y una práctica que pueda suponer una comprensión de nuestro presente/futuro y de todos los esfuerzos por preservar los valores de la igualdad, la justicia, la fraternidad y la decencia democrática.