

Mente y Cultura

Volumen 2 • Número 2 • Julio-Diciembre • 2021



INSTITUTO NACIONAL DE PSIQUIATRÍA
RAMÓN DE LA FUENTE MUÑIZ

CONSEJO EDITORIAL

—

DIRECTOR-EDITOR

Dr. Héctor Pérez-Rincón García

COEDITORES

Dr. Jesús Ramírez-Bermúdez

Dr. Francisco Gómez-Mont Ávalos-Levy

COMITÉ EDITORIAL

—

Prof. Renato Alarcón (EU-Perú)

Prof. Roger Bartra (México)

Prof. Germán E. Berríos (UK)

Prof. José Luis Díaz Gómez (México)

Prof. Otto Doerr Zegers (Chile)

Prof. Bruno Estaño (México)

Prof. Francisco González Crussi (EU-México)

Prof. Francisco López-Muñoz (España)

Prof. Rogelio Luque Luque (España)

Prof. Jorge C. Olguín Lew (Colombia)

Dra. Cristina Sacristán (México)

DEPARTAMENTO DE PUBLICACIONES

—

Jefe del Departamento: Héctor Pérez-Rincón

Coordinación editorial: Norma Bernal

Apoyo editorial: Estela González

Diseño de portada: Carmen Esquivel García



DIRECTORIO

—

Dr. Eduardo A. Madrigal de León

DIRECTOR GENERAL

Dra. Mónica Flores Ramos

DIRECTORA DE ENSEÑANZA

Dr. Francisco J. Pellicer Graham

DIRECTOR DE INVESTIGACIONES EN
NEUROCIENCIAS

Dra. Shoshana Berenzon Gorn

DIRECTORA DE INVESTIGACIONES
EPIDEMIOLÓGICAS Y PSICOSOCIALES

Dra. Claudia Becerra Palars

DIRECTORA DE SERVICIOS CLÍNICOS

Dr. Ricardo A. Saracco Álvarez

SUBDIRECTOR DE INVESTIGACIONES
CLÍNICAS

En portada

Recipiente con cabeza vertical, Cultura Moche, Perú, siglos V-VI, arcilla pintada. Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia del Perú



Contenido

VOLUMEN 2, NÚMERO 2, JULIO-DICIEMBRE 2021

ARTICULOS ORIGINALES

—

- 45 Identidad somática y corporalidad: sobre el sentir, ver, tocar, pensar, imaginar, situar, mover, reconocer, mostrar, adornar y evaluar el propio cuerpo

José Luis Díaz Gómez

- 57 El 20 de julio de 1944 en Alemania: heroísmo, tragedia y poesía

Otto Dörr-Zegers

- 61 El dualismo cartesiano y la glándula pineal: de la fisiología al arte

Francisco Pérez-Fernández, Francisco López-Muñoz

- 69 La banalidad del bien. Trastorno mental y trastorno moral

José Lázaro

- 75 Redes semánticas en Fernando Pessoa: el caso Jean Seul de Méluret

Joseline Vega Osornio

- 95 Las bases neurobiológicas de los ritos chamánicos.

Entrevista con Michael Winkelmann

Joseline Vega Osornio, Francisco Gómez Mont Ávalos

Mente y Cultura, Año 2, No. 2, julio-diciembre 2021, es una publicación semestral, editada por el Instituto Nacional de Psiquiatría Ramón de la Fuente Muñiz. Calzada México-Xochimilco No. 101, Col. San Lorenzo Huipulco, Alcaldía Iztapalapa, C.P. 14370, Ciudad de México, Tel. 55 4160-5128. Página web: www.mentecultura.mx, correo electrónico: mentecultura@imp.edu.mx. Editor responsable: Dr. Héctor Pérez-Rincón. Reservas de Derechos al Uso Exclusivo No. 04-2020-120218402060-102 e ISSN: 2683-3018, otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Licitud de Título y contenido en trámite con la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación. Impresa por BVS ediciones, Playa Regatas 501, Col. Militar Marte, Alcaldía Iztacalco, C.P. 08830, Ciudad de México, este número se terminó de imprimir el 29 de noviembre de 2021 con un tiraje de 500 ejemplares.

Identidad somática y corporalidad: sobre el sentir, ver, tocar, pensar, imaginar, situar, mover, reconocer, mostrar, adornar y evaluar el propio cuerpo

José Luis Díaz Gómez

Departamento de Historia y Filosofía de la Medicina, Facultad de Medicina, UNAM y Academia Mexicana de la Lengua.

Conciencia somática, imagen corporal

Las palabras *corporalidad* y *corporeidad* comparten la raíz latina *corpo* (cuerpo) y se usan indistintamente porque provienen de *corporal* y *corpóreo*, dos adjetivos sinónimos. Si bien corporalidad y corporeidad son conceptos relativos a la comprensión del cuerpo, implican bastante más que su estructura orgánica y su función biológica, a saber: la vivencia humana de ser o tener un cuerpo, la construcción o representación que una persona posee de su cuerpo y la noción que una sociedad asume sobre el cuerpo humano. Un reto que surge en referencia a la corporalidad es el de establecer las ligas y los puentes entre el aspecto orgánico-biológico y el aspecto vivencial-psicológico del cuerpo bajo la premisa de que conforman la unidad existencial propia de la persona humana.

En efecto, un cuerpo humano viviente se manifiesta de dos maneras: como un *objeto* físico tridimensional que opera en el mundo y como un *sujeto* que siente y vive a su organismo como la parte más sustancial y concreta de sí mismo. La relación entre el cuerpo objetivo y su representación subjetiva es complementaria, sin que esto suponga dos entidades sustancialmente diferentes; por el contrario, si no existiera el cuerpo material, espacial y operacional no podrían darse las nociones, imágenes y representaciones internas de su estructura y su estado, de su sitio, sus movimientos y sus acciones actuales y posibles en el nicho ambiental. No sólo el cuerpo está representado de estas y otras formas por la mente, sino que la conciencia necesita de un cuerpo biológico operativo para surgir y expresarse, razón por la cual asumo la siguiente premisa: además de constituir una admirable escultura móvil de carne y hueso, el cuerpo también es corporalidad, es decir, el conjunto de sensaciones internas que genera el cuerpo, así como el concepto, la idea o la representación que de él se forja la persona, lo cual contribuye a su autoconciencia y a su identidad somática. Parto entonces de una idea central: la persona humana es objeto y sujeto a la vez, una perspectiva asumida y preconizada desde mediados del siglo pasado por el fenomenólogo

francés Maurice Merleau Ponty (1945) y por el filósofo británico Peter Strawson (1959). En 1995 un conjunto de pensadores bajo la coordinación de José Luis Bermúdez, Anthony Marcel y Naomi Eilan publicaron un volumen de ensayos indispensables sobre el cuerpo y el yo intitulado *The Body and the Self*.

Resulta verosímil suponer que la experiencia consciente requiere de un cimiento corporal implícito pues, aunque los sujetos no tengan en todo momento a su cuerpo en mente, la corporalidad subyace a todos los actos mentales y conductuales, y es condición necesaria para la conciencia. De esta manera, en la integración de la autoconciencia corporal intervienen no sólo percepciones del propio cuerpo y sus estados, sino también múltiples mecanismos fisiológicos que, sin necesidad de hacerse conscientes, actúan continuamente para el adecuado funcionamiento del sujeto (Salomon, et al. 2017). Se ha denominado *pre-reflexiva* a esta forma mínima o básica de autoconciencia y se plantea que constituye el rasgo subyacente de la cognición que se manifiesta como el *self* o el sujeto (Legrand, et al., 2007).

En los seres vivos dotados de cerebro, la integración de información proveniente de los órganos de los sentidos es un factor necesario para construir una representación coherente del propio cuerpo y de su medio circundante. La conciencia corporal se basa en la integración de señales derivadas de los sistemas propioceptivos e interoceptivos del interior del propio cuerpo, acoplados a los sentidos exteroceptivos. Éstos últimos incluyen a la visión, cuando el sujeto mira su propio cuerpo directamente o a través de un espejo, al tacto, que proporciona información de partes del cuerpo cuando la persona se toca a sí misma, y el sentido vestibular del equilibrio, que monitorea continuamente la posición del cuerpo en referencia a la gravedad. Ahora bien, la sola integración de estas sensaciones internas y externas no es suficiente para constituir la autoconciencia somática que fundamenta la corporalidad, pues para ello la información sensorial integrada en el momento presente requiere cotejarse con la representación del cuerpo que el sujeto ha construido por experiencia y conserva en su memoria. Sólo

así se construye y reconstruye la forma elemental de autoconciencia gracias a la cual el cuerpo se experimenta como algo propio, entero y singular.

Pasemos ahora a otro aspecto de la corporalidad: la forma, la estructura y la expresión. El cuerpo tiene una forma *tipo* para cada especie animal y una forma particular para cada *ejemplar* o individuo de esa especie. El cuerpo de toda criatura viviente es una maravillosa estructura orgánica, consecuencia de un proceso evolutivo de prolongada trayectoria y de las metamorfosis de cada individuo desde la etapa fetal hasta la forma adulta y la vejez (González Crusí, 2020). Como resultado de su dotación genética, de su crecimiento, su diferenciación y su historia, cada individuo adquiere una morfología particular que conserva rasgos reconocibles a pesar de los cambios de su cuerpo a través del tiempo. Esta singularidad que combina figura, fisonomía, actitud y expresión corporales, es otro de los fundamentos de la autoconciencia y de la identidad personal. Esta misma particularidad permite a una persona decir “yo soy esa” al mirarse en un espejo, en una fotografía, o al escuchar su voz en una grabación, y se ratifica por quienes la conocen: “tu eres esa.”

Además del auto-reconocimiento, los sujetos adquieren y desarrollan una valoración privada y supuesta de su fisonomía, su figura, su apariencia y su proyección social. En conjunto, estas capacidades cognitivas y afectivas habilitan una función cognitiva de alto nivel de integración que se denomina “imagen corporal” (Campbell, 1995; Aguado Vázquez, 2004). Se trata de la representación mental del propio cuerpo, su forma completa y detalles múltiples de sus partes, a veces en escalas milimétricas. En la integración de la imagen corporal intervienen varios procesos cognitivos: (1) el *perceptual* se refiere a la precisión con la que se advierte el tamaño, el peso, la forma, la textura y el color del propio cuerpo y de sus partes, (2) el *calificativo*, consistente en los pensamientos, juicios, emociones o actitudes que el sujeto alberga sobre su cuerpo, (3) el *conductual* en referencia a los actos y acciones derivados de esa valoración y (4) el *proyectivo* en referencia a como siente y cree que los demás lo perciben, la cual corresponde en buena medida a lo que hacia 1902 el sociólogo estadounidense Charles Cooley denominó el “yo espejo:” el juicio imaginado que los otros tienen acerca de uno. La imagen corporal tiene una dimensión social e intersubjetiva porque los rasgos del rostro, la figura del cuerpo y las pautas de postura y movimiento son elementos relevantes para la formación de vínculos y para la selección de parejas sexuales y afectivas. Esto en alguna medida se debe a que los rasgos individuales acarrearán información en referencia a parámetros biológicos, estándares históricos y estereotipos culturales.

Desde hace tiempo, el aspecto más analizado y subrayado de la imagen corporal en diversas culturas concierne a esta última acepción, en particular a cómo la persona percibe, considera y valora la apariencia que cree y quiere

proyectar a los demás en términos estéticos, así como a los sentimientos que experimenta al respecto. La naturaleza proyectiva de esta función es muy patente, en especial porque los esfuerzos emprendidos para rectificar la apariencia y el comportamiento se ven reforzados o inhibidos por las respuestas reales o supuestas de los demás. Un factor muy relevante en la valoración de la imagen corporal implica al deseo y la atracción sexual, lo cual puede explicar su complejidad e importancia tanto en términos biológicos, como afectivos y sociales.

La atribución que hace la persona en referencia a su propio cuerpo como un objeto estético y erótico se suele calificar de dos formas opuestas: la imagen corporal es *positiva*, cuando la valoración es satisfactoria, de agrado o conformidad, y es *negativa* cuando el sujeto considera su aspecto como insatisfactorio, desagradable o inadecuado. Esta valoración puede y suele ser diferente de la que los demás tienen o expresan al sujeto sobre cómo perciben su apariencia, fisonomía y comportamiento. Una imagen corporal positiva usualmente se relaciona a confianza y seguridad, en tanto que una imagen negativa se correlaciona con una autoestima deficiente, con inseguridad, depresión, ansiedad y trastornos alimentarios, muchas veces relacionados al peso corporal (Rudiger y Winstead, 2013; Tiggeman, 2015). Los niveles altos de insatisfacción con el propio cuerpo implican sesgos del juicio y de la memoria, por ejemplo, para evaluar si uno mismo u otras personas son “feas” o “guapas”, están “gordas” o “flacas”, lo cual revela que en la construcción de la imagen corporal intervienen centralmente factores cognitivos y sociales. Una imagen corporal en extremo negativa es síntoma de padecimientos psiquiátricos como la anorexia nerviosa, la bulimia y el trastorno dismórfico corporal o *dismorfofobia*: la preocupación obsesiva por un supuesto defecto físico que los demás no perciben o juzgan como menor (Brognia y Caroppo, 2010).

Los espléndidos escritos del ensayista y patólogo mexicano, Francisco González Crusí (2020) enseñan que es imposible disociar los componentes orgánicos, las formas aparentes y los elementos simbólicos del cuerpo, porque la múltiple condición humana siempre está detrás de la máquina corporal. Tomando en cuenta esta propiedad inabarcable del cuerpo, en lo que sigue de este ensayo recorreremos la corporalidad desde sus elementos fisiológicos más básicos hasta sus componentes cognitivos y afectivos más elaborados.

Sentir la postura y el movimiento

Para comprender el profundo anclaje somático de la autoconciencia y la identidad corporal es ilustrativo esclarecer dos sugerentes términos de la neurofisiología: *somestesia* y *somatognosia*. Los dos contienen la raíz *soma*, que en griego significa “cuerpo;” la primera agrega *aisthesia*, que quiere decir “sensación”, en tanto la segunda suplementa

gnosia, que implica “conocer.” De esta forma, la somestesia indica el sentir el propio cuerpo y la somatognosia el conocimiento del propio cuerpo. La somestesia es el conjunto de los sistemas sensoriales del propio cuerpo y comprende el tacto y presión sobre la piel, la sensación de temperatura, la del dolor y las propiamente llamadas *propiocepción* e *interocepción*, fundamentos somáticos de la conciencia sí.

El estupendo término de *propiocepción* fue acuñado por el neurofisiólogo inglés y premio Nobel, Sir Charles Sherrington, en su clásico “*The integrative action of the nervous system*” de 1906 para designar el tipo de percepción del propio cuerpo que se integra a partir de neuronas sensoriales situadas en sus músculos y articulaciones, llamadas en la neurofisiología “receptores,” palabra proveniente del latín *recipere*: recibir (Burke, 2007). La propiocepción implica lo siguiente: aparte de los cinco sentidos clásicos, todas las criaturas móviles dotadas de cerebro poseen un sentido de su cuerpo que se origina en señales enviadas desde los músculos, tendones y articulaciones hacia el sistema nervioso central por múltiples receptores sensoriales muy especializados. Los receptores despachan información al cerebro sobre la posición, orientación y movimiento de las diferentes partes del cuerpo, la cual, junto a las otras sensaciones somáticas, adquiere sentido y significado como la percepción integrada del propio cuerpo.

Los receptores que sirven a la propiocepción se denominan *propioceptores* y son diferentes neuronas especializadas. Los *husos musculares* se ubican en las fibras de los músculos que se mueven voluntariamente. Sherrington descubrió que son responsables de un reflejo que protege al músculo de un tirón brusco, pues cuando esto ocurre el músculo se contrae de manera automática y evita su lesión o desgarre. Tienen también una función durante el movimiento de tal suerte que, cuando un músculo se contrae, su descarga inhibe a la musculatura antagonista y estimula a la que coadyuva al movimiento efectuado para que este se realice de manera precisa y eficiente. En todo momento, el huso informa al sistema nervioso central sobre el grado de estiramiento del músculo y contribuye así a sentir la posición del segmento corporal y a la percepción de la postura global del cuerpo. Otros propioceptores son los *tendinosos de Golgi*, situados en el segmento donde el músculo se convierte en los tendones que lo fijan a un hueso. Estos se activan cuando el individuo contrae voluntariamente ciertos músculos para moverse y automáticamente informan al cerebro sobre la ejecución formando un circuito de retroinformación y modulación. Además, existen cuatro tipos de receptores estratégicamente situados en las cápsulas de las articulaciones que notifican al cerebro sobre su posición y su desplazamiento en el espacio. Finalmente, hay otros receptores situados en la cabeza que tienen un papel central en la conciencia corporal. Se trata de los *receptores vestibulares* ubicados en los tres canales semicirculares del oído interno, que informan sobre la posición y los movimientos

de la cabeza en las tres dimensiones espaciales y en referencia a la gravedad. Son fundamentales para guardar el equilibrio y su disfunción se manifiesta como vértigo, esa ilusión rotativa que surge normalmente cuando el individuo gira repetidamente sobre su propio eje y que los derviches *mevlevi* de Konya emprenden para alcanzar estados extáticos de conciencia desde los tiempos de su fundador Rumi en el siglo XIII.

Estas funciones propioceptivas usualmente ocurren sin llegar a ser conscientes, pero junto a toda la información *somestésica*, construyen una representación tácita y sigilosa del propio cuerpo necesaria para la autoconciencia y disponible a voluntad (O’Shaughnessy, 1995). Es sencillo comprobar esto mediante un ejercicio muy simple: en este mismo momento y sin necesidad de usar la mirada, la lectora puede notar la posición de su pie derecho. Además, le será posible darse cuenta de las diversas sensaciones provenientes de esa y cualquier otra parte del cuerpo a la que dirija su atención encubierta. De hecho, esta práctica deliberada y ordenada constituye parte fundamental del ejercicio de meditación *Vipassana*, propio del budismo Theravada, diseñado para acrecentar la autoconciencia (Goldstein y Kornfield, 1995).

La función más general de los propioceptores es informar al cerebro sobre la posición de todas las partes de su cuerpo para conseguir la ejecución más eficiente de la conducta voluntaria. Estos receptores intervienen en el ajuste del cuerpo a la gravedad del planeta mediante la mantención del equilibrio, en particular en el desplazamiento automático del individuo hacia la postura y la situación de mayor apoyo posible. Otra función que coordina al cuerpo con circunstancias del entorno se refiere al sentido del ritmo, la capacidad para reproducir la fuerza y velocidad de los movimientos en el espacio-tiempo, capacidad que es crucial en la danza y la música. La relación entre el sentido de la vista y el sentido vestibular juega un papel central en la percepción de la forma y el movimiento del propio cuerpo. Más aún: el cerebro humano procesa e integra todas las sensaciones provenientes del cuerpo en movimiento para construir un sentido cenestésico de la operación y velocidad de la acción, es decir, para construir y emplear un *esquema dinámico del cuerpo*. En los últimos lustros han tenido lugar importantes hallazgos de cómo acontece esta notable realización en el cerebro (López, 2015).

Existe evidencia de que el esquema del cuerpo involucra la actividad de la corteza motora primaria del cerebro situada en el lóbulo frontal y que hasta hace poco tiempo se consideraba exclusivamente motriz (Naito, Morita y Amezumiya, 2016). Además, para consumir un modelo postural del cuerpo y lograr la asombrosa coordinación, adaptación y flexibilidad que despliega el movimiento humano, el esquema motor se integra con las sensaciones provenientes de brazos, piernas y cabeza, de tal forma que todas las señales convergen en las cortezas somato sensoriales ubicadas

en los lóbulos parietales del cerebro. Gracias a la actividad coordinada de los sistemas motores del lóbulo frontal, los sistemas somato sensoriales del lóbulo parietal y las redes fronto-parietales que conectan a estos dos sistemas, el cerebro genera un modelo dinámico del cuerpo en movimiento que permite una regulación “en línea” o sobre la marcha de la postura y el movimiento. Dado que esta misma red se recluta cuando el sujeto identifica los rasgos de su propio cuerpo, se puede inferir con bastante certeza que forma parte de los fundamentos neuronales de la autoconciencia somática y de la imagen corporal (Naito, Morita y Amemiya, 2016).

El procesamiento conjunto de las señales provenientes de los propioceptores situados en los músculos, los tendones, las articulaciones, las del aparato vestibular del oído interno y las sensaciones visuales originadas en las dos retinas integran una representación espaciotemporal de la estructura y dinámica del propio cuerpo ubicado en su *espacio personal* (Cléry et. al, 2015). La información propioceptiva en su conjunto se utiliza para articular tres sensaciones de alto nivel de integración: el sentido de las proporciones del cuerpo, el sentido de tener un cuerpo y el sentido de estar en el cuerpo. En pocas palabras: las capacidades propioceptivas constituyen un anclaje fisiológico básico de la corporalidad y de la identidad corporal (Shusterman, 2008).

Sentir la faena interior

El frecuente y muy difundido verbo *sentir* se usa en primera persona (siento, me siento) en tres circunstancias aparentemente distintas. La primera es notar una sensación mediada por los sentidos, (*siento calor, frío, dolor, etc*) excepto por la vista; la segunda es tener cualquier emoción o estado de ánimo (*me siento alegre, triste; siento miedo, ira, etc*) particularmente lamentar algo (*lo siento mucho*), y la tercera es el juzgar, opinar, tener un parecer (*siento que eso es verdad*), o bien presentir (*siento que va a llover*). A pesar de estas diferencias, los tres significados tienen en común perfilar cursos de acción porque *sentir* y *sentido* están ligados por etimología y por acepción. En efecto: una sensación suele evocar una respuesta a un estímulo; una emoción tiende a un movimiento en respuesta a eventos relevantes, y una opinión marca un curso preferente a la conducta, pues una creencia no sólo supone una afirmación como cierta, sino obrar en consecuencia. Otro significado general del verbo *sentir* se expresa coloquialmente en *cómo se siente* la persona y este sentir tan propio de la conciencia de sí implica a la fisiología corporal en términos del equilibrio funcional que se denomina *homeostasis*. Las señales provenientes de las vísceras hasta el cerebro y las de regreso que modulan sus actividades fisiológicas constituyen una contraparte orgánica de la sensación subjetiva de bienestar o malestar de la persona y forman parte de la autoconciencia somática, como veremos ahora.

Los intrincados mecanismos psicofísicos o psicofisiológicos que permiten la comunicación entre los órganos internos del tronco y el cerebro es capital en la vida humana y la de muchos animales. La liga entre el equilibrio fisiológico y la emoción fue estudiada en los años 30 por Walter Cannon, eminente fisiólogo de Harvard que acuñó el término *homeostasis* como el rango de funcionamiento normal y favorable de órganos y sistemas. Una emoción saca al organismo de su homeostasis y los procesos de desbalance y restauración del equilibrio involucran funciones viscerales y endocrinas que forman parte del curso de la emoción. Reacciones corporales tan conocidas como suspiros, sofocos, llanto, palpitaciones, sonrojos, escalofríos, náuseas, vahídos o “nudos en el estómago” forman parte de este correlato (causa, contraparte o efecto) de la emoción. De esta forma cobra sentido el que las emociones sean las actividades mentales más ligadas a funciones corporales, en especial a la actividad visceral modulada por el sistema nervioso autónomo y que por esa misma vía nerviosa informa al cerebro de su estado funcional (James, 1890; Damasio, 2000).

El término de *interocepción* fue introducido por Sherrington en su “Integrative action of the nervous system” de 1906, al mismo tiempo que el de propiocepción (Burke, 2007). El gran fisiólogo inglés definió la exterocepción como toda percepción de estímulos situados “fuera del cuerpo” e incluye a los cinco sentidos tradicionales, cuyos estímulos son usualmente externos. En cambio, los músculos y las vísceras están “dentro del cuerpo” y su percepción conforma la propiocepción y la interocepción, respectivamente. La distinción entre las dos últimas tiene una base anatómica, pues el sistema nervioso periférico posee dos ramas, una “somática” de los nervios que terminan en los músculos del cuerpo que se mueven intencionalmente, y otra “autónoma” cuyos nervios modulan la actividad visceral, vascular y endócrina de forma usualmente involuntaria. El caso del dolor es especial, porque, si bien Sherrington lo consideró exteroceptivo, porque muchos estímulos lacerantes provienen del exterior, otros muchos provienen del interior: la delimitación entre externo e interno no es tajante.

Durante décadas, el término de interocepción se restringió a las sensaciones que provienen de las vísceras, pero en los últimos lustros ha adquirido un significado más incluyente al señalar a *toda experiencia fenomenológica del estado corporal*. En muchos vertebrados la condición fisiológica del cuerpo se capta gracias a las entradas de información hacia el cerebro provenientes de las vísceras y se asocia al control que el sistema nervioso autónomo ejerce sobre múltiples funciones orgánicas. Concebida así, la interocepción tiene una relevancia decisiva en las ciencias de la salud, la medicina y la psicología clínicas, pues fenómenos como el dolor, los síntomas subjetivos de toda enfermedad, la vida emocional, la toma de decisiones, los trastornos alimentarios, las adicciones, la vida sexual, o la empatía son

manifestaciones ligadas a facultades interoceptivas (Craig, 2002 y 2003; Ceunen, Vlaeyen, Van Diest, 2016).

En su hipótesis conocida como “marcadores somáticos de la emoción,” el neurocientífico Antonio Damasio (2000) propuso que el vigoroso componente somático que tienen las emociones sirve para tomar decisiones racionales (aunque no razonadas), pues están basadas en la experiencia previa del organismo en situaciones similares. El marcador somático conlleva a una preselección de alternativas que luego son evaluadas cognitivamente para llegar a una decisión. Si bien la hipótesis necesita un respaldo empírico más extenso, la idea es interesante y clarificadora porque liga los usos afectivos y cognitivos del verbo sentir con base en un mecanismo fisiológico interoceptivo.

Hasta hace poco tiempo se consideraba que el sistema límbico del cerebro era el responsable anatómico y fisiológico de la vida emocional. El sistema límbico es un grupo interconectado de zonas olfatorias muy antiguas de la corteza cerebral y de núcleos profundos del cerebro que incluyen a una porción del hipotálamo, el centro rector del sistema nervioso autónomo y del sistema endócrino. De esta forma se explicaba la afectación de vísceras y glándulas en la respuesta emocional. Aunque este sistema es ciertamente relevante para el procesamiento y la experiencia subjetiva de varias emociones básicas o primarias, como el miedo o la ira, otras partes del cerebro participan en cómo se sienten diversas emociones, más que en cómo se expresan. Las señales aferentes o de entrada al cerebro provenientes de las vísceras sirven como reguladores de las funciones cerebrales que producen sensaciones corporales vagas o difusas, como son el hambre, la sed o la náusea. Sin embargo, estas y otras sensaciones interoceptivas cardíacas y gastrointestinales son registradas por el sujeto en términos de localización, intensidad e identificación, variables evidentes de la autoconciencia corporal (Hölzl, Erasmus y Möltner, 1996).

Está bien establecido que la representación interoceptiva del interior del cuerpo en los seres humanos implica al lóbulo de la ínsula del cerebro, situado en la profundidad de la gran fisura de Silvio que separa al lóbulo frontal del lóbulo temporal. Esta representación se asocia a muchas sensaciones específicas como son, entre otras, el dolor, el frío, la fiebre, la comezón, los cólicos, el hambre, la sed o la necesidad de aire. “Bud” Craig, anatomista del Instituto Neurológico Barrow de Arizona, realizó en 2002 y 2003 revisiones muy detalladas de la interocepción como el sentido de la condición fisiológica del cuerpo y posteriormente propuso que existe una representación de esta condición en los lóbulos de la ínsula, la cual desemboca en la forma como se sienten el cuerpo y los sentimientos (Craig, 2010). El mismo autor se aventuró a sugerir que esta función constituye “the sentient self”, el ser o sujeto sintiente. Aunque la hipótesis es arriesgada por localizar y reducir una función compleja a una parte del cerebro, todo indica que este lóbulo de la corteza cerebral no sólo esté involucrado en la experien-

cia de diversos sentimientos, en especial de aquellos que conllevan sensaciones viscerales, sino en la representación de uno mismo a través del tiempo que suele denominarse como *self*.

Sentir dolor, percibir daño

Esta sección se basa en análisis previos sobre la conciencia del dolor (Díaz 2007 y 2020). Empecemos por una definición: “el dolor es una sensación desagradable usualmente referida, localizada y ligada a una lesión corporal.” Esta definición de la *Sociedad Internacional de Estudio del Dolor* es un punto de partida útil para abordar el dolor pues, aunque “sensación desagradable” es un concepto inespecífico, la definición acertadamente estipula que el dolor es una sensación consciente con una base somática de orden patológico. Este fundamento somático está bastante bien dilucidado por la neurociencia, pues se conocen los mecanismos responsables de la sensación de daño, llamados *nociceptivos*: los receptores, las vías nerviosas, sus relevos en el sistema nervioso central, los neurotransmisores y la decena de zonas del cerebro implicadas en el dolor. Ahora bien, aunque se sabe que la experiencia de dolor requiere un enlace funcional o *neuro-matriz* de áreas sensoriales, cognitivas, afectivas y volitivas del encéfalo, no se comprende aún de qué manera su actividad conjunta engendra, corresponde o constituye la sensación de dolor. Todo indica que la actividad nerviosa de este sistema no genera un dolor puramente mental o descarnado, sino ese dolor que se siente se advierte y se confronta como un aspecto subjetivo de la matriz nerviosa en una coalición psicofísica por el momento inexplicable.

Es importante especificar la definición propuesta apuntando que, además de ser una sensación aversiva, en el ser humano habitual el dolor involucra la *percepción y representación conscientes de una lesión corporal sujeta a diversos niveles de congoja y entendimiento*. De esta forma el dolor forma parte de la autoconciencia somática y corporal. En efecto, como sucede con toda percepción, en el dolor pueden ocurrir ilusiones (como el dolor referido a una parte del cuerpo no lesionada; por ejemplo: durante un infarto cardíaco suele doler el brazo izquierdo), alucinaciones (dolor en un miembro amputado o “fantasma”), influencias cognitivas (la analgesia del efecto placebo, del deportista o del soldado), referentes semánticos (conceptos, ideas y expresiones verbales sobre el dolor) y patologías mentales donde se disocia la lesión de la sensación en ciertos cuadros de psicosis. Estas características, en especial el dolor del miembro fantasma, indican que la matriz cerebral del dolor no sólo se activa por las señales provenientes de los receptores periféricos, sino intrínsecamente, pues para sentir un dolor no siempre se necesita una lesión, ¡ni tampoco se requiere la parte del cuerpo que duele!

En un sujeto normal, la representación mental de una lesión corporal es una percepción compleja que incluye al

menos seis componentes: (1) el *sensitivo* (cómo siente el estímulo dañino no sólo una persona hablante, sino los bebés humanos que gritan de dolor y los animales que responden con alarma y escape a estímulos dañinos), (2) el *afectivo* (la emoción aversiva y de congoja que normalmente se funde con el componente sensitivo), (3) el *cognitivo-reflexivo* (la identificación, localización, reconocimiento y evaluación de la lesión y de su causa), (4) el *volitivo* (la disposición para remediar el dolor y la lesión), (5) el *conductual* (los lamentos, interjecciones, locuciones y acciones para expresar la dolencia, contender con el daño, comunicar el sufrimiento y solicitar ayuda) y (6) el *cultural* (la modulación de la experiencia y de la expresión dolorosa por la ideología y el aprendizaje social).

Hasta aquí hemos tanteado la definición y los constituyentes del dolor para proponer una teoría perceptual y representacional que no sólo abraza al cerebro, sino que incluye a la parte lesionada y al comportamiento. Revisemos ahora cuáles son las estrategias para conocer al dolor bajo la premisa de que, como todo proceso consciente, el dolor puede ser abordado desde perspectivas en primera, segunda y tercera persona. El dolor se conoce *en primera persona* y directamente por el “yo” pues constituye una experiencia que ocurre como el sentir privado de alguien. Aunque la sensación del dolor es en cierta medida inefable e intransferible, es posible para el sujeto describir y analizar la experiencia mediante recursos fenomenológicos, introspectivos, narrativos y expresivos propios de la autoconciencia.

Un ejemplo palmario del dolor en primera persona es el *Diario del dolor* publicado en 2004 por María Luisa Puga, escritora mexicana ya desaparecida, víctima de una artritis reumatoide muy severa. Ella muestra de manera lúcida que no sólo intervienen los aspectos descritos en la percepción y la autoconciencia del dolor, sino otras percepciones, recuerdos, imágenes, deseos o intenciones. Describe al dolor como un elemento ajeno e intruso que le produce terror y condena al no poder habituarse a la congoja y de estar pendiente de la sensación aflictiva. Relata las múltiples estrategias de enfrentamiento que surgen; por ejemplo, conceptualizar al dolor como un enemigo al que es necesario comprender y con el que se puede dialogar y negociar. Como la existencia se vuelve insípida e insustancial, le es preciso lidiar con el desánimo, la depresión y la derrota. Ciertos aspectos de su autoconciencia se deterioran: la narradora se desconoce ante el espejo y siente que ha perdido su pasado y su futuro. El dolor persistente se revela como una vivencia lacerante y agotadora que enciende facultades insospechadas, demanda recursos extraordinarios y escenifica costosas batallas en la conciencia. Aprendemos de este impresionante testimonio que la experiencia privada y solitaria de dolor que la persona enfrenta echando mano de todas sus habilidades autoconscientes puede desembocar en notable dignidad y sabiduría. Como lo expresó Concepción Arenal, pionera del feminismo español, en *El visitador del*

preso: “el dolor, cuando no se convierte en verdugo, es un gran maestro.”

En aparente disparidad con esta perspectiva fenomenológica en primera persona, se ubica quien trata de analizar y resolver el dolor como problema médico y científico. En estos casos, el dolor se conoce indirectamente desde una perspectiva *en tercera persona* mediante el interrogatorio, la exploración corporal y la correlación clínico-patológica para llegar a un diagnóstico y con ello a una terapéutica específica y eficaz. A través de la publicación de casos y de manera acorde al método científico, las observaciones, descripciones y datos pueden ser contrastados por otros y conducen a nociones fisiopatológicas, categorías médicas y recursos terapéuticos sujetos a corrección constante. De esta forma, las observaciones sistemáticas han permitido a la medicina formular un amplio catálogo de clases naturales de dolor, como son, entre otros muchos, los siguientes conceptos: “angina de pecho”, “migraña”, “cólico biliar”, “neuralgia del trigémino”, “ciática”, “lumbago”, “metatarsalgia” o “dolor radicular.”

Ahora bien: no hay una contraposición irremediable entre las perspectivas en primera y tercera persona, pues en la interacción cara a cara sucede su amalgama natural. Esta constituye la perspectiva en clave de “tú” o de “usted,” propia de la segunda persona singular. En otras palabras: usualmente el dolor deja de ser un suceso privado para adquirir una dimensión comunicativa, expresiva, empática y ética que se basa en la solicitud de ayuda, consuelo, misericordia y beneficio por parte de la persona doliente y en la provisión de atención, compasión, alivio y clemencia por parte del personal de salud. La relación clínica y terapéutica se basa en la estimación, el respeto y la confianza por parte del paciente, así como en la empatía, el servicio y la comprensión por parte del personal de salud, en particular de la o el médico tratante. De esta manera, el dolor se conoce desde una perspectiva en segunda persona mediante una interacción humana que adquiere especial significado en la consulta y en la clínica.

En referencia a la investigación científica, es conveniente que, en ciertos protocolos de estudio del dolor, los datos neurofisiológicos y fenomenológicos sean obtenidos simultánea y paralelamente. De esta manera, las correlaciones reiteradas entre contenidos sistemáticos del informe verbal y eventos fisiológicos específicos pueden llegar a constituir *leyes psicofísicas del dolor*.

Tocarse y retocarse

Además de entrañar sensaciones particulares de textura, forma, tamaño, peso, vibración o temperatura, el tacto contribuye a revelar los objetos que entran en contacto con la piel, en especial aquellos que el sujeto deliberadamente toca, palpa, explora y manipula. Muchas veces se trata de objetos empleados con fines específicos, como sucedió con la

preparación y el uso de aquellas herramientas que jugaron un papel esencial en la evolución de los homínidos y en la conformación de la especie. Otras veces el tacto constituye una forma de comunicación íntima entre personas de tal manera que sus múltiples sensaciones, variedades y significados configuran una categoría de interacciones sociales hápticas relevantes a la otredad. Además, el tacto en general y el tocarse a sí mismo en particular, constituyen formas de conocer y reconocer el propio cuerpo y por ello son elementos básicos de la corporalidad.

La percepción táctil, junto con la información propioceptiva proveniente de los músculos y articulaciones, viaja por los nervios y luego por vías específicas de la médula espinal hasta alcanzar la región llamada post-central o somatosensorial de la corteza cerebral situada en el lóbulo parietal del cerebro. En esta región las partes del cuerpo están representadas en relación inversa y de cabeza: la parte izquierda del cuerpo está representada en el hemisferio derecho, y la parte derecha del cuerpo en el hemisferio izquierdo, en tanto que ambas figuras funcionales están con la cabeza en la porción inferior de la circunvolución y los pies en la superior. Esta topología anatómica y funcional constituye una representación y proyección del cuerpo muy bien estudiada por los neurofisiólogos y se denomina *mapa somatotópico* o bien *homúnculo sensorial*. El término de *homúnculo* (literalmente “hombrecillo”) se había tomado para suponer que los procesos conscientes requieren a un yo interno haciendo el papel de observador de las actividades motoras, sensoriales y mentales. Si bien no se encuentra tal entidad en el cerebro, ciertamente existe este mapa u homúnculo sensorial del cuerpo que se complementa con el homúnculo motor localizado inmediatamente delante en el lóbulo frontal y es el centro de comando de los movimientos voluntarios. Otros sitios cerebrales están involucrados en la representación del cuerpo. Por ejemplo, las funciones tanto motrices como sensoriales del cerebelo parecen tomar parte en el desarrollo de la auto-representación corporal (Ceylan, Dönmez y Ülsalver, 2015).

Las representaciones o mapas somatosensoriales primarios del cerebro son respuestas plásticas y dinámicas a la información proveniente de todo el cuerpo sobre postura movimiento y tacto. De acuerdo con Frédérique de Vignemont (2013), filósofa parisina de la mente, las sensaciones táctiles y otras formas de percepción somatosensorial se constituyen en cualidades conscientes crudas (*qualia*) de “esto es mío.” La cualidad propuesta no significaría que el objeto manipulado por alguien sea sentido como algo de su pertenencia, sino que la parte del cuerpo empleada en esa manipulación se sienta implícita y directamente como una parte de su cuerpo, de sí mismo. En vista de que José Luis Bermúdez (2015) ha ofrecido argumentos en contra de que exista una cualidad consciente de pertenencia del cuerpo, un *quale* de posesión, parece factible que haya eventos donde las sensaciones de tacto brinden un sentido de posesión

de partes del cuerpo, cuando otras no lo hacen. Posiblemente esto dependa del grado o del tipo de autoconciencia que muestre un sujeto durante una experiencia táctil. Lo que está cada vez más claro es que el sentido del tacto tiene una gran relevancia para integrar una impresión somática y la imagen del propio cuerpo.

Medina y Branch Coslett (2010) afirman que el esquema del propio cuerpo entraña tres pasos progresivos. El primero consistiría en las *sensaciones somáticas* primarias por medio de las cuales el sujeto no sólo percibe un objeto táctilmente, sino al mismo tiempo percibe la parte de su cuerpo que lo palpa. En segundo lugar, esta representación primaria se recompone en un mapa de la disposición y la estructura del cuerpo que denominan forma corporal y que corrige a la representación primaria de acuerdo con un esquema elaborado a largo plazo y almacenado en la memoria. Finalmente, un tercer nivel de representación corporal integra la vista, la propiocepción y la información vestibular para adquirir una configuración del cuerpo en el espacio y en el tiempo, representación que puede corresponder a la *imagen corporal*.

Pasemos ahora al tocarse a uno mismo, es decir, a toda actividad táctil dirigida al propio cuerpo y que tiene una larga raíz evolutiva a juzgar, por ejemplo, por el comportamiento de auto-aseo de muchas especies animales. Hace años estudiamos la estructura del auto-aseo en roedores de laboratorio para encontrar que la secuencia de actos de limpieza que ponen en contacto una parte aseedora del cuerpo con otra parte aseada, como manos-cara, boca-manos, boca-cola, etc, siguen una secuencia ordenada y pautada de posturas activas que semeja una sintaxis somática de auto-acceso y auto-referencia (Díaz, 1994). Estas acciones en su conjunto se presentan en sesiones rituales que se reconocen en muchas especies animales, como en los pájaros al “bañarse” o en los gatos domésticos al limpiarse. Estas actividades posturales auto dirigidas no sólo mantienen la piel limpia de basuras y parásitos, sino que proporcionan información táctil y propioceptiva del propio cuerpo que en muchas especies primates se extiende al aseo de otros miembros de la tropa, una forma compleja de comunicación amistosa.

Otra conducta auto dirigida es la masturbación. Aunque se ha reportado en varias especies de primates y en algunos otros mamíferos, su incidencia es mucho mayor en los humanos, probablemente porque se asocia a deseos, memorias y fantasías eróticas. La sexología considera que esta conducta contribuye a formar un mapa sensual del propio cuerpo y un catálogo de acciones placenteras que resultan de importancia para el desarrollo y la expresión de la sexualidad, el conjunto de percepciones multisensoriales y actos deleitables mediante los cuales se acoplan los sujetos implicados en una actividad mutua sensual/sexual.

En los humanos las acciones de un sujeto sobre su propio cuerpo se multiplican y cumplen no sólo funciones de higiene necesarias para el buen funcionamiento vital o fun-

ciones placenteras para el goce sensorial, sino se agrega una función estética cuyos orígenes son muy remotos a juzgar por la aparición de cosméticos, tintes y afeites usados en el acicalado personal. El acicalado del propio cuerpo adquiere en los humanos una función social de gran relevancia, pues obedece al intento de proyectar una imagen corporal hacia los prójimos con el objeto de llamar su atención, de seducir o generar admiración y con ello establecer una interacción efectiva y una relación social ventajosa y satisfactoria.

En todos estos casos, la experiencia del tacto se asocia a otras facultades cognoscitivas de tal manera que la representación táctil influye y modula de manera dinámica y eficiente la representación estructural del propio cuerpo en la mente (Schütz-Bosbach, Musil y Haggard, 2009). Como veremos a continuación, las manos juegan un papel fundamental en esta representación y expresión.

Manos a la obra

En los reveladores términos de los verbos derivados del prefijo *man-*, las manos mandan, manejan, maniobran, manipulan, manosean, manotean, manufacturan y así ayudan a organizar y adecuar la inteligencia y la conciencia. Las manos son un órgano privilegiado de la autoconciencia no sólo porque contribuyen a integrar la imagen corporal, sino porque en momentos claves actúan en el mundo por voluntad cabal de la persona viviente, consciente, laboriosa y creadora.

En un boceto del célebre artista holandés M. C. Escher una mano derecha y una izquierda brotan de un papel fijado con tachuelas y se dibujan mutuamente. El pensador cognitivista Douglas Hofstadter (1979) advierte un “extraño bucle” en esa imagen, porque la *mañosa* figura esboza una auto-referencia especular. Aunque en el dibujo las dos manos realizan idéntica labor, en las manualidades de las personas la mano derecha y la izquierda juegan roles adjuntos, interdependientes y complementarios, gracias a que son estructuras *quirales*, o sea: imágenes especulares una de la otra. En efecto, en 9 de cada 10 humanos, la mano derecha es diestra en habilidades refinadas, metódicas o certeras, pero de poco servirían si la izquierda no la asiste en la palpación, el agarre o la manufactura. En los diestros tanto como en los zurdos, las dos manos tientan y manipulan los objetos, construyen la herramienta o la escultura y usan o tocan el instrumento musical comportándose como un estupendo órgano dual, sensorio y cinético a la vez, pues *las manos sienten al tocar y obran al sentir; palpan moviendo y mueven palpando*. Y si bien el refrán dice “una mano lava a la otra y juntas lavan la cara,” no son las manos las que se enjuagan y lavan la cara; es la persona quien se lava con sus manos.

Las manos conforman un instrumento singular de diez apéndices digitales y por ello son heraldo de la aritmética decimal y sus diez “dígitos”; lo son también de la geometría cuando tientan un volumen entre ellas, y de las artes o los oficios gracias a incontables acciones coordinadas y refina-

das que transforman materiales crudos en estructuras o instrumentos aprovechables, tantas veces hermosos. En los albores de las culturas humanas, manos ancestrales fabricaron y operaron utensilios e instrumentos cada vez mas pulidos y útiles, verdaderas extensiones o prótesis del agente. Cada artefacto de cultura humana, desde los petroglifos del neolítico hasta la escritura de estas ideas, pasando por toda vivienda, ropaje o morada, por toda máquina, instrumento, arma o pintura, han surgido gracias a operaciones manuales. No hay otro animal capaz de hazañas similares en este planeta, aunque se puede prever que la preparación y la enseñanza de herramientas elementales observados en algunas sociedades de chimpancés (Goodall, 1986) podría ser heraldo de máquinas y artes póngidas en cien mil o más años. Pero surge aquí una comparación primatológica muy significativa: las diferencias anatómicas entre las manos humanas y las manos chimpancés no son muy grandes y esto quiere decir que un proceso funcional clave en la transición entre primates superiores y los seres humanos durante la evolución proveyó a las manos humanas de innumerables funciones (McGinn, 2015). Esta habilidad consistió en poder *hacer usos ilimitados con recursos limitados*, porque la mano humana se amolda a las tareas que se imponen los sujetos al manipular los materiales que tienen disponibles (Tallis, 2003).

La inteligencia manual específicamente humana depende de los múltiples modos de asir, agarrar, empuñar, disecar, coser, delinear, esculpir, acariciar, operar, enlazar y en general de guiar intencionalmente los movimientos de las manos de acuerdo con la obra imaginada, con las demandas de la tarea, con las posibilidades del material y con el diseño de la herramienta. De esta manera se ligan un plan cognitivo con una secuencia de operaciones manuales para transfigurar la materia prima y con el resultado: la obra, el utensilio o el artefacto que plasma a la mente humana en el mundo y es índice, fuente y fruto de cultura. Esta liga operacional entre la cognición y la manufactura fue seguramente uno de los prefacios del pensamiento. El neurólogo Frank R. Wilson fue enfático sobre el papel de la mano en la emergencia de la cognición humana:

Sostengo que cualquier teoría de la inteligencia humana que ignore la interdependencia entre la mano y la función cerebral, los orígenes históricos de esa relación, y el impacto de esa historia sobre la dinámica del desarrollo de los humanos modernos, será toscamente engañosa y estéril. (Wilson, 1998. Citado por McGinn, 2015, p3. Traducción mía).

El original y agudo pensador mexicano Gabriel Zaid realizó a los oficios manuales como actividades inteligentes, aunque menospreciadas por los criterios y valores de la educación reciente y la cultura elitista. Lo estipula así:

La inteligencia de las manos favorece el desarrollo social y personal. En el tacto y la destreza, los ojos, los oídos, el cerebro y los dedos se coordi-

nan. Producen resultados, y más que eso: autoconciencia. Las manos inteligentes hacen que el ser humano se vuelva más. (Letras Libres, 2016, subrayado mío).

El hecho que las manos sean partes del cuerpo muy conscientes para la persona se comprueba por su exagerado tamaño en el homúnculo de la corteza sensorial y motora del cerebro humano o por su profusa aparición en pinturas rupestres, como ocurre en una cueva de Borneo dibujada hace 40 mil años. La liga de las operaciones manuales con la autoconciencia es patente en los consagrados ejercicios para realizar con dedicación y atención plena operaciones manuales tan esmeradas y simbólicas como son la caligrafía y la iconografía.

Además de todas estas funciones sensorio-motrices y cognitivas, las manos humanas son órganos de comunicación muy eficaces: señalan, advierten, se hacen puño, insultan, toman otras manos, hablan el lenguaje de los sordomudos y adoptan un sinnúmero de gestos tan significativos como la “V” de la victoria esgrimida por Winston Churchill y adoptada por el movimiento estudiantil de 1968 como signo de esperanza en un mundo mejor. Múltiples gestos manuales acompañan al discurso y unifican forma, función, cognición, conducta y comunicación para modular y plasmar las maneras en que los humanos comparten ideas y organizan acuerdos mediante el pensamiento (Breckinridge Church, Alibali y Kelly, 2017). Las señas manuales comunican actitudes, disposiciones o emociones hasta alcanzar símbolos de orden espiritual tan complejos como son los mudras del budismo o los gestos litúrgicos del catolicismo. Hay una íntima relación entre mano y lengua, instrumentos de la faena y el discurso, y no es fortuito constatar que los principales centros del lenguaje se encuentren en el hemisferio cerebral dominante para la habilidad motora.

El elogio de la mano, ensayo del historiador del arte Henri Focillon (2006) cierra de manera exaltada y memorable:

El espíritu hace a la mano, la mano hace al espíritu (...) La mano arranca al tacto de su pasiva receptividad, lo organiza para la experiencia y la acción. Enseña al hombre el espacio, el peso, la densidad, el número (...) Se mide con la materia que metamorfosea, con la forma que transfigura. Maestra del hombre, lo multiplica en el espacio y en el tiempo.

Tener cuerpo, estar encarnado

Además de constatar que la autoconciencia somática utiliza como ingredientes elementales a las funciones sensoriales, cognitivas y motrices que representan al propio cuerpo y sus movimientos, se debe agregar que el ser humano siente que el cuerpo y todos sus sectores y componentes le son

propios en el sentido que le parecen de su propiedad. De hecho, las personas no cuestionan si su cuerpo les pertenece: la experiencia directa los lleva a considerarlo en su conjunto y a todas sus partes como su propiedad (Braun et al., 2018). Esta posesión del cuerpo está ligada al movimiento voluntario que el sujeto ejecuta y que forma parte de la capacidad denominada *agencia*. Asociada a estas funciones, se encuentra la experiencia de toda persona de tener un cuerpo físico en una ubicación concreta del espacio, su “situación en el mundo” y otra más es el “punto de vista,” la perspectiva centrada en su cuerpo desde donde observa el medio circundante. Existen evidencias de que la posesión del cuerpo y la localización en el mundo tienen diferentes sustratos cerebrales: la primera involucra en especial a la corteza frontal premotora y la segunda a la zona de la unión temporo-parietal (Serino et al., 2013).

Desde hace un par de décadas muchos neurocientíficos cognitivos se han interesado en cuáles funciones cerebrales dan a la persona el sentido de poseer su cuerpo como algo único, exclusivo y privado (véase Longo y col., 2008 y 2009). Una de las formas de abordaje a esta cuestión ha sido el estudio experimental de un fascinante espejismo cognitivo que se denomina “ilusión de la mano de hule,” una figuración engañosa por la cual una mano prostética de hule se siente como una mano propia. Para producir la ilusión, una mano de hule y la verdadera se estimulan al mismo tiempo y sincrónicamente mediante un pincel, disponiendo que el sujeto tenga a la vista solo la mano de hule y no su mano real. La ilusión de sentir la mano de hule como la propia mano surge al ver que la de hule es estimulada sincrónicamente con la propia mano y no se produce cuando la de hule se estimula de manera asincrónica o desacompañada con respecto a la propia.

Una cuestión fundamental para comprender este peculiar fenómeno de la conciencia corporal corresponde a las condiciones necesarias y suficientes para que ocurra la ilusión de poseer la mano artificial. Inicialmente se postuló que la coordinación entre la mirada y el tacto, entre el ver y el sentir el estímulo sincrónico en la mano de hule y la propia, era suficiente para crear la ilusión. En este caso el sujeto pasaría por alto la discrepancia entre la posición de la mano que ve (la de hule) y la que siente (la propia). Lo relevante sería conocer el mecanismo mental de este “pasar por alto” que ocurre fuera de la voluntad del sujeto y se supuso que el estímulo sentido y el visto se ligan por aprendizaje perceptual, como sucede cuando se aprende a manejar un martillo y se coordinan precisamente las sensaciones visuales con las de tacto, posición y movimiento durante la acción de clavar un clavo, evitando darse un martillazo en el dedo. Es decir: el aprendizaje ilusorio ocurriría por el acoplamiento de los estímulos sensoriales de vista y tacto.

Ahora bien, hay evidencias de que el pareo entre la vista y el tacto, aunque necesario, no es suficiente para inducir la sensación de propiedad. En efecto, como parte de su au-

toconciencia, el sujeto tiene establecido un modelo o esquema implícito de su cuerpo con información sobre su figura anatómica, sus propiedades estructurales y sus capacidades de movimiento. Por ejemplo, sin tener que pensar o considerarlo racionalmente, el sujeto sabe tácitamente lo que su cuerpo puede hacer y lo que no. Debe entonces ocurrir una congruencia entre las señales sensoriales y el modelo ya establecido del cuerpo de tal forma que la sensación de propiedad en una ocasión particular aflora por la convergencia y la coherencia entre las sensaciones provenientes de los sentidos con la información almacenada y organizada del modelo o imagen corporal. Esta inferencia está de acuerdo con la idea de que la percepción en general no solo se debe a la entrada de información proveniente de los sentidos y a su recepción pasiva por el cerebro, sino resulta de una confección activa que predice cómo deben ser los eventos sensoriales; es decir: de una expectación y predicción de lo que cabe esperar de acuerdo con la experiencia. Pero hay algo más: la figuración de la mano de hule no se restringe a una mano o a otra parte del cuerpo, pues se ha documentado una “ilusión del cuerpo entero” (*Full Body Illusion*) cuando el voluntario ve que un cuerpo virtual distante es estimulado táctilmente al mismo tiempo que recibe un estímulo sincrónico en su propio cuerpo y entonces siente que aquél cuerpo virtual es el suyo, y algo aún más sorprendente: que el espacio *peripersonal* en el que se encuentra es el del cuerpo virtual distante (Noel et al., 2015).

Todo indica que la auto-atribución, sea de partes del cuerpo, de prótesis o de dobles virtuales, no sólo depende de características físicas, sino de la posibilidad de que esta entidad pueda cumplir las expectativas de acción asociadas con la parte del cuerpo que rempazan (Aymerich-Franch y Ganesh, 2016). Estas ilusiones demuestran que la vista puede sustituir al tacto para recalibrar en la autoconciencia corporal la posición de una parte del cuerpo o del cuerpo entero; es decir: *donde se ve que ocurre el estímulo es donde el cuerpo se siente*. En este sentido son muy reveladores los estudios de la incorporación de prótesis de miembros artificiales o de los estudios con avatares virtuales para establecer los requerimientos y restricciones anatómicas, volumétricas y espaciales asociadas con el sentido de posesión de todo el cuerpo o de sus partes.

Las investigaciones de Vilyanur Ramachandran, notable neuropsicólogo de origen hindú radicado en San Diego, han revelado la utilidad de una forma de terapia con espejo para personas amputadas que tienen la alucinación de “dolor fantasma” en el miembro faltante (Ramachandran, Rogers-Ramachandran, Cobb, 1995). La terapia consiste en que el amputado ve y mueve su brazo o pierna sanos frente a un espejo que, alineado con su plano sagital, bloquea la vista de su muñón. Al ver en el espejo la imagen de su miembro existente reflejado en el lugar del faltante, el amputado siente que realmente lo tiene y que puede moverlo. Lo notable de esta ilusión es que modera o quita el dolor

fantasma, probablemente por una reintegración entre la visión y la propiocepción. El paciente aprende a “mover” su miembro faltante en su representación imaginaria sin ayuda del espejo y también así experimenta una disminución o desaparición del dolor fantasma: el miembro imaginario se constituye como una entidad real para el sujeto.

Espejo, reflejo, reflexión

Los espejos fascinan a los humanos porque los reflejan, porque la reflexión es una propiedad particular de la autoconciencia y porque se supone que el espejo devuelve la verdad, como debiera hacerlo la conciencia de uno mismo. De allí también su condición angustiosa. En su poema *Los espejos*, Borges (1974, p. 814) la pone de esta manera:

*Dios ha creado las noches que se arman
de sueños y las formas del espejo
para que el hombre sienta que es reflejo
y vanidad. Por eso nos alarman.*

Ahora bien, más que alarma, el ser humano muestra una fascinación ancestral con las superficies reflejantes, en especial con los espejos. Concurren muchas razones para explicar el aliciente del reflejo y una muy ostensible es que el rostro constituye un elemento clave de la identidad personal y su reflexión en el espejo sería la faz que la persona supone presentar a los demás. En efecto, el fenomenólogo existencialista Maurice Merleau Ponty (1945) describió al espejo como un objeto que permite al sujeto percibir sus rasgos faciales y corporales de manera muy diferente a como siente o toca su cara. Ante el espejo el sujeto se vuelve espectador de su propia imagen en un sentido similar a como otros lo ven: la imagen en el espejo no sólo es un doble: es un doble *desde un punto de vista ajeno*.

Cuando me veo en el espejo, ¿cómo sé que soy yo? Parece evidente suponer que me reconozco en el espejo porque mis rasgos faciales están conservados en mi memoria y se van actualizando, con alguna reticencia, cada vez que los contemplo. Pero no sólo interviene la memoria renovada de mi rostro, sino los gestos que asumo como propios, las sensaciones que percibo al hacerlos y, en especial, la coreografía que realiza la imagen reflejada en perfecta sincronía con mis movimientos: la imagen en el espejo se toca la frente precisamente cuando me la toco y esta ley física me asegura que ese otro que veo frente a mí, soy yo mismo (Tsakiris, 2008). Por esto mismo, la falta de sincronía ante el espejo es motivo recurrente de la comedia cinematográfica, llevada al absurdo cabal por Groucho Marx en una delirante escena de “Sopa de ganso” (1937) e imitada por Tin Tán en “Calabacitas tiernas” (1949).

Como la sincronización perfecta del sujeto con su imagen debe constituir una pieza clave para el auto-reconocimiento, ésta fue utilizada experimentalmente de manera ingeniosa por Gordon Gallup en 1970 para averiguar si

algunos animales tienen autoconciencia. Los investigadores del comportamiento animal ya habían observado que los chimpancés, como otros mamíferos sociales de gran desarrollo, reaccionaban inicialmente ante el espejo con agresión hacia la imagen, para luego habituarse a ella. Pero a diferencia de otras especies, algunos chimpancés ya habituados solían presentar conductas de curiosidad ante el espejo y gestos que sugerían un posible auto-reconocimiento, aunque esto parecía difícil de probar. A Gallup (1970) se le ocurrió marcar sus frentes con una mancha roja inodora y registrar sus conductas frente a un espejo con la propuesta de que, si el animal toca su frente reiteradamente al mirarse en el espejo, indica que se reconoce a sí mismo o al menos reconoce su cuerpo ante el espejo. Durante décadas se ha analizado ampliamente esta “prueba de la marca” y en la actualidad se conoce que miembros de varias especies animales la pasan, como chimpancés, orangutanes, delfines, elefantes y, sorprendentemente, urracas, con lo cual se supone que poseen la suficiente conciencia corporal como para reconocerse (Saidel, 2016).

Ahora bien, hay gran variabilidad individual en la respuesta de tal manera que más de la mitad de los chimpancés en cautiverio no pasan la prueba de la marca. Además, la prueba no necesariamente revela una capacidad innata, sino que ha sido posible inducir el comportamiento de tocar la marca en monos Rhesus (que no la pasan de manera espontánea), después de ser entrenados en tareas de asociación visual y propioceptiva en imágenes vistas en un espejo (Chang, et al, 2017). Esto implica que el reconocimiento del propio cuerpo podría presentarse en otras especies si tienen el entrenamiento con estímulos reflejados en el espejo y que la autoconciencia corporal se desarrolla paulatinamente durante la evolución de las especies (de Wall, 2019).

Es posible que la capacidad de usar un espejo para lograr ciertos fines, como tocar una marca en la propia frente, sea distinta de otra más avanzada o compleja como es el reconocimiento del propio cuerpo. Tampoco está del todo claro si fallar la prueba de la marca indica que el animal carece de auto-reconocimiento o bien de que la prueba no es plenamente confiable para revelar esta capacidad. Es razonable suponer que la prueba de la marca indica alguna capacidad de representar el propio cuerpo o su apariencia, pero no necesariamente otras facultades de la autoconciencia, como la identidad personal, la agencia o la introspección.

En los seres humanos el origen del auto-reconocimiento corporal se ha estudiado examinando la respuesta que muestran los infantes a su reflejo en el espejo (Anderson, 1984). En la década de los años 30 el psicólogo francés Henri Wallon observó que entre los 6 meses y los 2 años el infante humano desarrolla una fascinación con su reflejo en el espejo y que a veces requiere la validación de los padres para asegurar que el reflejo es él mismo. La teoría del psicoanalista Jacques Lacan (1949) postula que la etapa de reconocimiento ante el espejo constituye la conformación del yo entendido

como una imagen de sí mismo que es fundadora de una serie de identidades ulteriores, aunque no se ha comprobado su inferencia de que esa identificación inicial se acompañe de una emoción jubilosa. La edad en la que el infante se reconoce en una imagen fija, como una foto, es difícil de establecer, como también lo son los correlatos cognitivos y afectivos necesarios para el auto-reconocimiento. La prueba de la marca de Gallup también fue estudiada en infantes humanos para establecer cuándo son capaces de usar su imagen reflejada para responder y tocar una marca en su cabeza que no puedan ver directamente. La respuesta a la marca empieza a aparecer hacia los 15 meses y se presenta claramente en la mayoría de los críos a los 24 meses (Anderson, 1984).

Más allá de las observaciones y los experimentos de auto-reconocimiento ante el espejo, se debe añadir que el reflejo especular es inquietante en varios sentidos expresados de maneras múltiples en mitos, cuentos de hadas o en la literatura universal. Escuchar la propia voz en una grabación o ver una película de uno mismo produce, sobre todo en las primeras experiencias, una reacción de sorpresa, de confusión o incluso de incredulidad. Esto sucede porque ocurre una discrepancia entre la imagen corporal subjetiva y la imagen visual o la sonoridad registrada y reproducida por un aparato.

Un elemento peculiar de la imagen devuelta por el espejo es que está invertida de derecha a izquierda, de tal forma que el otro yo en el espejo es un *enantiomorfo*, (del griego: forma opuesta) es decir, está invertido en su eje vertical, y en la imagen cuesta trabajo decidir cual es la mano izquierda y cual la derecha, en especial las de los otros. Borges (1974, p 815) lo versifica así en el poema “Los Espejos”:

*Todo acontece y nada se recuerda
en esos gabinetes cristalinos
donde, como fantásticos rabinos
leemos los libros de derecha a izquierda.*

BIBLIOGRAFÍA

- Aguado Vázquez, J. C. (2004). *Cuerpo humano e imagen corporal. Notas para una antropología de la corporeidad*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Anderson, J. R. (1984). The development of self-recognition: a review. *Developmental Psychobiology*, 17(1), 35-49. doi: 10.1002/dev.420170104
- Aymerich-Franch, L., & Ganesh, G. (2016). The role of functionality in the body model for self-attribution. *Neuroscience Research*, 104, 31-37. doi: 10.1016/j.neures.2015.11.001. Epub 2015 Nov 19.
- Bermúdez, J. L., Marcel, A., & Eilan, N., Editores (1995). *The Body and the Self*. Cambridge, Massachusetts: Bradford Books, The MIT Press.
- Bermúdez, J. L. (2015). Bodily ownership, bodily awareness and knowledge without observation. *Analysis*, 75, 37-45.
- Braun, N., Debener, S., Spychala, N., Bongartz, E., Sörös, P., Müller, H. H. O., & Philipsen, A. (2018). The Senses of Agency and Ownership: A Review. *Frontiers in Psychology*, 9, 535. doi: 10.3389/fpsyg.2018.00535. eCollection 2018
- Breckinridge Church, R., Alibali, M. W., & Kelly, S. D., Editores. (2017). *Why Gesture? How the hands function in speaking, thinking, and communicating*. Amsterdam: John Benjamins Publishing.

- Brogna, P., & Caroppo, E. (2010). The Body as a Simulacrum of Identity: The Subjective Experience in the Eating Disorders. *Annali dell'Istituto Superiore di Sanità*, 46(4), 427-435. doi: 10.4415/ANN_10_04_11. PMID: 21169675
- Burke, R. E. (2007). Sir Charles Sherrington's the integrative action of the nervous system: a centenary appreciation. *Brain*, 130(4), 887-894. doi: 10.1093/brain/awm022. PMID: 17438014
- Campbell, J. (1995). The Body Image and Self Consciousness. En: J. L. Bermúdez, A. Marcel, N. Eilan, Editors. *The Body and the Self* (pp. 29-42). Cambridge, Massachusetts: Bradford Books, The MIT Press.
- Ceunen, E., Vlaeyen, J. W. S., & Van Diest, I. (2016). On the Origin of Interoception. *Frontiers in Psychology*, 7, 743. doi: 10.3389/fpsyg.2016.00743
- Ceylan, M. E., Dönmez, A., & Ülsalver, B. (2015). The Contribution of the Cerebellum in the Hierarchical Development of the Self. *Cerebellum*, 14(6), 711-721. doi: 10.1007/s12311-015-0675-7
- Chang, L., Zhang, S., Poo, M., & Gong, N. (2017). Spontaneous expression of mirror self-recognition in monkeys after learning precise visual-proprioceptive association for mirror images. *Proceedings of the National Academy of Science USA*, 114(12), 3258-3263. doi: 10.1073/pnas.1620764114
- Cléry, J., Guipponi, O., Wardak, C., & Ben Hamedet, S. (2015). Neuronal bases of peripersonal and extrapersonal spaces, their plasticity and their dynamics: Knowns and unknowns. *Neuropsychologia*, 70, 313-326. doi: 10.1016/j.neuropsychologia.2014.10.022. Epub 2014 Oct 24. PMID: 25447371
- Cooley, C. (1902, traducción al castellano de 2005). El yo espejo. *Cuadernos de Información y Comunicación*, 10, 13-26.
- Craig, A. D. (2002). How do you feel? Interoception: the sense of the physiological condition of the body. *Nature Reviews Neuroscience*, 3(8), 655-666. doi: 10.1038/nrn894
- Craig, A. D. (2003). Interoception: the sense of the physiological condition of the body. *Current Opinion in Neurobiology*, 13(4), 500-505. doi: 10.1016/S0959-4388(03)00090-4
- Craig, A. D. (2010). The sentient self. *Brain Structure and Function*, 214(5-6), 563-577. doi: 10.1007/s00429-010-0248-y
- Damasio, A. R. (2000). *Sentir lo que sucede. Cuerpo y emoción en la fábrica de la consciencia*. Santiago de Chile: Andrés Bello.
- de Vignemont, F. (2013). The mark of bodily ownership. *Analysis*, 73(4), 643-651.
- de Waal, F. B. M. (2019). Fish, mirrors, and a gradualist perspective on self-awareness. *PLOS Biology*, 17(2), e3000112. doi: 10.1371/journal.pbio.3000112
- Díaz, J. L., Compilador. (1994). *La mente y el comportamiento animal. Ensayos en etología cognitiva* (pp. 129). México: Fondo de Cultura Económica. ISBN 968-16-4278-3
- Díaz, J. L. (2007). *La conciencia viviente*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Díaz Gómez, J. L. (2020). Cultura, conocimiento y dolor. En: M. E. Rodríguez, R. Echavarría, Editores. *La Medicina en la Historia* (pp. 21-30). México: Universidad Nacional Autónoma de México / Editorial Panamericana. ISBN 978-607-30-3418-0 (impreso), 978-607-30-3419-7 (electrónico)
- Focillon, H. (2006). *Elogio de la mano*. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Gallup, G. G. Jr. (1970). Chimpanzees: Self-recognition. *Science*, 167(3914), 86-87. doi: 10.1126/science.167.3914.86
- Goldstein, J., & Kornfield, J. (1995). *The path of insight meditation*. Shambhala Pocket Classics.
- González Crussí, F. (2020). *Del cuerpo imponderable. Ensayos sobre la visión médica y artística de la corporalidad*. México: Academia Mexicana de la Lengua.
- Goodall, J. (1986). *The Chimpanzees of Gombe: Patterns of Behavior*. Cambridge: Harvard University Press.
- Hofstadter, D. R. (1979). *Gödel, Escher, Bach: una eterna trenza dorada*. Traducción de Mario Arnaldo Usabiaga Bandizzi. México: Conacyt.
- Hölzl, R., Erasmus, L. P., & Mölner, A. (1996). Detection, discrimination and sensation of visceral stimuli. *Biological Psychology*, 42(1-2), 199-214. doi: 10.1016/0301-0511(95)05155-4
- James, W. (1890). *The Principles of Psychology*. New York, Dover (Traducido al español como Principios de Psicología por Agustín Bárcena y publicado por el Fondo de Cultura Económica, 1989).
- Lacan, J. (1949). El estadio del espejo como formador de la función del yo tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica. En *Escritos I*, Siglo XXI Editores, 1984.
- Legrand, D., Brozzoli, C., Rossetti, Y., & Farnè, A. (2007). Close to me: multisensory space representations for action and pre-reflexive consciousness of oneself-in-the-world. *Consciousness and Cognition*, 16(3), 687-699. doi: 10.1016/j.concog.2007.06.003
- Longo, M. R., Schüür, F., Kammers, M. P., Tsakiris, M., & Haggard, P. (2008). What is embodiment? A psychometric approach. *Cognition*, 107(3), 978-998. doi: 10.1016/j.cognition.2007.12.004. Epub 2008 Feb 11. PMID: 18262508
- Longo, M. R., Schüür, F., Kammers, M. P., Tsakiris, M., & Haggard, P. (2009). Self awareness and the body image. *Acta Psychologica*, 132(2), 166-172. doi: 10.1016/j.actpsy.2009.02.003
- Lopez, C. (2015). Making Sense of the Body: The Role of Vestibular Signals. *Multisensory Research*, 28(5-6), 525-557. doi: 10.1163/22134808-00002490
- McGinn, C. (2015). *Prehension. The hand and the emergence of humanity*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.
- Medina, J., & Branch Coslett, H. (2010). From Maps to Form to Space: Touch and the Body Schema. *Neuropsychologia*, 48(3), 645-654. doi: 10.1016/j.neuropsychologia.2009.08.017
- Merleau-Ponty, M. (1993). *Fenomenología de la percepción*. Traducción Jem Cabanes - Edición original en francés 1945. Barcelona: Planeta.
- Naito, E., Morita, T., & Amemiya, K. (2016). Body representations in the human brain revealed by kinesthetic illusions and their essential contributions to motor control and corporeal awareness. *Neuroscience Research*, 104, 16-30. doi: 10.1016/j.neures.2015.10.013. Epub 2015 Nov 10
- Noel, J. P., Pfeiffer, C., Blanke, O., & Serino, A. (2015). Peripersonal space as the space of the bodily self. *Cognition*, 144, 49-57. doi: 10.1016/j.cognition.2015.07.012
- O'Shaughnessy, B. (1995). Proprioception and the Body Image. En: J. L. Bermúdez, A. Marcel, N. Eilan, Editors. *The Body and the Self* (pp. 175-204). Cambridge, Massachusetts: Bradford Books, The MIT Press.
- Puga, M. L. (2004). *Diario del dolor*. México: Alfaguara/Universidad del Claustro de Sor Juana/CONACULTA-INBA, (Colección Primero Sueño).
- Ramachandran, V. S., Rogers-Ramachandran, D., & Cobb S. (1995). Touching the phantom limb. *Nature*, 377(6549), 489-490. doi: 10.1038/377489a0
- Rudiger, J. A., & Winstead, B. A. (2013). Body talk and body-related co-rumination: associations with body image, eating attitudes, and psychological adjustment. *Body Image*, 10(4), 462-471. doi: 10.1016/j.bodyim.2013.07.010. Epub 2013 Aug 30. PMID: 23999076
- Saidel, E. (2016). Through the looking glass, and what we find there. *Biology and Philosophy*, 31(3), 335-352.
- Salomon, R., Noel, J. P., Łukowska, M., Faivre, N., Metzinger, T., Serino, A., & Blanke, O. (2017). Unconscious integration of multisensory bodily inputs in the peripersonal space shapes bodily self-consciousness. *Cognition*, 166, 174-183. doi: 10.1016/j.cognition.2017.05.028. Epub 2017 Jun 1.
- Schütz-Bosbach, S., Musil, J. J., & Haggard, P. (2009). Touchant-touché: the role of self-touch in the representation of body structure. *Consciousness and Cognition*, 18(1), 2-11. doi: 10.1016/j.concog.2008.08.003. Epub 2008 Sep 24.
- Serino, A., Alsmith, A., Costantini, M., Mandrigin, A., Tajadura-Jimenez, A., & Lopez, C. (2013). Bodily ownership and self-location: components of bodily self-consciousness. *Consciousness and Cognition*, 22(4), 1239-1252. doi: 10.1016/j.concog.2013.08.013
- Sherrington, C. (1947, originalmente publicado en 1906). *The integrative action of the nervous system*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Shusterman, R. (2008). *Body consciousness: A Philosophy of Mindfulness and Somaesthetics*. Cambridge: Cambridge University Press. doi: 10.1017/CBO9780511802829
- Strawson, P. F. (1959). *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*. London: Routledge.
- Tallis, R. (2003). *The Hand: A Philosophical Inquiry into Human Being*. Edimburgo: Edinburgh University Press.
- Tiggemann, M. (2015). Considerations of positive body image across various social identities and special populations. *Body Image*, 14, 168-176. doi: 10.1016/j.bodyim.2015.03.002. Epub 2015 Apr 10. PMID: 25865460
- Tsakiris, M. (2008). Looking for myself: current multisensory input alters self-face recognition. *PloS one*, 3(12), e4040. doi: 10.1371/journal.pone.0004040

El 20 de julio de 1944 en Alemania: heroísmo, tragedia y poesía

Otto Doerr-Zegers

Profesor Titular de las Universidades de Chile y Diego Portales. Director del Centro de Estudios de Fenomenología y Psiquiatría UDP.

EL ATENTADO Y EL JUICIO DE LA HISTORIA

Se cumplieron 75 años del atentado contra Hitler, llevado a cabo por el Coronel y Jefe del Estado Mayor de la Reserva, Conde Claus von Stauffenberg, como parte de un plan largamente preparado por la alta oficialidad alemana y que tenía por objeto terminar la guerra, devolver los países ocupados, liberar los campos de concentración y reinstalar en Alemania el estado de derecho. El atentado, como es sabido, fracasó y esto tuvo terribles consecuencias para los conjurados, para Alemania y para Europa entera. El atentado no fue bien recibido ni comprendido por los Aliados ni tampoco por el pueblo alemán (von Schulthess, 2015, p. 199). Así es como el 2 de Agosto de 1944 Churchill se refirió a él como “luchas de exterminio entre dignatarios del Tercer Reich”. En el New York Times del 9 de Agosto de 1944 se lee que “el atentado muestra más bien la atmósfera de un oscuro mundo delictual”, mientras el Herald Tribune afirma el mismo día: “Los americanos no sentirán mucho que la bomba haya dejado indemne a Hitler y que él mismo haya liquidado a sus generales. Los americanos no tienen mucha simpatía por los aristócratas y menos aún por los que gustan marchar con el paso de la oca” (von Dönhoff, 1994, p. 33). En el caso de los alemanes, hay que reconocer que para buena parte del pueblo ese acto significó traicionar a la legítima autoridad. Esta idea persistió casi una década. Recién en 1954 el entonces Presidente de Alemania, Theodor Heuss, reconoció en un discurso ante los estudiantes de la Universidad de Berlín ser admirador de la Resistencia (Steinbach, 2007, p. 122) y admitió que había existido 'otra Alemania' (von Schulthess, 2015, p. 199). Los familiares de los conjurados ejecutados, además expropiados de todos sus bienes, no tuvieron apoyo económico de la República Federal hasta mediados de los 50 (Steinbach, 2007, p. 115). Solo en las últimas décadas se ha estado realizando una ceremonia oficial en su recuerdo. Amplio reconocimiento, lograron estos héroes recién a partir de 1964, cuando le pusieron sus nombres a algunas calles y se levantaron monumentos (Steinbach, 2007, p. 122), aunque en mi opinión, no los suficientes.

Paradójicamente, el mayor y más temprano reconocimiento lo recibieron del mismo Churchill ya en 1946, quien, arrepentido de sus dichos críticos del primer momento, manifestó ante el Parlamento Británico: “En Alemania existió una oposición que se fue debilitando cada vez a causa de sus muchas víctimas y la desconcertante política internacional (¡El Acuerdo de Casablanca!), pero que pertenece a lo más noble y grandioso que jamás haya ocurrido en la historia política de todos los pueblos. Estos hombres lucharon sin ayuda ni interna ni externa, movidos solo por la intranquilidad de sus conciencias... Sus hechos y su sacrificio deben ser el fundamento de un nuevo orden. Esperamos que con el tiempo este heroico capítulo de la historia alemana encuentre su justo reconocimiento.” (Zeller, 1957, p. 323; von Schulthess, 2015, p.199).

LA VERDADERA DIMENSIÓN DE LA RESISTENCIA

La Resistencia contra el régimen nazi fue mucho más importante y precoz de lo que se piensa. La descalificación que hicieron las autoridades nazis de ellos, al tratarlos como “un pequeño grupo de aristócratas ambiciosos y criminales” (Steinbach, 2007, p. 120), no corresponde en absoluto a la realidad. A ese movimiento pertenecieron, en efecto, muchos aristócratas, tanto militares como civiles, la mayoría de ellos católicos, pero también muchos que no lo eran, como políticos conservadores, socialdemócratas y comunistas, intelectuales y artistas, sacerdotes, clérigos, etc. Entre los miembros de las fuerzas armadas cabe destacar entre muchos otros al famoso Mariscal Erwin Rommel, al Almirante Wilhelm Canaris, al ex General en Jefe Barón Kurt von Hammerstein, al Mariscal de Campo Erwin von Witzleben, a los Generales Ludwig Beck, Friedrich Olbricht y Karl Heinrich von Stüpnagel, a los Coroneles Claus von Stauffenberg, Henning von Treskow y Werner von Haeften, etc., etc. Entre los civiles hay que recordar al Ministro de Economía Johannes Popitz, al Secretario de Estado Erwin Planck (hijo del gran físico Max Planck,

creador de la Teoría Cuántica y Premio Nobel 1918), al ex Alcalde de Leipzig Friedrich Goerdeler; a importantes juristas, como Hans von Dohnanyi, los Condes Helmuth von Molte y Peter York von Wartenburg; a diplomáticos como los Condes Adam von Trott zu Solz y Ulrich von Hassel; a los sacerdotes Agustin Roesch, Alfred Delp, Rupert Mayer y Lothar König; al teólogo luterano Dietrich Bonhoeffer (hijo del famoso psiquiatra Karl Bonhoeffer, que describió los "tipos de reacción exógena"), etc., etc.

Entre los políticos socialistas que participaron en la Resistencia cabría mencionar, entre muchos otros, a Julius Leber, Wilhelm Leuschner, Theodor Haubach y Eugen Gestermeier. Casi todos fueron ejecutados después del atentado (Zeller, 1957, pp. 51-77). De los nombrados solo se salvaron el jesuita Lothar König, que logró escapar milagrosamente (Alcalá, 1991) y Eugen Gestermeier, a quien el "Tribunal Popular", en el último momento, le conmutó la pena de muerte por la de prisión (Zeller, 1957, p. 82). Muchos otros miembros de la Jerarquía Católica ayudaron decididamente a la Resistencia, aunque sin participar en la preparación de los atentados en forma directa. Es el caso, por ejemplo, del arzobispo de Berlín, Konrad von Preysing y del de Münster, Clemens von Galen (von Dönhoff, 1994, p. 132).

Es interesante el hecho que la mayor parte de los miembros de la Resistencia eran personas de alto nivel intelectual y gran cultura. He aquí algunos ejemplos: Stauffenberg era, además de un alto oficial, poeta y músico. De hecho, dudó en algún momento entre seguir la carrera de cellista o la de militar. Su hermano Berthold era jurista e investigador del Instituto Max Planck, hablaba siete idiomas, era además filólogo y al momento de ser ejecutado estaba haciendo una nueva traducción de la Odisea del griego al alemán (Zeller, 1957, p.334). Peter Yorck von Wartenburg, jurista, filósofo y políglota, era nieto del gran filósofo alemán del siglo XIX, Conde Paul Yorck von Wartenburg, que tuvo gran influencia en Heidegger. (Como muestra de su vigencia baste mencionar que Carlos Peña lo cita profusamente en su reciente y notable libro, "El tiempo de la memoria", 2019). La biblioteca del castillo de los Yorck, donde creció Peter, el héroe, tenía 150.000 volúmenes. El General Barón Kurt von Hammerstein era un hombre de gran inteligencia y cultura y tan admirado por todo el ejército alemán, que Hitler, aun sabiendo que era su enemigo desde el primer día, no se atrevió a hacerlo asesinar como sí lo hizo con tantos otros (Enzensberger, 2011, p. 100 y ss.). Adam von Trott zu Solz, jurista y diplomático, hizo sus estudios de postgrado en Oxford a principios de la década del 30 y fue tan admirado entre sus pares por su inteligencia y su cultura, que solía estar invitado en casas de figuras emblemáticas de la política y la aristocracia inglesas, como Lord Halifax, Lord Astor y Lord Lothian, donde entre otros conoció a Churchill, etc., etc. (von Dönhoff, 1994, p. 154 ss.). Todo esto contrasta fuertemente con el tipo de personas que conformaban las cúpulas nazis: sin

formación universitaria, primitivos, incultos y con claros rasgos psicopáticos (Zeller, 1957, p. 335).

Muchos le han reprochado a la Resistencia el haber actuado tarde, cuando la guerra ya estaba perdida, pero esto no corresponde a la realidad. El atentado del Conde Stauffenberg fue el último de una larga serie de intentos, primero de golpes de Estado con el objeto de destituir a Hitler y juzgarlo y luego –ante los repetidos fracasos– de atentados directos en contra de la vida del dictador. El más importante intento de golpe de Estado tuvo lugar en septiembre del año 1938 y tenía por objeto impedir la guerra que Hitler deseaba a toda costa. Fue organizado por los Generales Ludwig Beck, Hans Halder y Erwin von Witzleben, con la colaboración de Kurt von Hammerstein (von Dönhoff, 1994, pp. 177 y 178). La operación de toma del poder y neutralización de las SS estaba organizada hasta el más mínimo detalle. A los ingleses se les hizo saber lo que ocurriría y se les rogó que no aceptaran los intentos expansionistas de Hitler. Estos desoyeron la advertencia y enviaron a Chamberlain, quien terminó aceptando que Hitler ocupase parte de Checoslovaquia. Este gran triunfo diplomático de Hitler habría hecho muy impopular un golpe de Estado en ese momento y la operación tuvo que ser cancelada. El valiente Alcalde de Leipzig, Friedrich Goerdeler, envió una carta al Gobierno de Estados Unidos, de la que extraemos los siguientes párrafos: "El Acuerdo de Múnich no fue otra cosa que una clara capitulación de Francia y de Inglaterra ante el arrogante charlatán... El final de este período de sufrimiento del pueblo alemán bajo una tiranía brutal... ha sido aplazado por tiempo indefinido... Nosotros sabíamos, desde nuestro dolor, qué camino tomaría el satánico y demoníaco Hitler. A pesar de nuestras advertencias, Chamberlain siguió los pasos señalados por Hitler..." (Zeller, 1957, p. 40).

El problema ético que implicaba el asesinato fue resuelto al constatar la alta oficialidad las matanzas realizadas por las SS en la retaguardia del frente ruso y los asesinatos masivos en los campos de concentración (Zeller, 1957, pp. 174-177). También escandalizaban a la alta oficialidad las brutalidades que cometía el régimen nazi con la población civil que mostraba algún tipo de actitud o conducta opositora al régimen. El Conde Helmuth von Moltke, que trabajaba en el poder judicial, le cuenta en una carta de abril de 1942 a su amigo inglés Lionel Curtis, entre otras cosas, lo siguiente: "25 personas son sentenciadas a muerte diariamente por tribunales ordinarios y otras 75 por tribunales militares" (von Dönhoff, 1994, p. 111). Y según las actas del Ministerio de Justicia, el número de ejecutados durante el año 1943 fue de 5.764 (Zeller, 1957, p. 337). Todo esto llevó a que desde principios de 1942 y hasta el 20 de Julio de 1944 se sucedieran ya no intentos de golpes de Estado – algo a esas alturas imposible - sino los atentados en contra de la vida del dictador, realizados consecutivamente por Henning von Treskow, Fabian von Schlabrendorff y Axel von dem Bussche, hasta llegar a los de Stauffenberg, que fueron no uno sino tres: los días 11, 15 y 20 de Julio, todos diabó-

licamente fracasados (Zeller, 1957, pp. 231-297). No me voy a extender en los detalles del último, muy conocido a través de películas y documentales, pero sí quisiera recordar sus terribles consecuencias: más de la mitad del total de muertes en la Segunda Guerra ocurrió entre el 20 de Julio de 1944 y la capitulación el 8 de Mayo de 1945; Hitler hizo ejecutar a alrededor de 200 conjurados o sospechosos en los primeros días, entre ellos 19 generales, 26 coroneles y comandantes, 2 embajadores, 7 diplomáticos, 3 secretarios de Estado, el jefe de la policía, algunos sacerdotes y teólogos y numerosos altos funcionarios de los más diversos ministerios y gobernaciones (von Dönhoff, 1994, p. 36). En el período posterior y hasta poco antes del término de la guerra, fueron ejecutadas 5.000 personas más (Zeller, 1957, p. 312).

POESÍA Y REBELIÓN

Lo que sí no es muy conocido es la relación que tuvo la Resistencia con el mundo poético. La madre de Stauffenberg, extraordinariamente culta, fue amiga personal de Rilke y conoció también al otro gran poeta alemán del siglo XX, Stefan George (Steinbach, 2007, p. 24). Este último tenía un círculo de seguidores entre los que se contaban los tres hermanos Stauffenberg: Berthold, Alexander y Claus. Mi profesor durante la década del 60 en Heidelberg, Hubertus Tellenbach, también perteneció a este círculo y me contó en una oportunidad que Stefan George le había dado a Claus la misión de “asesinar al tirano”. A mí no me quedó claro, porque George había muerto en diciembre del 33 y el atentado fue en Julio del 44. También me contó que el lema usado por los miembros de la Resistencia para reconocerse era un verso de Rilke, el final del “Réquiem para un Poeta Suicida” (2010): “*Wer spricht von Siegen; Überstehen ist alles*” (“¿Quién habla de victorias?; resistir lo es todo”). Pasaron los años y ya maduro, retorné a mi amor juvenil por Rilke y traduje al castellano sus Elegías (2002/2010) y sus Sonetos (2014/2018). También me interesé en detalles de su vida y, con sorpresa, me encontré en una biografía suya (Holthusen, 1968, p. 100) una cita del poeta Gottfried Benn, en la que se refería al papel que tuvo ese verso en su generación de opositores a la dictadura nazi. Lo mismo me ocurrió con la anécdota de Stefan George. Desde aquella conversación con Tellenbach me fui interesando en la Resistencia y un día encontré en una biografía de Stauffenberg (Steinbach, 2007) un capítulo entero dedicado a la relación de los tres hermanos con el poeta (pp. 24-32), donde aparece la misma historia de la influencia que tuvo éste sobre Stauffenberg, pero con más detalles: el poeta se autoexilió en Suiza poco después de la llegada de Hitler al poder y les dijo a sus discípulos: “estamos siendo gobernados por débiles mentales”; allá enfermó y, ya a las puertas de la muerte, los 3 hermanos se trasladaron a Locarno para acompañarlo; el poeta nombró heredero a Berthold y le pasó a Claus dos poemas

suyos, “El Anticristo” y “La acción”. He traducido ambos, pero puedo reproducir aquí solo algunas partes. Hacia el final del primero, “El Anticristo” (Obras Completas, Tomo I, p. 258), el poeta exclama:

*“El príncipe de las alimañas expande su reino;
no hay tesoro que le sea esquivo – ni felicidad que
le haga falta
¡que se hundan los escandalizados!”*

Y el segundo, “La Acción” (Obras Completas, Tomo I, p. 84), termina así:

*“...Él no escucha las palabras de personas bon-
dadasas,
sino que avanza con salvajes pasos juveniles.
Y cuando ante su mano que blande una desnuda
espada,
sucumbe el monstruo ahogado entre las brasas y
el veneno,
sigue él su camino, iluminado por el fuego de la
antorcha
y dirigiendo su bella mirada silenciosa hasta el
límite del cielo”.*

Los versos hablan por sí solos. No sabemos cuánto comprendió en ese momento Stauffenberg la misión que se le encomendaba, pero el historiador Eberhard Zeller (op. cit., 1957, pp. 334 y 335) relata que la viuda de Berthold, el hermano mayor de Claus, le contó que en los últimos días antes del atentado, Stauffenberg se paseaba a menudo, solitario, recitando estos versos. Muchos años más tarde, revisando yo la obra de Stefan George –de la cual él sabía recitar 100 poesías de memoria– me encontré con un poema dedicado al héroe (Obras Completas, Tomo I, 1958, p. 150) que yo desconocía y que lo retrata en forma inigualable:

*“Tú, caro amigo, enigma que nos martirizas.
Tu sonrisa juega y reconoce igual que yo
el abismo inescrutable entre nosotros.
Y aprecia su secreto y se regocija
de no poder nunca comprenderlo...
Y nosotros, con dolor buscamos
seguir así, sin temor, tu transformación.
Desde tu rostro emerge la mirada del vencedor.”*

Santiago, 20 de Julio de 2019.

REFERENCIAS

- Alcalá, M. (1991). Alfred Delp (1907-1945): jesuita pro-nazi, conjurado, mártir. *Estudios Eclesiásticos*, 69, 307-326.
- Dönhoff, M. von. (1994). *Um der Ehre willen: Erinnerungen an die Freunde vom 20. Juli*, 5. Auflage (pp. 33, 36, 132, 154 ss, 167 y 178). München: Siedler Verlag.
- Enzensberger, H. M. (2011). *Hammerstein o el tesón* (pp. 100 ss). Barcelona: Editorial Anagrama.
- George, S. (1958). *Werke: Ausgabe in zwei Bänden: Band I* (pp. 84 y 150). München-Düsseldorf: Helmut Küpper vormals Georg Bondi.
- Holthusen, H. E. (1968). *Rainer Maria Rilke* (p. 100). Madrid: Alianza Editorial.

- Peña, C. (2019). *El tiempo de la memoria* (pp. 17, 71-74, 119, 128, 210-220). Santiago: Taurus.
- Rilke, R. M. (2002/2010). Réquiem para el poeta Wolf von Kalckreuth. En: *Las Elegías del Duino, los Réquiem y otros poemas. Traducción, Prólogo, Notas y Comentarios de Otto Dörr* (pp. 248-259). Madrid: Visor Libros.
- Rilke, R. M. (2004/2018). *Sonetos a Orfeo. Traducción, Prólogo, Notas y Comentarios de Otto Dörr*. Madrid: Visor Libros.
- Schulthess, K. von (2015). *Nina Schenk Gräfin von Stauffenberg: Ein Porträt*, 5. Auflage 2da. ed. (pp. 196-208). München-Berlin: Piper Verlag.
- Steinbach, P. (2007). *Claus von Stauffenberg: Zeuge im Feuer*. 3ra. ed. (pp. 24-32, 120, 122). Leinfelden-Echterdingen: DRW-Verlag.
- Tellenbach, H. (1966). *Comunicación oral*.
- Zeller, E. (1952, 1ra. ed., 1957, 3ra. ed.,). *Geist der Freiheit: Der zwanzigste Juli 1944* (pp. 40, 51-57, 82, 174-177, 231-297, 312, 323, 334-335). München: Hermann Rinn Verlag.

El dualismo cartesiano y la glándula pineal: de la fisiología al arte

Francisco Pérez-Fernández,¹ Francisco López-Muñoz,^{2,*}

¹ Profesor de Psicología Criminal, Historia de la Psicología y Antropología, Universidad Camilo José Cela, Madrid, España.

² Profesor Titular de Farmacología y Vicerrector de Investigación y Ciencia, Universidad Camilo José Cela, Madrid, España.

* Correspondencia: Prof. Francisco López-Muñoz, Vicerrectorado de Investigación, Ciencia y Doctorado, Universidad Camilo José Cela, C/ Castillo de Alarcón, 49, Urb. Villafranca del Castillo, 28692 Villanueva de la Cañada, Madrid, España. Correo electrónico: flopez@ucjc.edu

INTRODUCCIÓN

Es conocido el hecho de que un mecanicista de manual, incluso fundacional, como lo fue René Descartes (1596-1650) (figura 1), admitió la existencia de una mente inmaterial o alma *-res cogitans-*, liberada por completo de las leyes de la



Figura 1. Clásico retrato de René Descartes realizado en 1649 por el artista holandés Franz Hals (1582-1666) (Musée du Louvre, París).

mecánica y a cuyas percepciones íntimas llamó “pasiones” en la línea del pensamiento de la época (López-Muñoz & Álamo, 2010; López-Muñoz & Álamo, 2011). Unida a esta *res*, y subordinada a ella, existiría una realidad material, regulada por principios enteramente mecánicos, un cuerpo animal *-o res extensa-*. Dicha unión es a su parecer perfectamente armónica, en la medida que constituyente de esa entidad dual y perfecta que es el ser humano (Laín Entralgo, 1966).

Para Descartes, la plácida armonía existente entre la voluntad de la mente y el movimiento del cuerpo precisaría una perfecta comunicación, que correría necesariamente

a cargo de los galénicos *spiritus animalis* (López-Muñoz, Álamo & García-García, 2010). Sin embargo, la naturaleza de tales espíritus es bastante oscura en la obra cartesiana. Descartes considerará que no se trata de una sustancia propiamente líquida, sino de sutiles fluidos que ocupan el interior de los ventrículos cerebrales y de los nervios, a modo de pequeñísimas partículas en rápido movimiento; en suma, una especie de “quintaesencia” originada por la rarefacción del líquido sanguíneo al calentarse en el interior del corazón. Pero sería necesario, para que la relación armónica entre cuerpo y psique sea factible, que la *res cogitans* -o alma humana en sentido estricto- tuviera, en última instancia, un asiento corpóreo y físico desde donde le fuera posible esa misteriosa comunicación con el cuerpo, hacia la que empuja irremisiblemente el dualismo de carácter interaccionista que se pergeña ya en la propuesta de partida. De esta forma, Descartes fija la sede del alma en “la más interior de las partes del cerebro”, es decir la glándula pineal *-o epiphysis cerebri* en los autores clásicos (figura 2) (López-Muñoz & Boya, 1992; López-Muñoz, Rubio, Molina & Álamo, 2012; López-Muñoz, Marín & Álamo, 2016):

“...me parece haber reconocido con evidencia que la parte del cuerpo en la que el alma ejerce inmediatamente sus funciones no es de ningún modo

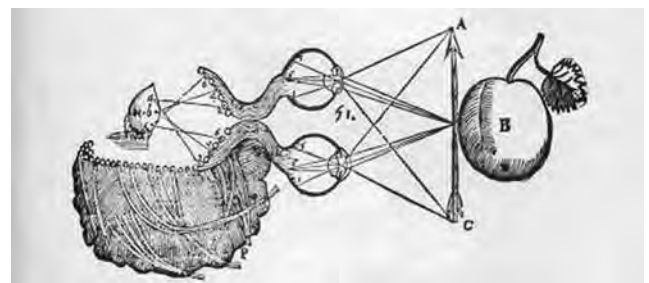


Figura 2. Ilustración de *El Tratado del Hombre* (1667), realizada por Gerard van Gutschoven (1615-1668), a propósito del artículo 65 “Sobre las figuras de los objetos que se trazan en la superficie interior del cerebro”.

el corazón, ni tampoco todo el cerebro, sino solamente su parte más interna, que es cierta glándula muy pequeña, situada en el centro de su sustancia...” (Capítulo XXXII de *Las Pasiones del Alma*; Descartes, 1997, p. 103).

Esta postura mecanicista y dualista recibió severas críticas en su tiempo, pero también concitó el interés de muchos especialistas que, por lo común, eran también mecanicistas de reconocido prestigio. Tal es el caso del suizo Leonhard Euler (1707-1783), hombre de profunda religiosidad que, más allá de sus reconocidas y valiosas aportaciones a la física, la matemática o la astronomía, era un profundo creyente y lector de la Biblia que, incluso, rechazaba por demasiado “paganas” las interpretaciones conciliadoras de este asunto elaboradas por otros racionalistas, como Gottfried Leibniz (1646-1716) o Christian Wolff (1679-1754) (Arana, 1994).

Pero esta controversia, dicho sea de paso, nunca ha sido del todo superada y ha llegado incluso al presente, pues algunos prestigiosos autores contemporáneos, como el neurólogo Antonio Damasio (n. 1944) se han molestado en confrontar la postura dualista de Descartes, incidiendo en la completa separación entre el pensamiento o la inteligencia y el cuerpo humano, y valiéndose de los postulados cartesianos como punto de partida desde el que construir una visión actual de la actividad cerebral (Damasio, 1994). A su parecer, el hecho de que la actividad mental se entienda como separada de la estructura cerebral y de su funcionamiento íntimo supone un craso error, pues el cerebro constituiría, junto con el resto del organismo, un ente indisoluble formado por múltiples vías neuronales y bioquímicas que relacionan al sujeto con el ambiente exterior. Así pues, según Damasio -y muchas otras interpretaciones actuales-, la actividad mental surgiría de dicha interacción, de suerte que, en términos anatómicos y funcionales, es factible que exista un hilo conductor que conecte a la razón con los sentimientos y el cuerpo. Una tesis, por cierto, que ya defendió originalmente Sigmund Freud (1856-1939) en su *Proyecto de Psicología*, publicado de manera póstuma en 1950, pero redactado originalmente en 1895 (Freud, 1988; López-Muñoz & Pérez-Fernández, 2020).

Por otro lado, el principio del dualismo cartesiano también ha sido criticado desde diferentes corrientes actuales de pensamiento médico, que van desde las posiciones más reduccionistas hasta los planteamientos más abiertamente psicossomáticos (Duncan, 2000). Sin embargo, tal vez estas

críticas resulten apresuradas, pues el dualismo era para Descartes antes una hipótesis de trabajo que un hecho en sí, y en su última obra publicada en vida -*Las Pasiones del Alma* (1649)- (figura 3), esbozó un nuevo planteamiento que ponía de manifiesto que la relación entre el alma y el cuerpo era, a su juicio, algo más que la mera suma o agregado de ambas entidades (Clarke, 1986). Por tal motivo, algunos autores hablan de “triadismo” en relación con los postulados cartesianos defendidos al final de su vida, ya que se intuye una “tercera

distinción” o “cualidad”, que se correspondería a la interacción entre las dos substancias que integran al ser humano, y que justificaría la experiencia de unidad entre ambas que advertimos en la vida diaria (Kennington, 1978).

De hecho, independientemente de que el alma ejerciera de manera más particular sus funciones en determinadas estructuras anatómicas, Descartes especificó con meridiana claridad que el alma estaba unida a todo el cuerpo y que, por consiguiente, no se podía decir que lo estuviera solo en alguna de sus partes con exclusión de las demás, ya que era una e indivisible (Descartes, 1989). Es por ello que, asumiendo este punto de vista, algunos autores han criticado la postura de Damasio como una incomprensión manifiesta del pensamiento cartesiano, aludiendo a ella con un “*or Damasio's Error*” (Brunod, 2006).

DE LA CIENCIA A LA PARACIENCIA...

La psicofisiología cartesiana, sin duda, ejerció una enorme influencia en la forma de entender al ser humano durante todo el siglo XVII. De hecho, dos de las consecuencias científicas inmediatas del pensamiento de Descartes fueron las corrientes iatromecánica e iatroquímica (López-Muñoz & Pérez-Fernández, 2020). Todos los grandes seguidores de estos movimientos científicos continuaron explicando el funcionamiento del sistema nervioso con la teoría de los espíritus animales, adicionando, en cierta medida, los parámetros de la nueva física emergente (Montiel, 1998). Es más, los movimientos científicos del siglo XVIII tampoco escaparon a la influencia del cartesianismo, y prueba de ello es el principio de la “fuerza vital” que inspira la corriente vitalista de la Ilustración (Brazier, 1984), aunque durante este periodo, el declive del concepto científico del alma racional fue ya muy evidente.



Figura 3. Portadas de las dos primeras ediciones de *Les passions de l'âme* de René Descartes: Edición de París de Henry Le Gras (ca. 1590-1662) (A), y edición de Amsterdam, realizada en la imprenta de Louis Elzevier (1540-1617) (B).

Pese a todo, y aun cuando las propuestas cartesianas en torno al dualismo se consideraban intelectualmente saldadas, en la primera mitad del siglo XX surgió una corriente paracientífica de carácter filosófico-mitológico que, al hilo de los planteamientos cartesianos del control de los “espíritus humanos” por parte de la glándula pineal y de las corrientes evolucionistas imperantes desde finales del siglo XIX, asimilaron a la epítesis con el “Tercer Ojo” de las culturas indostánicas (López-Muñoz, Marín & Álamo, 2010): la “Puerta de Brahma” por la que el espíritu de las personas puede fusionarse con el alma del universo, o el tercer ojo del dios hindú Shiva (figura 4). Estas corrientes, partiendo de



Figura 4. Los atributos del Shiva (el ‘auspicioso’), el dios destructor de la trinidad hindú (Tri-murti), junto a Brahmá (dios creador) y a Vishnú (dios preservador). Obsérvese el tercer ojo en la región frontal.

la teosofía propuesta por la controvertida Helena Blavatsky (1831-1891) (figura 5A), alcanzaron su máxima expresión con la denominada antroposofía: un intento de asimilación entre el misticismo y la ciencia moderna desarrollado por Rudolf Steiner (1861-1925) (figura 5B), y que perpetuó este tipo de mitos al relacionar la glándula pineal, por ejemplo, con el único ojo del cíclope Polifemo de las obras homéricas o con la práctica medieval de la tonsura de la región parietal por parte de los monjes cristianos.

Ambas vertientes constituyen una curiosa síntesis de filosofía, ciencia y religión que, en líneas generales, defiende que todas las religiones procederían de un tronco común, una doctrina originaria única, que ha quedado oculta y pervertida tras las elaboraciones de los diferentes dogmas y teorías científicas. Consecuentemente, existiría una única verdad eterna, cósmica, que podría ser alcanzada racional-



Figura 5. Fotografías de Helena Petrovna Blavatsky (A) y de Rudolf Steiner (B).

mente, sin necesidad de intervención divina en forma de revelación, por la vía, entre otras cosas, del autodesarrollo espiritual. Siguiendo esta corriente, Dietrich Boie (1923-2001) acabó definiendo al órgano pineal como “la consolidación física de un centro etéreo” (Boie, 1968). Aunque es de rigor mencionar que muchos de estos planteamientos cayeron en un profundo descrédito, ello no se debió tanto a su genuina refutación –que quizá no sea posible por la propia naturaleza incontrastable de estas teorías–, como, entre otras cosas, por sonados fraudes.

De entre ellos merece una mención especial el protagonizado por Tuesday Lobsang Rampa, seudónimo con el que un escritor esoterista británico llamado Cyril Henry Hoskin (1910-1980) (figura 6) publicó tres libros superventas a lo largo de la década de 1950. Textos que, en realidad, cons-



Figura 6. Fotografía de Tuesday Lobsang Rampa (Cyril Henry Hoskin) y portada de una de las ediciones del libro que le hizo famoso (*The Third Eye*, 1956). Su éxito como autor solo pudo compararse con su escándalo como fraude.

tituían una falsa autobiografía espiritual, en la que el autor trataba de hacerse pasar por un genuino místico tibetano. El fraude de Rampa sería desenmascarado por el explorador austriaco Heinrich Harrer (1912-2006), quien se haría mun-

dialmente famoso gracias a la película biográfica *Siete años en el Tibet* (1997), obra del cineasta Jean-Jacques Annaud (n. 1943). Lo cierto es que Harrer sospechó de la honestidad de Rampa, al punto de que, valiéndose de un detective privado, demostró que era Hoskin, que había nacido en Inglaterra y que no solo no había estado jamás en el Tibet, sino que además no hablaba una sola palabra de tibetano. La justificación del fraude por parte del acusado resultó de todo punto rocambolesca: Hoskin no negó ser quien Harrer decía, y afirmó a continuación que en realidad Lobsang Rampa era el espíritu de un genuino monje tibetano que se habría encarnado en él (López, 1988).

Lo interesante es que el movimiento teosófico-antroposófico, que logró alcanzar una importante influencia, se encontró inopinadamente en el epicentro del surgimiento del arte abstracto moderno, hecho que supuso una readmisión inesperada del dualismo cartesiano, sostenido sobre estas percepciones místico-científicas dualistas asociadas a la función de la glándula pineal en la cultura contemporánea. Así, a finales del siglo XIX, muchos artistas trataron de expresar en sus producciones una conciencia más elevada de la verdad cósmica. El arte abstracto moderno se convertía, de este modo, en manifestación de ideales espirituales, de suerte que los artistas trataban de operar como transmisores de una realidad cósmica inaprensible a las palabras y que excedía los márgenes de la explicación científica convencional (Hall, 2002).

Esta corriente comenzó a desarrollarse alrededor de la década de 1890, apoyada sobre los dos grandes éxitos editoriales de Helena Blavatsky -*Isis sin velo* (1877) y su texto más conocido, *La doctrina secreta* (1888)-, que insuflaron nuevos aires sobre estas cuestiones en el *fin de siècle*, junto con la también exitosa, e ininidad de veces reeditada, obra de Allan Kardec (1804-1869). Profesor discípulo del célebre pedagogo suizo Johann Heinrich Pestalozzi (1746-1827), Kardec, cuyo nombre real era Hyppolite-Léon-Denizard Rivail, llegó a estas cuestiones tardíamente y tras una vida dedicada a la enseñanza y la traducción. Tras asistir por mera curiosidad, en 1855, a una sesión de mediumnismo, quedó tan impresionado que decidió dar un giro radical a su vida, hasta entonces centrada en la enseñanza, la pedagogía y la traducción. Con la publicación de su exitoso *Libro de los espíritus* (1857), sistematizó el espiritismo del presente, así como muchos de sus dogmas y prácticas tal y como hoy se conocen, a la par que lo convirtió en un movimiento har-to influyente y popular durante la segunda mitad del siglo XIX, incluso entre muchos científicos e intelectuales (Kardec, 1976; López-Muñoz & Pérez-Fernández, 2020).

... Y DE LA PARACIENCIA AL ARTE

Lo cierto es que la teosofía, dotada por Blavatsky y sus seguidores de una pátina “científico-filosófica” más con-

vincente y de largo alcance, obró una profunda influencia entre las clases cultas, a la par que se filtraría con notable facilidad en la gestación del arte abstracto moderno, especialmente entre algunos de los fundadores del movimiento: Wassily Kandinsky (1866-1944), Frantisek Kupka (1871-1957), Piet Mondrian (1872-1944) y Kazimir Malevich (1879-1935), entre otros (figura 7). En general, estos artistas, pese a su singularidad, compartían ciertos criterios escolásticos: creían ser capaces de ver no solo el mundo natural, sino también, más allá de él, su propia estructura metafísica. Esto era posible mediante la comprensión intrínseca de la dualidad cuerpo-mente, de lo físico-psíquico, que posibilitaría tal acceso, en la medida que, dadas ciertas condiciones, podría producirse un “desprendimiento” o “separación” controlada de ambas entidades. De tal modo, el mundo ofrecido a los sentidos, adecuadamente observado con la mirada del espíritu, se ofrecería como expresión directa de las sabidurías antiguas -como la asociada al “Tercer Ojo”-, así como de los principios cósmicos de la existencia humana.



Figura 7. Portada del libro de Wassily Kandinsky titulado *Sobre lo espiritual en el arte* (*Über das Geistige in der Kunst*, Munich, R. Piper & Co., 1911).

El hecho es que, ubicado en esa posición espiritual estratégica, el artista podía elevarse por encima de las preocupaciones mundanas, a fin de alcanzar una visión privilegiada, divina, tanto de éste como de otros mundos posibles. Tal perspectiva, y en ello radican principios elementales del arte abstracto como los de simplificación, descomposición y recomposición de la forma, debía presentarse al espectador en términos simples y relevantes, inspiradores, que más tarde, toda vez que se trabajaran adecuadamente los principios sensorperceptivos básicos, podrían desarrollarse y expandirse para constituir complejas estructuras pictóri-

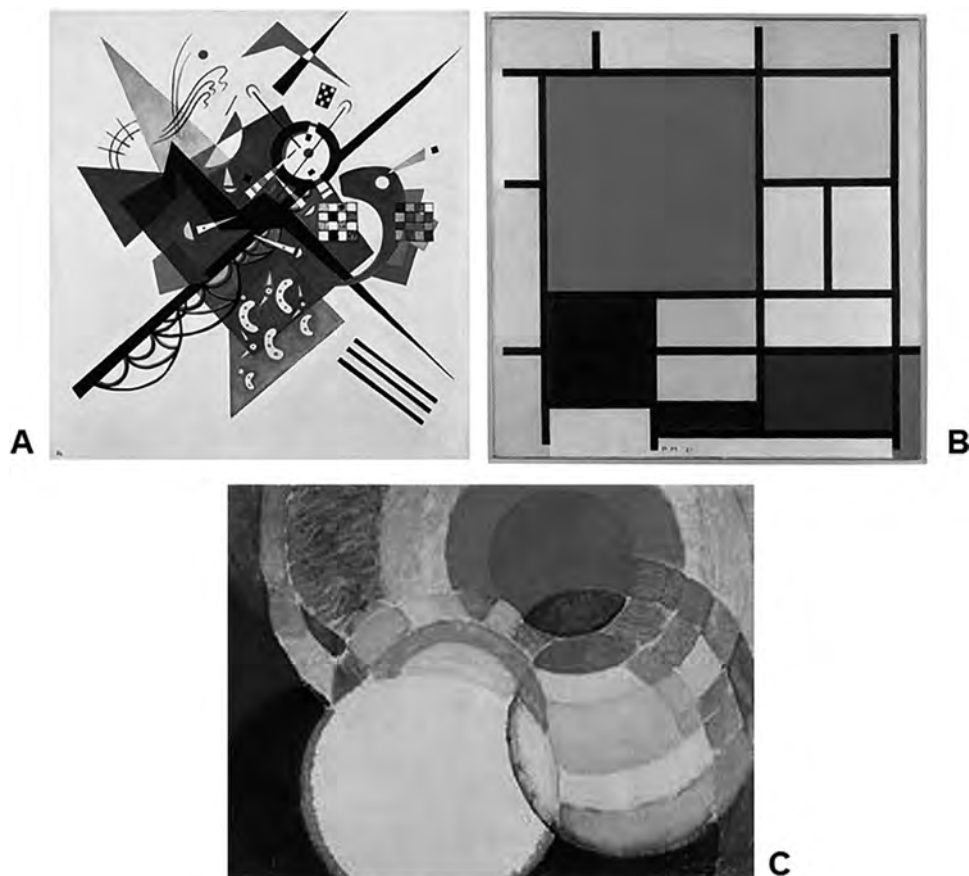


Figura 8. Ejemplos de obras de arte abstracto de los pioneros de este movimiento:
 A: *En blanco II* (1911), de Wassily Kandinsky (Museo Nacional de Arte Moderno de París).
 B: *Composición en rojo, amarillo, azul, blanco y negro* (1921), de Piet Mondrian (Gemeentemuseum, La Haya).
 C: *Discos de Newton* (1912), de Frantisek Kupka (Museo Nacional de Arte Moderno de París).

cas capaces de estimular determinados patrones psíquicos, e incitar a la remoción espiritual activa del espectador (figura 8). En cierto sentido, las propias explicaciones fisiológicas de la visión aportadas por Descartes, que hubo de conjugar con el hecho de que *res cogitans* termina “viendo” lo que al principio solo es físico, llevan implícita esta perspectiva dualista. Precisamente, este magma de ideas, de uso común en la época, se convertiría en uno de los variopintos elementos intelectuales que inspirarían, apenas iniciado el siglo XX, los trabajos psicológicos pioneros de los fundadores de la Escuela de la Gestalt, así como la posterior formulación de las leyes de la percepción (Vílchez, Ávila, Moreno & Reyes, 2018).

Para los fundadores de la abstracción moderna, profusos conocedores de los conceptos espirituales en boga, era común expresarse en términos teosóficos y antroposóficos al tratar de explicitar públicamente el contenido de sus obras. Esto los indujo, en un primer momento, a trabajar por la vía del simbolismo para, después, a medida que empezaron a explorar el uso de color como medio de proyectar la esencia de un objeto de apariencia visible, ir reduciendo la forma a

simples contrastes de líneas y colores que trataban de significar la unidad entre contenidos simbólicos, emocionales y sentimentales opuestos: masculino y femenino, estático y dinámico, espíritu y materia (figura 8). Ello se manifiesta de manera muy clara en las obras de arte de Mondrian, con quien las formas geométricas y los colores primarios acabarían por transformarse en una marca de fábrica personal que trataba de mostrar, en términos de simplificación extrema, icónica, la compleja estructura espiritual del Universo (Holtzman, 1982; Hall, 2002).

REFLEXIONES FINALES

Esta reformulación en clave mística del dualismo sensorio-perceptivo y fisiológico-corporal propuesta por estas corrientes artísticas, a partir de las reelaboraciones esotéricas de la obra cartesiana, aunque legítima, muy posiblemente habría sido considerada “extravagante” por el propio Descartes. Ha de recordarse que el filósofo era un mecanicista convencido, cuyo problema fundamental no consistía en la comprensión

de lo fisiológico-corporal, que era máquina regulada mediante causalidad eficiente sin más, sino en entender cómo encajaba lo pensante dentro de ese mecanismo y cuál era su función intrínseca dentro del mismo. Es decir, el mecanicismo cartesiano no sólo era ontológico, sino también epistemológico y gnoseológico. No era solo un mecanicismo del ser, sino también un proceso metodológico y una forma de conocimiento (Clarke, 1986; Doffi, 2013). Ahora bien, como se ha comentado previamente, la propia naturaleza dual del pensamiento y la ciencia cartesianas indujo, dada su indiscutible influencia, muchas de sus reinterpretaciones históricas: encontradas, controvertidas e incluso, como se indicó, cismáticas.

De hecho, en la *Dióptrica* -obra concluida en 1637, pero comenzada seis años antes- (figura 9), René Descartes reflexionó sobre el ojo como órgano, prestando especial atención, en el Discurso V, a la cuestión de cómo las imágenes

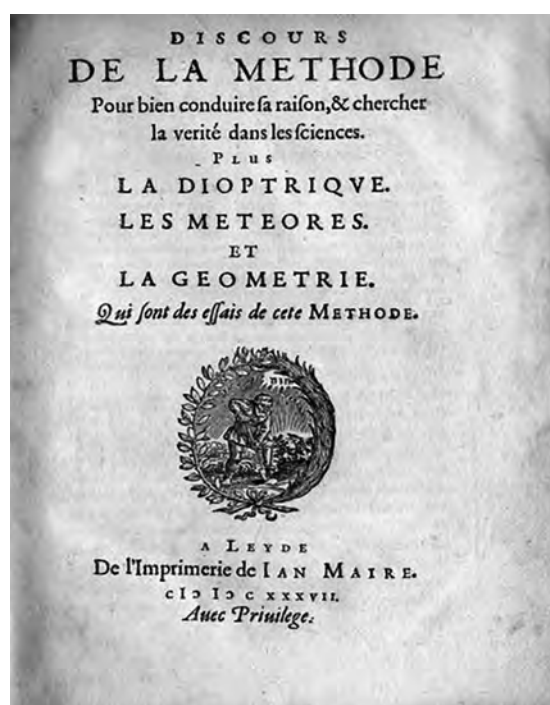


Figura 9. Portada de la primera edición de la conocida obra de Descartes *Discours de la methode: pour bien conduire sa raison, & chercher la verité dans les sciences. Plus, La dioptrique; Les météores; Et, La géométrie. Qui sont des essais de cette methode* (De l'imprimerie de Ian Maire, Leiden, 1637).

nes se formaban en su interior. La propuesta, por supuesto, trataría de ceñirse a los preceptos del mecanicismo. Así, la vista no sería otra cosa que una máquina de representación que funcionaría de forma análoga a una cámara oscura (figura 10), cuyo principio se conocía desde la Antigüedad, siendo un instrumento de uso habitual entre los artistas de su tiempo, que la llevaron a su máximo desarrollo. De he-

cho, la nomenclatura del artilugio como “cámara oscura” es coetánea a Descartes, pues se debe a Johannes Kepler (1571-1930), quien denominó así al aparato en su libro *Ad Vitellionem Paralipomena...*, de 1604 (Dupre, 2008). Debe reseñarse, por lo demás, que el *Discurso del Método* de

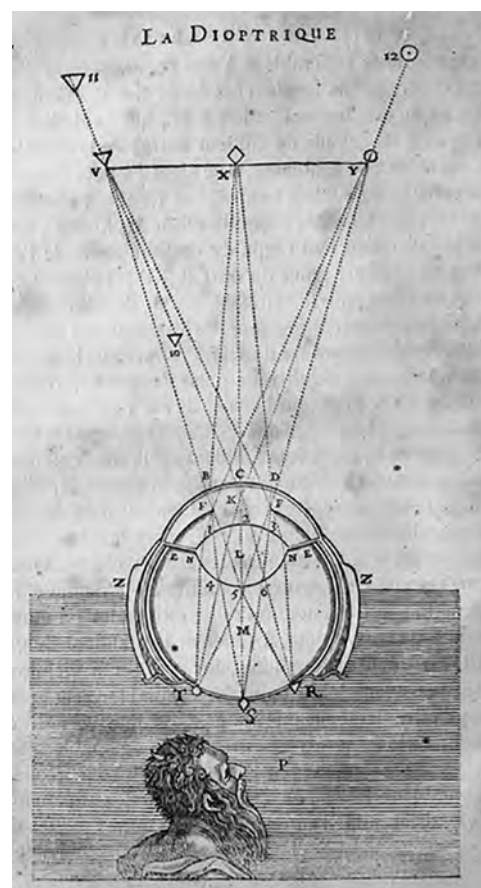


Figura 10. Ilustración de *La Dioptrique* (Leiden, 1637), en la que se muestra funcionamiento del ojo como una cámara oscura.

Descartes, aunque publicado en solitario y de suerte anónima en Leiden en 1637, se concibió originalmente como un prólogo a la *Dióptrica*, *Meteoros* y *Geometría*, textos que se publicarían luego bajo el título general de *Ensayos Filosóficos*. Es decir, que la *Dióptrica* formaría parte intrínseca de la almendra central de la inspiración metodológica cartesiana (Descartes, 1996).

El ojo, de forma análoga a la cámara oscura, proyecta sobre la pared de la retina una imagen bidimensional e invertida que Descartes denomina, muy gráficamente, “pintura”. Esta idea conexas con las experiencias de la pintura holandesa del siglo XVII en torno al trabajo con la cámara oscura, que realizarían artistas como, entre otros, Johannes Vermeer van Delft (1632-1675) y Gabriël Metsu (1629-1667). La pintura, desde este punto de vista, pasa de ser un procedimiento tecnológico, a convertirse en una actividad

conceptual. Ya no es mera copia facilitada por el aparato, sino otra cosa, teoría que provocó severas disputas intelectuales entre los artistas de la época: la idea es que el ojo, al igual que la cámara, no se limita a reflejar el mundo real, sino que establece, por su propia mecánica, un proceso de alteraciones y restituciones que determinan lo que se ve o, por mejor decir, cómo se ve lo que se ve. Ontológicamente, el mundo reflejado por el ojo, como el reflejado por la cámara oscura, no es el mismo mundo de ahí fuera, sino un mundo reconstruido por el artista-observador (Schuster, 2009). Un mundo reflejo -o reflejado- que permitirá a Descartes defender que las ideas no son “lo real”, sino sus imágenes reconstituidas psicológicamente, y que se convierte en uno de los pilares fundamentales del dualismo. Es decir, en el pensamiento cartesiano la idea de separar mente y cuerpo para luego buscar sus conexiones no es un prejuicio religioso o metafísico, sino el producto de un elaborado análisis técnico-mecánico.

Las consecuencias intelectuales de este análisis en torno a la confrontación entre copia y reconstrucción, entre imagen exacta e imagen reflejada, como vemos, tienen largo alcance en el pensamiento cartesiano y se convertirán, de ahí su influencia, en elemento central del debate científico de la Modernidad. De hecho, y como se ha tratado de mostrar en este trabajo, una de las primeras cuestiones que la fisiología hubo de resolver a partir de Descartes fue, precisamente, en qué modo el sistema nervioso humano procedía a la elaboración de los datos sensoriales para (re)construirlos en el pensamiento. El empirismo trató de resolver el problema basando el fuero interno del individuo en mera experiencia -copia mental- del mundo externo, pero ello terminaba generando graves problemas en la comprensión de lo psíquico, e incluso del significado intrínseco de los trastornos mentales, su génesis y su etiología (López-Muñoz & Pérez-Fernández, 2020). Debates que permanecieron latentes en el mismo origen de las nosografías psiquiátricas contemporáneas, como la de Philippe Pinel (1745-1826).

El hecho es que, en la *Dióptrica*, Descartes entendió la visión como una reconstrucción tridimensional cómoda y ordenada del mundo externo reflejado como entidad plana e invertida en el interior del ojo, que por su propio funcionamiento ignora la realidad efectiva, ahí dada, y la sustituye por un orden nuevo, equivalente al que se obtiene en una cámara oscura. Sus gráficos sobre la disección del ojo son claros al respecto: el ojo y la vista son mecanismos, pero solo el pensamiento -*res cogitans*- experiencia la visión en todos sus matices. De tal modo, el individuo debe comprender que su ojo, en tanto que máquina, es algo ajeno a él mismo -*res extensa*- (Schuster, 2009). La tridimensionalidad, o estereoscopia, no es, por lo tanto, un producto del propio ojo, sino de la interacción correctora de ambos ojos mediada por la actividad mental, de suerte que la tridimensión se reelabora a partir de una corrección convergente de las imágenes que ambos ojos reciben. En cierto sentido, lo que

Descartes estaría diciendo es que ver, hasta cierto punto, sería imposible sin la existencia en el sujeto de algo innato e interno que, de alguna manera, ya “sabe” cómo es el mundo y “cómo” debería verse. Y en la época esto solo podía resolverse recurriendo al dualismo, pues se implica la necesidad de un innatismo psíquico. Sin embargo, el alma cartesiana no es un alma religiosa en sentido estricto, sino un alma fisiológica, mecánica, automática, que trabaja como una pieza más del sistema. Desde finales del siglo XIX, y a lo largo del siglo XX, este debate entre la “mecánica de la visión” y el “acto de ver” se hizo recurrente en el ámbito de la teoría del arte, por la sencilla razón de que la naturaleza de la relación psicológica entre el sujeto y el mundo nunca ha sido resuelta de forma satisfactoria.

El propio René Descartes sostuvo en su *Dióptrica* que no habría mejor visión, más perfecta en términos absolutos, que la que posee un ciego. El ciego ve con el espíritu, con la *res cogitans* en sentido estricto, y por ello puede liberarse en su percepción visual del mundo -que sin duda alguna ha de existir, en tanto que el pensamiento se concibe como imagen- de toda interferencia. Puede, por consiguiente, desprenderse de lo accesorio, de lo accidental, de todos aquellos datos confusos dados en la experiencia sensorial que en nada ayudan y que permiten, precisamente, el célebre engaño de los sentidos (Giovannangeli, 1990). Por ello, el movimiento artístico de la abstracción buscó con denuesto la experiencia auténtica, primigenia, de lo real que solo puede conseguirse yendo más allá de lo sensorial. Tal y como haría el ciego de Descartes, que buscó, precisamente, alejarse de toda convención experiencial para, dudando de los sentidos, ver con los “ojos del alma”. Así pues, la conexión entre lo artístico y lo místico estaba servida. Es más: era algo “de suyo” y que se ha convertido en lugar común dentro de la representación y la crítica artística contemporáneas, en la que ya es tópica la diferenciación e interacción triádica entre “lo real”, la “visión del artista” y la “visión del espectador”.

REFERENCIAS

- Arana, J. (1994). *La mecánica y el espíritu. Leonhard Euler y los orígenes del dualismo contemporáneo*. Madrid: Editorial Complutense.
- Boie, D. (1968). *Das Erste Auge. Ein Bild des Zirkelorgans aus Naturwissenschaft, Anthroposophie, Geschichte und Medizin* (p. 14-64). Stuttgart: Freies Geistesleben.
- Brazier, M.A.B. (1984). *A history of neurophysiology in the 17th and 18th centuries. From concept to experiment*. Nueva York: Raven Press.
- Brunod, R. (2006). Les Neurosciences au XVIII^e siècle (ou l'erreur de Damasio). *Annales Médico-Psychologiques*, 164(1), 34-38. doi: 10.1016/j.amp.2004.09.003
- Clarke, D.M. (1986). *La filosofía de la ciencia de Descartes*. Madrid: Alianza.
- Damasio, A. (1994). *Descartes' Error: Emotion Reason, and the Human Brain*. New York: Putnam's Sons.
- Descartes, R. (1989). *Discurso del Método. Tratado de las Pasiones del Alma* (Traducción de Granada, M.A.; notas de Frutos, E.). Barcelona: Editorial Planeta S.A.
- Descartes, R. (1997). *Las Pasiones del Alma* (Traducción de Martínez, J.A. & Andrade, P.; notas de Martínez, J.A.). Madrid: Editorial Tecnos S.A.

- Descartes, R. (1996). *Discurso del método, Dióptrica, Meteoros y Geometría* (Prologo, traducción y notas de Quintás, G.). Madrid: Alfaguara.
- Doffi, M. (2013). *De la ars mechanica a la filosofía natural en Descartes*. IX Jornadas de Investigación en Filosofía, 28 al 30 de agosto de 2013, La Plata, Argentina. Memoria Académica. Disponible en http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.2904/ev.2904.pdf.
- Duncan, G. (2000). Mind-body dualism and the biopsychosocial model of pain: What does Descartes really say? *Journal of Medicine and Philosophy*, 25(4), 485-513. doi: 10.1076/0360-5310(200008)25:4;1-A;FT485
- Dupre, S. (2008). Inside the "Camera Obscura": Kepler's Experiment and Theory of Optical Imagery. *Early Science and Medicine*, 13, 219-244.
- Freud, S. (1988). Proyecto de una psicología para neurólogos. En Freud, S., *Obras Completas, Vol. 2* (reimpresión de la edición de Ruiz-Castillo, J., para Biblioteca Nueva) (p. 209-276). Barcelona: Ediciones Orbis, S.A.
- Giovannangeli, D. (1990). Descartes et l'enigme de la vision. En: *La fiction de l'Être. Lectures de la Philosophie Moderne* (p. 9-18). Bruxelles: De Boeck Supérieur.
- Hall, K. (2002). Theosophy and the emergence of modern abstract art. *Quest Magazine*, 90, 3. Disponible en <https://www.theosophical.org/publications/quest-magazine/1446-theosophy-and-the-emergence-of-modern-abstract-art>.
- Holtzman, H. (1982). Cuatro lecciones sobre Mondrian. *Boletín Informativo de la Fundación Juan March*, 113, 20-30.
- Kardec, A. (1976). *¿Qué es el espiritismo?* Buenos Aires: Kier.
- Kennington, R. (1978). Descartes and mastery of nature. En Spicker, S.F. (ed.), *Organism, Medicine, and Metaphysics* (p. 201-223). Dordrecht: D. Reidel. doi: 10.1007/978-94-009-9783-7_12
- Laín Entralgo, P. (1966). *Historia de la Medicina Moderna y Contemporánea*. Barcelona: Editorial Científico-Médica.
- López, D.S. (1998). *Prisoners of Shangri-La. Tibetan Buddhism and The West*. Chicago: The University of Chicago Press.
- López-Muñoz, F. & Álamo, C. (2010). Aproximación cartesiana a la etiopatogenia de la melancolía: el papel modulador de la glándula pineal sobre las pasiones del alma. *EduPsykhé. Revista de Psicología y Educación*, 9(2), 189-220.
- López-Muñoz, F. & Álamo, C. (2011). Cartesian theories on the passions, the pineal gland and the pathogenesis of affective disorders: An early forerunner. *Psychological Medicine*, 41(3), 449-451. doi: 10.1017/S0033291710001637
- López-Muñoz, F. & Boya, J. (1992). El papel de la glándula pineal en la doctrina psicofisiológica cartesiana. *Acta Physiologica, Pharmacologica et Therapeutica Latinoamericana*, 42(4), 205-216.
- López-Muñoz, F. & Pérez-Fernández, F. (2020). *La barca de Caronte. El largo viaje histórico del alma humana a través del pensamiento, la ciencia y la medicina*. Madrid: Delta Publicaciones.
- López-Muñoz, F., Álamo, C. & García-García, P. (2010). La neurofisiología cartesiana: entre los spiritus animalis y el conarium. *Archivos de Neurociencias*, 15(3), 179-193.
- López-Muñoz, F., Marín, F. & Álamo, C. (2010). El devenir histórico de la glándula pineal. II: de sede del alma a órgano neuroendocrino. *Revista de Neurología*, 50(2), 117-125. doi: 10.33588/rn.5002.2009215
- López-Muñoz, F., Marín, F. & Álamo, C. (2016). History of pineal gland as neuroendocrine organ and discovery of melatonin. En López-Muñoz, F., Srinivasan, V., De Berardis, D., Álamo, C. & Kato, T.A. (eds), *Melatonin, Neuroprotective Agents and Antidepressant Therapy* (p. 1-23). New Delhi: Springer International.
- López-Muñoz, F., Rubio, G., Molina, J.D. & Álamo, C. (2012). La glándula pineal como instrumento físico de las facultades del alma: Una conexión histórica persistente. *Neurología*, 27(3), 161-168. doi: 10.1016/j.nrl.2011.04.018
- Montiel, L. (1998). La medicina de la mente en el periodo moderno. En López-Muñoz, F. & Álamo, C. (eds.), *Historia de la Neuropsicofarmacología. Una nueva aportación a la terapéutica farmacológica de los trastornos del Sistema Nervioso Central* (p. 39-50). Madrid: Ediciones Eurobook S.L.
- Schuster, G. (2009). Las obras de arte contemporáneas ya no pueden verse como antes. *Revista LIS. Letra, Imagen y Sonido*, 2(4), 73-79. Disponible en <https://publicaciones.sociales.uba.ar/index.php/lis/article/view/3662>.
- Vílchez, J.L., Ávila, M.C., Moreno, M.F., Reyes, M.E. (2018). Estudios Sobre Arte Actual. *Arte y Psicología*, 6. Disponible en <http://estudiosobrearteactual.com/1141-2/>.

La banalidad del bien. Trastorno mental y trastorno moral

José Lázaro

Profesor de Humanidades Médicas, Departamento de Psiquiatría, Universidad Autónoma de Madrid

RESUMEN

El término "trastornos de la personalidad" ha venido a sustituir de forma aséptica al tradicional de "psicopatías". Esta sustitución tiene diversas causas y consecuencias. Una de ellas es la supresión de las connotaciones morales de las que se había cargado el término tradicional tras su identificación con lo que, para Kurt Schneider, era tan solo uno de sus subtipos: el "psicópata desalmado", carente de cualquier sensibilidad moral.

Durante muchos años, en particular en el lenguaje cotidiano, se tendió a reducir los (actualmente llamados) "trastornos de la personalidad" con un tipo de personalidades asociales, frías y desalmadas, a las que caracterizaba la denominada "anestesia moral". Este trabajo es una reflexión sobre esa trascendental identificación entre un trastorno mental y un aparente déficit moral.

Palabras clave: Trastornos de la personalidad, psicopatía, trastorno mental, trastorno moral.

ABSTRACT

The term "personality disorders" has come to replace in an aseptic way the traditional term "psychopathies". This substitution has various causes and consequences. One of them is the suppression of the moral connotations with which the traditional term had been loaded after its identification with what, for Kurt Schneider, was only one of its subtypes: the "soulless psychopath", lacking any moral sensitivity.

For many years, particularly in daily language, the (currently called) "personality disorders" tended to be reduced with a type of cold, soulless, asocial personalities, characterized by the so-called "moral anesthesia". This work is a reflection on that transcendental identification between a mental disorder and an apparent moral deficit.

Keywords: Personality disorders, psychopathy, mental disorder, moral disorder.

En el año 2006, Pérez Prieto, Hernández Viadel, Murcia García, Leal Cercos y Gómez-Beneyto revisaron la propuesta del concepto "Trastorno autodestructivo de la personalidad", que se había planteado en un apéndice del DSM-III-R y fue posteriormente desechado. Al comentar aquella propuesta afirmaban:

La razón de esta propuesta era que muchos clínicos lo consideraban una estructura de personalidad independiente, con cierta prevalencia y no representado en las clasificaciones psiquiátricas.

La propuesta supondría también un intento de reformular el viejo concepto de masoquismo". (Pérez Prieto et al., p. 70)

Y al analizar el concepto más detenidamente, los autores del artículo escribían:

Una gran parte de los psiquiatras pensaba que la existencia de este diagnóstico aumentaría la pro-

babilidad de que las víctimas de violencia pudiesen ser vistas como individuos con psicopatología, incluso realizando ésta por encima de la del agresor, algo difícil de digerir desde una posición psiquiátrica humanista y por otro lado con un gran potencial de impacto social. Además, aunque sin contar con el suficiente respaldo epidemiológico, algunos trabajos sugieren que el trastorno puede ser bastante más frecuente en las mujeres, lo que podría favorecer una estigmatización de las que sufren un maltrato (Pérez Prieto et al., pp. 72-73).

La lectura de estas afirmaciones plantea de entrada un problema semántico. ¿Qué quieren decir exactamente estas dos frases?

La psiquiatría está inmersa en un continuo proceso de debate sobre la definición y clasificación de los trastornos mentales. Este debate es mucho más complejo que en otras especialidades médicas (pues las enfermedades mentales

suelen tener dimensiones más variadas y complejas que las enfermedades orgánicas) y por eso cada nueva clasificación reformula los trastornos de la anterior, suprime algunos de los anteriormente incluidos e introduce otros nuevos.

Pero este proceso se complica y se confunde en la medida en que el plano de lo que es se mezcla con el plano de lo que pensamos que debe ser. Es decir, en la medida en que el problema epistemológico de conocer los trastornos mentales que existen en la realidad se superpone con el problema de valorar con un criterio ético las realidades que estamos conociendo. O, dicho de otra manera, en la medida en que nos deslizamos, inadvertidamente, del plano de la enfermedad mental al plano de la enfermedad moral.

Y este problema parece ser particularmente acuciante en el campo de los trastornos de la personalidad.

Releamos una de las frases inicialmente citadas:

Una gran parte de los psiquiatras pensaba que la existencia de este diagnóstico ["trastorno autodestructivo de la personalidad"] aumentaría la probabilidad de que las víctimas de violencia pudiesen ser vistas como individuos con psicopatología, incluso realzando ésta por encima de la del agresor, algo difícil de digerir desde una posición psiquiátrica humanista y por otro lado con un gran potencial de impacto social.

Este reparo de tipo ético que formula la posición psiquiátrica humanista viene a advertirnos que, si se admite la existencia del *trastorno autodestructivo de la personalidad*, éste puede ser usado para culpabilizar injustamente a las víctimas de la violencia. Pero esta advertencia ética ¿ha de tener algún peso a la hora de tomar la decisión científica de afirmar o negar la existencia del hipotético trastorno en la realidad clínica?

La siguiente frase plantea exactamente el mismo problema: *Además, aunque sin contar con el suficiente respaldo epidemiológico, algunos trabajos sugieren que el trastorno puede ser bastante más frecuente en las mujeres, lo que podría favorecer una estigmatización de las que sufren un maltrato.*

El que un trastorno sea más frecuente en mujeres y el que ese dato epidemiológico pueda ser injustamente empleado para estigmatizar a las mujeres maltratadas es un grave problema ético que debe ser cuidadosamente analizado y denunciado en cuanto se compruebe. Pero ¿es un argumento a tener en cuenta a la hora de discutir si ese hipotético trastorno tiene o no tiene existencia en la realidad clínica? El que la palabra "oligofrénico" sea empleada como insulto por algunos desaprensivos ¿es un argumento válido para cuestionar la existencia de las oligofrenias?

Está muy claro que, si nos lo preguntan abiertamente, todos responderemos que los criterios morales son un asunto personal que no debe influir en la definición de las enfermedades mentales. Pero si echamos un vistazo a múltiples

ejemplos históricos y actuales, podemos sospechar que la claridad de esa distinción teórica es en la práctica bastante tenebrosa.

Se pueden recordar algunos ejemplos que resultan clarificadores.

El libro de Tissot, *L'Onanisme, Dissertation sur les maladies produites par la masturbation*, publicado por primera vez en latín (Lausana, 1758), traducido al francés dos años después y a la mayor parte de las lenguas cultas ensiguada, influyó profundamente en el pensamiento médico de la época (González de Pablo & Perdigüero Gil, 1990).

Tissot sostenía que los excesos sexuales en general (y la masturbación en especial) provocan una larga serie de trastornos físicos y mentales. Entre los primeros especifica que la pérdida de semen ocasiona debilidad, consunción, deterioro de la vista, trastornos digestivos e impotencia.

Eran particularmente graves las consecuencias sobre el sistema nervioso, debido a que el acto sexual provoca *el aumento del riego [en el cerebro] que explica cómo estos excesos producen locura: el mayor volumen de sangre dilata y debilita los nervios, que resisten peor las impresiones, y desfallean.*

Los masturbadores se veían afectados por todos los trastornos propios del cerebro: melancolía, catalepsia, imbecilidad, pérdida de los sentidos, debilidad del sistema nervioso y numerosas afecciones similares.

Tissot aporta ocho razones por las que la masturbación es más perniciosa incluso que el coito, entre ellas *la vergüenza y el espantoso remordimiento que produce la masturbación cuando la enfermedad muestra ante los ojos del transgresor sus delitos y peligros.*

Esta frase la firma un médico, no un sacerdote. Pero es que, en casos como éste, el rol de médico y el de sacerdote se confunden porque, como escribió Edward H. Hare al estudiar la historia conceptual de la locura masturbatoria: *El flagrante delito de la masturbación reduce a las víctimas a un estado que provoca, justamente, más desprecio que compasión entre sus conciudadanos; y la condena a la enfermedad en este mundo no supone sino el preludio al castigo del fuego eterno en el otro* (Hare, pp. 277-78).

Estas teorías del doctor Tissot nos ofrecen un caso extremo de deslizamiento desde una hipotética enfermedad física y mental a una execrable enfermedad moral cuyas consecuencias psicológicas en muchos adolescentes de aquella época, a través de los *remordimientos de conciencia*, parece que fueron bastante más reales que imaginarias.

No escasean los ejemplos históricos de desplazamiento entre enfermedad mental y enfermedad moral en otro orden de valores distinto del sexual. Los siguientes están tomados del libro de Reznick (1987).

En 1792, Benjamin Rush proclamó el descubrimiento de la enfermedad que haría que algunos seres humanos ten-

gan la piel negra. Este trastorno (de altísima prevalencia, como es sabido, en el continente africano) fue denominado por él *Negritud* y concebido como *una forma moderada de lepra congénita cuyo síntoma fundamental es la oscuridad de la piel*. Como argumento de peso a favor de la existencia de la negritud, Benjamin Rush presentó un caso de curación espontánea. Se trataba de un esclavo negro llamado Henry Moss que presentaba zonas cutáneas de despigmentación. Lo que cualquier dermatólogo actual reconocería inmediatamente como un caso de vitíligo fue conceptualizado como una curación espontánea de la penosa enfermedad que Rush denominó *negritud*.

En el mismo tipo de población (en concreto, los esclavos negros de las plantaciones sureñas en los Estados Unidos) describió el doctor Samuel Cartwright dos trastornos inquietantes. Su descripción la publicó en *Report on the diseases and physical peculiarities of the Negro race* (1851).

El primero era la *drapetomanía*, enfermedad que se diagnosticaba por un síntoma patognomónico: la tendencia de los esclavos negros a huir de las plantaciones a las que pertenecían.

La segunda enfermedad que describió Cartwright, frecuentemente observada en esclavos que no habían padecido drapetomanía, era la *Disestesia Etiopsis*: un cuadro que se manifestaba por la tendencia de los esclavos a romper, malgastar y destrozar los objetos que se les entregaban para su trabajo, e incluso la ropa que se les proporcionaba, sin mostrar el más mínimo respeto por los derechos de propiedad (Reznek, p. 17).

Tal como afirma un profesional de la Ética bien conocido, Fernando Savater: *La tendencia a convertir en enfermos a los que se comportan de manera excéntrica, vituperable o peligrosa, según el particular criterio de quien decide en cada caso, es una tradición bien documentada desde comienzos de nuestra época moderna y racionalista*.

Si pasamos ahora del plano de los ejemplos clínicos al de los conceptos nosológicos nos encontramos con un autor (J. W. Prichard) que describe en 1835 el concepto de *Moral Insanity* en su obra *Treatise on Insanity*. Este concepto de Prichard tuvo una gran repercusión y fue discutido y refinado durante muchos años.

Prichard oponía la *Moral Insanity* a la *Intellectual Insanity*. La concebía como un trastorno mental que consiste en una perversión mórbida (*morbid perversion*) de los sentimientos, afectos y acciones, sin que existan ilusiones ni convicciones erróneas (delirios) que influyan sobre el entendimiento. Suele coexistir con unas facultades intelectuales intactas. Muchas veces el individuo muestra un carácter singular, caprichoso y extravagante. Suele haber antecedentes psiquiátricos familiares y también personales. Algunas de sus formas se caracterizan por una tendencia colérica y sentimientos maliciosos que aparecen sin ninguna causa exterior que los provoque. Hay casos con una clara propensión al robo.

Escribe Prichard: *There is reason to believe that this species of insanity has been the real source of moral phenomena of an anomalous and unusual kind, and of certain perversions of natural inclination which excite the greatest disgust and abhorrence...* (Cit. en: Hunter y Macalpine, p. 841).

En esta concepción que presenta Prichard de la *Moral Insanity* hay un claro deslizamiento desde lo que es descripción neutra de una condición patológica hacia lo que es una valoración condenatoria de unas conductas que se consideran moral y socialmente depravadas. Se pasa claramente de la descripción del trastorno mental a la valoración del trastorno moral.

Pero este fenómeno de deslizamiento de la descripción psicopatológica a la valoración moral no es exclusivo de autores de los siglos XVIII y XIX, sino que parece también manifestarse en un autor que, ya en el siglo XX, es referencia obligada en el campo de los trastornos de la personalidad:

Kurt Schneider. Su definición de los *psicópatas desalmados* es la siguiente: *Personalidades anormales, que se caracterizan por el embotamiento afectivo, sobre todo (pero no de un modo exclusivo) frente a los otros hombres. Son individuos carentes de compasión, de vergüenza, de pundonor, de arrepentimiento, de conciencia moral; en su modo de ser; muchas veces hoscos, fríos, gruñones; en sus actos, asociales, brutales*.

Entre los antecedentes de su concepto citados por Kurt Schneider se encuentran:

- Moral insanity
- Locura moral
- Estupidez moral
- Imbecilidad, idiocia u oligofrenia moral
- Complejo sintomático anético
- Anestesia moral

El último de todos estos términos, por ejemplo, se define, así:

Anestesia moral: *El anestésico moral conoce perfectamente las leyes morales; las ve, pero no las siente y, por eso, tampoco subordina a ellas su conducta*. (F. Scholz, citado por K. Schneider).

Román Alberca Lorente, uno de los primeros Catedráticos de Psiquiatría que hubo en España, al analizar este concepto de “personalidades psicopáticas” señala que Schneider era consciente del problema que estamos aquí rastreando:

En cuanto a lo moral, es evidente, como indica Schneider, que a menudo aparecen trazos éticamente negativos, pero él no les ha dado una significación especial porque los conceptos valorativos son, a su juicio, variables e insuficientes; se limita a apuntar que aquí, como en la histeria, se han ido deslizando las cosas hacia el plano moral un

poco sin motivo. Es decir..., el concepto de enfermedad supuso, en más de un momento, un juicio de valor; y eso saca las orejas de vez en cuando; y acaso tiene razón Petrilowitsch cuando sugiere que la vulgarización del problema ha facilitado su interpretación valorativa. (Alberca, p. 7)

¿Realmente se han ido deslizando las cosas hacia el plano moral un poco sin motivo? ¿O, a la vista de los ejemplos aquí revisados (y de muchos otros que se podrían añadir) deberemos pensar que los psicopatólogos se han deslizado muchas veces sin frenos por el plano inclinado de la confusión entre lo real y lo moral?

Se podría hacer un pequeño experimento: coger un fragmento de un texto y aislar en él las palabras que designan lo que es moralmente condenable:

- Deshonestidad.
- Irresponsabilidad.
- Engaño.
- Ausencia de remordimientos.
- Desprecio a los derechos de los demás.
- Manipulación.
- Imprudencia.
- Agresividad.

Todos estos términos no proceden de un página en un tratado moral. Se encuentran en la descripción que da el DSM-IV-TR del Trastorno antisocial de la personalidad.

Hay un último aspecto de todo este asunto que es importante mencionar. Hasta aquí se ha visto lo difícil que es conocer la realidad (en este caso, la realidad del enfermar mental) sin que ese conocimiento sea condicionado por los sesgos resultantes de los valores éticos propios del sujeto que intenta conocerla. Y sin embargo, el conocimiento adecuado de los trastornos mentales supone distinguir lo que son datos psicopatológicos y lo que son valoraciones morales. Asunto particularmente delicado en el caso de los trastornos de la personalidad. Y particularmente confuso porque, al igual que hay partidarios de la concepción dimensional (y no categorial) de los trastornos mentales, hay también estudiosos de la ética que están convencidos de que los límites entre el bien y el mal no son nítidos sino difusos y progresivos a lo largo de un eje continuo.

Como es sabido, el debate sobre los trastornos de personalidad ha tenido siempre uno de sus focos en la cuestión de si esos trastornos son gradualmente comprensibles a partir de los tipos de personalidad consideradas normales o si existe un abismo entre ambas categorías. El propio Kurt Schneider señaló los puntos de contacto entre sus psicópatas y algunos personajes que todos conocemos en la vida cotidiana:

A menudo, los desalmados no criminales dan rendimientos asombrosos en puestos de toda clase. Son aquellas naturalezas aceradas, que ‘andan sobre cadáveres’, y cuyos fines no necesitan ser

egoístas, sino que pueden responder también a ideales. Kretschmer los ha descrito plásticamente, entre sus formas esquizoides. En tales casos, la inteligencia es, sin duda, buena; a menudo, sobresaliente. (Schneider, 1923, p. 173).

Pero si nos alejamos del ámbito de la psicopatología y nos dirigimos al de la pura ética, nos encontramos con testimonios muy claros de un problema análogo.

La filósofa Hannah Arendt dedicó el libro Eichman en Jerusalén a una crónica reflexiva sobre el proceso en el que el gran criminal nazi fue juzgado y condenado. Le puso como subtítulo al libro “La banalidad del mal”. Y es que lo que más le sorprendió fue comprobar que, a lo largo del proceso, los que esperaban encontrar a un monstruoso psicópata descubrieron a un modesto funcionario que se dedicaba a exterminar rutinariamente judíos tal como establecían las ordenanzas del Régimen del que él y muchos de sus conciudadanos formaban parte de forma acrítica. Escribió Hannah Arendt:

Lo más grave, en el caso de Eichmann, era precisamente que hubo muchos hombres como él, y que estos hombres no fueron pervertidos ni sádicos, sino que fueron, y siguen siendo, terrible y terroríficamente normales. Desde el punto de vista de nuestras instituciones jurídicas y de nuestros criterios morales, esta normalidad resultaba mucho más terrorífica que todas las atrocidades juntas, por cuanto implicaba que este nuevo tipo de delincuente —tal como los acusados y sus defensores dijeron hasta la saciedad en Nuremberg—, que en realidad merece la calificación de hostis humani generis, comete sus delitos en circunstancias que casi le impiden saber o intuir que realiza actos de maldad.

Hay obras posteriores, como *Becoming Evil*, de James Waller, que se dedican a analizar los mecanismos de psicología social mediante los cuales personas consideradas normales pueden, en situaciones de crisis catastróficas como son, por ejemplo, las guerras civiles, entregarse sin ninguna dificultad a las mayores atrocidades.

Todo esto son sólo algunos ejemplos para mostrar que el complejo debate conceptual sobre los trastornos de personalidad no va a resolverse, desde luego, a través de los análisis que nos ofrecen la historia, la ética filosófica o la psicología social. Pero quizá estas disciplinas no sean completamente estériles a la hora de señalar algunas de las complejidades que la psicopatología, si quiere ser algo más que una descripción endeble y superficial, debería considerar como parte de los problemas a tener en cuenta. Y entre esos problemas está sin duda el del conocimiento científico de los trastornos de la personalidad que implica un cuidadoso deslinde de lo que es conocer la realidad de un trastorno mental y los que es aplicar los valores éticos personales o sociales para juzgar un trastorno moral.

REFERENCIAS

- Alberca Lorente, R. (1959). *Prefacio a Schneider K.: Las personalidades psicopáticas*. Madrid: Morata, 9.^a ed.
- Arend, H. (1963). *La banalidad del mal*. Barcelona: Lumen, 1999.
- Cartwright, S. (1851). Report on the diseases and physical peculiarities of the Negro race. *New Orleans Medical and Surgical Journal*, 7 May.
- González De Pablo, A. y Perdiguero Gil, E. (1990). Los valores morales de la higiene: el concepto de onanismo como enfermedad según Tissot y su tardía penetración en España. *Dynamis. Acta Hispanica ad Medicinæ Scientiarumque Historiam Illustrandam*, 10, 131-162.
- Hare, E. H. (2002). Locura masturbatoria: historia de una idea. En: *El origen de las enfermedades mentales*. Madrid: Triacastela: 275-321.
- Hunter, R. y Macalpine, I. (eds.) (1964). *Three Hundred Years of Psychiatry*. London: Oxford University Press.
- Reznek, L. (1987). *The nature of disease*. London and New York: Routledge & Kegan Paul.
- Pérez Prieto, J. F., Hernández Viadel, M., Murcia García, L., Leal Cercos, C. y Gómez-Beneyto, M. (2006). Validez del trastorno autodestructivo de la personalidad DSM-III-R. *Archivos de Psiquiatría*, 69(1), 69-80.
- Schneider K. (1923). *Las personalidades psicopáticas*. Madrid: Morata, 9.^a ed, 1959.
- Tissot, S.A. (1785). *L'Onanisme, Dissertation sur les maladies produites par la masturbation*, 8.^a ed. , Lausana: F. Grasset.
- Waller, J. (2002). *Becoming Evil, How Ordinary People Commit Genocide and Mass Killing*. New York: Oxford University Press.

Redes semánticas en Fernando Pessoa: el caso Jean Seul de Méluret

Joseline Vega Osornio

“Lo que permanece lo fundan los poetas”.

Friedrich Hölderlin

“Somos cuentos contando cuentos (...)”.

Fernando Pessoa / Ricardo Reis

INTRODUCCIÓN

La interfase entre neurociencias y las bellas letras nos permite comenzar a relacionar al cerebro con la creación poética, en particular, con el apoyo de herramientas del análisis computacional de nubes de palabras, de redes semánticas, así como de sentimientos. Este tipo de análisis cuantitativo es valioso tanto para la psicología y la psiquiatría como para la crítica literaria. Herramientas como la librería informática Natural Language Toolkit de Python (NLTK) y la Stanford Log-linear Part-Of-Speech (POS Tagger) pueden ser utilizadas en estos campos.

A la luz del análisis lingüístico-computacional de textos, parece muy cierto lo que ya decía Wittgenstein, que “los límites de mi lenguaje son los límites de mi mundo”. En efecto, cada idioma describe mejor lo que su gente más hace. Las lenguas son representaciones colectivas de las costumbres de la comunidad. En ellas traducen su acervo pasado y presente, real e imaginario. Existe tal diversidad de lenguas como ecologías humanas. Algunos idiomas – como el portugués – describen con mayor exactitud las emociones.

El bi- tri- o multilingüismo deberán ser reconceptualizados a la luz de los descubrimientos de Alexander Huth (2016) sobre cómo anidan las redes semánticas en los humanos en casi todos los dos metros cuadrados de la corteza cerebral de ambos hemisferios. En estos estudios, es indicativo que las palabras se representen cerca de áreas cerebrales relacionadas sensorialmente, lo cual refleja un orden de correspondencias intrínseco. La palabra “canela”, por ejemplo, activa zonas relacionadas con el olor y el sabor; mientras que la palabra “azul” activa zonas de la corteza visual; los verbos activan zonas motoras. Estos datos confirman por su parte lo que el joven Nietzsche afirmaba en sus estudios retóricos sobre el origen metafórico del lenguaje. Quizá por eso Paul Valéry pensaba que “el lenguaje es un segundo sistema nervioso”.

A la luz de los estudios de Huth, en un cerebro multilingüe cada idioma deberá mapear de manera diversa la realidad, creando un sistema semántico complejo. En este artículo presentamos una aproximación neuro-humanística al caso de Fernando Pessoa, poeta-pensador trilingüe, “el Nietzsche aún por descubrir del siglo XX” según las palabras del heredero de la Cátedra Émile Durkheim: Michel Maffesoli (Gómez Mont / Vega, 2017). Pessoa – el poeta portugués por antonomasia del siglo XX – ha sido considerado por críticos como Harold Bloom, uno de los 100 genios poéticos de Occidente junto a Homero, Virgilio, Dante, Milton, Shakespeare y Cervantes (Bloom, 2002).

Para Fernando Pessoa, la multiplicidad fue condición de su obra: diversidad en todo, idiomas, géneros, estilos, temas y firmas. Los heterónimos emanan de la pluma a la vez que el poeta ‘finge’ ser otros, volviéndose cada vez más consciente de la metamorfosis que va de la unidad a la pluralidad (Prado Coelho, 1982). Este nomadismo poético puede convertirse en el modelo de un método para sobrevivir en el siglo XXI. En este viaje ficcional, el *poeta viator* recorre trayectos no geográficos sino poéticos que pueden constelarse a través de las nubes de palabras y redes semánticas.

Este viaje entre personalidades poéticas lo hace posible gracias a un recurso central: la ironía, la cual, desde diversos ángulos, es un rasgo de la poética de la modernidad poética pero también de la antigüedad poética. La heteronimia es un viaje de ‘fingimiento’ en el sentido etimológico y filológico del término: *finger* en latín para referirse al actor y al constructor, derivado del griego *εἰρωνεία*, que se utilizaba para referirse al actor de la comedia antigua y que se traduce como ‘disimulo’, o ‘ignorancia fingida’. *Εἶρων* se refería ‘al que disimula’, o ‘finge’, pero también ‘al que dialoga’. Así, por ejemplo, se consideraba el diálogo socrático como una estrategia de ‘ignorancia fingida’ para develar, a través del discurso, un conocimiento más alto (Schoentjes, 2001). Cuando el mundo latino adoptó el término griego

en su vocablo de ‘ironía’, desde entonces su significado se restringió al modo de expresión y/o figura retórica mediante la cual se da a entender lo contrario de lo que se enuncia. Cuando Pessoa escribe el verso “*O poeta é um fingidor*” (“Autopsicografía”, 1930), lo hace pensando justo en el recurso de la ironía, siendo ésta para él un arte superior, como cuando su semi-heterónimo Soares escribe que es por su cualidad de ironía o ‘ignorancia fingida’ que el hombre superior difiere del inferior.

El hombre superior se diferencia del hombre inferior y de sus animales hermanos en la simple cualidad de la ironía. La ironía es el primer indicio de que la conciencia se ha vuelto consciente. Atraviesa dos estadios: el estadio marcado por Sócrates, cuando dijo “solo sé que no sé nada”, y el estadio marcado por Sanches, cuando dijo “ni siquiera sé que no sé nada”. (Pessoa / Soares, 1998)

A través de su obra múltiple y con sus heterónimos, Pessoa se reveló en contra de los dogmas de la época vinculados con el ‘monologismo autoritario’ (Bahktin: 1970). Pessoa afirmó desear llegar a ser “un creador de mitos, que es el misterio más alto al que puede aspirar alguien de la humanidad”. Un poema en francés de 1912 inédito hasta el 2014 titulado “Estrella” reza: “Mi alma se rompió / Me disperso en mí / Un miedo / Me mece, me sacude / No hay rincón donde mi miedo se ancle / A un sueño de olvido”. ([Traducción propia]. Fechable, 1912/1913-1919. Poema inédito hasta 2014). Luego, una cita del *Libro del Desasosiego* muestra la presencia de la polifonía de la conciencia en el poeta: “Mi alma es una orquesta oculta; no sé que los instrumentos tocan y crujen cuerdas, arpas, timbales y tambores dentro de mí. Solo me conozco como sinfonía”.

El trilingüismo de Pessoa se enmarca en la atmósfera cosmopolita de Lisboa en la que vivió durante las dos primeras décadas del siglo XX; en ella brillaban poetas que él mismo conocía y admiraba como Teixeira de Pascoas, Camilo Pessanha, César Verde y Henrique Rosa (su tío). Fue una época en la que leyó tanto a poetas como a científicos, tanto portugueses, como ingleses y franceses, comprendiendo sus vasos comunicantes. Al mismo tiempo, escribía inspirado por ellos y lo hacía en sus tres lenguas, en ocasiones ejecutando intencionalmente cruzamientos entre ellas, por ejemplo, en poemas en inglés inspirados por Verlaine o poemas en portugués inspirados por Baudelaire y por Rimbaud. Éstas y otras creaciones poéticas demuestran que la lengua francesa y algunos de sus poetas más emblemáticos, fueron una fuente de conocimiento e inspiración en esta primera etapa ‘filosófica’ y ‘pre-heteronímica’, anterior a los heterónimos modernistas de *Orpheu* (1915) que otra etapa creativa, colectiva y pública: ‘heteronímica’ y ‘neopagana’.

Parece que Pessoa no volvió a escribir en francés sino unos quince años después. Falleció el 30 de noviembre de

1935, a los 47 años, justo en el Hospital São Luís dos franceses, muy cerca de su casa que hoy alberga la ‘Casa Museu Fernando Pessoa’. Un cólico hepático según el acta de defunción.

LA CONSTELACIÓN DEL HIPERTEXTO PESSOANO EN TRES LENGUAS

Fernando António Nogueira Pessoa – cuyo apellido con acento circunflejo en portugués significa ‘persona’ – nació en Lisboa en 1888¹ y murió en la misma ciudad en 1935, aunque vivió por una década – entre los 6 y los 16 años – en una colonia inglesa, en Sudáfrica. Es notable que Pessoa escribió poemas en inglés y francés en su juventud antes de regresar de lleno a su lengua madre a través de sus heterónimos consagrados en las páginas de la revista *Orpheu* (1915). En años posteriores, incluso décadas después, Pessoa no dejó de escribir en sus otros dos idiomas, aunque nunca con tanta intensidad como en su primera juventud.

Este ‘extraño extranjero’ (Bréchon, 1996) dejó un ‘baúl repleto de gente’ (Tabucchi, 1990), casi treinta mil páginas de poesía y prosa escritas a mano o mecanografiadas en portugués, inglés y francés, resguardadas hoy en la Biblioteca Nacional de Portugal. Los contenidos del baúl – conocido entre los especialistas como el ‘espólio pessoano’ (herencia, botín, patrimonio) constituye un tesoro de la literatura universal, con casi 30 mil páginas escritas a mano y mecanografiadas de poemas, textos o publicaciones de su interés. De éstas se han editado a la fecha unas quince mil. Muchos son los géneros y estilos de prosas y versos, en portugués, inglés y francés, firmadas por el poeta ortónimo o alguno de sus poetas ficticios y/o heterónimos. Se trata de toda una literatura que incluye tanto ensayos científicos como políticos y estéticos, tanto poemas en verso como en prosa, tanto dramas como cuentos, tanto traducciones como cartas y muchas notas y apuntes sobre artes, ciencias y humanidades, incluidos saberes esotéricos como el hermetismo, la kabbalah, la astrología, la teosofía, el ocultismo. En las últimas décadas, diversos investigadores han trabajado en el archivo, haciéndonos descubrir, cada vez más creaciones poéticas y ensayísticas que por alguna razón el poeta guardó sigilosamente en el baúl.

Navegando entre idiomas y personalidades poéticas, este fingir poético se convirtió en una forma de autoexploración psicológica y cuestionamiento trascendental, misma que puede diferenciarse en tres etapas en la vida del poeta. De la primera, se sabe que emergió una obra filosófica (1906/1907 – 1915/1916); de la segunda, un neopaganismo trascendental (*Orpheu*, 1915); y de la tercera, un gnosticis-

¹ El año de 1888 vio nacer a varios poetas modernistas como T.S. Eliot, Giuseppe Ungaretti, Ramón López Velarde. También fue el año de invención del gramófono, primer sistema de grabación y reproducción de sonido en un disco plano.

mo espiritual (1920 – 1935) con la cúspide de *Mensagem* (1934). El periodo filosófico (1906/1907 – 1915/1916) aborda en términos ontológicos, metafísicos y teológicos, las grandes cuestiones tradicionales de la existencia y de los atributos de Dios, de razón y de fe, del espíritu y de la materia, de lo absoluto y de lo relativo, de religión y de moral, así como temas neuropsicológicos y psiquiátricos. El periodo neopagano (1915/1916 – 1918/1919), corresponde al ‘periodo heteronímico’ propiamente dicho, los poetas de la generación de *Orpheu* (1915): Alberto Caeiro, Álvaro de Campos, Ricardo Reis, además del filósofo neopagano António Mora, proyecto cuya tentativa consiste en restaurar la religión politeísta según el modelo helénico. El periodo gnóstico (1920 – 1935) es el periodo más extenso dentro de esta clasificación, caracterizado por su interés cada vez más creciente por las vías ocultistas y esotéricas, así como por el camino de la Gnosis. En este artículo concentraremos en el primer periodo, el menos conocido del joven poeta.

En esa primera década de regreso en Lisboa, el poeta cultivó su ‘don de lenguas’ (glosolalia), leyendo a los grandes poetas, vivos y muertos, nacionales y extranjeros. Shakespeare, Milton, Byron, Keats, Shelley, Tennyson y o Wordsworth. Su relación con Francia –su lengua, cultura y poesía– fue distinta, tenía que ver con un vínculo más íntimo, que luego se intensificó durante su tercera adolescencia de regreso en Portugal (1905), en sincronía con la caída de la monarquía y la fiebre urbana europea amplificada por el Simbolismo y el Decadentismo de Fin de Siglo que inspiró varias páginas de *Orpheu* (1915). Después de esto, la francofilia de Pessoa entró en un estado de latencia y sólo remergió mucho tiempo después hacia el final de su vida (1930’s) (Ferrari & Quillier, 2014).

Cuando Pessoa asistió al Curso Superior de Letras en Lisboa (1905 – 1907), continuó con sus estudios de francés, redactando y guardando en el baúl textos críticos para sus cursos sobre poetas como Molière, Alfred de Vigny, Chateaubriand o Victor Hugo. Por alguna razón, voluntaria o no, Pessoa abandonó la Universidad durante la huelga estudiantil. Se sabe que tuvo planes de seguir estudiando en Inglaterra con una beca a la cual finalmente no pudo aplicar por no ser elegible. Al final, lo cierto, es que decidió quedarse en Lisboa.

UNA GENEALOGÍA DE CREACIONES POÉTICAS EN FRANCÉS

Pre-heterónimos en francés

Desde muy joven, Pessoa fue un poeta trilingüe. Desde los doce o trece años (1900 – 1901), produjo prosas y versos inventando firmas ficticias, lo que sucedió antes de regresar de lleno a su lengua materna cuando éste volvió a los 18 años a su país (1905), lugar donde surgió una ‘discusión

en familia’ que comenzó a revelarse desde 1912 y que se consagró en las páginas de la revista *Orpheu* (1915), órgano del modernismo lusitano.

Pizarro y Patricio Ferrari han documentado la existencia de hasta 136 poetas ficticios en un sistema polifónico que el propio poeta denominó una ‘coterie inexistente’ (2013). Algunos son sólo firmas sin biografía, pero otros, son personajes poetas con una producción en verso y/o en prosa con una alta misión civilizadora. Aunque fue hasta el año de 1928 que Pessoa se refirió al fenómeno heteronímico en su obra (Pizarro, 2012), el poeta comenzó a inventar poetas ficticios en francés desde 1900, es decir, a los doce años.

Desde su origen, los ‘pre-heterónimos’ en francés de Pessoa estuvieron asociados a proyectos no netamente poéticos, sino satíricos. Después del ‘Chevalier de Pas’ (1895), ‘pro-heterónimo’ en francés con el que intercambiaba cartas a la muerte de su padre – según el calendario de cumpleaños de su mamá – fenómeno que la crítica psicoanalítica ha interpretado como el ‘fantasma del padre’ (Poulichet, 1998) como en Hamlet, nació ‘Guillaume Loutil’, primer ‘pre-heterónimo’ francófono de Pessoa, autor de dos listas satíricas: “Catéchisme du soldat” y “États des ouvrages faits”. Pizarro y Ferrari (2013) reconocen en “Catéchisme du soldat français” (1820) de Constant Taillard, el catecismo fuente de ‘Loutil’. Por otra parte, en un volumen de 1811 titulado “Le farceur comme il y en a peu...” se encuentra una lista de obras de Pierre Lutille, escrita por un ‘ami de la gaité’ que integraba una ‘bibliothèque sentimentale, joyeuse, grivoise et amusante’. Un segundo ‘pre-heterónimo’ francófono nació en 1907, cuando Pessoa firmó bajo el nombre de ‘Andrèce Augradi’, un poema en francés que lleva por título “Rondeau” (1900). Por debajo de su firma autógrafa añadió la palabra ‘trouvère’. El poema consta de dos estrofas y un verso que se repite. De esta nota se infiere que Pessoa relacionó a este ‘pre-heterónimo’ con la tradición poética de los trovadores. Éste se encuentra en un cuaderno que lleva el nombre de ‘Charles R. Anon’, uno de los primeros pre-heterónimos en inglés de Pessoa. En ‘marginalia’ aparece la siguiente nota en inglés refiriéndose a su profesor de francés de origen irlandés: “Hardress O’Grady is the name”. El poema se encuentra seguido de la anotación: “Les amateurs de l’inutile” y “La penultième est mort”. Quillier relaciona “Rondeau” con otro poema satírico ortónimo, “Echos” (fechable, 1907) que se refiere a un profesor grandilocuente de francés llamado ‘Appell’. En un cuaderno de 1907 – 1908 en el que se encuentran poemas de Alexander Search, aparece el que podría ser un tercer ‘pre-heterónimo’ en francés. ‘Néant’ – que en francés quiere decir ‘Nada’ – es el nombre que recibe el autor del prefacio de un proyecto de sátiras: “/Peints par eux mêmes/ morceaux choisis de MM. Les littératures d’aujourd’hui. Préface par le Néant”. En el mismo cuaderno se lee la nota: “1908 0 – ‘tis another year / another year has gone and 0 done”. La lista contiene títulos de otras sátiras en francés con notas en inglés.

Como cuarto ‘pre-heterónimo’ en francés aparece Jean Seul de Méluret (1908).

Tardó algún tiempo en llegar Álvaro de Campos (1914), pero convertido al portugués, para denunciar a los ‘mandarines’ de Europa, entre ellos varios franceses. El binomio ‘Seul / Campos’ delinea una continuidad en el interés de su creador por la sátira y sus recursos puestos en acción contra Francia, toda vez que el primero debió morir para dar nacimiento al segundo. Tal resistencia poética resulta descifrable desde la teoría ‘estética no-aristotélica’ del propio Campos (*Athena*, 1924), una ‘poética de la fuerza’ y no ‘de la belleza,’ de donde deberá surgir el nuevo arte, como el arte futurista. Así es como estos poetas ‘Seul / Campos’ denuncian crímenes que tienen lugar en Francia y/o en París aspirando al ideal rousseauniano de escribir para la defensa de la Humanidad en su lucha contra el Hombre.

Todavía en 1916, después del ‘día triunfal’ en el que nacimiento mítico de Campos junto a Caeiro y Reis, Pessoa inventó a ‘Claude Pasteur’. El nombre de este autor ficticio recuerda a dos de los más grandes científicos franceses. Su tarea consiste en traducir del portugués al francés el proyecto que lleva por título “Cadernos de Reconstrução Pagã”, dirigido por el heterónimo filósofo António Mora, que sería editado por ‘Cosmópolis’, una agencia editorial anterior a la empresa ‘Olisipo’, que debía editar esta obra en portugués, inglés y francés. Otros proyectos de traducción de Claude Pasteur eran las odas de Álvaro de Campos (*Arco do Triumpho*), el *Livro do Desasosiego* (de Vicente Guedes), “O Marinheiro” (‘drama estático en un cuadro’ ortónimo) y algunos libros de Mário Sá-Carneiro.

Esta antología de ‘pre-heterónimos’ en francés demuestra la genealogía de un estilo satírico que Pessoa cultivó en francés desde muy temprano, en el albor del nuevo siglo, adquiriendo formas cada vez más elaboradas, tal y como sucedió primero con la poética de Jean Seul de Méluret y, tiempo después, con la de Álvaro de Campos.

LAS SÁTIRAS DE JEAN SEUL DE MÉLURET EN THE TRANSFORMATION BOOK

Jean Seul de Méluret es personificado en los manuscritos de Pessoa como un aristócrata conservador radicado en Lisboa, asignado a la tarea de escribir poemas y otros textos de carácter satírico. Aunque Pessoa asignó a Seul la tarea de poeta, no firmó ninguno de los poemas en francés. Hacia 1908, tres son los proyectos satíricos más importantes que se le atribuyen al pre-heterónimo francés: “Des cas d’exhibitionnisme”; “La France en 1950”; y “Messieurs les Souteneurs” que forman parte de una obra colectiva que Pessoa dejó en el baúl y sin considerarla en su edad adulta entre sus planes de edición: *The Transformation Book*. No existe, en nuestro saber, una edición íntegra publicada en Portugal.

La edición neoyorkina de Nuno Ribeiro y Cláudia Souza (2014) presenta al público anglófono (la editorial está en Nueva York), sigue el proyecto de una edición tal y como la concibió Pessoa en su periodo ‘pre-heteronímico’, con textos y poemas en tres lenguas y a cuatro voces. Pessoa concibió *The Transformation Book* para cumplir con una alta misión civilizatoria para Europa. Fue Teresa Rita Lopes quien publicó por primera vez los trabajos de Jean Seul de Méluret y de otros ‘pre-heterónimos’ en Pessoa por Conhecer (1990). Luego Jerónimo Pizarro y Rita Patrício editaron las Obras de Jean Seul de Méluret (2006). Ellos afirman que Jean Seul es justamente el ‘pre-heterónimo’ con el que Pessoa se presentó a un público francófono, tratando autores y fenómenos “vincadamente franceses ou associados com frequência à França” (Ibid).

Jean Seul hace explícita su ‘francofobia’ ante la influencia de la cultura extranjera. A través de él, Pessoa creó una de las sátiras más provocadoras contra Francia jamás escrita. Es en el contexto de *The Transformation Book* que Pessoa asigna al francés la tarea satírica de denunciar la influencia negativa de Francia sobre la conservadora sociedad portuguesa, una cultura ávidamente admirada y consumida entre los círculos intelectuales y artísticos en la capital lusitana en aquellos tiempos. Sus sátiras ponen de relieve la crítica que desde muy joven el poeta fue construyendo frente a la posibilidad de que Portugal adoptara los mismos modelos, políticos y culturales, del país galo. Años después, el poeta ortónimo formulará esta crítica en términos teóricos, históricos y literarios. Cuando Pessoa inventó a Jean Seul en 1908, ya había empezado a escribir esbozos de sus proyectos un año antes, creando también poemas y textos ensayísticos firmados por Charles Robert Anon y otros pre-heterónimos de *The Transformation Book*: Alexander y Charles Search, Thomas Crosse y Pantelão. Ésta fue una época de mucha creatividad en la que el poeta planeó muchos títulos para su imprenta. *The Transformation Book* fue concebido como un proyecto cosmopolita que llegaba a paralizar el genio creativo del poeta:

“Besides my patriotic projects –writing of P[ortuguese] Reg[icide]- to provoke a revolution here, writing of Portuguese pamphlets, editing of older national literary works, creation of a magazine, of a scientific review, etc.-other plans consuming me with the necessity of being soon carried out- Jean Seul projects, critique of Binet-Sanglé, etc.- combine to produce an excess of impulse that paralyzes my will. The suffering that this produces I know not if it can be described as on this side of insanity”. (Pessoa, 1966)

Otros títulos encomendados a Jean Seul serán: “Sobre a extensão do voto a todos os vertebrados”; “O Masculinismo o sobre a necessidade de crear lupanares masculinos”; “A Oligarchia das Bestas”; “Alfonso VII”; y en francés: “Lettre

à Mons[ieur] Émile Faguet”; “Une nouvelle école de peinture (re[garding] Picabia’s pictures)” y “Appel aux socialistes: Les Insignifiants. Appendix à la “Dég[énérescence] de Max Nordau”. Pessoa incluyó dos panfletos con título en inglés para Jean Seul: “Necessity of D[eath] Penalty” y “The folly of W[omen]’s Right”. Otros proyectos fueron: “Catalogue de l’oeuvre philosophique, scientifique, et poétique de Sar Pelisé”; “Peints par eux-mêmes morceau choisis de M.M. [messieurs] les littérateurs d’aujourd’hui. Préface par le Néant, Recueil des belles pensées des littérateurs français modernes”. Años después, en el proyecto de “La France en 1950” se sustituirá el año de 1950 por el año 2000 y la firma de Jean Seul por la de un periodista japonés. En esta sátira en particular, Seul critica la Degeneración de la cultura y las artes en Francia y su influencia negativa sobre Portugal.

En *The Transformation Book*, estas temáticas o ‘mitemas’ aparecen como ‘enfermedades’ que han afectado a la sociedad que son tratadas bajo diversas firmas, géneros e idiomas, como los ensayos y poemas en inglés de Alexander Search, las visiones distópicas en portugués de Pantelão y las traducciones al inglés de Charles James Search.

La carpeta 15 del acervo de Fernando Pessoa contiene la mayoría de las sátiras de Seul y la prosa de Alexander Search. Ambas catalogadas como Filosofía, sus obras exploran interfases con la Psicología en temas como la Degeneración, la Decadencia, y la Locura. Realizamos el análisis computacional de la transcripción de los fragmentos de las sátiras de Jean Seul de Méluret y presentamos los resultados en la sección de anexos.

Intertextos: *Escritos sobre genio y locura*

Las sátiras de Jean Seul contienen indicios de algunas fuentes del poeta, bibliografía oficial de la psicología y de la psiquiatría de la época, las cuales fueron determinantes en su formación como autodidacta. Mención aparte requieren sus intertextos con los trabajos de Lombroso y Nordau. En sus diarios, Pessoa dejó testimonio de que leyó a estos dos médicos entre 1906 y 1907. No es casualidad que las producciones poéticas de Pessoa de este periodo traten sobre temas como la locura, el genio, la criminalidad y la degeneración.

Cuando Pessoa regresó a su tierra natal, estudió de forma autodidacta no sólo las bellas letras, sino la neurología, la psicología y la psiquiatría de la época. Su biblioteca personal contiene muchos de estos estudios, escritos en francés y/o editados en París, los cuales el joven Pessoa leyó, escribiendo amplias notas sobre estas lecturas. Estas notas que han sido cuidadosamente editadas por Jerónimo Pizarro, un alma que ha dedicado muchas horas a descifrar los manuscritos. Pizarro transcribió muchas páginas de notas y proyectos al respecto, incluyendo un “Ensayo sobre la degeneración” en la edición crítica de los *Escritos sobre genio y locura* (2006).

En esas páginas el poeta confiesa: “El genio es la mayor

maldición con la cual Dios puede bendecir a un hombre”. El vínculo entre genio, locura y degeneración interesó a Pessoa desde (1907), buscando respuestas sobre su propio caso – clínico y poético. Su preocupación por heredar un tipo de locura familiar se muestra en el diseño de árboles genealógicos: demencia por parte de su abuela paterna; tuberculosis por parte de su padre, hermano y tío paterno, temperamento nervioso por parte de su tía materna; equilibrio superior (su madre) (Pizarro, 2007).

Según los *Escritos sobre genio y locura* (2006), todos los mecanismos cerebrales son procesos de excitación e inhibición, modelo biológico y neuropsicológico de gran actualidad. Pessoa leyó por igual a Du Bois-Reymond y Morel, como a Grasset y a Feré; a Lombroso y Nordau como a Charcot y a Freud; a Bergson y a Janet, como a Darwin y a Spencer, incluso a Einstein y a Poincaré. Para el conocimiento de su época estaba muy bien informado y recibía mes a mes publicaciones extranjeras como “Scientific American”. Este conocimiento lo llevo a afirmar hacia el final de su vida: “Vengo como mensajero de la Consciencia” (bajo la voz del semi-heterónimo Bernardo Soares).

Las lecturas científicas y pseudocientíficas de Pessoa también le sirvieron de inspiración para muchas de sus creaciones poéticas y ensayísticas. Por ejemplo, para el cuento en inglés “The Door” – firmado por su pre-heterónimo en inglés Alexander Search – sobre un caso de monomanía descrito por Grasset y Feré; o para la sátira en francés “El Caso del Exhibicionismo” – firmada por Jean Seul de Méluret – sobre la psicopatología sexual descrita por Krafft-Ebing y Lombroso.

La Dégénérescence (1892) de Max Nordau fue un diagnóstico desde una visión naturalista y racionalista, en donde la verdad científica era la base de la moralidad socialmente útil. Nordau consideraba – al igual que Morel – que la Degeneración era hereditaria y que tenía como causa orgánica el estado de fatiga producido por la sobreexcitación nerviosa de la vida moderna. Para esta teoría, la vida urbana producía centros del cerebro deteriorados, carentes de las capacidades de la inteligencia como la atención y la disciplina. En la clasificación de Nordau, sobresalen los degenerados superiores. Para Nordau, la inmoralidad y el pesimismo de los poetas era también producto de una enfermedad física. Las tendencias estéticas del ‘Fin-du-siècle’ – Simbolismo y el Decadentismo, por ejemplo – representaban para Nordau “un retroceso, convulsiones y espasmos de un estado de fatiga física y mental”. (Nordau, 1990).

LA POÉTICA MELURETIANA DE ÁLVARO DE CAMPOS

En las sátiras en francés de Jean Seul aparecen intertextos con la poesía y prosa de Álvaro de Campos en portugués. ¿Podría ser la poética Campos una evolución de la de Jean

Seul? Antes que Campos, Jean Seul y otros autores de *The Transformation Book* anuncian a sus lectores los riesgos de una sociedad que se encamina por una ruta falsa. En *Ultimatum* (Portugal Futurista, 1917), Campos expresa el malestar generalizado frente a las decisiones políticas que estaban orillado al continente hacia la guerra. La misión poética del ‘pre-heterónimo’ consiste en defender a la ‘humanidad’ del ‘hombre’, mediante el recurso de una poética que Campos denominará ‘no-aristotélica’. Ambos escriben como visionarios del fin de una época cuyo arte no busca el goce de la belleza, sino la experiencia de choque con una fuerza psíquica. A nivel estilístico, es evidente la similitud en el tono panfletario y el uso de figuras retóricas para expresar su inconformidad ante los hechos. Este manejo del lenguaje permite plantear que en los dos poetas subyace una ‘fobia’ ante la influencia cultural y política de Francia, denunciando los males que azotan tanto al país lusitano como al galo. Los dos reconocen la enfermedad del espíritu y la urgencia de recuperar la salud perdida. Ellos recurren a una ‘poética del exceso’ para aniquilar de una vez y para siempre la peste espiritual que se encuentra al acecho en tierras lusitanas y europeas. Similar a la retórica futurista de Campos, el tono apocalíptico de Jean Seul ataca a un sistema que debe morir por un fin más alto. Para salvar a la humanidad, es necesario un descenso para renacer como el Ave Fénix.

En este punto se debe subrayar la continuidad cronológica entre Jean Seul y Campos. Siete años separan sus primeros esbozos (1907 – 1914), además de que el primero dejó de escribir justo en el año de la revelación del segundo (1914), poco antes de la publicación en *Orpheu* (1915) de la “Oda Triunfal” que coincide con el avance de la Primera Guerra Mundial. Cuando Pessoa escribió los textos de Jean Seul entre 1907 y 1914, tenía de 19 a 26 años, etapa de transición del poeta adolescente al poeta maduro. Méluet lanza, junto con sus compañeros de *The Transformation Book*, una batalla contra la Decadencia en una etapa de explosión creativa anterior al ‘día triunfal’. En efecto, cuando Pessoa dejó de escribir en nombre de Jean Seul nació Campos, para intervenir públicamente en la vida intelectual de Portugal a través de las páginas de la revista. Los primeros esbozos de Jean Seul anteceden en una década al “Ultimatum” de Campos (*Portugal Futurista*, 1917). Campos como Jean Seul, persuade al lector de la agonía de Europa y de sus ‘mandarines’. Mientras que éste advierte a sus lectores sobre los trastornos producidos por la Degeneración, Campos desea destruir todo lo anterior para instaurar un nuevo orden. Su ‘poética del exceso’ parece dar continuidad, incluso refinar, la ‘poética escatológica’ del periodista satírico con su poesía vanguardista llena de imágenes obscenas y tonos elevados: “Ser mi cuerpo la mujer todas las mujeres / Que fueron violadas, asesinadas, heridas, rasgadas por los piratas!” (*Oda Marítima*). Es muy probable que el tono discursivo más elevado de Pessoa se encuentre en las sátiras de Méluet, pero también en la poesía de Álvaro de Campos.

Es verdad, que el ingeniero de Tavira tiene una visión mucho más vanguardista que Jean Seul, pero eso no impide reconocer en las sátiras méluetianas gérmenes de su poética.

ÚLTIMAS CONSIDERACIONES

El semi-heterónimo de Fernando Pessoa, Bernardo Soares, a finales de los años 20, dice haber encontrado un escrito en francés de hace quince años, sintiendo que ha perdido la fluidez poética en esa lengua, al grado de sentirse ajeno a aceptar su autoría. ¿Qué fue entonces del poeta francófono que había escrito unos doscientos poemas o fragmentos en francés, ya desaparecido a esa altura? ¿Cuál fue el destino del creador del primer proto-heterónimo en francés, el ‘Chevalier de Pá’, ‘fantasma del padre’, nombre que mutó al de ‘caballero de los pasos’ o ‘caballero de la nada’, ‘Chevalier de Pas’? ¿Qué fue del joven poeta que escribió por al menos una década poesía en francés desde su desembarco en Portugal y que retomó esta actividad sólo hasta los últimos años de su vida?

Como escribió Schlegel, “el genio es una colectividad interior”, “una comunidad interna”. El genio romántico de Pessoa creó su ‘heteronimismo’, una pandilla ficticia, una ‘coterie inexistente’ (Pessoa, 1935), encontrando en ella la gran salud que la literatura puede aportar a un espíritu genial (Deleuze, 1993).

Así como Pessoa fue un ávido lector en francés, también escribió en el idioma galo, tanto prosa como verso, sobre todo durante la primera década de regreso al hogar lusitano, aunque retomó esta actividad hacia los últimos años de su vida. Por cuestiones de espacio, aquí nos hemos dedicado a presentar la investigación relacionada con su producción satírica y ‘pre-heteronímica’ en francés.

Durante el lock-down del Covid-19 (2020), el Centro de Neurohumanidades, dirigido por el Dr. Francisco Gómez-Mont Ávalos Lévy, colaboró con el Doctor Adrián Pastor López Monroy y el Licenciado Alfredo Elias (CI-MAT) para el análisis computacional de la traducción y selección de textos de Richard Zenith de las 130,000 palabras del “Libro del Desasosiego” de Bernardo Soares. Así también, con la Maestra Joseline Vega, quien desarrolló el análisis semiótico de las sátiras de Jean Seul de Méluet y de la poesía ortónima en francés de Pessoa bajo la asesoría de la Dra. María Elena Isibasi en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM.

El principal hallazgo del análisis computacional de las redes semánticas obtenidas al analizar las sátiras de Jean Seul de Méluet el *Libro del Desasosiego* y otros corpus pessoanos con métodos convencionales de la lingüística computacional, es que las redes semánticas son de difícil interpretación. Digamos que hay poca señal y mucho ruido. Por citar un caso concreto en el Libro del Desasosiego: más de mil palabras – con sus frecuencias respectivas – implican

negación, lo que confunde a las redes semánticas construidas con el método de “Statistical Neighborhood Embedding”. Sería necesario hacer una corrección de frases como “no soy feliz” que sería mejor sustituir por “soy infeliz”. El mismo problema representa el uso frecuente de ironías y oxímorones. Estamos frente al núcleo de la poética del poeta-pensador, para quien la ironía era el arte superior y el oxímoron su figura retórica más recurrida (Jakobson, 2007). No obstante, ante las redes semánticas de este poema en prosa comenzamos a detectar ciertas asociaciones estadísticas interesantes respecto a la forma que fueron combinadas las palabras.

Pessoa es de interés para las Neurohumanidades no sólo por su cerebro trilingüe, sino por ser un importante teórico de la imaginación y de la ensoñación. “Nunca he hecho nada sino soñar”; “duéleme la imaginación no sé cómo, más es ella que duele”; “Siempre he sido un soñador irónico”; “Sólo una extrema pobreza de la imaginación justifica el tener que viajar para sentir”; “Puedo imaginarme todo porque no soy nada”. La identidad es para Pessoa “un acto de imaginación”, un brillo momentáneo, lo que nos lleva a pensar en el sistema neuronal –recientemente descrito por las neurociencias– relacionado con las actividades intrínsecas y espontáneas, un primordio de la creatividad, incluyendo los procesos cognitivos de creación de identidad: “Somos cuentos contando cuentos (...)” La frase concluye: “nada”.

En relación con la imaginación se ha descrito un nuevo sistema neuronal relacionado con actividades intrínsecas y espontáneas, con la imaginación y la creatividad, con los procesos cognitivos de creación de identidad. Este sistema o red cerebral de la imaginación y la creatividad recibe diversos nombres. En inglés “Default Mode Network”; en México, José Luis Díaz le ha bautizado como la red basal; en España, a falta de creatividad de términos científicos traducen el nombre del inglés, “red por defecto”. El término se refiere más a la ingeniería, aunque podría connotar una carga semántica negativa, implicando el hecho de que la imaginación sea un defecto, el estereotipo de ésta como “la loca de la casa”. En español convendría adoptar el nombre que sugiere José Luis Díaz de “red basal” que implica el estado de reposo del sistema cerebral. Si algo nunca estuvo en reposo fue justamente la pluma de Pessoa de la que emanan sus heterónimos en tres idiomas.

Algún día se podrá llegar a mapear las redes semánticas de las obras completas de Fernando Pessoa en los tres idiomas y en sus 136 autores ficticios. Se podrá visualizar con estudios de neuroimagen cómo sus prosas y versos anidan en la corteza cerebral, por ejemplo, de *estudiant@s* de Letras de la Facultad de Letras de la UNAM y/o de la Universidad de Lisboa. Para las Neurohumanidades es de mayor interés estudiar a una misma persona varias ocasiones que estudiar múltiples sujetos una sola vez.

Hemos visto que la inquietud temprana del poeta por el género satírico vinculado con el conocimiento de la lengua

francesa se puede rastrear desde los primeros periódicos ficticios (1900 – 1901) conservados por el poeta. En esta genealogía aparecieron nombres cargados de ironía como Guillaume Loutil (1901), Andrèce Augradi (1907), Néant (1908) y Jean Seul de Méluret (1908). Estos poetas evidencian de una manera u otra, “la era de los proxenetas, chulos, pederastas, ramera, exhibicionistas y ‘voyeurs’, que vemos blasonado en películas, revistas, periódicos, novelas y en el atletismo de políticos y de millonarios playboy” (Jennings, 2018). Al respecto, vale la pena reflexionar sobre la actualidad del pronóstico apocalíptico de la Degeneración tanto de Jean Seul de Méluret como de Álvaro de Campos, mismo que podría ser valorado a la luz de la fenomenología social del heredero de la Cátedra Émile Durkheim, Michel Maffesoli, a quien hemos citado al principio de este artículo y con quisiéramos concluir.

Para este alumno de Gilbert Durand, Pessoa es “el Nietzsche aún no descubierto del siglo XX”. Según su maestro, la obra heteronímica anuncia la urgencia de la alteridad y el fin del mito del Individuo, lo que equivale al fin del mundo moderno. Para Maffesoli, Pessoa es una antena de la raza como diría Ezra Pound. Un poeta adelantado a su tiempo.

Los signos sociales y culturales del paso de una sociedad ‘prometeica’ a una ‘dionisiaca’ como los que denuncia Jean Seul no son tan distantes de los que analiza Maffesoli a través de la sociología del imaginario. Según este pensador de la Sorbona, épocas como el Fin de Siglo o la nuestra – llamada provisionalmente postmodernidad –, han sido obnubladas por la sombra de Dionisos o la parte del Diablo. En sus artículos escritos durante el confinamiento del COVID-19, Maffesoli recuerda cómo la epidemia de la peste antonina marcó el inicio de la Decadencia en Roma con sus millones de muertos en 190 d.C.; y cómo la peste negra terminó con la Edad Media para que de sus cenizas resurgiera el Fénix del post-medievo, el Renacimiento, un término que llegó en retrospectiva hasta el siglo XIX. Maffesoli se pregunta si esta crisis actual (sanitaria, política, económica, psicológica, etc.), significa acaso la muerte real y/o simbólica de una sociedad que verá nacer otra diferente. En su opinión, la actual crisis en Francia y en otros tantos países influenciados por sus modelos políticos y culturales, forma parte de los signos inminentes de un duelo de frente al fin de un sistema cuyos valores son insostenibles desde hace mucho tiempo.

BIBLIOGRAFÍA

- Pessoa, F. (1997). *A língua portuguesa*, Ed. Luísa Medeiros. Lisboa: Assírio & Alvim.
- _____. (2013). *Apreciações literárias de Fernando Pessoa*. Ed. Pauly Ellen Bothe. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda.
- _____. (1937). *Carta de Fernando Pessoa a Adolfo Casais Monteiro - 13/01/1935*. Presença, 49. Coimbra. Disponible en <http://arquivopessoa.net/textos/3007>
- _____. (2009). *Diarios* (Tr. Juan José Álvarez Galán). Madrid: Gadir.
- _____. (2003). *Escritos Autobiográficos, Automáticos e de Reflexão Pessoal*, Ed. Richard Zenith. Lisboa: Assírio e Alvim.

- _____. (2006). *Escritos sobre Gênio e Loucura*, Ed. Jerónimo Pizarro. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- _____. (2013). *Eu sou uma antologia: 136 autores fictícios*, Ed. J. Pizarro & Patricio Ferrari. Lisboa: Tinta-da-China.
- _____. (2013). *Libro del desasosiego*. Barcelona: El Acanilado. Ed. Richard Zenith.
- _____. (2017). *Livro do desassossego*. Lisboa: Tinta da China. Ed. Jerónimo Pizarro.
- _____. (2006). *Obras de Jean Seul de Méluret*, Ed. Rita Patrício y Jerónimo Pizarro. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda.
- _____. (1986). *Obra poética e em prosa*, Vol. 3, Ed. António Quadros y Dalila Pereira da Costa. Porto: Lello.
- _____. (2014). *Poèmes français*, Ed. P. Ferrari, & P. Quillier. Paris: Éditions de la Différence.
- _____. (1928). *Tábua bibliográfica*. Presença, 17. Coimbra: Dez. Disponible en <http://arquivopessoa.net/textos/2700>
- _____. (2014). *The Transformation Book*. Ed. Nuno Ribeiro, & Cláudia Souza. NY: Contra Mundum Press.
- Pessoa, F., Jacinto do Prado, C., Lind, G. R. (1966). *Páginas de Estética e de Teoria e Crítica Literárias*, Ed. Georg Rudolf Lind e Jacinto Prado Coelho. Lisboa: Ed. Ática.
- Pessoa, F., Lind, G. R., do Prado Coelho, J. (1996). *Páginas Íntimas e de Auto-Interpretação*, Ed. Georg Rudolf Lind e Jacinto do Prado Coelho. Lisboa: Edições Ática.
- Bakhtine, M. (1970). *La poétique de Dostoievski*. Paris: Seuil.
- Bloom, H. (2002). *Pessoa*. In *Genius. A mosaic of one hundred exemplary creative minds* (pp. 442-446). New York: Warner Books.
- Bréchon, R. (1996). *Étrange étranger : Une Biographie de Fernando Pessoa*. Paris: Christian Bourgois.
- de Campos, A. (1924-25). *Apontamentos para uma estética não-aristotélica*. Athena, 3-4, Dic.-Ene. Lisboa.
- Dehaene, S. (2008). *Les neurones de la lecture*. Paris : Odile Jacob.
- Deleuze, G. (1993). *Critique et clinique*. Paris: Éditions de Minuit.
- Durand, G. (2008). *Fernando Pessoa: a Persistência europeia do mito e o reencantamento da modernidade*. Em Portugal. Tesouro oculto da Europa (pp. 115-131). Lisboa: Esquilo.
- Freire, L. (2004). *Fernando Pessoa: Entre vozes, entre línguas. Da poesia inglesa à poesia portuguesa*. Lisboa: Assírio & Alvim.
- Gil, J. (1987). *Fernando Pessoa ou a metafísica das sensações*. Lisboa: Relógio D'Água.
- Gómez Mont Ávalos, F., & Vega Osornio, J. (2017). Fernando Pessoa: Le messenger de la conscience. *Cahiers Européens de l'Imaginaire*, 9. Paris: CNRS.
- Huth, A. G., de Heer, W. A., Griffiths, T. L., Theunissen, F. E., Gallant, J. L. (2016). Natural speech reveals the semantic maps that tile human cerebral cortex. *Nature*, 532(7600), 453-458. doi: 10.1038/nature17637. Disponible en <https://gallantlab.org/huth2016/>
- Jakobson, R. (2007). Os Oxímoros Dialéticos de Fernando Pessoa. Em R. Jakobson. *Linguística, Poética, Cinema*, 2da. Edição (pp. 93-118). São Paulo: Perspectiva.
- Jennings, H. (2018). *Fernando Pessoa, The Poet with Many Faces: a biography and anthology*. Ed. Carlos Pittella, Foreword George Monteiro. Providence: Gávea-Brown.
- Le Poulichet, S. (1998). Fernando Pessoa. De la sublimación de la nada a la heteronimia. En *El arte de vivir en peligro. Del desamparo a la creación* (pp. 99-132). Buenos Aires: Nueva Visión, Anthropos.
- Lopes, T. R. (1977). *Fernando Pessoa et le drame symboliste, héritage et création*. Paris: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Lopes, T. R., Pessoa, F. (1990). *Pessoa por Conhecer. Textos para um Novo Mapa*. Ed. Teresa Rita. Lisboa: Editorial Estampa.
- Nordau, M. (1993). *Degeneration* (Entartung, 1892). New York: Appleton.
- Pessoa, F. (1985). El desconocido de sí mismo. En: Octavio Paz. *Cuadriño, Dário, López Velarde, Pessoa y Cernuda*, 5ta. ed. México: Joaquín Mortiz.
- Pizarro, J. (2007). *Fernando Pessoa: entre gênio e loucura*. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda.
- _____. (2013). Fernando Pessoa: Entre el genio y la locura. *Aleph*, Año XLVII, No. 164. Ene-Mar. Disponible en https://www.academia.edu/3518988/Fernando_Pessoa_entre_el_genio_y_la_locura
- _____. (2012). *Ler Pessoa*. Lisboa: Tinta da China.
- Prado Coelho, Jacinto do. (1982). *Diversidade e Unidade em Fernando Pessoa*, 7a. ed. Lisboa: Verbo.
- Schoentjes, P. (2001). *Poétique de l'ironie*. Paris, Seuil, Point Essais.
- Seabra, J. A. (1998). *Fernando Pessoa ou le Poëtodrame*. Paris: José Corti.
- Tabucchi, A. (1990). *Un baule pieno di gente. Scritti su Fernando Pessoa*, Quarta edizione, 2019. Milano, Fretinelli.
- Vega, J. *Jean Seul de Méluret: heterónimo satírico de Fernando Pessoa*. Disponible en <http://confabulario.eluniversal.com.mx/fernando-pessoa/>
- Vila Maior, D. (1994). *Fernando Pessoa: heteronímia e dialogismo: o contributo de Mikhail Bakhtine*. Coimbra: Livraria Almedina.

BIBLIOGRAFÍA CRÍTICA

ANEXO 1

Traducción de las sátiras de Jean Seul de Méluret

La carpeta 15 del acervo de Fernando Pessoa en la Biblioteca Nacional de Portugal contiene la mayoría de las sátiras de Jean Seul de Méluret junto a la prosa de su 'pre-heterónimo' contemporáneo Alexander Search. Ambas catalogadas como Filosofía, sus obras exploran interfases con la Psicología en temas como la Degeneración, la Decadencia, y la Locura. A continuación incluimos una traducción propia.

El caso del Exhibicionismo

"Aquí, en Lisboa, abortos en ocupaciones que nos alejan, leímos hace unos meses sobre este hecho, que hasta ese día habíamos ignorado: las mujeres desnudas que se exhiben en los music halls de París. Es un olor tan fuerte a decadencia, de una grande y profunda decadencia, que la sorpresa fue más que dolorosa para mí. Pero no había allí, creo, nada de que sorprenderse, puesto que, con las inmensas fuerzas de la decadencia, si hay algo que pueda llamarse una fuerza de decadencia, desencadenadas desde hace mucho tiempo en la civilización moderna, especialmente en Francia, nación que la representa más que cualquier otra, no fue difícil prever que en un corto tiempo se observarían formas más acentuadas, más acentuadas quiero decir, para la visión de la degeneración social [...]"

"Y, sin embargo, cada espíritu, naturalmente, aunque modestamente, enamorada del bien de la humanidad, se durmió voluntariamente, deseando de alguna manera escapar de lo inevitable por ignorancia. Pero esto no podría durar. Estas "formas más acentuadas", más visibles "de decadencia", de las que acabo de hablar, deberían presentarse algún día. Ese día llegó, el peligro estaba claro, completamente, no había excusa para el espíritu más modesto en su sinceridad, ya sea para soñar, para tener esperanza o para querer ignorar. Soñar, esperar pasivamente, ignorar voluntariamente, sería cobardía moral, complicidad o por bajeza, o por analogía con la naturaleza. Cuando el sonido de los cañones estalla, cuando el humo de la pólvora se eleva, uno no puede ignorar que la batalla ha comenzado. Abstenerse de participar, negarse a defender a los suyos, sería cobardía pura o traición".

"Ha estallado ahora la guerra entre la decadencia y la sociedad; que los fuertes y los sanos de espíritu, los lógicos, los coherentes, los pensadores y los sinceros vengan a defender a la humanidad contra el hombre".

"El propósito de este libro se indica en las líneas anteriores. Es solo una bala en el combate. Pero primero estudiemos, en pocas líneas, la forma que debe tomar esta batalla. Si fuéramos un espíritu grande y fuerte, educado y equilibrado, abordaríamos la cuestión de la degeneración de la civilización occidental, y especialmente de Francia, en toda su magnitud, estudiando todas sus formas, todas sus tendencias, todas sus (...). Estudiaríamos la etiología, los síntomas, la terapéutica; lo haríamos [...] en la medida de lo posible. Un libro así, si se pudiera escribir, sería una obra bella, una obra realmente útil. Pero emprenderlo, no solo para nosotros, sino para muchos que valen más que nosotros, solo resultaría en una obra fallida".

"Por lo tanto, hemos tomado un solo hecho, el hecho que citamos en las primeras líneas de este prefacio, y del que hemos tratado de deducir el estado de la conciencia y del psiquismo social de los cuales sería solo una manifestación. Aun así, el trabajo no se vuelve fácil. Primero tenemos que demostrar algo que mucha gente no quisiera creer, por verdadero que sea; en segundo lugar, es necesario sacar de este hecho, así iluminado, el significado que tiene como síntoma. Eso ya es mucho. Sin embargo, no estaremos satisfechos si nuestro libro llama un poco la atención, no exclusiva o especialmente, sobre el hecho de que está basado, sino en el estado de la psique colectiva que representa. Lisboa, ____ J [ean] S [eul]"

"Capítulo uno. Decir que hay una perversión sexual llamada exhibicionismo no es nuevo para nadie. Hoy leemos mucho sobre las perversiones sexuales, no porque sean enfermedades, sino porque son perversiones sexuales. Así que espero sorprender solo a unos pocos jóvenes (menores de 9 años) con esta declaración inicial".

"Decir, continuando, que esta perversión consiste en la necesidad de exposición de los órganos sexuales (los genitales para que se entienda bien) es decir poco, porque a pesar de que existe una perversión sexual llamada exhibicionismo, es posible que no conozca el significado de esta palabra en los diccionarios médicos. Ni siquiera los jóvenes (arriba) cuando escuchan la definición de la palabra, no se quedan asombrados, porque si por casualidad no la conocen, ciertamente tienen la experiencia de la cosa a la que este término se aplica".

"Ahora, es más que nuestra profunda convicción de que los casos de desnudez pública en las salas de música de París y quizás en otros lugares, porque para el caso es el hecho lo que importa y nada más, son solo caso de exhibicionismo inevitable, enmascarado. Esta creencia parece extraña, pero es solo cuando uno no ha estudiado la enfermedad en cuestión. Para mostrar que los hechos de los que hablamos son solo casos de exhibicionismo,

debemos profundizar en este asunto, debemos profundizar, debemos analizar en toda su extensión esta perversión sexual. Eso es lo que haremos”.

“Nuestra civilización muere, especialmente la civilización francesa. ¿De dónde vendrá la próxima civilización? / ¿Será / una civilización germánica, una civilización oriental japonesa? No podemos decir ... (...). En la edición de *The Transformation Book*, se incluye este fragmento que lleva por título “Fin” en otro apartado”.

“1. Exhibicionismo. I. (Histórico). La primera dificultad que encontramos en el estudio de esta perversión es la necesidad de distinguir entre el verdadero y el falso exhibicionismo. Esta es una dificultad que, sin embargo, no es abrumadora. Si lo pensamos un poco, resulta obvio que el exhibicionismo, en el sentido más amplio de la palabra, aquél que hemos referido en las líneas introductorias de este capítulo, encontramos que se puede considerar bajo aspectos, que se pueden observar en el hecho del exhibicionismo gradualmente: 1) una acción loca, 2) una acción loca de la sexualidad, 3) una acción loca de la sexualidad que consiste en una acción para exhibir. Estas consideraciones producen la clasificación necesaria que nos [aclarará] sobre lo que es el falso y el verdadero exhibicionismo. Porque naturalmente: 1) el caso donde la acción exhibicionista es solo un acto loco (es decir, un caso de locura, en el que el exhibicionismo es un episodio o una parte del delirio); caso donde el acto exhibicionista es un acto demente que forma parte de una excitación sexual general; c) donde la acción [acto] exhibicionista (...)”.

“Exhibicionismo. I. El público. El hecho sumamente serio e importante no es, como podemos ver, los exhibicionismos de las pobres mujeres de los que se ha hablado. Lo que importa es algo que sorprendentemente no asombra, el hecho de que estos exhibicionismos tienen un público, no un público particular, limitado, sino un verdadero público, digno de tal nombre. En ellos, los casos de exhibicionismo que hemos estudiado no son solo casos de exhibicionismo (aunque complicados con el histerismo, como tantos otros que se estudian en libros de medicina, sino que son peculiares (por así decirlo), limitados, los otros, aquéllos con los que hemos tratado, son públicos. Si persisten, es porque el público los aprueba, y esto merece una consideración (por ligera que sea) de este público y de su psicología”.

“Es claro desde el principio que no estamos tratando con un público saludable. Esto no implica ninguna contradicción para una persona sana. Pero hay algunas contradicciones. En cualquier caso, decimos con absoluta sinceridad, si la raza francesa está en decadencia, que la aplasten y rápido. Si, por lo tanto, es la civilización alemana la que debe venir, que venga, incluso arrasándonos. No nos gustan los alemanes, pero no vemos que debamos mentir o hablar oscuramente porque no nos gustan. Unir a Inglaterra contra este otro país sería, en este caso, un crimen ante la naturaleza y hacia la humanidad (de modo que esté ante la ley); porque si Alemania es más fuerte (y nosotros somos un país pequeño) tiene derecho a aplastarnos. Que la multitud más fuerte a los pies de los más débiles, rápidamente, insensible, para que se cumpla la ley eterna de la naturaleza. Extender la vida de los pueblos decadentes con sentimientos es de poca ayuda para la humanidad. Las razas de animales agónicos incapaces de sinceridad, honor y castidad ya no tienen derecho a existir”.

“Francia, ¿está en este caso? ¡Horror! Ella parece estar dando grandes pasos hacia la decadencia. Detenerla en este camino, retenerla. ¿No podemos frenarla? Entonces se acabó. Es necesario, para el bien general, que perezca. ¿Qué, además, en el mundo una raza sin alma, una nación sin corazón? Nada. Si de hecho Francia está en decadencia (ella o cualquier otro país que estará en el mismo caso), yo, hombre de la humanidad, que comprendí hasta entonces la naturaleza, solo tengo una cosa, triste y amarga que desear: que el *peuple* lo suceden vengan rápidamente a aplastarlo. ¿Brutal? Sin duda. ¿Horrible? ¿Muy horrible, triste, amargo, (...)? Es verdad. Pero es una ley de la naturaleza ... Cualquiera que quiera existir, especialmente una nación, debe tener el derecho de hacerlo. Más aún, un país como Francia, que tiene una enorme influencia en otras naciones, debe ser consciente de ello y ser consciente de la responsabilidad de las naciones civilizadoras. Esta nación entra en decadencia; es importante que salga o que sea aplastada”.

Francia en 1950

“La tasa de natalidad es casi cero, lo cual es muy ventajoso. La mortalidad es tan grande que M., jefe de (...), dijo muy bien que la mayoría de los vivos estaban muertos. Nosotros, las otras naciones, debemos tener cuidado de organizarnos para no ser arrastrados a su caída”.

“Un hombre llamado (...) (quien es gerente de la compañía de seguros “*Volupté Surhumaine*”, el otro día perdió parte de su testículo izquierdo y descubrió, por lo que antes se llamaba una perversidad, una pérdida placentera, estuvo de moda por algún tiempo perder uno (...) de esta parte del cuerpo, pero, como se informó, es un placer para no ser exagerado. Hoy se estudian muchos grandes hombres, y en los últimos años se han escrito valiosas monografías de los talentos distinguidos de varios escritores ilustres, sin tratar la parte literaria de su trabajo con mayor amplitud que la de determinar cuál sería la longitud de su verga”.

“Francia en 1950 (en francés). Todos los fetichistas pueden objetar “la esposa de un ministro muere por un (...) y el prefecto de la policía se enamoró de un urinal”. En Francia ya no existen claramente las profesiones de hace cincuenta años. Hay ahora algunos grandes grupos de profesionales: los sifilíticos, los tabéticos y los espermatorréticos. Todos los nombres de las cosas han tomado un aire amoroso, como el de la máquina de coser “La Sensual” o el de la máquina de escribir “La Extenuante.” En todas partes, hay imágenes pornográficas. Las damas portan un velo en lugar de un escote que llega a las rodillas. [...] Todos tienen un seudónimo, porque esa era la costumbre hace 50 años entre los apaches y otros. Compañía de seguros “La obra de la carne”, (...) En los teatros solo se representa (...)”.

“No hace falta decir que no hay escuelas técnicas, sólo “La Escuela de la Masturbación”, “La Escuela de Sadismo” y algunas otras de la misma especie. [...] Las madres fornican con sus hijos, los padres con sus hijas. Ya se aburren de ello. Es muy común. No hay peligro de ser feo porque hay muchas personas a las que les gusta lo feo. Todos escriben libros. Algunos de éstos se limitan a las placas de fotografías de criaturas con textos en la parte inferior. Muchas personas se convirtieron en sacerdotes, porque allí el encanto de lo prohibido”.

“Hay templos para las histéricas y las prostitutas, porque éstas son las diosas del pueblo francés. Las estatuas tienen muchos amantes. Mucha gente es muy religiosa. La ciencia se ha convertido en una investigación sexual. Hay profesores de absorción e infanticidio. Los periódicos dicen que los niños de cuatro años se han suicidado porque sus amantes los han abandonado. La mayoría de las personas son fotogénicas. En los teatros, se hacen imágenes en vivo. Nada fuerte, nada real, nada sano, sin embargo, la podredumbre viviente. Se ha encontrado una voluptuosidad extraña, su ejemplo: lisiar a los pobres, torcer sus oídos, (...) Muchas mujeres de ingenio mueren al ver las cosas. El ejército francés no existe, hay un solo hombre sano en el país, y ese hombre es mudo, sordo y ciego. Está sano porque no puede tener una gran relación entre él y el mundo”.

“Las modas son muy (...); Las damas tienen gustos exquisitos, que son, simplemente, la continuación de los de hace 50 años. Hay sombreros (...) tocados de orinal. Vendido por la “Casa a la obra de la carne dorada”, en el Palacio (...) Muchas personas padecen una gran cantidad de especies de locura. (Porque en esto (...) Francia ha sido durante algún tiempo una colonia de Alemania). Abundan las teorías metafísicas, ya que todos tienen una para sí mismos; todas son complicadas, la gente no puede entenderlas. Dedico este artículo a los franceses modernos, a los ‘refinados’, a los ‘buscadores de voluptuosidad’ en (...) Los (...) de locos no están muy llenos; pero es simple, es que insisten en encerrar solo a las personas sanas, que son las anormales”.

“No hay palabra, se prevé, para clasificar la bajeza y la cobardía de estas almas inmundas y burguesas. Un escritor escribe para la humanidad, para sus semejantes, para (...) Alguien dedicado a la corrupción, la voluptuosidad (es su palabra favorita), la pornografía (...); el que arroja la inmundicia de su bajeza a la cara de la humanidad, (...) es un irresponsable, es, (...) un idiota moral que debería ser privado del derecho al voto, y del derecho a participar en asuntos públicos, incluso para disponer de sus propios bienes. [...] Odio la prostitución de las calles, pero sé que es peor la de los cerebros. [...] La sociedad quiere hacer (...), el progreso, y es triste que los degenerados vengan a poner (...) a (...) ¡Vergüenza para quien se divierte y ría con esta sátira! [...] ¡Deshonra para quien se ría!”

“No faltará el idiota que piense que esta sátira es indecente e inmoral. Sería propio de un idiota pensar así; porque los más grandes hombres de ciencia ahora han reconocido y comprendido este hecho, que los idiotas piensan tontamente y que hacen cosas tontas. En esta sátira hay una grosería inmensa, muy conscientemente deseada. La literatura de los onanistas morales, personas sin sentido moral, de los (...) cuya literatura aumenta. La ley de no poder hacer nada. Fin”.

“Visitó el otro día una escuela de niñas. El nombre de la escuela es “Instituto sin himen”. Fue fundado, según me dicen, por una Benemérita que había tenido 14,000 amantes y que murió, como parece por su devoción. Las chicas de este internado están muy bien educadas. Aprenden tantos vicios como sea posible, y es realmente encantador ver cuán fácilmente las queridas pollas los aprenden. Los castigos, es cierto, no son muy ligeros; por ejemplo, ¡una niña que gritó un poco porque otro empleado por algún acto de sadismo fue condenado por un consejo de maestros a tener solo 3 amantes (hombres) y 6 amantes (mujeres) y a ponerse una ropa para dejar entrever solo la parte superior del cuerpo! Es horrible. Otra fue castigada (...) Estos castigos generaron una gran indignación pública y hubo una huelga de trabajadores del correo. La Sra. Jérébite Jaudasamier fue encarcelada porque, según se dice, ella cometió el delito de pudor, habiéndose, según se dice, sonrojado por causa de un hombre y cinco mujeres que yacían en el pavimento. Ella negó su crimen. (...) Señorita. Fue sentenciada a 4 días de castidad por negarse a entregarse a sus dos hijos al mismo tiempo. El Sr. [...] estaba en la corte porque a su hija, que ya tenía 2 días, todavía no la había violado. El Sr. y la Sra. fueron sentenciados a besarse sólo una hora y media por cometer el acto sexual a la manera antigua. Cuando salieron de la corte, la gente se manifestaba

violentamente y escuchamos expresiones sobre ellos como “gente virtuosa”, e incluso, nos da vergüenza escribir, “púdicas”. El crimen, según lo que se dice, ha disminuido considerablemente; sólo se constata un crimen en caso de atentado a la indecencia. Aquí no hay personas normales, lo que hay son personas dos veces anormales, sexuales dos veces invertidos, de manera que han vuelto a la normalidad. Incluso conozco a un caballero que nos parece muy normal, pero que, de acuerdo con lo que se dice, es 4 veces anormal. Como 2 negativos hacen positivo, todas estas personas (...) El otro día fue encarcelado un tal Sr. “Acostado-en-la-cama-de-4-mujeres Giraud”; su crimen fue el abstenerse de cometer el incesto. Él se (...) afirmando con orgullo que toda la humanidad era su hermana, que todas las mujeres eran sus hermanas y, por lo tanto, que, si se acostaba con cualquier mujer, se acostaba con su hermana”.

Señores proxenetas

Sátira francesa dedicada al tiempo. Querido y estimado maestro: No es que Francia me disguste más que otros países; para mí, todos los países son lo mismo. Lo que no me gusta es la corrupción y la decadencia. No me importa qué sistema de sociedad tenga la gente, o cuál sea su forma de pensar; lo que no acepto es que el sistema sea el de los proxenetas y la forma de pensar la de los idiotas y los imbéciles. [...] Por otra parte, MM. Du Saussay y la Sra. Jane the Vandere, continuarán escribiendo sus novelas, sus poemas en prosa (donde no hay poesía, ni prosa digna de ese nombre), sus estudios de modales de este o aquel país, de cualquier a qué hora, sabemos que solo hay (...) No puedo evitarlos; (...) ¡Basta de lamentarse! ¡La decadencia ha llegado! Es el reinado de los proxenetas y las prostitutas porque hoy en día incluso estas personas escriben libros. [...] El hombre que viola a una niña es encarcelado, mientras que aquel que provoca el crimen en los cerebros enfermos, la masturbación en los cerebros jóvenes y la perversión en los cerebros débiles, no se le castiga, se le llama autor e incluso artista. Que la ley sea justa para todos. Si el pueblo francés acepta estos escritos, estas novelas, estos cuentos, si van éstos de acuerdo con su carácter, entonces es un pueblo perdido, un pueblo enfermo. Los proxenetas son admirados sólo por otros proxenetas. Pobre pueblo que fue uno de los más grandes sobre la Tierra [...]”.

“Estos caballeros harán bien en poner al final de sus trabajos las direcciones respectivas, las indicaciones para encontrar las casas competentes de las niñas. No es necesario agregar la importancia de la comisión que ganan, puede permanecer en secreto. Para que sus trabajos sean más interesantes (porque ahora son muy estúpidos), estos caballeros pueden cruzar el texto con anuncios de gránulos contra la impotencia, (...) para orinar y sífilis, jeringas vaginales, etc. En cuanto a los editores y editores de imágenes de desnudos (estudio académico, etc.) - arte, creo que lo llaman (...) ¡Deja de gemir! ¡La decadencia ha llegado! Es el reinado de proxenetas y prostitutas porque hoy incluso estas personas escriben libros. Duelo. No hay daño con revólveres. “Virgen en la noche de bodas” y con balas “Cupido naciente”. El único efecto fue más la mortalidad de uno de los luchadores que usó solo la (...) “coqueta” cosa pequeña”.

“El hombre que viola a una niña es encarcelado; al que provoca el crimen en los cerebros enfermos, en los cerebros jóvenes el espíritu del que proviene la masturbación, en los cerebros débiles las perversiones y (...) al que así se lleva en proxeneta, duplicado de (...) uno no hacer nada, a veces lo admiramos, se le llama autor, artista mismo. Que la ley sea justa para todos. Si los franceses encuentran bien estos escritos, si estas novelas, estos cuentos, estos (...) son agradables para su personaje, es un pueblo perdido, un pueblo enfermo. Los proxenetas solo son admirados por otros proxenetas. La gente pobre que era una de las mejores del mundo”. (...)

“Almas bajas, mezquinas y sin (...) que nunca piensan en el mal que pueden hacer, el efecto de sus obras en la humanidad o, al menos, en esta parte, ya sea pequeña, de la humanidad que los lee. Escribir cosas que pueden dañar a otros, que pueden lastimarlos es un delito. Estas personas desafortunadas lanzadas por la ironía a la literatura, cuando su lugar está en los burdeles, estas pobres almas perdidas de los ‘proxenetas’ intelectualizados que encuentran conveniente provocar el vicio, multiplicar con todas sus fuerzas la desgracia... ¿Dónde la palabra violenta que les conviene, dónde el nombre que no sea demasiado débil para la bajeza de su existencia menos que inútil?”

“¡Hasta hoy no se había observado que entre los muchos (adornos) de carácter e inteligencia que generalmente aparecen en las mentes de las prostitutas y los proxenetas, uno (...) el de escribir libros! ¡Deje que el público tome nota! Es una nueva manifestación del talento de los proxenetas. Hay que decir algo. Los libros no faltan. Será sobre el primero en llegar. Aquí está, es el (...). No; no será (este). Ah, bueno, muy bien, será este libro para esta semana, del Sr. Victorien de Saussay. Comencemos por el principio. La (capa) es un diseño, bastante bien hecho (...) La segunda página nos presenta algo interesante, es la lista de obras de M. de Saussay: Aquí está, (...). Si el francés fuera un pueblo que se respetara a sí mismo, esta lista sería suficiente para arrojar al autor de las obras mencionadas fuera de la sociedad (...)”.

“¿Es esto Francia? No, es un pobre pueblo. El epitafio estará escrito sobre su tumba. La lápida será escrita sobre su tumba. La piedra estará hecha de / capas / de estos libros y sobre ella en letras de mierda escrito por el tiempo algo más o menos así: “Aquí yace el pueblo francés”. Por convertirse en un pueblo de proxenetas, no pudo mantenerse a sí mismo. Si MM. Du Saussay etc. son autores de estos libros como artistas o escritores, están locos. Si los escriben por dinero, o incluso para ganarse la vida, es necesario decirles que hay formas de ganar el pan que deshonran. Si MM. Du Saussay, etc. son autores de estos libros por el dinero, si aceptan un peso que es la ganancia de su venta, ellos son, directamente, proxenetas”.

“La Literatura de los Proxenetas. Un libro que puede ser entendido por el cerebro y la médula espinal. La forma de tu estatua a veces es hermosa, lo admito. ¿Pero por qué embarrar tu estatua en con mierda? Los corazones rezan. Las almas se propagan y están podridas. La muerte de una sociedad es más horrible que la muerte de un organismo individual. La sociedad podrida (se descompone) en vida”.

“No es suficiente que en la mierda de nuestra existencia siempre estemos frente a la podredumbre; no, MM. Los Proxenetas la recogen y nos la ofrecen confeccionada por ellos. (Para los sanos, inútil: sabemos que no comemos eso. (...)) Probablemente conozcas esta historia de (...) quien solía acomodar cada mañana su excremento en orden de tamaño del paquete. Es un caso verdadero, y sin embargo, me pregunto si este hombre tenía alguna idea en su mente de ser un símbolo. Sí, lo pienso, porque es el emblema más llamativo de la obra MM los Proxenetas literarios”.

“La sociedad enferma y estúpida recoge sus propios excrementos, les da formas artísticas y los presenta ante ellos; las heces (lo entiendes) son las pasiones bajas y degeneradas de los proxenetas y las prostitutas, mo-jones, etc., son las formas literarias, artísticas y dramáticas que se les dan. “¿Pero, les damos a los Proxenetas? ¡Oh! Señores Proxenetas, éstos son los instrumentos, por lo tanto, son las manos de la sociedad las que así se divierten. “Sí; y el tipo que se entretenía estaba ensuciándose las manos, sin duda. Así es y por eso digo (...) La sociedad íntimamente (como el tipo en cuestión) está enferma, pero especialmente las manos están sucias. Es precisamente el símbolo de las manos sucias lo que hace a los proxenetas literarios artistas viles”.

“Este folleto está escrito con toda sinceridad y no está hecho para reír. Debe haber excremento en la sociedad, pero no es necesario que se permita que el excremento perfume todo. El excremento es la literatura que abunda hoy. Si, además, el pueblo francés logra percibir la podredumbre. (...) El cuadro de la decadencia de un pueblo en degeneración no importa (nunca). Mater Natura, ¡Fiat Voluntas tua!”

“Como socialista, protesto contra la invasión al medio social, a la humanidad que deseamos desarrollar, desde esta infamia en los libros, de esta basura impresa. Como socialista, dibujo todas las formas de mi alma contra los degenerados egoístas, (...) incapaces de un pensamiento coherente y un verdadero razonamiento. La humanidad, al menos nuestra civilización, ya está enferma; es necesario luchar duro, sinceramente con todas las fuerzas de lo que se llama el alma para disminuir el mal. Los delitos contra la moral pública son siempre muy graves, incluso cuando no hay moral pública; son más peligrosos que los delitos políticos”.

“Se puede entender, además, como algo medio razonable, el crimen político anarquista (...) Por ejemplo, nada más comprensible que el asesinato del rey Carlos de Portugal. Pero hay muchas cosas que lo disculpan. Las expectativas a la moral no tienen excusa posible; no es el espíritu revolucionario (porque uno se rebela sólo contra el mal), no lo es (...). Es el individualismo opresivo. Sí, por eso lucho contra todas las manifestaciones de suciedad y erotismo en la literatura, en el teatro, en todas partes. Sí, porque por mucho que odie al hombre celador, lo que hace matar y deshonrar, tanto detesto la sensualidad literaria, como al hombre que encarcela a los demás y la bajeza del alma que mata el espíritu de elevación, que los deshonra por el toque degradante de su mentalidad sucia y estúpida. Odio el sensualismo literario porque es una expectativa de libertad individual, y amo y respeto más que cualquier otra cosa, la libertad debida a todos. Si el hombre fuera libre, sería bueno; no siendo así, el erotismo literario es un delito grave. No estando loco, no les pido a los Proxenetas que razonen. La libertad (como lo he demostrado en otra parte) consiste en tres cosas: nacer, seguir viviendo, por lo cual uno no puede, incluso sin dolor, matar a alguien. 2o vivir sin dolor, por lo cual no puedes lastimar, causar dolor a alguien. 3o vivir, desarrollar más de (...) ¿Tenía grandes hombres sensuales? Es cierto, pero no eran geniales en su sensualidad sino en su grandeza. Shakespeare no es (...) que la violación de Lucrecia. (cita Pascal) - La verdad es que a las pequeñas mentes siempre les gusta ver que se parecen a las grandes en algún lugar si esta noche solo se hace desde atrás. Pascal dijo que es fácil ser sensual como fácil caerse de un precipicio. Simplemente hay que tomarse de las manos. ¿Qué caracteriza al crimen de opresión política? ¿En qué consiste? ¿En la efusión de la personalidad, en la imposición antisocial de la fuerza psíquica, en el (...)? Este caso no difiere de aquél. Un hombre que escribe eróticamente sigue su sentimiento sensual; un tirano sigue su sentimiento de dominación. Ambos son egoístas, desigualmente peligrosos, dependiendo

de las condiciones y la forma en que viven. Pero no es el dictador o el rey absoluto el que siempre es más peligroso”.

“Me han dicho que hay personas que tienen ideas socialistas y que escriben libros más o menos inmorales. No puede ser. Las ideas anarquistas o socialistas, creo, porque el anarquismo es la expresión egoísta e individual del sentimiento de revuelta, esto en el mejor de los casos. ¿Socialista es inmoral? No. Loco, puede ser, o imbécil o infame. La democracia es el orden, el socialismo y la glorificación de la ley, es la nueva ley, igualitaria y liberal en la medida de lo posible. Por lo tanto, no puede haber un cerebro bien equilibrado en el que se mezclen ideas tan antagónicas como el socialismo y la inmoralidad. Lo mejor que se puede decir es que un hombre puede ser sinceramente socialista y, al mismo tiempo, tener un temperamento sensual. Bien. Que sea sensual en casa y no en los libros. Ser sensual no es un crimen; ser inmoral, es decir, escribir sensualmente, públicamente es un crimen, tanto más grave como la inteligencia del escritor es mayor. Fin”.

“Pero este es el estado actual de las cosas que imbéciles como el Sr. (...) e idiotas incurables como (...) (sin mencionar a algunas personas del otro sexo, a juzgar por los nombres): tal es el estado de cosas por el que estos débiles mentales tienen una clientela literaria, un público propio”.

“¡Honor a ellos, pobres proxenetas! ¡Gloria a sus espíritus! La degeneración crece y nadie lo nota (...) para hacer las piedras de sus tumbas, la gran tumba de su país; y en esta tumba, la Historia escribirá en letras de mierda el epitafio que les convenga. Pero este epitafio la historia lo encontrará. Pero yo no puedo encontrarlo. No hay palabras o combinaciones de palabras que puedan expresar la furia del desdén, la justicia y la profunda aversión. ¡Honor a los proxenetas! Paz para (...) Gloria a quienes prostituyen a su especie. Si alguien tacha de prostituta a su mujer, a su hija, a su hermana, ¿qué pasa si alguien trata de prostituir a la humanidad? La humanidad es más que mujer, hija, hermana”.

“Yo que escribo estoy loco (...) ¿Son artistas? No. El arte no tiene nada que ver con la moralidad; por lo tanto, no tiene nada que ver con el mal o el bien, sino solo con la perfección. El arte no debe ser ni bueno ni malo, porque todavía es una estupidez de estos proxenetas decir que el arte no tiene nada que ver con la moral, tanto al no ver que no tiene nada que ver con la inmoralidad. ¿Son artistas? No, repito, no. ¿Son pensadores? No. Sabemos hoy que lo que caracteriza a los pensadores es pensar; estos nunca piensan”.

“Sí, el carácter más repugnante de estas obras es que son terriblemente burguesas. Un hombre que blasfema es religioso; el irreligioso no blasfema, no ve ningún valor en la religión y, por lo tanto, no lo ataca blasfemando. El erótico pervertido y el hiperexcitado sexual son muy burgueses, porque el carácter de pervertido y de hiperexcitado no elimina el de la excitación externa o sexual, y sabemos que el burgués es esencialmente erótico. ¿Para impresionar a los burgueses? ¿Qué buen burgués es este Théophile Gautier! Pero somos jóvenes, exclaman estos grandes autores, somos jóvenes excepto aquéllos que no son jóvenes. Es lo mismo que si le preguntara a un vagabundo que tira inmundicia a los transeúntes: “¿Por qué haces esto?” Y él me respondiera: “Como soy joven, puedo agacharme y, en consecuencia, recoger la inmundicia y, por lo tanto, lanzarla a la gente”. Es lo mismo, absolutamente. Personalmente, sin embargo, prefiero que me lancen la inmundicia”.

“La política desastrosa (anarquismo y capitalismo), el arte de los proxenetas (realismo, naturalismo, (...), la religión de (...) esperan a la pobre humanidad en su camino hacia el futuro. Gracias a ellos, llegará allí muy sucia. Porque me imagino a los tres en el camino, recogiendo lo que está a su paso y gritando, una “te lanzo la libertad”, el otro, “aquí está la belleza”, la otra “aquí está el bien”. Y eso es lo que están recogiendo en los caminos. ¡Fangoso, en nombre del hombre! ¡Inmundicia, en nombre de la libertad! ¡En nombre de Dios, mierda! El arte - ah, el arte y la belleza - estas son dos cosas muy bellas; el burgués no los conoce. Un poeta burgués es sólo un burgués. No es tan burgués decir que no lo es, para (...). Por ejemplo, debajo de una caricatura de un Señor Jossset, leí esto: “el burgués (...) por bondad (...) no”. He leído la mayor cantidad de caricaturas de esta M. y, de hecho, encuentro algo análogo. Sólo comprendo por qué el tal Jossset no quiere admitir que los burgueses piensan bien y es que él no quiere ser burgués. Porque sería interesante saber dónde está lo peor del Señor Jossset”.

“El lector habrá notado un poco escandalizado y (...) que incesantemente uso términos sucios, como el de inmundicia, el de mierda, etc. Estas expresiones son inevitables. Es extraño que cuando escribo sobre estos autores solo pienso en cosas sucias. No puedo pensar en estos MM. sin pensar en mierda e inmundicia. Desde el momento en que mi pensamiento se dirige a estos MM, (...) encuentra inmediatamente mierda, inmundicia, suciedad. Es un fenómeno de asociación de ideas sobre el cual llamo la atención de las personas competentes. No es mi costumbre pensar suciamente, ni (...), pero la asociación de ideas es tan fuerte que no puedo evitar pensar de esa manera”.

“Un (...) nauseabundo se propaga de estas mentes podridas, de esta bajeza de almas. Los gabinetes secretos tienen una válvula con agua para limpiar, las sentinas de estos corazones ni siquiera tienen eso o, si lo tienen,

hace tiempo que están rotas. Hay desinfectantes que pueden limpiar las tuberías, etc. pero para la inmundicia de estas almas, no hay desinfectante moral. Además, los escritores que se hacen llamar modernos y que son los más grandes, quedan impresionados por (...). Nada de sano en ellos. Tienen irritabilidad amorosa. Su socialismo no está hecho ni de amor ni de lástima, sino de revuelta inconsciente, del espíritu de contradicción que, lejos de ser grande, es pequeño entre los idiotas”.

“Su anarquismo, lo que llaman su espíritu de revuelta, no nace (...) sino sólo de la irritabilidad de los degenerados y de su débil deseo de sobresalir e impresionar lo normal. Es locura pura. Alrededor de esta alma central de la extraña composición de bajeza, mente estrecha, superstición sin religión, deriva sin pensamiento, inspiración sin ideas, las facultades individuales se agrupan. No tienen religión; No los culpo, yo tampoco tengo ninguna (religión propiamente dicha). Pero casi todos tienen superstición. Y si son irreligiosos, tengan cuidado de creer que sea por la fuerza de la razón; no, ninguno de ellos puede razonar; ni por indignación, ninguno de ellos sabe amar, y cuando quieren sentir lástima muestran una característica lloriqueante del degenerado inferior”.

“Se ha dicho: “El hombre es la naturaleza consciente de sí mismo”. Podemos aplicar aquí el símil: estos autores, esta sociedad es la inmundicia tomando consciencia de sí misma. La naturaleza consciente dice “yo naturaleza soy grande”. La mierda se convirtió (...) dice “yo, artista, yo, hombre de sociedad, ¡soy grande! La naturaleza disfruta de sí misma, de su existencia en el hombre, ignorante de su bajeza. La inmundicia se justifica y se complace. Calígula, lo sabemos, caballo o curial, pero él sigue siendo un caballo pobre y simple”.

“Me abstengo por completo de considerar las obras de la Señora Jeanne La Vaudère. (No puedo decir más). “Tanto el criminal impulsivo y rebelde como el inmoral e imaginativo literario son criminales natos”. Fin. Conocemos la definición de libertad dada por este sacerdote de no sé dónde: “No quiero que me molesten”. Eso es lo que el pueblo francés debería decir en plural, a menos que no estuviera ya en la mierda. Pero este es el grito: “No quiero que me molesten”.

“Pensar es difícil; soñar de ninguna manera. Soñamos incluso cuando dormimos. Reformar a la humanidad es muy difícil. La (...) es muy fácil. Es fácil, por ejemplo, dejar que la comida se pudra, sólo hay que dejarla pudrir. Conservarla, esa es la dificultad. Todavía no está probado que la comida se mantenga más en las letrinas. Se dice, por ejemplo, que es malo llamar al Sr. Maeterlinck idiota. No es algo malo en absoluto. Porque sería malo (...) si fuera posible que dicho Sr. lograra creerlo y sufrirlo. Pero, por la naturaleza de la cosa misma, es imposible. Porque si, por ejemplo, le dije a un burro: “Eres un burro”, jamás dicho burro lo creería. No quiero profundizar en la razón”.

“Por cierto, voy a contarles una historia bonita, que puede ser una fábula o un símbolo. Sucedió en cualquier pueblo de cualquier país. Ni el país ni el pueblo tienen nada que ver con el asunto. Un buen hombre local había invitado a un amigo de la ciudad por unos días. Éste llegó, en la mañana el anfitrión le preguntó si había pasado bien la noche. “No”, respondió el viajero, “no sé por qué, pero no dormí en absoluto”. El anfitrión estaba asombrado; ninguno de los dos pudo encontrar la razón de este insomnio. Las dos mañanas siguientes la misma pregunta del anfitrión, la misma respuesta del invitado; el insomnio continuó. El caso hizo pensar al buen hombre de provincia; se dispuso a resolverlo. Tomó una bacinica llena de inmundicia y la colocó en una esquina del departamento”.

“Algo familiar, (...) en la atmósfera, ¿no?” “Eso es, eso es. Siento que estoy en la ciudad. Yo le pregunto al pueblo francés: ¿Qué significa este símbolo? También le pregunto al pueblo francés (...) El viajero de esta historia ¿a qué pueblo se parece? Si pudiera golpear más fuerte, golpearía. Fin.

de adjetivos

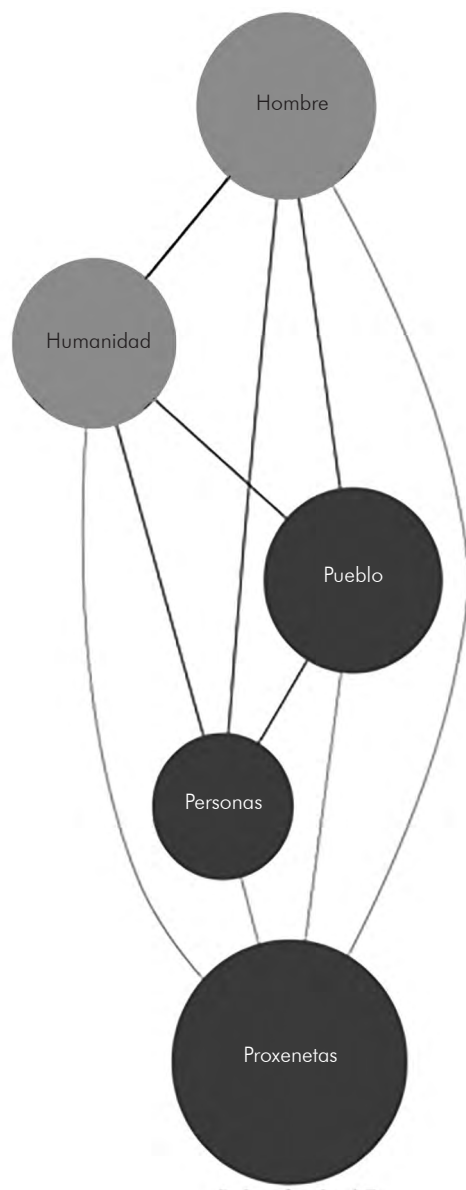


de verbos

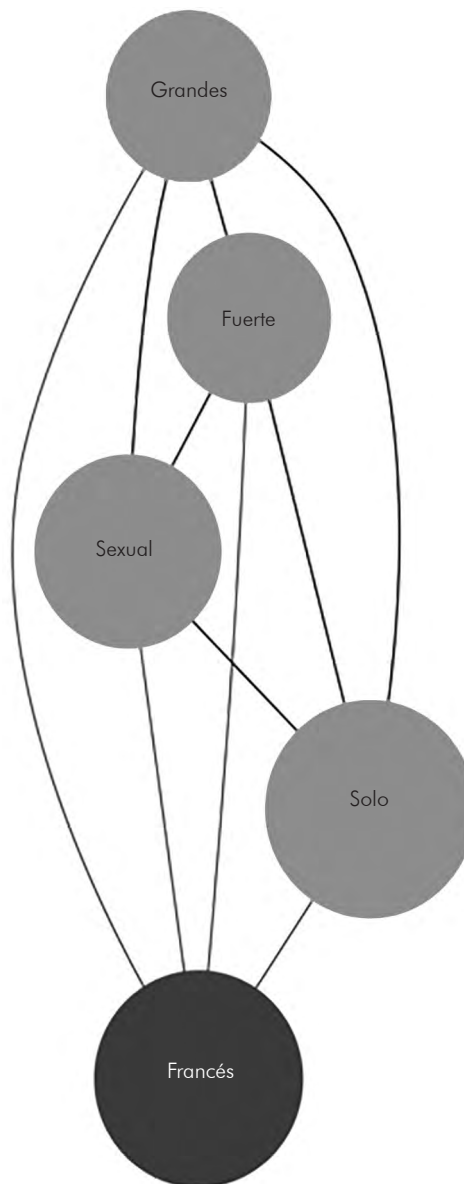


Redes semánticas en las sátiras en francés de Jean Seul de Méluret

de sustantivos [+20 repeticiones]

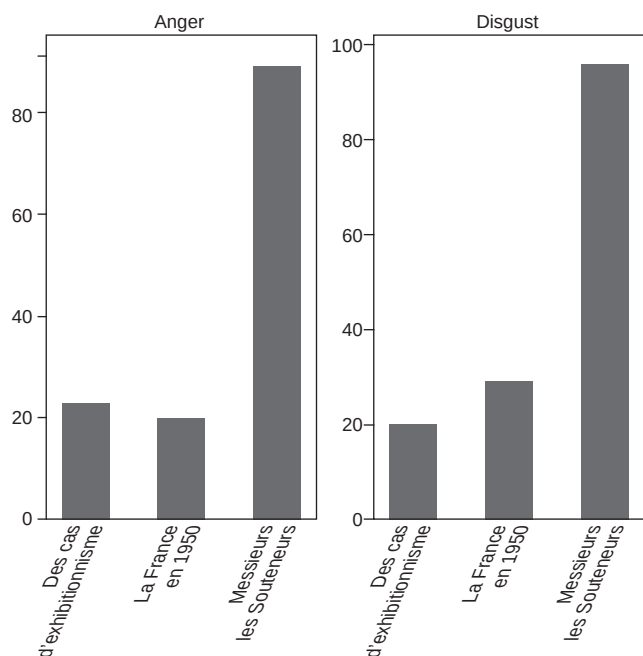


de adjetivos [+7 repeticiones]

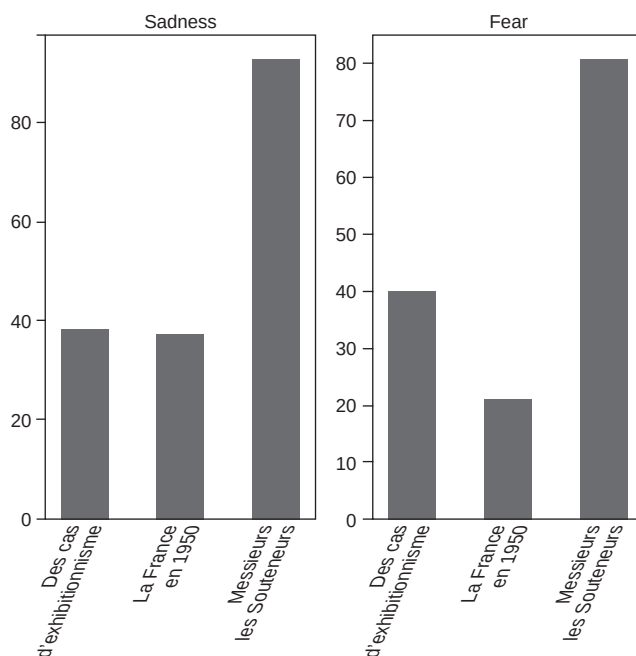


Análisis de sentimientos en las sátiras de Jean Seul de Méluret

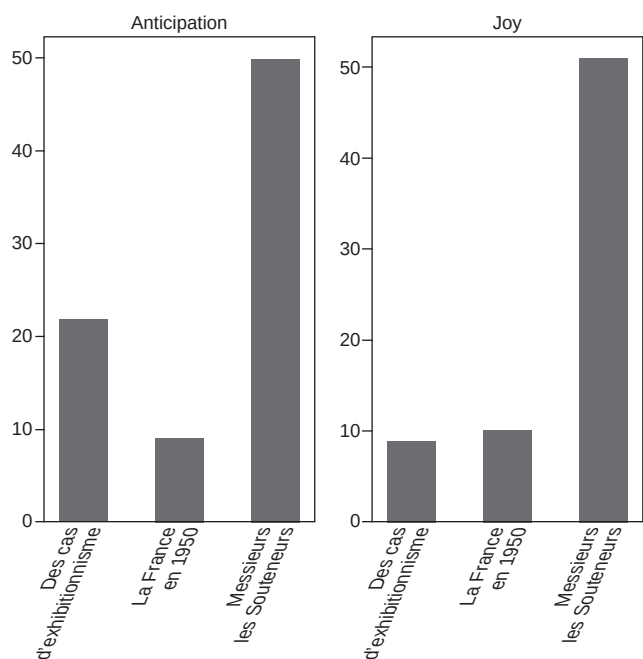
[Anger & Disgust]



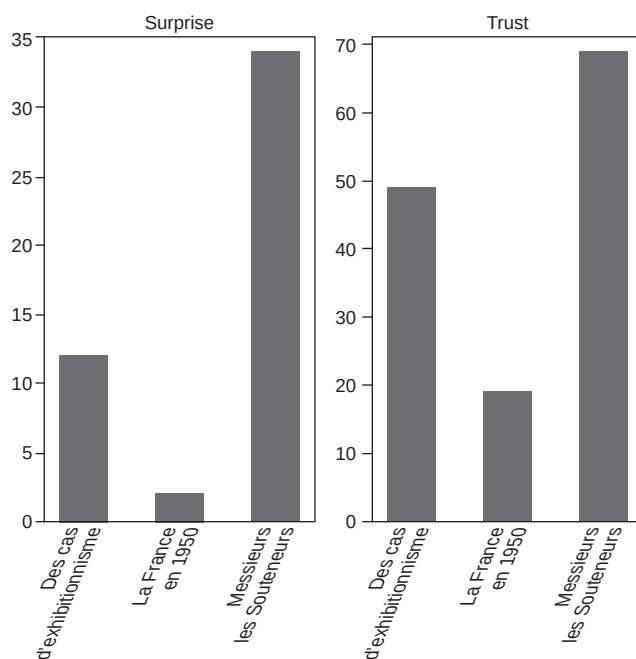
[Sadness & Fear]



[Anticipation & Joy]



[Surprise & Trust]



ANEXO 2

Creación poética de inspiración meluretiana [Poema bilingüe]

I sing the Body Eclectic

By Bernardo Carneiro

Rhythms of vitality forces of desire
Portuguese buildings christian coffins
Marvel stenchy miracles spread
Christ and kant persist in serenity
Ascetic rousseau rotten demons
Skeptic hegel quicksand analogies
Solid coldness urn of voltaire
Rna genes foxnews fakememes
Taxing lamps regretting miracles
Balcony masks revolver bananas
Drunkenness stagnation puddles of chaos
Animal devils ruleless worlds
Jealous pyramids stoic sylphs
Millionaire madness foam pyjamas

Porcelain humanitarianism diagonal personalities
Ambitious metaphors fatigue of heroes
Stoic jealous madmen lovers in miasmas
Composite tragedy dead virgins

Drunk Soares marches to chaos
Autobiography of an emperor of alcohol
Wise vision disgracing passion
Whispering masks of whimsical tramps
Insane promises of soft earthquakes
Orphan emperor soares smokes
Dreamer of rebirths in wings of wit
Riddles of consciousness in imaginary willpower
Rainy christian portuguese sweethearts

French syntax velvet needlework
Loathing city dung Verlaine
Vertigo of poodles of alcoholic tragedies
Boring unawareness of ironic degeneration
Hatred jealousy gloom lies
Stoic madmen body of nacre
Restless witches joys of madness
Labyrinths of sin in ultimate unawareness
Reveries evasions hate nothingness
Major extinctions spreads stench

*

Olas de noticias sin plegarias bondadosas
Naciones fugitivas divinidades venenosas
Reyezuelos ridículos historia febril
Sacerdotes magos conquistadores de sirenas
Escaleras de injusticias orgías de dudas

Reclusos del tedio millones en ruina
Coronas y virus terrorismo sanitario

Poetas nostálgicos de inspiración disciplinada
Artistas encantadores de identidad autoespectadores
Esclavos de verdades de tactilidades literarias
Escritores oceanicos argonautas de heridas
Novelas laberintos madejas de alma
Visiones apolíneas pasiones desgraciadas
Lunas de terciopelo sintaxis francófonas

Mismidad azarosa imaginada ilusión
Aristócratas interoceptivos genios en criticalidad
Degeneradas pesadillas novias románticas
Mado Minty Ofelia Queiroz
Amantes plenos horas espirales
Suicidas vanidosos inmortalidades místicas
Inmensos intereses lisboetas exiliados

Ritmos primigenios catedrales cafés
Cambios revolucionarios singulares caídas
Analogías de otredad cenizas perceptuales
Degeneración aburrimiento escepticismo vampiresco
Esfinges distraídas corazones ausentes

Escritores tristes burócratas hambrientos
Tiranía de nicotina en empleados llorosos
Fumadores peatonales misteriosas mismidades
Destinos animales épicos humanos
Sinfonías metafísicas horrores periodísticos
Tabaquismos peatonales mismidad de misteriosos

Juegos complejos pigmeos cronometrados
Peluqueros moralistas diaristas asquerosos
Saudadosos viajes pesimistas rutas
Cementerios de barcos lodos de luz
Fuma soares emperador huérfano
Ruidosa galicia inevitablemente cercana

Nota explicativa del poema "I sing the body eclectic":

El 95% de estos pares de palabras fueron seleccionados por su vecindad estadística en las redes semánticas del Libro del Desasosiego del semi-heterónimo de Fernando Pessoa: Bernardo Soares. Solo se agregaron algunos pares como "coronas de virus" y "terrorismo sanitario" como un intento de dar un sentido de actualidad al texto y nada tienen que ver con Pessoa.

Visto así, este es un texto híbrido a cuatro voces: la primera voz son las 130 mil palabras del Libro del Desasosiego en portu-

gués; la segunda es la del traductor al inglés Richard Zenith; la tercera es la de los algoritmos de inteligencia artificial estadísticos que calculan la frecuencia de proximidad entre palabras. La cuarta es la nuestra en dos sentidos, en la selección de las palabras ejemplificadas y la inclusión de otras palabras (menos del 5%) que intentan darle actualidad. Las redes semánticas no incluyen verbos, únicamente sustantivos y adjetivos.

Le agradecemos profundamente a Mónica Gerber esta comunicación en respuesta a este intento nuestro de generar textos que implique colaboración entre la creatividad de la inteligencia humana y la ingeniería lingüística/inteligencia artificial. Este diálogo se dio en el Diplomado en Neurociencia, Arte y Cultura del programa ACT de la UNAM con la Secretaría de Cultura de México:

“Se me vienen a mi cabeza leyendo este poema, el manifiesto de la literatura futurista, por ejemplo, cuyos resultados compar-

ten cierto ánimo aguerrido con el poema el trabajo de Oulipo, cuyos experimentos parecieran dialogar también con tu poema. En ambos casos (Futurismo y Oulipo) siempre parece que “algo falta” porque hay una o varias reglas que determinan lo que puede suceder en el proceso de escritura de un texto. En el poema es muy evidente que no hay verbos, por mencionar una característica... ¿Porque no tiene verbos? ¿Qué dice ese gesto? Entonces pensaba que, tal vez, esa será una forma de convertir este poema en un proyecto de alto aliento: diseñando una serie de reglas que delimiten la forma de los textos en busca de un sentido o concepto en particular, incluso podrían diseñar reglas de escritura para cada un@ de tus heteronimos” (Mónica Gerber).

Las bases neurobiológicas de los ritos chamánicos.

Entrevista con Michael Winkelman

Joseline Vega Osornio, Francisco Gomez-Mont Ávalos

Semblanzas

Dr. Michael James Winkelman (Ph.D., Universidad de California-Irvine 1985) inició investigaciones de cura ritual, alteraciones de consciencia y espiritualismo en México desde 1979, estudiando curanderismo, espiritualismo y curas yerbales y enteogénicas. A lo largo de su carrera, ha realizado investigaciones transculturales e interdisciplinarias para identificar patrones universales del chamanismo en obras como *Shamans, Priests and Witches* (1992) y sobre sus bases biológicas en *Shamanism: A Biopsychosocial Paradigm of Consciousness and Healing* (2010), pronto disponible en español en Amazon. En *Supernatural as Natural* (2015) y en *The Supernatural After the Neuroturn* (2019), ha examinado el papel clave de los psicodélicos y el chamanismo como bases biológicas en los orígenes evolutivos de la religión. En *Advances in Psychedelic Medicine* (2019), ha abordado las aplicaciones de los psicodélicos en las prácticas contemporáneas de curación. Winkelman se jubiló de la Escuela de Evolución Humana y Cambio Social de la Arizona State University en 2009 y actualmente reside en la región central de Brasil, donde desarrolla permacultura. Su sitio personal: www.michaelwinkelman.com

Joseline Vega Osornio es Doctora en Letras por la Universidad Nacional Autónoma de México (2016-2020). Realizó estudios de Triple Máster Erasmus Mundus Crossways in European Humanities (2007-2010) en las Universidades de Perpignan Via-Domitia (Francia), Nova de Lisboa (Portugal) y Bergamo (Italia). Fue acreedora a la máxima distinción que otorga la UNAM a nivel Licenciatura, Medalla Gabino Barreda al Mérito Universitario (2003-2007), titulándose con mención honorífica con una tesis en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales sobre el mito y la música en las sociedades postmodernas. Desde hace una década se desempeña como escritora y traductora independiente, así como profesora de las cátedras de Teorías de la Comunicación en la Universidad Iberoamericana (Santa Fe, CDMX). De manera sincrónica, sus actividades extracurriculares se han desarrollado en la Erasmus Mundus Association (EMA-EU), como Representante para México y Coordinadora de Cooperación Cultural para Latinoamérica; ha colaborado en publicaciones internacionales, en particular en los Cahiers Européens de l'Imaginaire (CNRS, Francia). Contacto: josvega10@hotmail.com

¿Por qué considera que está reemergiendo el interés por el chamanismo actualmente?

El interés actual por el chamanismo tiene varias razones. Primero, las sociedades siempre oscilan entre extremos, y cuando llegan a un extremo, como el materialismo extremo de hoy en día, naturalmente vuelven para su contrario. Las normas dominantes actuales están lejos de la espiritualidad, y así estamos buscando un equilibrio del que carece la sociedad. Estamos muy carentes de un espiritualismo para el mundo individualista y del chamanismo para este tipo de ajuste para el individuo, hasta empoderarlo. ¿Por qué volteamos al chamanismo para enfrentarnos con estas necesidades espirituales? Bueno, debido a los estudios de los antropólogos y de la psicología transpersonal, el mundo moderno tiene acceso a estas prácticas que vienen de las antiguas sociedades de cazadores. Esta antigua adaptación

y sus prácticas todavía son atractivas para las personas postmodernas porque los aspectos centrales del chamanismo son parte de nuestra naturaleza, de nuestra psicología evolutiva adquirida durante la evolución humana. Por ejemplo, las experiencias chamánicas de viajes fuera del cuerpo son una respuesta natural del cuerpo que aumenta varias capacidades cognitivas relacionadas con la habilidad de percibir cosas distantes a nuestro cuerpo. Las experiencias de ser animales representan aspectos de nuestra psicología evolutiva, módulos innatos de cognición. El chamanismo estimula nuestras inteligencias innatas a través de las alteraciones de la consciencia. Quizás algunas de nuestras ideas más importantes hayan sido provocadas por el chamanismo, por ejemplo, la inteligencia de lo espiritual, un deseo de participar en experiencias espirituales, noéticas y trascendentes; así como la inteligencia de lo existencial, preocupada por los problemas cósmicos y el significado de la vida y la

muerte. Al ponernos en un contacto con nuestra propia naturaleza, el chamanismo estimula nuestros procesos innatos de cognición e integración.

¿Cómo nació su interés por el chamanismo?

Comencé a estudiar el chamanismo en clases de religiones comparadas que mostraban que este era un fenómeno transcultural. Estaba impresionado por la idea de que existía este tipo de conducta ritual en muchas partes del mundo, incluso en las antiguas prácticas rituales de nuestros ancestros miles de años atrás. ¿Cómo emergió un patrón similar de prácticas rituales en distintas culturas en diversas partes del mundo? ¿Cuál era la base de estas prácticas que creaban esta distribución transcultural? Luego relacioné el chamanismo con experiencias de estados alterados de consciencia, particularmente con las sustancias psicodélicas, que me parecían muy relevantes. Esto sugirió que los efectos de los psicodélicos tenían algo que ver con la antigua evolución de la religión. Sin embargo, muchos argumentaban que el chamanismo solo existía en la imaginación de los hippies y afines, que no era un fenómeno objetivo. El trabajo de mi tesis doctorado, publicada bajo el título *Shamans, Priests and Witches* (1992), fue una investigación transcultural que realicé para determinar si el chamanismo era un fenómeno real y transcultural. Mis publicaciones de artículos sobre este y otros temas se pueden encontrar en el sitio researchgate.net.

¿Qué encontró en su estudio comparativo a partir de una muestra global con un cuestionario de más 200 preguntas sobre más de 100 practicantes mágico-religiosos?

Bueno, encontré muchas cosas, tal vez el principal hallazgo fue que las actividades llamadas mágicas y religiosas no son arbitrarias, pero muestran patrones similares que se pueden encontrar transculturalmente. Estas se basan en hechos sociales, observaciones de lo que los practicantes hacen en actividades rituales y reportes de las creencias culturales relacionadas a estas actividades. En lugar de crear conceptos teóricos arbitrarios para explicar la religión, estos factores sociales nos dan una base empírica para teorías fundamentadas en los conceptos culturales y sus patrones transculturales. Usando conceptos culturales como datos, y encontrando en ellos patrones de actividad y creencias semejantes a través de diferentes culturas, ilustra hallazgos que son más que fenómenos culturales. En su lugar, estos patrones transculturales son el reflejo de principios biológicos, o específicamente de “estructuras neurognósticas”, procesos neurológicos que estructuran nuestras formas de conocimiento, especialmente nuestras experiencias espirituales. La ciencia normalmente descarta lo sagrado, la religión y la espiritualidad como supersticiones arbitrarias, por lo que no se considera que tengan patrones además de los derivados de pensamientos erróneos. Pero los patrones transculturales de actividades religiosas, con los mismos tipos de actividades en culturas diferentes, muestran que las actividades llamadas “magia” y “religión” no son arbitrarias, sino algo intrínseco a la naturaleza humana. Uno de los descubrimientos principales de este estudio fue la presencia del chamanismo o curanderos chamanísticos en todas las culturas, representando un universal humano. Todas las culturas de cazadores/recolectores

tienen prácticamente la misma forma de prácticas rituales en lo que es llamado chamanismo. Todas las culturas manifiestan estas bases biológicas en los curanderos chamanísticos, practicantes que recurren a los estados alterados de consciencia en rituales para curar. Es un universal cultural, todas las sociedades tienen estos tipos de prácticas porque son las derivadas de nuestra psicología innata.

¿Cuál es la importancia del chamanismo en términos de psicología evolutiva?

El chamanismo es un paradigma para entender los aspectos neurocognitivos centrales en la evolución de la consciencia hominina. Cuando reconocemos las bases biológicas y evolutivas del chamanismo tenemos una idea más exacta sobre las etapas principales en la evolución de nuestras capacidades simbólicas y sociales para crear mundos espirituales que puedan impactar los mundos sociales, psicológicos y hasta físicos.

¿Son las ideas que publicó en el libro “Supernatural as Natural. A Biocultural Approach to Religion” en el año 2015?

Este libro presenta evidencia interdisciplinaria para ilustrar que todos los aspectos principales de la religión, la magia y el espiritualismo tienen alguna conexión directa con aspectos de nuestra psicología evolutiva. Desde los espíritus que reflejan nuestras mentes sociales e intuitivas hasta los dioses madre y padre y dioses superiores, nuestra psicología innata está adaptada para fines de expandir el poder simbólico-espiritual para mejorar las adaptaciones colectivas de los seres humanos.

¿Es la razón por la que la medicina está interesada en los ritos chamánicos hoy en día?

La medicina de hoy, incluyendo la psicología y otras terapias, puede ayudarnos a alcanzar un bienestar porque los aspectos fundamentales de la sanación son modulados por niveles del inconsciente que pueden ser accedidos y transformados tal y como sucede a través de rituales y actividades espirituales. Estas actividades generan procesos de transformación de la consciencia, una realineación de procesos fisiológicos y estructuras inconscientes importante para la salud. Tal vez el proceso chamánico más importante para la terapia hoy en día es lo que he denominado “psicointegración”, la idea de que los estados alterados de consciencia son procesos de integración de los potenciales inconscientes a la consciencia, dándonos acceso a los aspectos de nuestras capacidades innatas que normalmente son inconscientes.

Nos puede describir cuáles son los elementos imprescindibles del ritual chamánico a nivel universal...

El ritual chamánico tiene un patrón en las sociedades recolectoras. Sus prácticas se basan en una manifestación dispendiosa comunitaria, un ritual escandaloso liderado por un miembro alfa, típicamente un hombre, pero también mujeres. El chamán danza, canta y toca el tambor, haciendo imitaciones de los animales y dramatizando una batalla con los espíritus que lleva a la comunidad adentro del mundo espiritual para adivinar y curar. Podemos agregar a este perfil del chamán muchas más características de las experiencias chamánicas,

incluyendo el viaje adentro del mundo espiritual con el vuelo del alma. El chamán también pasa por una experiencia de muerte y renacimiento que le da poderes junto a los derivados de los animales que se incorporan en él. Como consecuencia, el chamán obtiene la habilidad de controlar a los animales y hasta transformarse en uno de ellos.

Estas sociedades también tienen ideologías y prácticas de curación chamánica que son tanto físicas como espirituales. El chamán trabaja tanto con las energías físicas del cuerpo del paciente como con sus aspectos espirituales. La cura chamánica trata de recuperar el alma robada o perdida del paciente, viajando a los mundos espirituales para encontrarla, capturarla y traerla de vuelta al cuerpo. El chamán lucha contra otros chamanes-hechiceros para retirar los dardos lanzados o los espíritus malignos enviados para causar sufrimiento a la persona. El chamán también es líder de la caza, dirigiendo a los cazadores y haciendo ceremonias para agradecer y pacificar el alma de los animales cazados. El chamán es el líder principal de la comunidad y participa en todas las decisiones importantes a través de consultas con los espíritus.

¿Cuáles son las bases neurobiológicas de los ritos chamánicos?

Estas bases aparecen con la capacidad de realizar un ritual comunitario unificador. El ritual chamánico es una manifestación dispendiosa durante la noche que une a la comunidad y que presenta un desafío poderoso tanto para las fuerzas desconocidas de la obscuridad, como para los depredadores y grupos enemigos cercanos. Esta actividad dispendiosa y energética da una sensación de una protección poderosa a los miembros del grupo, y las actividades rituales estimulan respuestas en los sistemas de neurotransmisores monoaminérgicos y opioides endógenos. El propósito principal de esta adaptación es aumentar los lazos sociales y emocionales entre los miembros de la comunidad, mediado por los mismos mecanismos fisiológicos que generan el vínculo entre la madre y el bebé mamífero. Este vínculo emocional produce reacciones fisiológicas y sentimientos de bienestar y seguridad. También estos mecanismos fisiológicos de apego y afecto estimulan a su vez varios procesos endógenos de curación, incluyendo el relajamiento en el sistema nervoso autónomo-simpático. Las actividades rituales también inducen y aumentan respuestas placebo, así como reacciones hipnóticas y disociativas que permiten una reorganización emocional y personal del paciente a través de las sugerencias provocadas por el chamán y la dinámica socioemocional del ritual. La mimesis es fundamental para el pensamiento y la práctica chamánica y la danza son unas las manifestaciones más complejas de ella. La danza es un sistema de expresión que aumenta la capacidad cultural y de comunicación, una capacidad simbólica que permite representar percepciones de eventos mediante acciones, usando el cuerpo y su conducta. La danza es una metáfora conceptual basada en el cuerpo, pero también funciona para expresar la mente y sus actividades en el mundo externo por medio del movimiento. La mimesis y sus derivados, como la danza y otras modalidades expresivas, como por ejemplo la música, se convirtieron en formas importantes de comunicar ideas y emociones antes de que surgiera el lenguaje oral. Estas expresiones ba-

sadas en la imitación fueron la base para la cultura, las costumbres, los rituales, los gestos y los comportamientos más habilidosos (destrezas). Esas tradiciones miméticas dieron lugar a un sistema de expresión colectiva que, a su vez, dio paso a la cultura. Las actividades rituales, y en especial, los estados alterados de consciencia estimulan o liberan varias inteligencias innatas, por ejemplo, la inteligencia mimética que se manifiesta en la danza y el canto. Estas antiguas adaptaciones de los homínidos son actividades que estimulan el sistema de endorfinas y opioides endógenos y como consecuencia tienen efectos inherentes curativos en el sistema psiconeuroinmunológico. Danzar y cantar también son tecnologías para alterar la consciencia y permitir la manifestación de aspectos de nuestra inconsciencia, especialmente procesos en relación con el trauma. Estas alteraciones consisten en deshabilitar centros integrativos del cerebro y con ello permitir la emergencia y dominancia de las inteligencias innatas y de los procesos de los antiguos estratos del cerebro.

Uno de los hallazgos recientes en neuroimagen es que los psicodélicos afectan a uno de los receptores de la serotonina sobre la red anatómica conocida como “red cerebral basal” (en inglés Default Mode Network DMN), produciendo la “disolución del ego” y del “self auto-biográfico”, esto con posibles efectos sanadores. ¿Qué opina del papel de esta red en la experiencia chamánica que ya se ha asociado con la creatividad y el sentimiento del ‘flow’?

La red cerebral basal o DMN en inglés es afectada por muchas actividades rituales chamánicas y también por la hipnosis y la meditación, y especialmente por los psicodélicos. La desconexión de esta red pudiera facilitar los estados alterados de consciencia del chamán. Pero parece que las experiencias chamánicas están más relacionadas con experiencias de muerte y del vuelo del alma, que no son lo que es normalmente considerado la “disolución del ego” provocada por la des-habilitación de la DMN. Creo que las experiencias chamánicas, como el vuelo del alma, tienen más que ver con la interferencia en el área que hace las conexiones entre el lóbulo temporal y el lóbulo parietal, que es inactivada por el tamboreo incesante. Esta área normalmente integra los sentidos del cuerpo con los procesos relacionados con la identidad y el yo; son estas conexiones que se separan o pierden en el vuelo del alma. Las explicaciones neurológicas del chamanismo también tienen que ver con el llamado “cerebro reptiliano” y especialmente con el cerebro mamífero o límbico. Es la ascendencia de las actividades de los cerebros inferiores que caracteriza a los estados alterados de consciencia en general. La desintegración de la integridad normal de la red cerebral basal o DMN puede ser una condición que libera estas áreas cerebrales antiguas y facilita la propulsión de sus procesos hasta el cerebro frontal.

¿Habría una diferencia entre el chamanismo antiguo y el chamanismo actual?

El chamanismo tradicional tenía muchos aspectos ligados a la vida de los cazadores-recolectores y el tipo de vida de la sociedad de bandas. Hoy existen muchas prácticas que se hacen llamar chamánicas, entre ellas muchas variantes de rituales espirituales, pero parece que casi ninguna de estas

prácticas actuales tiene todos los elementos mencionados anteriormente como características de los chamanes de las sociedades recolectoras. Por ejemplo, el chamanismo de este tipo de sociedades está involucrado en experiencias de muerte y renacimiento, así como de transformación en un animal y actividades rituales para matar con dardos, capturar y comer las almas de los enemigos. Pero estos aspectos del chamanismo de las sociedades recolectoras normalmente no son parte de los llamados chamanismos modernos actuales.

Lo que tenemos hoy en día es lo que yo prefiero llamar curanderos chamanísticos. Son personas que practican rituales para entrar en contacto, comunicarse y vincularse con los espíritus, y lo hacen a través de estados alterados de consciencia. Estas transformaciones de consciencia permiten el diagnóstico de problemas, la profecía y la adivinación, particularmente para curar y resolver dudas. Estas mismas bases son manifestaciones del chamanismo, pero típicamente con un perfil de desarrollo diferente y creencias diferentes también. Tenemos hoy manifestaciones de bases biológicas de la consciencia alterada que se encuentran en la base de chamanismo, pero bajo formas diferentes, por ejemplo, en las prácticas de mediumnidad, caracterizadas por posesión y cura por exorcismo, principalmente de mujeres.

¿Cuál su opinión respecto a la participación de personas sanas en ritos chamánicos con fines de expansión de la consciencia?

El ritual chamánico era para toda la comunidad, todos participaban y todos se beneficiaban. A pesar de que el ritual puede tener un paciente central, cada participante puede tener su propio viaje espiritual en el ritual chamánico. Está claro que las visiones que llegaban a cada uno en el ritual eran una expansión de la consciencia. El trabajo del chamán siempre era una expansión de consciencia con ciertos fines, pero en el chamanismo no se conceptualizaban así las experiencias, sino en términos de accesos en varios niveles del mundo espiritual.

¿Podría simularse un rito chamánico en un centro hospitalario con fines terapéuticos?

Es difícil imaginar danzar, tamborilear y cantar en un cuarto de hospital, pero claro que ciertos aspectos del trabajo chamánico y hasta algunos rituales pueden realizarse de hecho al lado de la cama del paciente. Sin embargo, es difícil ver un ritual completo que no vaya a incomodar a los demás. Pero si el hospital tiene un sótano o un parque o patio afuera, claro que se podría. Solo que podría correrse el riesgo de encontrar problemas con los espíritus y almas perdidas de los muertos que están todavía en el área del hospital y sin la luz necesaria para ascender al cielo. Imagino que los espiritistas y espiritualistas pensarían que las personas haciendo ceremonias en el hospital podrían tener estas almas aún sin descanso adhiriéndose a los practicantes chamánicos, causándoles algunos problemas graves.

¿Qué opina Usted del consumo de enteógenos entre los ingenieros de Silicon Valley?

Es bueno que al menos algunos sectores de la sociedad moderna hayan encontrado una manera de aprovechar estas sustancias con efectos emocionales, sociales y cognitivos

poterosos. Claro que son potenciadores cognitivos más allá de ser agentes terapéuticos. Estos podrían tener mucho más impacto en las relaciones sociales y comunitarias, mucho más de lo que se están usando hoy en día, como, por ejemplo, en la resolución de conflictos, el tratamiento de adicciones, la exploración de carreras, las terapias familiares y el tratamiento de síndromes todavía no resueltos por la medicina.

¿Qué opina de la idea del technochamanismo y del D. J. como formas postmodernas del rito chamánico?

Claro que las fiestas raves y varios tipos de acampamentos musicales, y hasta los bares y las discotecas, pueden ser vistos como actividades contemporáneas que responden a los mismos impulsos innatos que fundaban el chamanismo. Pero calificar de chamánicas a estas actividades modernas es cuestionable porque faltan tantos aspectos centrales del chamanismo de los recolectores, sobre todo los aspectos relacionados con la caza de los animales y hasta con los actos de hechicería. Podríamos preguntarnos, por ejemplo, ¿Era Jesucristo un chamán? Jesús hizo ayuno solo en el desierto, tuvo visiones y experiencias de vuelo sobre toda la Tierra, regresó al pueblo para curar, tuvo una experiencia de muerte y renacimiento, ascendió al cielo y hasta se relacionó con animales como el cordero y la oveja, representando a sus discípulos. Considero que no tiene sentido pensar a Jesús como un chamán. A pesar de que sí tuvo algunas características chamánicas, no tuvo el perfil completo, además de que vivió y experimentó fenómenos como la posesión y el exorcismo que no pertenecen al chamanismo de los cazadores-recolectores.

¿Finalmente díganos cómo poder diferenciar un auténtico chamán de un charlatán?

En las sociedades de cazadores-recolectores, era la comunidad la que autenticaba al chamán, quien afirmaba su poder de curar por experiencia propia. Había chamanes con poco poder y grandes chamanes. Pero todos eran de alguna manera charlatanes que usaban muchos tipos de trucos, actuaciones de imitación de animales y hasta engaños en ritos curativos, como extraer objetos del cuerpo del paciente, un engaño practicado para impresionar a la comunidad y hacerlos creer más en el poder del chamán.

Gracias a Joseline Vega Osornio y al Centro de Neurohumanidades por facilitar esta entrevista y por las correcciones al texto. Muchas gracias al Dr. Winkelman por aceptar responder a esta entrevista.

BIBLIOGRAFÍA

- Winkelman, M. (1992). *Shamans, Priests and Witches: A Cross-cultural Study of Magico-religious Practitioners*. Anthropological Research Papers #44. Tempe, Az.: Arizona State University. Disponible en https://www.researchgate.net/publication/247245756_Shamans_Priests_and_Witches_A_Cross-Cultural_Study_of_Magico-Religious_Practitioners
- Winkelman, M. (2010). *Shamanism: A biopsychosocial paradigm of consciousness and healing*. Santa Barbara, CA: ABC-CLIO (2nd Ed.).
- Winkelman, M. & Baker, J. (2015). *Supernatural as Natural: A Biological Approach of Religion*. NY: Routledge/Taylor and Francis.