

Mente y Cultura

Volumen 3 • Número 1 • Enero-Junio • 2022



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 Estañol (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 Berenson 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

Máscara de Lorr, Kait, Papua Nueva Guinea.

Departamento de los Mares del Sur, Museo

Etnológico, Berlín, Alemania (colección Stephan
1905)



Contenido

VOLUMEN 3, NÚMERO 1, ENERO-JUNIO 2022

ARTICULOS ORIGINALES

—

- 1 Introspección sobre la mirada interior, la atención plena, la epojé, la metacognición, la anamnesis y la autorreflexión
José Luis Díaz Gómez
- 13 La querrela de las cabezas cercenadas
Francisco González Crussi
- 23 *Bildung* (formación): un concepto esencial para el proceso educativo tanto escolar como universitario
Otto Doerr-Zegers
- 29 El comportamiento autodestructivo: una mirada hacia un tema que impacta a nuestra civilidad como grupo social
Héctor Senties Castellá
- 33 Modismos de distrés: significado cultural y clínico en poblaciones latinoamericanas
Renato D. Alarcón
- 41 In memoriam

Mente y Cultura, Año 3, No. 1, enero-junio 2022, 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 Tlalpan, 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 y distribuida por BVS ediciones, Playa Regatas 501, Col. Militar Marte, Alcaldía Iztacalco, C.P. 08830, Ciudad de México. Depósito en SEPOMEX, oficina expedidora M.D.M. Coyoacán, Higuera 27, La Concepción, Coyoacán, 04020 Ciudad de México, CDMX este número se terminó de imprimir el 15 de junio de 2022 con un tiraje de 500 ejemplares.

Introspección

sobre la mirada interior, la atención plena, la epojé, la metacognición, la anamnesis y la autorreflexión

José Luis Díaz Gómez

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

ME INVESTIGO A MÍ MISMO

De la pluma de Heráclito de Éfeso “El Oscuro” (c 540-480 a.C.), uno de los primeros filósofos de Occidente, han llegado a nosotros solo unos fragmentos y en consecuencia han concitado un gran interés. Estas frases sueltas han sido numeradas y, en el tema de la introspección, es obligado referir el fragmento 101, el cual, de manera justificadamente célebre, declara: “Me he investigado a mí mismo.” Esta revelación probablemente alude al imperativo y demandante “conócete a ti mismo” inscrito hacia el siglo VII a C en el templo de Apolo en Delfos. Las dos trascendentales frases no parecen ser simples recomendaciones de ser conscientes a quienes pretendan adquirir un saber útil para vivir más plenamente, sino apremios de *estar* conscientes de sí mismos y de inspeccionar su universo subjetivo.

A primera vista, estas sentencias sugieren que escudriñar la propia vida subjetiva y la propia personalidad es fuente de conocimiento útil y acaso trascendental. Sin embargo, aunque no se puede negar la utilidad de conocer y reconocer las tendencias, motivaciones, características o facultades de uno mismo para depurar la individualidad, darle sentido a la existencia y cultivar la salud mental, el aforismo 101 de Heráclito y el Oráculo de Delfos van más allá de un sondeo personal. Oigamos lo que opina al respecto Werner Jaeger (1957, pp. 176-177), uno de los más dedicados analistas de la *paideia*, la cultura griega clásica:

Las palabras que acabamos de mencionar (el aforismo 101) demuestran el alto grado de desarrollo a que había llegado la conciencia del yo. (...) Pero la autoobservación de la que se habla nada tiene que ver con la investigación psicológica de sus peculiaridades e idiosincrasia personal. Significa simplemente que, al lado de la intuición sensible y el pensamiento racional, que han sido hasta aquí los únicos caminos de la filosofía, se revela un mundo nuevo a las tareas del conocimiento mediante la vuelta del alma a sí misma. (Subrayado mío)

Jaeger afirma que voltear hacia uno mismo mediante una autoobservación “revela un nuevo mundo”; ¿cómo entender esto? En vista del más conocido aforismo de Heráclito - “no es posible bañarse dos veces en el mismo río” - podríamos suponer que, al investigarse a sí mismo, el pensador griego descubriría que, como un río, todo fluye y cambia constantemente. Recordemos que, milenios después de Heráclito, Jorge Luis Borges precisó de forma deslumbrante: “el río me arrebató y yo soy ese río”, sugiriendo que el yo es el proceso mismo de la conciencia. Entonces, ¿es realmente posible investigar la naturaleza del yo y del propio ser adentrándose en uno mismo por introspección, como al parecer sugieren el fragmento 101 de Heráclito y el oráculo de Delfos? Para bordar sobre este asunto, es forzoso referir al empirista escocés David Hume, imprescindible filósofo de la era moderna. En “*Tratado de la naturaleza humana*” publicado en 1740, Hume relató una de las exploraciones de la propia mente más célebres que se hayan dado a conocer. La traduzco de esta manera:

Por mi parte, cuando entro de la manera más íntima en lo que llamo yo mismo, siempre tropiezo con alguna percepción u otra, sea de frío o calor, de luz o sombra, amor u odio, dolor o placer. Nunca me atrapo a mí mismo sin una percepción, y nunca puedo observar algo más que la percepción... Si, después de una reflexión seria y sin prejuicios, alguien más piensa que tiene una noción diferente de sí mismo, confieso que ya no puedo razonar con él. Todo lo que puedo concederle es que puede tener tanta razón como yo, y que diferimos esencialmente sobre el particular. Quizás él puede percibir algo simple y continuo que llame sí mismo; pero yo estoy seguro que en mí no hay tal principio.

Es patente que Hume niega un yo, un *self*, o un yo mismo, como una entidad discernible mediante introspección, pero también parece evidente y aún palmario, que el pensador escocés es capaz de observar y relatar el flujo de actividades que advierte en su mente. Cuando habla de *percepciones* no sólo se refiere a las escenas del mundo que mira

o escucha, sino a aquello que observa en sí mismo, es decir, a sensaciones de su cuerpo y de sus contenidos mentales, entre los que no descubre a un yo agazapado o sigiloso. En pocas palabras: Hume no es un objeto que Hume percibe cuando penetra “en la intimidad de sí mismo”; en todo caso detecta y relata el flujo de procesos mentales que advierte en su propia mente cuando la explora en un estado paradigmático de introspección y autoconciencia.

Por su etimología, el término *introspección* sugiere un “mirar hacia dentro,” la inspección que una persona lleva a cabo de su fuero interno, lo cual implica la observación encubierta de sus estados y contenidos mentales. Esta metáfora visual conjetura a la mente como “un espacio” personal, íntimo y recóndito, “una morada” en la que es posible dirigir la linterna que emite la luz de la atención para que la persona logre detectar, contemplar o presenciar su vida psíquica y con ello conocerse mejor. Ahora bien, a pesar de lo dicho por Hume, la metáfora de un “ojo interior” que “mira” lo que acontece en la propia mente es engañosa porque la introspección y sus productos son bastante distintos de las percepciones dispuestas por sistemas sensoriales como el visual o el auditivo. Algunos han propuesto la palabra “detección” para significar lo que sucede cuando alguien realiza una introspección sistemática; otros han sugerido que se trata de un monitor peculiar o de un estado de mayor jerarquía del sistema cognitivo. En cualquier caso, por lo dicho hasta ahora, es conveniente distinguir tres ámbitos. Por una parte, se perfila un *objeto de la introspección*, equivalente al contenido mental que una persona detecta en su mente, como puede ser una imagen, un sentimiento, un pensamiento o una intención, por otra está el *instrumento mismo de la introspección*, y finalmente se plantea un agente dotado de un *mecanismo o proceso de observación* que constituye la introspección (Shoemaker, 1968; Schwitzgebel, 2019).

Esta distinción parece indicar que el mecanismo de la introspección no es el equivalente a un ojo de la mente o a una mirada interior, sino que consiste y depende de la atención, una facultad mental primaria y medular. En efecto: la atención es una operación mental que puede dirigirse hacia objetos del mundo externo, a procesos del propio cuerpo o hacia los eventos y estados de la propia mente. Es imperativo entonces analizar cuál es la forma de atención que de manera deliberada se enfoca hacia los movimientos y los contenidos de la mente pues, en contraste con la atención automática y espontánea que opera usualmente en la vigilia, el control de la atención constituye una de las principales características de la agencia, de la introspección, de la autoconciencia y del conocimiento de sí mismo. Esta atención autofocalizada, llamada por Duval y Wicklund (1972) “autoconciencia objetiva,” es la peculiar condición de un sujeto cuando se toma a sí mismo como objeto de indagación. Tanto Myers (1986) como Archer (2003) han propuesto que la introspección implica un autodiálogo de tal manera que

el autoconocimiento resultaría de preguntas y respuestas internas que se generan en el diálogo interior.

En lo que sigue del presente ensayo revisaré varios aspectos, mecanismos, métodos de aplicación y perspectivas de estudio de la introspección y sus implicaciones no sólo para la autoconciencia y la vida personal, sino para la psicología, la neurociencia y la ciencia cognitiva.

LA MIRADA INTERIOR: UN PUNTO DE VISTA REFLEXIVO

El poema titulado “El cántaro roto” del libro *La estación violenta* (Octavio Paz, 1958) inicia así: “La mirada interior se despliega y un mundo de vértigo y llama nace bajo la frente del que sueña:/ soles azules, verdes remolinos, picos de luz que abren astros como granadas.” La voz poética no sólo refiere al mundo impetuoso y fantástico de la ensoñación, sino al soñador que lo contempla. En efecto, la conciencia de sí se suele interpretar como una “mirada interior” de la que los seres humanos disponen para observar, identificar y evaluar lo que ocurre “bajo su frente”, es decir: en su cerebro. La manera de tender esta mirada sin ojos constituye un acto de introspección.

La introspección ha sido ampliamente analizada por investigadores de la mente. Uno de los más certeros y claros fue el destacado psiquiatra y filósofo existencialista germano-suizo Karl Jaspers (1913/1993, páginas 392-393), quien en su texto clásico de psicopatología distinguió tres niveles, fases o facetas de la introspección: (1) la *autoobservación*, cuando el sujeto está consciente de sus propios procesos mentales; (2) el *autoentendimiento*, cuando no sólo nota, sino interpreta lo que pasa en su mente, y (3) la *automanifestación*, cuando expresa los contenidos de estas operaciones, usualmente mediante lenguaje verbal o escrito.

Consideremos a la autoobservación: ¿cómo opera esta extraordinaria capacidad?, ¿entraña a una especie de ojo sin retina que mira dentro de uno mismo e inspecciona su propio cerebro? La respuesta actual a esta última pregunta es generalmente negativa, pues implica a un yo observador que resulta difícil o imposible de identificar y estudiar. William Lycan (1987) sostuvo que la introspección involucra un monitor o un dispositivo de autoescrutinio cognitivo y David Rosenthal (2005) arguyó que estar consciente de un estado mental consiste en disfrutar de un pensamiento de nivel superior sobre ese estado (*higher order thought*: HOT). Si consideramos estas propuestas parecería posible resolver o al menos disipar la división aparente entre un contenido mental y su fantasmal operador como la maniobra de un factor o procedimiento de autoescrutinio dependiente de una organización cognitiva de mayor jerarquía. En consecuencia, la introspección sería un proceso mental/cerebral encubierto, avanzado y privilegiado, y no el acceso misterioso de un yo trascendental y etéreo a sus propios contenidos mentales (Searle, 2004; Díaz, 2007).

Para ejemplificar y valorar mejor estos conceptos en la vida diaria, leamos un relato llano y espontáneo del periodista y escritor español Juan José Millás (2019) sobre una introspección habitual por medio de la cual este autor detecta, interpreta y expresa ciertos eventos que surgieron en su conciencia:

Voy en el autobús (...) observando los tristes edificios de la periferia de Madrid, y de súbito me viene a la memoria la revolución cubana. Vigílate, me digo. Me vigilo, espío mi cerebro para descubrir qué rayos ha desatado esa memoria sin hallar nada que lo justifique. Rarezas de la masa encefálica, pienso, que creemos que es nuestra, aunque tiene zonas que no nos pertenecen.

Un momento clave de esta introspección relatada es ese “vigílate, me digo”, pues expresa la aparición de un estado reflexivo que el autor concibe y verbaliza como un yo capaz de observar la propia mente y al que el escritor habla en segunda y primera persona. La expresión “me digo” utiliza el pronombre en primera persona *me*, con lo cual ocurre un desdoblamiento entre dos instancias propias y privadas: un yo parlante se dirige a sí mismo como si fuera otro, o bien habla a su propia persona figurada. De la misma forma, ese “espíar mi propio cerebro” implica un observador capaz de voltear y atisbar “bajo la frente” para avizorar las operaciones del cerebro, el órgano responsable de la cognición, pues, según esta redacción de Millás, la sesuda viscera parece operar de manera espontánea y automática para generar por su cuenta el tema de la revolución cubana.

El narrador de este parlamento asume varias nociones de su tiempo cultural y científico. Una de ellas es que todo contenido mental debe tener un estímulo desencadenante en el medio y el autor intenta ubicarlo en personas y objetos alrededor sin éxito. El lector del texto podría aventurar que la contemplación de los barrios tristes de Madrid haya propiciado una esperanza revolucionaria y justiciera como la que en su momento inicial encarnó la revolución cubana. Otra idea implícita en el texto asume que el cerebro es el órgano de la cognición y que, cuando el sujeto toma autoconciencia (“de súbito me viene a la memoria”) ejerce una capacidad atribuible a un *sí mismo* (el *self* del inglés), a un agente o un yo, que, una vez presente, puede escudriñar al propio cerebro. En este mismo tenor, el narrador generaliza gráficamente que “hay zonas de la masa encefálica que no nos pertenecen,” lo cual implicaría que la autoconciencia está en algunas partes del seso, mientras que otras discurren por su lado en lo oscuro. Una vez más se plantea una dicotomía entre un observador con el que se identifica el narrador y los contenidos que surgen y cursan en su mente por sí mismos, en este caso el tópico de la revolución cubana.

En momentos de un pasado mucho más remoto un autor tan introspectivo como San Agustín en sus *Confesiones* podría experimentar un suceso similar atribuyendo a su

“alma” lo que Millás atribuye a un observador de su propio cerebro. Pero de acuerdo con los filósofos actuales de la mente, no parece necesario asumir al yo como un ente o un *cogito* cartesiano –un alma, un agente pensante, un yo independiente– que inspecciona a su cerebro, pues de forma más verosímil puede concebirse una función del órgano cerebral capaz de escrutar sus propias funciones. Consideremos esta idea en más detalle, pues no me es del todo transparente, ni está libre de dificultades: propongo que trata de un ejercicio en neurofilosofía.

Volvamos una vez más al modelo de psicología popular que ya hemos planteado. Desde un punto de vista fenomenológico, es decir de acuerdo con su funcionamiento aparente, un proceso consciente consiste en un fluir de actos mentales explícitos, tales como percibir, sentir, pensar, creer, imaginar, soñar, recordar, desear, atender, actuar y tantos otros. Tales actos son experiencias subjetivas usualmente dotadas de una referencia o contenido: aquello que se percibe, se siente, se piensa, se cree, se sueña, se recuerda, se desea, se realiza, etc. Ocasionalmente, aparece en la mente un yo con el que el sujeto se identifica, se trata de un estado de autoconciencia, una forma de conciencia de mayor calibre y cobertura que la habitual porque permite observar e identificar las condiciones, los contenidos y las dinámicas de la propia mente, justamente gracias un proceso y una facultad de introspección. Ahora bien, en vez de la aparición de un yo sustancial, de un homúnculo interior que observa y comenta, el escrutinio de la propia mente puede comprenderse como la operación de un vector de la atención que enfoca los contenidos de la propia mente *conformando un punto de vista reflexivo*.

Entonces, de manera más certera y llana, se puede decir que la introspección es la habilidad de las personas para observar y reconocer sus estados o procesos mentales y albergar pensamientos sobre sí mismas. Nótese que, dicho así, no surge en la mente o en el cerebro un yo, un agente, o un sujeto incorpóreo o virtual, sino que la persona resulta capaz de sentir, modular y expresar lo que ocurre en su mente porque adquiere un estado de autoconciencia. Este modelo de agencia humana elude la idea de que una entidad inmaterial y consciente figonea las actividades mentales o cerebrales del propio individuo, es decir: exorciza aquello que en su “concepto de lo mental” el filósofo analítico Gilbert Ryle denominara, con un sentido peyorativo, *el fantasma de máquina* y varios autores más *la falacia del homúnculo*, ambas nociones heredadas del dualismo mente-cuerpo de Descartes.

Aunque algo hemos avanzado al ubicar a la atención como el instrumento de la introspección deliberada, esta *vuelta de la mente sobre sí misma* mediante la atención dirigida aún puede parecer indefinida si no se especifican formas de practicarla, por lo que será ilustrativo considerar dos tradiciones muy distantes: la plenitud mental de la meditación budista y la epojé de la fenomenología.

ATENCIÓN EN LA MEDITACIÓN

En los últimos lustros se ha difundido el concepto de *mindfulness* en inglés, traducido al castellano como *plenitud mental* o como *atención plena*. Por ser temas relevantes a la introspección y a la autoconciencia, vale la pena escudriñar el trasfondo de esta noción budista, así como su abordaje y aprovechamiento por las ciencias cognitivas. El monje Henepola Gunaratana (1991) de Sri Lanka, afirma que la plenitud mental ocurre siempre que observamos cualquier cosa en detalle y sin conceptos, una forma de concentración a veces espontánea y en otras voluntaria que varía mucho en la vida diaria. Cuando se practica en un régimen formal de meditación introspectiva, involucra el esfuerzo de permanecer alerta para experimentar con la mayor presencia posible cuanto surge en la mente, sean percepciones, emociones, pensamientos, imágenes mentales, intenciones, planes, preocupaciones y demás procesos psíquicos, incluidos los arrobamientos y otros estados inusuales o ampliados de conciencia derivados de una práctica prolongada y penetrante. Dado que el objetivo primario de la meditación introspectiva es desarrollar, fortalecer y profundizar esta capacidad y que al hacerlo se cultiva una observación más clara, precisa y cabal de lo que acontece en la propia mente, la herramienta que se usa y entrena es precisamente la atención introspectiva (Goldstein y Kornfield, 1995).

La doctrina budista afirma que el objetivo de la meditación no es asunto de fe o revelación, sino la depuración mental mediante la aplicación de una atención sostenida y reforzada por medio de técnicas afinadas y ancestrales. Es una doctrina empírica porque se fundamenta en la experiencia más que en la creencia o en la teoría y porque afirma que la práctica metódica y sistemática de la *meditación introspectiva* es el medio idóneo para desarrollar esta destreza. Conforme se refina el instrumento de la atención, se fortalece la autoconciencia y es posible acceder progresivamente a realidades y verdades necesarias para vivir con mayor plenitud, satisfacción y ética. Tal comprensión no es precisamente un conocimiento intelectual, sino una competencia operativa adquirida como resultado de una práctica sostenida, diligente y capacitada, como sucede con la adquisición de diversas destrezas técnicas, deportivas, artísticas o científicas mediante su ejercicio metódico.

La meditación o contemplación es una disciplina rigurosa por medio de la cual se enfoca una mente que se encuentra en un estado disperso. Consiste en aplicar un esfuerzo constante para estar presente y atender a alguno, varios o cualquier contenido de conciencia. Pero esto no se logra fácilmente, pues la atención no entrenada es indómita: se dispersa y se pierde constantemente. Una y otra vez es necesario recordar la tarea y redirigir la atención al objeto estipulado por la técnica, que suele ser alguna sensación corporal tan simple y constante como la respiración, para posteriormente expandirse hacia otras sensaciones, hacia las emociones, los

pensamientos, los recuerdos y demás procesos mentales. Con la práctica se fortalece una atención deliberada y sostenida que hace posible una concentración más constante, una inspección más certera y una perspectiva más diáfana.

La práctica de la meditación implica un gran esfuerzo y una paciencia creciente muchas veces en condiciones incómodas y fastidiosas, sobre todo en los arduos y largos retiros emprendidos para poner en práctica la técnica y optimizar sus alcances. Es relevante mencionar que en ese espacio amplificado que proporciona el ejercicio de la técnica en una condición de aislamiento, silencio y recogimiento, se facilita la emergencia de memorias y dificultades personales amargas, penosas o confusas. Los mismos temas y capas más profundas de conflicto y sufrimiento resurgen una y otra vez sobre asuntos que parecían resueltos y archivados. La antigua tradición y diversas evidencias científicas recientes confirman que estas prácticas permiten el desenvolvimiento y la resolución de conflictos (Epstein, 1999; Sedlmeier et al, 2012). Ahora bien, es interesante anotar que, a diferencia de las técnicas psicoanalíticas, la meditación introspectiva instruye en no detenerse en los contenidos, emprender su interpretación ni entretenerse en la vivencia afectiva. La disciplina consiste en regresar al objeto de la atención independientemente de que tan atractivos, dolorosos o interesantes resulten tales contenidos, los cuales, cuando aparecen, deben ser experimentados con la misma presencia, claridad y desapego que cualquier contenido mental, sin intervención, identificación o rechazo. De esta forma, en la tradición budista se refiere que el proceso se desenvuelve en un ritmo propio, permitiendo el progresivo surgimiento y desenredo de sus raíces.

Cuando se practica de manera prolongada, disciplinada y diligente, la concentración meditativa tiene importantes y profundos efectos cognitivos y comportamentales. El tratar de permanecer consciente de la experiencia actual, aplicando momento a momento una actitud alerta, relajada y sin prejuicios, conlleva a un avance de la autoconciencia porque la dirección y el sostén de la atención se ejercen necesariamente en ese estado. De esta forma, el ejercicio permite la observación y la comprensión “directas” del objeto, al tiempo que auspicia calma y ecuanimidad. El proceso estabilizador puede conducir a momentos de absorción embelesada, referidos como *samadhi* en sánscrito o como *satori* en japonés. En tales condiciones se advierte el objeto o el contenido mental desprovisto de conceptos, prejuicios o barreras de cualquier índole y se afirma a veces que se experimentan estados de conciencia sin contenidos.

La propuesta del budismo es incitante, pues formula que una atención hábil, diligente y concentrada permite una comprensión creciente de la existencia y en consecuencia una liberación del sufrimiento intrínseco a ella. Se afirma que éste es el sendero de la sabiduría y el objetivo de la *iluminación*, pues esta depende del *alumbramiento* que proporciona la mentalidad adquirida en la práctica meditativa. Estos conceptos y métodos han hecho del budismo una en-

señanza atractiva no sólo para personas interesadas en fortalecer sus propias facultades y acervos, sino también para la ciencia cognitiva de tal forma que en las últimas décadas se ha generado evidencia creciente de los efectos psicológicos y cerebrales de la meditación a largo plazo.

En efecto, Grossman et al. (2004) han resumido la evidencia empírica de que la práctica de plenitud mental reduce el estrés y tiene otros efectos saludables. Además de esto, al ser comparados con principiantes o individuos que no meditan, los meditadores experimentados presentan diferencias en varias regiones del cerebro involucradas en la valoración de estímulos externos, tales como la amígdala y una mayor independencia funcional del cíngulo anterior y de la corteza prefrontal, zonas involucradas en la atención y la autoconciencia (Hölzel et al., 2011). Se ha encontrado que la conectividad cerebral está más integrada en meditadores experimentados, lo cual facilita el intercambio de información entre diferentes áreas del cerebro y puede explicar en cierta medida la mejoría reportada en la cognición. En un meta-análisis de investigaciones científicas seleccionadas por estar bien diseñadas, Fox y colaboradores (2014) mostraron que la meditación practicada por tiempos largos modifica la morfología de áreas del cerebro claves para la autoconciencia (como el polo frontal), la conciencia del cuerpo (la corteza sensorial y la ínsula), la consolidación de la memoria (el hipocampo), la regulación emocional (el cíngulo anterior y la corteza orbitofrontal) y la comunicación interhemisférica (el cuerpo calloso).

Si bien la meditación produce estos cambios significativos de orden fisiológico, cerebral, conductual y psicológico, queda mucho camino para comprender más a fondo los mecanismos neurocognitivos involucrados. Uno de los estudiosos más activos y entusiastas de las técnicas de la *atención plena* es Jon Kabat-Zinn (2007) nacido en 1944 y a quien se debe una ingeniosa metáfora: “no puedes parar las olas, pero puedes aprender a surfear.” En un artículo de 2019 este médico neoyorkino vaticina un renacimiento cultural causado por la mejor comprensión de la mente, el *self* y la corporalidad, cuyo sostén sería la difusión de la práctica y el estudio científico de las técnicas de meditación y los efectos de la atención plena. A pesar de que las prácticas introspectivas formales en efecto parecen redundar en un beneficio tanto personal como social, en nuestro tiempo sombrío un avance generalizado de la autoconciencia se antoja difícil.

Pasemos ahora a examinar brevemente a la fenomenología, una tradición filosófica centroeuropea de raigambre cultural y ubicación geográfica muy distintas a las del budismo, pero que también proporciona información relevante sobre la introspección y la atención autodirigida.

EPOJÉ EN LA FENOMENOLOGÍA

La orientación filosófica que adoptó el nombre de *fenomenología* se desarrolló en Alemania y Francia a fines del siglo

XIX y principios del XX. Esta escuela afirmó la exploración de la conciencia mediante un método riguroso que su propio fundador, Edmund Husserl (1859-1938), distinguió de la psicología académica y de la técnica utilizada en el laboratorio de psicología experimental de Wundt, quien fue su maestro en etapas formativas. Husserl consideró que la introspección usada en la academia y la investigación empírica sólo podría explorar eventos individuales y privados, en tanto que él pretendía aproximarse a verdades universales y esenciales sobre la conciencia y la vida mental. En un amplio análisis sobre este método, Christopher Gutland (2018) argumentó que la fenomenología, lejos de oponerse a la introspección, intenta refinarla para hacerla sistemática o incluso científica. Veamos y valoremos sus razones.

Husserl reafirmó que la experiencia siempre le ocurre de manera particular y privada a un sujeto, lo cual constituye precisamente su carácter subjetivo: aquello que es inherente y está limitado a un sujeto. Mediante la introspección se conocen los procesos mentales no como postulados, inferencias, deducciones o hipótesis, sino de forma directa e intuitiva. Es decir, la introspección genera conocimientos, juicios o creencias acerca de los procesos o eventos que ocurren en la propia mente. Husserl asume tres principios para fundamentar su fenomenología: (1) existen leyes implícitas que gobiernan los estados y procesos conscientes de los seres humanos, (2) esos estados y procesos le ocurren a un sujeto y (3) estas dos condiciones pueden ser detectadas y analizadas por introspección sistemática. El pensador alemán determina un requisito técnico necesario para que la introspección se convierta en un instrumento apto para revelar leyes universales del funcionamiento mental. Su método no demanda que el practicante de la fenomenología olvide sus creencias sobre los objetos y contenidos de su propia experiencia y la conformación del mundo, sino que las localice para tenerlas presentes y poder deslindarlas de las observaciones. De esta manera, la *epojé* consiste en tomar conciencia de los elementos que condicionan la observación, factores de los que el sujeto usualmente no se percata o no toma en cuenta, pero que determinan las formas y los contenidos de la conciencia. Con la práctica en la *epojé*, el fenomenólogo entrenado podrá aparcar sus consideraciones y creencias sobre el objeto, sobre la totalidad de sus procesos mentales o incluso sobre su concepción del mundo, lo cual desemboca en lo que Husserl llama *fenomenología trascendental*, la manera de aprehender el fenómeno en sí mismo poniendo en suspenso los juicios que se refieren a los objetos y al aparente yo como observador de ellos. De esta manera considera posible obtener una evidencia directa de lo que es la conciencia y su relación con el mundo de los objetos.

Aunque la fenomenología de Husserl asume que no es posible observar y reportar todo lo que ocurre en la mente, sí afirma que la introspección metódica y sistemática permite detectar las condiciones en las que ocurren los fenómenos conscientes. El fenomenólogo desea y pretende ex-

perimentar sus procesos mentales de una manera más clara, precisa y detallada, para lo cual no sólo debe percatarse de los objetos o contenidos que ocurren en su mente, sino las condiciones que hacen esto posible, por ejemplo, el papel que juegan las nociones implícitas de tiempo, espacio o causalidad. Este requerimiento plantea dos condiciones a la autoobservación: la dirección deliberada de la atención y la reflexión consciente. Ambas destrezas requieren de autoconciencia, pues la introspección no es un estado habitual de la mente, sino una forma de detección volitiva.

En este punto se advierte una interesante coincidencia entre la epojé de la fenomenología y la contemplación del “objeto desnudo” de la tradición budista. El concepto budista de *sunyata* significa literalmente el vacío o la vacuidad de una percepción alcanzada sin los prejuicios, creencias o nociones que normalmente se ligan al objeto o a la conciencia. En tales condiciones se percibe lo que está allí, tal y como está dado. Más que una *representación* mental, parece plantearse una *presentación directa* en la mente. En suma: la epojé es una puerta de entrada y acceso a las cosas, una deliberada contención de las creencias y conceptos para penetrar en significados nuevos y más auténticos.

Según una conocida tesis de Kant, la apariencia de las cosas, lo que considera el *fenómeno*, es todo lo que podemos percibir y saber de un objeto o proceso del mundo, pues su naturaleza real, el *noumeno* o “la cosa en sí”, permanecerá oculta a la mente e inaccesible al conocimiento. Husserl, en cambio, propone que el mundo verdaderamente se presenta en los fenómenos mentales, aunque estos varían mucho de acuerdo a cómo son experimentados. Sólo una introspección metódica implementada mediante la epojé será capaz de detectar no sólo la apariencia de un objeto, sino las condiciones, circunstancias y marcos en los que ocurre. Esto último se logra mediante la aplicación de una atención dirigida y sostenida, de una reflexión deliberada y de una epojé que puede llegar a ser trascendental. Entonces, en este estado depurado de introspección, será posible alcanzar “la cosa misma” —o sea percibir su verdadera naturaleza— mediante una “reducción” de la descripción de un objeto a la experiencia directa de ese objeto. En este punto Husserl parece retomar y profundizar planteamientos de Fichte y de Maine de Brian, pioneros de la filosofía del yo en la tradición europea. En suma, la fenomenología de Husserl requiere una introspección entrenada y elaborada que pone a la conciencia, a sus características y a sus contenidos como objetivo de la investigación.

La metodología de la introspección fenomenológica se valora actualmente en las ciencias cognitivas para determinar su aplicación para el estudio de la autoconciencia, en especial de sus características cognitivas y fundamentos neurológicos. En este marco se inscriben propuestas como la neurofenomenología de Varela (1996) y el método narrativo (Díaz, 2013).

Veamos ahora dos procesos mentales de naturaleza introspectiva que han sido estudiados en investigaciones empíricas por las ciencias cognitivas y analizados por la

filosofía de la ciencia y de la mente: la metacognición y la autorreflexión.

METACOGNICIÓN: PENSAR SOBRE EL PENSAR

Metacognición es un término propuesto a finales de los años 70 para indicar el conocimiento que un sujeto deriva de sus propios procesos mentales, idea a veces simplificada como *pensar sobre el pensar*. La noción original involucraba una representación mental de la propia representación mental, de allí la aplicación del prefijo *meta-* (Flavell, 1979). Los propugnadores del concepto consideraron a esta capacidad una forma de atribución que el sujeto hace sobre sus propias operaciones mentales, pues consistiría en evaluar la propia mente, en especial los procesos involucrados en el conocimiento; de tener conocimiento sobre el propio conocimiento.

Con el tiempo, la metacognición se consideró más puntualmente como una forma de autoobservación y autoevaluación que opera de forma natural y espontánea durante el aprendizaje, el desempeño de tareas y el uso de estrategias. Las operaciones metacognitivas implicarían el monitoreo de la planeación, la comprensión de la adquisición y el uso de conocimientos prácticos. En este sentido, la metacognición consiste en un tipo de autoevaluación que posibilita a la persona predecir sus tareas cognitivas, por ejemplo, cómo resolver un problema o cómo recordar los datos que almacena en la memoria para emplearlos en una nueva situación particular. Estas tareas implican capacidades para evaluar la validez de lo que la persona recuerda, supone, discierne o define, lo cual no sólo involucra razonamientos lógicos y prácticos, sino creencias, sentimientos y otras facultades mentales (Beran et al. 2012). El tema así acotado ha cobrado actualidad en diversas aproximaciones pedagógicas y de aprendizaje.

Esta forma de metacognición se logró evaluar mediante pruebas psicológicas que miden la precisión en el rendimiento de ciertas tareas y el grado en el que el sujeto está consciente de su éxito o fracaso. Al aplicar estos métodos, fue posible estudiar algunos de los fundamentos cerebrales de la metacognición y se encontró que la corteza prefrontal lateral es crítica en la precisión de juicios de retrospectiva del desempeño y la corteza prefrontal medial está involucrada en juicios prospectivos (Smith, Shields y Washborn, 2003; Fleming et al., 2010). Estas regiones interactúan con el cíngulo y la corteza de la ínsula para organizar juicios del desempeño. Vemos así que el mecanismo central de la metacognición parece ser la evaluación de los propios mecanismos mentales, en especial de los procesos cognitivos que involucran al conocimiento como producto y al acto o mecanismo del conocer como operaciones cognitivas. En este caso es importante establecer si la autoevaluación requiere que el sujeto tenga una representación de los procesos que evalúa o bien se trata de una operación cognitiva más directa.

Joëlle Proust (2014), profesora de la Escuela Normal Superior de París, se ha vuelto una autoridad sobre la metacognición y la autoconciencia como propiedades fundamentales de las personas en tanto se instauran como agentes cognitivos. En efecto, la *doctrina evaluativa* de esta autora requiere que la metacognición se origine como una función ejecutiva, es decir que implique una decisión activa por parte del agente para evaluar sus procesos mentales. En este sentido propone específicamente que un agente cognitivo debe ser capaz de realizar dos operaciones metacognitivas fundamentales en función del tiempo: (1) el agente evalúa *prospectivamente* o de antemano si una tarea que enfrenta es o no soluble de acuerdo a sus conocimientos, a las herramientas que posee y a las circunstancias de espacio y tiempo en las que se encuentra y (2) el agente evalúa *retrospectivamente* el éxito o fracaso de las acciones que emprendió y aplicó, lo cual le permite moldear con mayor eficiencia las que requiera utilizar en el futuro.

Con base en evidencias empíricas sobre la conducta y la cognición animal, sobre el desarrollo de la cognición en infantes humanos y sobre las funciones cerebrales, Proust (2019) afirma que los agentes cognitivos pueden perseguir objetivos de conocimiento e información y monitorearlos sin tener una representación de alto orden de ellos, como lo postula Rosenthal (2005) y define a esta forma de actividad mental en inglés como *procedural metacognition*: una metacognición basada en procedimientos. Podemos expresar adecuadamente esta operación en castellano como *metacognición procesal* porque dependería de una actividad o de un proceso en marcha y no del desdoblamiento de una representación observada por un hipotético yo. Esto quiere decir que el sujeto juzga si las posibilidades con las que cuenta para atacar un problema y resolver una tarea son reales y eficaces. La identificación de las posibilidades y condiciones necesarias para obtener una meta implica el reconocer los mecanismos para controlar las acciones tanto mentales como motoras. De esta manera Joëlle Proust (2019) considera que en la mente humana se generan *normas epistémicas de alto orden* para guiar las decisiones y para aplicar el conocimiento con lo cual justifica la metacognición procesal o de procedimiento.

En la vida diaria las personas suelen tomar diversas decisiones sobre cómo tener certeza sobre sus propios juicios. Es ésta una forma de calibración metacognitiva que implica tanto operaciones internas del agente como evaluaciones de la situación y circunstancias externas. Tales certezas se convierten en estrategias y son éstas las que disparan ciertas acciones. De acuerdo con las circunstancias, el sujeto puede decidir si debe usar una certeza y una estrategia o no hacerlo, lo cual involucra el ejercicio de facultades tanto ejecutivas como morales. Comento un ejemplo cotidiano que ofrece la propia Proust: supongamos que una persona no encuentra la lista de compras al llegar al mercado e intenta aplicar los medios cognitivos necesarios para recordarla en

el tiempo presente, pues quiere satisfacer ciertas necesidades hogareñas y aprovechar el tiempo. La persona emplea normas de precisión, verosimilitud, coherencia que por su historia vivencial ya están incorporadas en su forma de pensar y de resolver problemas cotidianos, normas que son metacognitivas pues ya están configuradas en el procedimiento que emplea. En último término este tipo de cognición depende de un sistema cognitivo fluido destinado a detectar posibilidades epistémicas y cuyo objetivo es constituir guías y normas para la acción eficiente, es una propiedad de la inteligencia dinámica sometida al aprendizaje.

El sujeto adquiere certezas y juicios sobre sus propios procesos mentales y los establece como genuinos, verdaderos y eficientes en diversos grados, muchas veces de maneras que no son conceptuales, es decir que no se basan en razonamientos verbales. Los agentes cognitivos pueden equivocarse tanto en la construcción de estas normas como en su aplicación y este reconocimiento forma parte de la capacidad para resolver múltiples requisitos de la vida diaria y también para tomar decisiones trascendentales. El tener conciencia de haber actuado mentalmente, de haber realizado tales o cuales operaciones cognitivas, posibilita al agente para juzgar sus estrategias y con ello para desarrollar creencias válidas sobre su agencia mental, lo cual es parte esencial de la metacognición.

Es verosímil plantear que estas estrategias y creencias formen parte de la identidad cuando el sujeto las valora como logros, posesiones o características propias y así la metacognición procesal puede constituir una herramienta de la autoconciencia y un rasgo de la individualidad. La metacognición es una de las herramientas o capacidades propias de la autoconciencia en el sentido de que la autoevaluación es un proceso suyo recursivo o reflexivo. Es posible que el aparato mental humano tenga tanto la capacidad para representar los propios procesos mentales, para *pensar sobre el pensar*, como también la capacidad de desarrollar esquemas para la aplicación del conocimiento, para *aprender a pensar* como una destreza que depende de la inteligencia fluida.

AUTORREFLEXIÓN Y CEREBRO

La facultad de autorreflexión es un instrumento clave de la mente consciente y sus analistas más dedicados le conceden la mayor importancia para desarrollar un autoconocimiento certero. Sin embargo, una autorreflexión crítica enfrenta problemas, porque la mente humana y su aparato cognoscitivo tienen deficiencias y trabas que impugnan la posibilidad de autoconocimiento fiable como resultado de una introspección incidental o incluso de una introspección entrenada. Por ejemplo, es notorio que los seres humanos tienen impedimentos y restricciones para detectar o para admitir hechos que repulsan a su ego o cuestionan la identidad

asumida ypreciada de sí mismos. Es necesario aceptar este inconveniente porque toda representación mental, como las imágenes mentales, las ensoñaciones, las representaciones lingüísticas, los modelos científicos y demás maquetas, parangones o modelos, no son duplicados o copias fieles de una realidad que dista de ser estable y trascendente. Toda representación es necesariamente parcial e incompleta y depende de múltiples factores que la limitan y pueden alterarla. Es probable que la representación de sí mismo sea una de las más endeables, pero también es posible que sea de las más perfectibles, como indican la meditación introspectiva, la epojé fenomenológica, la metacognición procesal o la depuración de los métodos introspectivos en las ciencias cognitivas que estamos repasando.

Más allá de que el sujeto minimice, transforme o rechace todo aquello que cuestione su identidad personal asumida, a una especie de yo o ego oficial, existen otros obstáculos que dificultan o evitan una autorreflexión diáfana y precisa. En general las personas desconocen en gran medida su vida mental ordinaria y cotidiana; es decir, no están conscientes en todo momento y en todo detalle de los pensamientos, imágenes o emociones que transcurren en su mente. Normalmente, el flujo de contenidos mentales se desarrolla en buena medida por sí mismo, impulsado por motivaciones, deseos, asociaciones y otros eventos que usualmente acontecen en los linderos de la conciencia o no son plenamente explícitos: a este proceso se le denomina a veces *divagación mental*. Sucede además que cuando la persona se perca del flujo de conciencia, del río de información y de los eventos que transcurren en su mente sin mayor contribución de la voluntad, los contenidos cambian, cesan o desaparecen. En efecto, en el momento en que el sujeto adquiere conciencia de sí mismo, por ejemplo, de que está pensando o imaginando tal o cual cosa, este contenido se esfuma, se retiene o se encauza conscientemente, con lo cual su flujo y procesamiento automático desaparece. Además, cuando el sujeto se hace consciente de sus contenidos mentales, con frecuencia se instala una autorreflexión crítica en pensamientos como los siguientes: “¿por qué estoy pensando esto?”, “esta fantasía me es ajena y abominable, ¿por qué surge?”, “si sigo por este camino voy a terminar mal”, “debo reflexionar sobre cuestiones relevantes, en vez de perder el tiempo en esto”, “me fastidia esta tonada en mi cabeza” y un interminable etcétera. Es importante notar que este tipo de reflexiones son en cierta forma infalibles, pues el sujeto detecta clara y certeramente que tiene tales y cuales temas o contenidos en su mente y reacciona a ellos de acuerdo con la representación aceptable que tiene de sí mismo, en especial con su paleta asumida de objetivos y valores.

Otra zona nebulosa de la autoconciencia se refiere precisamente a las causas y razones que el sujeto tiene para realizar juicios morales, pues, si bien la persona aduce o recurre a ciertos valores racionales para emitir tales juicios, no siempre puede fundamentar sus razones para sostenerlos. Para lograr

justificar sus juicios, a veces apela a códigos establecidos en su cultura y asumidos como propios, pero la manera como ha estructurado su identidad en referencia a estos códigos o normativas suele permanecer inadvertida o borrosa.

Dada la opacidad de los procesos que intervienen, es necesario valorar la autoobservación de la mente para implementar una introspección más certera y llegar a procedimientos de autorreflexión más válidos. Esto se requiere para aquilatar la propuesta que estamos favoreciendo de que el yo corresponde a la autoconciencia o a la representación que tiene un individuo de sí mismo, pues implica que esta autorrepresentación estaría incompleta y sesgada o sería francamente falsa. La autorreflexión será entonces el instrumento exploratorio de esa realidad compleja e inmediata que es la constitución corporal, psicológica, social y moral que conforma la propia identidad personal. La depuración del instrumento de la autorreflexión podrá redundar en una observación más clara y en una reconstrucción más segura. En este sentido es preciso reiterar que la autoconciencia, lejos de constituir un sistema diáfano y ordenado de nociones racionales sobre lo que es o cómo es el individuo que la detenta, es un proceso multifacético y dinámico que transcurre en el tiempo y las circunstancias en diferentes niveles de precisión, claridad y acceso. No parece existir un núcleo sólido o una identidad esencial con los que el sujeto pueda definirse y por esta causa la introspección autorreflexiva no resulta en el descubrimiento de una naturaleza personal definida e inmutable, aunque es posible para la persona detectar rasgos vigentes de su personalidad, tendencias, motivaciones o facultades útiles para tomar decisiones favorables e ir depurando su individualidad.

En un libro del 2016, el filósofo de la mente Ted Parent desglosó las opacidades de la mente humana que impiden o dificultan una autorreflexión válida, e intentó formular algunas estrategias para disiparlas. Por ejemplo, para conocer y juzgar aquellos contenidos de la mente que desea evaluar, el sujeto necesita detectar y determinar el pensamiento que debe juzgar o, lo que es lo mismo, saber explícitamente cuál debe ser el contenido de su juicio. Además de esta metacognición, debe saber cuál es la actitud que tiene hacia ese pensamiento o contenido, pues múltiples actitudes lo empañan o modifican, como son las derivadas del deseo, la duda o la negación. Este requisito remite a la epojé de la fenomenología de Husserl en el sentido de que el sujeto necesita conocer y marginar o poner entre paréntesis sus opiniones y consideraciones sobre el hecho que pondera para lograr un juicio más certero.

En el terreno específico de la investigación cognoscitiva parecen distinguirse dos modelos de la autoconciencia que opera durante la introspección y la autorreflexión: (1) la autoconciencia implica una representación de la propia mente, un desdoblamiento y realización de jerarquía superior que observa y evalúa los propios procesos mentales; (2) existe un modo de procesamiento de la información que mo-

nitorrea y conduce la reflexión por ciertos cauces de acuerdo a un conjunto de reglas aprendidas y aplicadas como eficientes. Para valorar esta cuestión, la neurociencia proporciona algunos datos sobre cómo el cerebro implementa los procesos de la autorreflexión que favorecen ambos modelos. Por ejemplo, cuando los sujetos voluntarios sometidos a estudios de imágenes cerebrales (resonancia magnética o tomografía de positrones) se encuentran sin realizar tarea alguna, relajados y con los ojos cerrados, es decir, cuando se desenganchan del mundo externo y divagan o dejan transcurrir libremente su propio flujo de conciencia, se activa una red de zonas cerebrales llamada *default mode network* en inglés, y que traduzco desde hace tiempo como red basal. Se ha comprobado que dos regiones claves de esta red, la *corteza prefrontal medial* y la *corteza parietal medial*, se activan específicamente cuando la persona reflexiona sobre sí misma y también forman parte del llamado “cerebro social” involucrado en la representación de otras personas y las relaciones del sujeto (Wagner et al, 2012; Moran, Kelley y Hetherington, 2013). La primera de las dos zonas mencionadas es la región más grande de la corteza prefrontal humana, es la más profusamente conectada con otras zonas y tiene mayor densidad de espinas dendríticas que la zona equivalente del cerebro en otros primates. Estas zonas podrían constituir un nodo fundamental para recibir información y para modular las operaciones cognitivas de otras zonas, con lo cual podrían desempeñar algunas funciones de la autoconciencia operativa, tanto de la reflexiva, como de la ejecutiva.

REQUISITOS METODOLÓGICOS, ANAMNESIS

La mayoría de las disciplinas científicas emplean procedimientos cuyo instrumentos y objetos de investigación pueden ser observados y analizados públicamente por cualquier investigador adecuadamente entrenado. En la filosofía de la ciencia se considera que este tipo de escrutinios y mediciones constituyen “métodos en tercera persona” implicando que pueden y deben ser corroborados por otros estudiosos: son hechos y procedimientos objetivos y públicos, uno de los requisitos obligados del método científico de acuerdo con la tradición empírica. Ahora bien, desde los orígenes de la psicología y la psiquiatría, la introspección se ha utilizado en la clínica y en experimentos cognitivos de varios tipos. Estos recursos se catalogan como “métodos en primera persona” porque el procedimiento y el objeto en estudio en parte son privados y directamente accesibles sólo para quien realiza la introspección. Ejemplos de métodos en primera persona son las experiencias de sufrimiento o dolor que expresan los enfermos en la clínica médica, psiquiátrica y psicológica, o los informes puntuales sobre la experiencia sensorial, como la diferencia en la intensidad de una sensación obtenida en experimentos de psicofísica.

La introspección metódica fue utilizada en el primer laboratorio de psicología por Wilhelm Wundt y sus alumnos en el último tercio del siglo XIX y los primeros lustros del XX. Los sujetos entrenados en las técnicas introspectivas fueron considerados aptos para informar sobre sus procesos mentales en protocolos que usualmente incluían la resolución de un problema. De esta manera era posible analizar los procesos mentales empleados, tal y como eran reportados por los sujetos experimentales. Es interesante considerar cómo logró prosperar la técnica introspectiva durante una era científica fuertemente influida por el positivismo, que desdeñaba todo lo subjetivo, y en la misma la cultura germánica donde se generó esa doctrina. La respuesta estriba en la confianza que se otorgaba a los científicos entrenados para informar en forma supuestamente objetiva sobre sus procesos mentales, porque habrían dominado la esencia misma del método científico positivista y que consistía en realizar una observación imparcial libre de prejuicios y de sesgos (Ayer, 1959/1978).

Sin embargo, las técnicas introspectivas de Wundt y sus colaboradores fueron criticadas y no se generalizaron. Esto sucedió a partir de una controversia suscitada entre dos grupos de investigadores formados en la escuela de Wundt en referencia a si la solución de problemas requiere o no de imágenes mentales. Esta falta de coincidencia de datos obtenidos con la misma técnica fueron las razones que John B. Watson, el padre del conductismo en la psicología, empleó desde 1913 para catalogar a la introspección como un procedimiento no científico (Klein, 1984). Este ataque también se apoyó en una posición teórica *antimentalista* muy propia del conductismo y que condujo a Watson y posteriormente a su discípulo Skinner a proclamar a la psicología como la ciencia de la conducta y no como la ciencia de la mente.

A pesar del éxito de esta crítica en la psicología experimental y en la metodología, la introspección se siguió utilizando de varias maneras. La psiquiatría clínica continuó explorando las conciencias ajenas mediante el “examen mental,” consistente en una entrevista sistemática que constituye un “método en segunda persona,” por el cual un psiquiatra o psicólogo entrenado interroga a un paciente para detectar y evaluar sus procesos y estados mentales. La introspección es necesaria por parte del sujeto de la exploración quien, en respuesta a las preguntas de su interlocutor, examina y declara estados y procesos que ocurren en su propia mente, por ejemplo, si “oye voces” o “cree que le persiguen.” Este procedimiento sigue constituyendo la base del diagnóstico en la psiquiatría, en la psicopatología y en varias instancias de la medicina clínica que dependen en gran medida de la *anamnesis*, es decir de la introspección y la recolección por parte del paciente, recabadas por un especialista con fines diagnósticos.

El uso de la introspección ha sido abundante en la investigación clínica de la mente no sólo para desarrollar teorías o hipótesis, sino para obtener información que permita evaluar cómo funciona el aparato psíquico y realizar interpretaciones

clínicas sobre la salud o enfermedad mental. Es verdad que estos procedimientos no se ajustan plenamente a un método científico en tercera persona definido o riguroso y que los académicos y los clínicos lo practicaron de maneras muy distintas, según su destreza, entendimiento, perspectiva teórica y expectativa doctrinaria por generaciones. Como estamos repasando ahora, en tiempos recientes han ocurrido intentos de lograr una aproximación más sistemática a la introspección que incluye un análisis de los problemas inherentes a su ejercicio. Para ello ha sido necesario examinarla críticamente como posible recurso metódico en las ciencias de la mente, la conducta y el cerebro. Repasemos este cometido.

Una objeción tradicional a la introspección es su carácter privado. Aunque esta característica parece indiscutible, las investigaciones actuales intentan aplicar protocolos estrictos y mesurables mediante la comparación de los resultados entre muchos sujetos experimentales. El replicar y verificar estos datos no resulta más difícil para estos estudios que para otros procedimientos de la psicología experimental (Howe, 1991) y el psicólogo cognitivo candiense Adam Paivio (1975), autor de la teoría dual para el procesamiento imaginativo y verbal de la información, califica a esta metodología con el nombre de *neomentalismo*.

Otra crítica frecuente argumenta que la introspección interfiere con el proceso básico y habitual de la mente, de tal manera que sería imposible realizar una observación de los contenidos y procesos mentales sin modificarlos. Es así que, en alguno de sus momentos de gran lucidez, el poeta y pensador francés Paul Valéry escribió lo siguiente: “Estos pensamientos que escribo no son los pensamientos que tengo.” La sagaz observación introspectiva plantea que el pensamiento primario, el que tiene lugar espontánea y directamente en la mente, no es necesariamente de naturaleza verbal o bien que, aun si emplea y procesa palabras en la mente, el pensamiento no se presta a ser correctamente detectado y fielmente expresado por el sujeto. Esta posibilidad no se puede rechazar y es necesario conformarse con la expresión verbal de quien realiza la introspección, pero con salvedades y requisitos. Diversos autores que han analizado reportes introspectivos han concluido que la vida mental privada se presta a la expresión verbal sea en forma espontánea o en sujetos entrenados en la introspección a la manera de la fenomenología o la meditación budista.

En mi libro *La conciencia viviente* (Díaz, 2007) hace unos lustros revisé detenidamente el tema de la introspección como herramienta para investigar los procesos mentales conscientes y llegué a la conclusión de que los informes introspectivos en primera persona no son datos científicos cuando se profieren en la vida cotidiana, como sucede cuando una persona le expresa sinceramente a otra, a una audiencia, a un terapeuta, o en un diario íntimo sus pensamientos, emociones, sueños o intenciones. Pero los informes pueden llegar a ser de utilidad científica dependiendo de los métodos que se empleen para obtenerlos, expresarlos y analizarlos. De

esta manera, los recuentos en primera persona sistemáticamente estructurados y adquiridos en condiciones controladas constituyen datos crudos que en su forma de expresiones no verbales y verbales pueden someterse a codificación sistemática de gestos, voces y contenidos, acuerdo entre evaluadores, análisis cuantitativo, tratamiento estadístico, representación gráfica y divulgación por los medios habituales de la ciencia. La llamada por Dennett (1991) “heterofenomenología” es una propuesta metodológica en este mismo sentido.

Este tipo de informes se utilizan con frecuencia para llevar a cabo experimentos en las ciencias cognitivas, la psicobiología o la neurociencia. Tales métodos constituyen fuentes de información y datos para elaborar modelos de la estructura no sólo de ciertos procesos conscientes, sino de la autoconciencia misma, pues los informes verbales de lo que acontece en la propia mente requieren que el sujeto realice una introspección deliberada, es decir de una reflexión sobre sus propios procesos mentales y una expresión verbal consecuente. En suma, si bien las metodologías en tercera y primera persona se han considerado incompatibles o lejanas, desde hace unos lustros se tienen como complementarias, en especial cuando se combinan en protocolos y procedimientos en segunda persona (Weger, Wageman, Tewes, 2019; Díaz, 2020).

Para finalizar este capítulo, examinaré con mayor detenimiento los requisitos y los problemas metodológicos que surgen al emplear los informes introspectivos en primera persona, en particular las condiciones necesarias de la autoconciencia para producirlos

DIGO LO QUE PIENSO: ¿FALSO O VERDADERO?

Las personas frecuentemente expresan lo que sienten, piensan, creen, sueñan, recuerdan o desean en palabras dichas o escritas y estos parlamentos configuran una forma ancestral, básica y corriente de comunicación humana. Desde el punto de vista de la ciencia, en particular de la lingüística, estos discursos naturales sin duda son muestras valiosas del lenguaje utilizado en diversos sectores y poblaciones, pero son muy variables y poco sistemáticos para ser considerados un registro confiable de lo que acontece en la mente de quien los emite (Chomsky, 1965). Mucho depende de que tan fidedignas sean tanto la introspección necesaria para detectar estados y procesos mentales propios, como para elaborar discursos introspectivos en palabras y conceptos en el uso cotidiano del lenguaje (Barlow y Kemmer, 2000).

Es posible dudar de la expresión verbal introspectiva por varias razones, pues quien informa lo que sucede en su mente puede mentir deliberadamente o equivocarse debido a una incapacidad, a una inadecuada comprensión del significado de las palabras, a una dificultad en la articulación verbal o al hecho de que los eventos mentales sean demasia-

do veloces o poco claros para ser reconocidos y puestos en palabras. Incluso los informes verbales de experiencias tan ostensibles como son los sueños, los dolores o las emociones pueden estar sesgados de diversas maneras, como aquellas a las que el filósofo de la mente Daniel Dennett (1991) denomina *ediciones estalinistas* o *ediciones orwellianas* de la conciencia, fallas no deliberadas de la percepción o de la interpretación respectivamente. En un sentido similar se puede agregar que uno de los postulados centrales de la teoría psicoanalítica es que los individuos no tienen acceso directo y completo a sus deseos, creencias, recuerdos, emociones o decisiones, por el hecho de estar en alguna medida secuestrados de la conciencia.

Otro reto al informe introspectivo concierne a la estructura de la propia autoconciencia. En efecto, Thomas Nat-soulas, psicólogo emérito de la Universidad de California, argumentó en 1993 que el informe verbal de una experiencia privada, como puede ser el de un simple dolor de muelas, no podría ocurrir si la persona no posee una “conciencia de segundo orden” de haber experimentado este dolor, donde la conciencia de segundo orden sería la propia descripción verbal de la experiencia. Esta conciencia de segundo orden coincide con la distinción realizada por Karl Jaspers entre la autoobservación, el autoentendimiento y la automanifestación de lo que ocurre en la propia mente, como ya hemos señalado. Concuere también con la idea de David Rosenthal (2005) de que la autoconciencia consiste en un pensamiento de mayor jerarquía sobre lo que ocurre en la propia mente. Estos análisis implican que el sistema de observación e interpretación de los propios contenidos mentales no es tan directo, inmediato y a prueba de error como se pensaba en el laboratorio de Wundt, pero tampoco justifican el tirarlo por la borda del proyecto científico-cognitivo.

Veamos una dificultad más de la introspección como método cognitivo. El filósofo Peter Carruthers (2011) ha argumentado que el acceso a la propia mente es interpretativo por naturaleza. Si bien los seres humanos tienen una aproximación privilegiada a sus propias mentes, la interpretación que hacen de sus contenidos puede ser errónea o estar sesgada por condicionantes que el sujeto ha acumulado y adoptado en su vida. Esto ocurre en la percepción habitual, pues las personas ven las cosas de acuerdo con una interpretación del mundo que han adquirido por cultura, aprendizaje y costumbre, como lo postuló Helmholtz, el pionero de la neurofisiología desde el siglo XIX. Por ejemplo, las personas ven los relieves de una misma figura como cóncavos o convexos dependiendo de si la misma figura se encuentra vertical o de cabeza, pues la percepción asume por costumbre que la luz llega desde arriba sin que los sujetos estén conscientes de ello. Más aún: una persona puede y suele confabular respecto a su propia mente, por ejemplo, atribuyéndose pensamientos que no tuvo o negando otros que sí tuvo, una forma de autoengaño más directa y elemental que el convencerse a sí mismo mediante un razonamiento lógico de algo que no es verdadero.

Cuando una persona escucha e interpreta el discurso de alguien más llega a una representación de su actitud y condición mental porque enfoca su atención sobre la gramática que utiliza, la prosodia o entonación de su discurso, los gestos y otras conductas que acompañan a su expresión. El observador puede concluir que el otro es sincero o que miente, pero no hace lo mismo cuando valora sus propios procesos y contenidos mentales, pues infiere que no puede estar equivocado al registrar un recuerdo o una creencia propios. Carruthers (2011) plantea con perspicacia que el mismo proceso de evaluación opera cuando se trata de mentes ajenas y de la propia mente, de tal forma que el sujeto puede equivocarse al interpretar lo que sucede en su propia conciencia.

La cuestión metodológica clave es definir si toda descripción de lo que ocurre en la propia mente implica un acto de interpretación sujeto a errores, lo cual prácticamente descartaría a la introspección como una herramienta científica confiable. Es indudable que las experiencias primarias, como es el caso de la cualidad lacerante y aversiva de un dolor de muelas, resultan imposibles de conocer fuera de ese mundo privado y primigenio de la experiencia personal. Vemos además que este proceso primario tal cual se presenta no se puede poner adecuadamente en palabras y esto implica que el conocimiento de la propia mente es un conocimiento peculiar, tan valioso como problemático. Este ámbito íntimo, llamado *noesis* en la fenomenología “pura” de Husserl, no se puede negar y un observador externo no puede tener acceso directo y fidedigno a ese mundo íntimo, frágil, efímero que es el proceso consciente de su interlocutor. Pero también es necesario aceptar que se puede inferir el proceso y el contenido consciente de una persona especialmente por sus informes verbales y debido a esto se hace necesario examinar sus características y depurar su análisis y tratamiento. Se trata de un procedimiento necesariamente indirecto pero que no es por ello ajeno a la ciencia; los científicos infieren y modelan los hoyos negros, los quarks subatómicos, la energía oscura, la información o incluso una cultura por sus efectos, pues se trata de sucesos o eventos inaccesibles a la observación directa.

Con base en lo dicho, se puede proponer lo siguiente: para determinar si los informes introspectivos en primera persona proporcionan información pertinente y válida sobre los procesos conscientes y sobre la autoconciencia es necesario intentar cumplir con al menos tres requisitos: (1) discernir las diferentes formas en las que se formulan los informes introspectivos, (2) contar con criterios definidos y útiles para elegir aquellos informes verbales que puedan considerarse más fidedignos y (3) tener un procedimiento adecuado para extraer de estos textos la información pertinente para analizar y valorar los estados mentales involucrados en su elaboración. Desde hace tiempo hemos propuesto un *método narrativo* para el análisis de textos fenomenológicos (ciertos informes en primera persona sobre lo que ocurre en la propia mente) que abreva de disciplinas académicas de orden cog-

nitivo, narrativo, neurobiológico, psicológico, lingüístico y filosófico (Díaz, 2007 y 2013). Este método plantea criterios para la producción, selección y transcripción de textos que describen experiencias subjetivas y con ello para interpretar y representar la estructura y dinámica de la conciencia. En respuesta a los requisitos anotados, este programa propone los siguientes criterios: (1) las expresiones orales o escritas de procesos conscientes pueden ser obtenidos, seleccionados y analizados de tal forma que satisfagan progresivamente varios requerimientos de un método científico en evolución; (2) ciertos tipos de narrativas denominadas *textos fenomenológicos*, como son las transcripciones de informes introspectivos obtenidos en entrevistas médicas, psiquiátricas o psicoterapéuticas, así como diarios íntimos o monólogos interiores en la literatura, constituyen expresiones privilegiadas de procesos conscientes; y (3) un análisis sistemático de estos textos permite establecer modelos tentativos de los contenidos y las formas de los procesos conscientes. Con estas bases, es de esperar que, conforme avancen los recursos metodológicos y las aplicaciones empíricas será posible depurar la introspección y el método narrativo para comprender mejor los procesos conscientes y la autoconciencia que es necesaria para detectarlos y expresarlos.

REFERENCIAS

- Archer, M. S. (2003). *Structure, Agency, and the Internal Conversation*. Cambridge University Press.
- Ayer, A. J. (1959). *Logical positivism*. New York: Free Press.
- Barlow, M., & Kemmer, S. Eds. (2000). *Usage-Based Models of Language*. Stanford, California: Center for the Study of Language and Information.
- Beran, M. J., Brandl, J., Perner, J., & Proust, J. Eds. (2012). *The Foundations of Metacognition*. Oxford: Oxford University Press.
- Carruthers, P. (2011). *Knowledge of Our Own Thoughts is Just as Interpretative as Knowledge of the Thoughts of Others*. National Humanities Center, 3 Nov 2011.
- Chomsky, N. (1965). *Aspects of the Theory of Syntax*. Cambridge, Mass: The MIT Press.
- Dennett, D. C. (1991). *Consciousness explained*. Little Brown & Co.
- Duval, S., & Wicklund, R. A. (1972). *A Theory of Objective Self-Awareness*. New York: Academic Press.
- Díaz Gómez, J. L. (2020). Cultura, conocimiento médico 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.
- Díaz, J. L. (2007). *La conciencia viviente*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Díaz, J. L. (2013). A narrative method for consciousness research. *Frontiers in Human Neuroscience*, 7, 739. doi: 10.3389/fnhum.2013.00739
- Epstein, R. M. (1999). Mindful practice. *Journal of the American Medical Association*. 282(9), 833-839. doi: 10.1001/jama.282.9.833
- Flavell, J. H. (1979). Metacognition and cognitive monitoring: A new area of cognitive-developmental inquiry. *American Psychologist*, 34(10), 906-911. doi: 10.1037/0003-066X.34.10.906
- Fleming, S. M., Weil, R. S., Nagy, Z., Dolan, R. J., & Rees, G. (2010). Relating introspective accuracy to individual differences in brain structure. *Science*, 329(5998), 1541-1543. doi: 10.1126/science.1191883
- Fox, K. C., Nijeboer, S., Dixon, M. L., Floman, J. L., Ellamil, M., Rumak, S. P., ... Christoff, K. (2014). Is meditation associated with altered brain structure? A systematic review and meta-analysis of morphometric neuroimaging in meditation practitioners. *Neuroscience Biobehavioral Reviews*, 43, 48-73. doi: 10.1016/j.neubiorev.2014.03.016
- Goldstein, J., & Kornfield, J. (1995). *The path of insight meditation*. Shambala Pocket Classics.
- Grossman, P., Niemann, L., Schmidt, S., & Walach, H. (2004). Mindfulness-based stress reduction and health benefits. A meta-analysis. *Journal of Psychosomatic Research*, 57(1), 35-43. doi: 10.1016/S0022-3999(03)00573-7
- Gunaratana, H. (1991). *Mindfulness in Plain English*. Boston: Wisdom Publications.
- Gutland, C. (2018). Husserlian Phenomenology as a Kind of Introspection. *Frontiers in Psychology*, 9, 896. doi: 10.3389/fpsyg.2018.00896
- Howe, R. B. K. (1991). Introspection. A reassessment. *New Ideas in Psychology*, 9(1), 25-44. doi: 10.1016/0732-118X(91)90038-N
- Hume, D. (1739-1740/1978). *A Treatise of Human Nature*. Oxford: Oxford University Press. Disponible en <https://davidhume.org/texts/t/full>
- Hölzel, B. K., Carmody, J., Vangel, M., Congleton, C., Yerramsetti, S. M., Gard, T., & Lazar, S. W. (2011). Mindfulness practice leads to increases in regional brain gray matter density. *Psychiatry Research: Neuroimaging*, 191, 36-43. doi: 10.1016/j.psychres.2010.08.006
- Jaeger, W. (1957, Sexta Reimpresión 1983). *Paideia: los ideales de la cultura griega*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Jaspers, K. (1913). *Psicopatología general*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- Kabat-Zinn, J. (2007). *La práctica de la atención plena*. Barcelona: Editorial Kairós. Traducción de Coming to Our Senses: Healing Ourselves and the World Through Mindfulness, Hyperion, 2005.
- Klein, D. B. (1984). *The concept of consciousness: A survey*. Lincoln y Londres: University of Nebraska Press.
- Lycan, W. G. (1987). *Consciousness*. Cambridge, Mass: MIT Press.
- Millás, J. J. (2019). *Siglos*. El País - 31 de mayo de 2019.
- Moran, J. M., Kelley, W. M., & Heatherton, T. F. (2013). What can the organization of the brain's default mode network tell us about self-knowledge? *Frontiers in Human Neuroscience*, 7, 391. doi: 10.3389/fnhum.2013.00391
- Myers, G. E. (1986). Introspection and Self-Knowledge. *American Philosophical Quarterly*, 23(2), 199-206.
- Natsoulas, T. (1993). The importance of being conscious. *Journal of Mind and Behavior*, 14(4), 317-340.
- Paivio, A. (1975). Neomentalism. *Canadian Journal of Psychology*, 29(4), 263-291. doi: 10.1037/h0082031
- Parent, T. (2016). *Self-Reflection for the Opaque Mind: An Essay in Neo-Sellarsian Philosophy*. CRC Press, Routledge Studies in Contemporary Philosophy.
- Paz, O. (1958). *La estación violenta*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Proust, J. (2014). *The Philosophy of Metacognition. Mental Agency and Self Awareness*. Oxford: Oxford University Press.
- Proust, J. (2019). From comparative studies to interdisciplinary research on metacognition. *Animal Behavior and Cognition*, 6(4), 309-328. doi: 10.26451/abc.06.04.10.2019
- Rosenthal, D. (2005). *Consciousness and Mind*. Oxford: Oxford University Press.
- Schwitzgebel, E. (2019). Introspection. En: Edward N. Zalta (Ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2019 Edition). Disponible en <https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/introspection>
- Searle, J. (2004). *Mind: A Brief Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Sedlmeier, P., Eberth, J., Schwarz, M., Zimmermann, D., Haarig, F., Jaeger, S., & Kunze, S. (2012). The psychological effects of meditation: a meta-analysis. *Psychological Bulletin*, 138(6), 1139-1171. doi: 10.1037/a0028168
- Shoemaker, S. (1968). Self-reference and self-awareness. *Journal of Philosophy*, 65(19), 555-567. doi: 10.2307/2024121
- Smith, J. D., Shields, W. E., & Washburn, D. A. (2003). The comparative psychology of uncertainty monitoring and metacognition. *Behavioural and Brain Sciences*, 26(3), 317-373. doi: 10.1017/S0140525X03000086
- Varela, F. J. (1996). Neurophenomenology: A Methodological Remedy for the Hard Problem. *Journal of Consciousness Studies*, 3(4), 330-349.
- Wagner, D. D., Haxby, J. V., & Heatherton, T. F. (2012). The Representation of Self and Person Knowledge in the Medial Prefrontal Cortex. *Wiley Interdisciplinary Review of Cognitive Sciences*, 3(4), 451-470. doi: 10.1002/wcs.1183
- Weger, U. W., Wagemann, J., & Tewes, C. (2019). Editorial: The Challenges and Opportunities of Introspection in Psychology: Theory and Method. *Frontiers in Psychology*, 10, 2196. doi: 10.3389/fpsyg.2019.02196

La querrela de las cabezas cercenadas

Francisco González Crussí

Emeritus Professor of Pathology, Northwestern University Medical School.

Una máquina puede ser demasiado eficiente

Poco tiempo después de haber sido inaugurada, empezaron las dudas sobre la guillotina durante la Revolución Francesa. No solo en cuanto a detalles técnicos, sino algo peor: parecía como si la máquina tuviese voluntad propia y quisiese eliminar al género humano. Enloquecido por el fanatismo político y los resentimientos largo tiempo reprimidos, el pueblo cayó en una espiral de muerte. La sangre pide más sangre. ¿El comerciante no declaró la cantidad exacta del valor de su inventario? ¿Córtenle la cabeza! ¿El cochero se detuvo a charlar con unos amigos y habló con nostalgia de los buenos tiempos del *ancien régime*? ¿Arrástenlo a la degollina! ¿A una pobre vieja senil, un tanto entrada en sus copas, se le ocurrió gritar ¡Viva el rey!/? Pues, ¡a la guillotina con ella! ¿Se oyó a aquel otro vecino refunfuñar quejándose de lo mal que están los tiempos y de lo bien que estaban antes de la revolución? Es un traidor: ¡a la guillotina!

No había ciudad importante en el país que no tuviera su guillotina ostentadamente erigida en la plaza central. Las listas de los condenados a muerte se publicaban en avisos que se fijaban en sitios conspicuos, y los pregoneros los anunciaban con un macabro sentido del humor: “los ganadores de la lotería de nuestra Santa Guillotina ...” En un episodio increíble, tan retrógrado que recordaba la Edad Media, se llegó a ejecutar a animales por delitos contrarrevolucionarios. Un oficial del ejército llamado Saint-Prix, gruñón y frustrado, fue oído quejándose de lo mal que estaban las cosas en comparación con la paz de la monarquía. Una mañana de noviembre del año 1793, se aparecieron en su casa varios guardias para arrestarlo. Debía comparecer ante magistrados del nuevo régimen para dar cuenta de sus comentarios. Sucedió que su perro mordió al jefe de los gendarmes que venían a detenerlo. Saint-Prix fue guillotinado y su perro, en la misma ceremonia, muerto a golpes para escarmiento de futuros caninos contrarrevolucionarios.¹

La espiral de muerte parecía no tener fin. En julio de 1794, un habitante de la bella ciudad de Burdeos, a orillas del Río Garonne, diseñó un nuevo modelo de guillotina provisto de cuatro cuchillas. Ganó el aplauso de socieda-

des patrióticas: su ingenio permitiría a la patria deshacerse de cuatro malhechores contrarrevolucionarios al mismo tiempo. Esta guillotina corregida y aumentada se construyó, pero no llegó a usarse: las ruedas y engranajes de la burocracia giran muy lentamente. La máquina estuvo lista para funcionar cuando ya los vientos políticos soplaban en otra dirección. A principios de 1795, un empleado del gobierno de la ciudad la encontró armada a medias, abandonada en un rincón de una bodega. Las autoridades, a tono con la nueva orientación del gobierno, declararon que el artefacto era contrario al humanitarismo civilizado propio de la nación. El armatoste fue quemado en la plaza pública del centro de Burdeos, con gran regocijo de la gente (misma gente, dicho sea de paso, que antes se había regocijado a la vista del modelo precedente en plena función).

París no se iba a quedar atrás. En la Ciudad Luz un mecánico de nombre Guillot (nada que ver con Guillotin) presentó al Comité de Salud Pública una propuesta para la construcción de una guillotina de nueve cuchillas. ¡Nueve enemigos del pueblo serían aniquilados en un abrir y cerrar de ojos! El proyecto se aprobó y el inventor progresó hasta el punto de construir un modelo preliminar que podía someterse a pruebas. Obtuvo el permiso de probar su máquina en cadáveres en el hospital-prisión Bicêtre. Las pruebas se llevaron a cabo, y la nueva máquina resultó ser un artilugio defectuoso, nada fidedigno e incapaz de superar la eficiencia del modelo a hoja única. La ironía es que el señor Guillot, tiempo después, fue acusado y convicto de falsificar *assignats*, es decir, notas de banco emitidas por el gobierno de la Asamblea Nacional. El castigo de un falsario era la pena de muerte. Así fue como Guillot terminó guillotinado, pero no con su nueva invención, sino a la vieja usanza, con el modelo tradicional “monocortante.”²

Da la impresión de que la sociedad francesa de esos tiempos se había vuelto insensible a la crueldad, acostumbrada al espectáculo reiterativo y casi ubicuo de muerte y decapitación. Así sucede en todas partes: cuando la violencia se generaliza, la visión repetida de los actos de barbarie parece embotar el sentido moral; enerva y debilita los más genuinos impulsos de compasión y misericordia. A los ni-

1 Jacques de la Rue. *Le Métier de Bourreau Du Moyen Age à Aujourd'hui*. Paris. Fayard. 1979, p.168.

2 Paul Bru. *Histoire de Bicêtre: Hospice, Prison, Asile: D'après des documents historiques*. Paris, Lecrosnier & Babé. 1890, p.88.

ños que se portaban bien, se les regalaban pequeñas guillotinas de juguete, acompañadas de muñequitos que hacían la parte del “ejecutado.” Todavía hoy en los Estados Unidos se puede comprar una guillotina de juguete, hoy hecha de plástico, para armarse en casa. (Este juguete mal puede competir con otros que representan jets supersónicos equipados de misiles, o proyectiles autopropulsados con bombas nucleares). Los niños de hoy se divierten jugando a oprimir el botón que desencadena explosiones capaces de pulverizar a todo un regimiento. Pero en tiempos de la Revolución Francesa, las ceremonias de decapitación y su ritual parafernalia inficionaban todo el entramado de la cultura popular. El lenguaje cotidiano incorporaba expresiones humorísticas. La guillotina era “la Rasuradora Nacional,” o “el Recortador Patriótico,” o “la Viuda.” Ser guillotinado era “asomarse por la gatera” (*la chatière*, es decir, la portezuela para el gato), o “pedirle la hora al tragaluz” (*demander l’heure au vasistas*), o “estornudar en el saco.”

Las damas portaban pequeños adornos en forma de guillotina en collares alrededor del cuello, donde antes se llevaban crucifijos. También los aretes reproducían la forma del terrible instrumento. En la cocina, había guillotinas en miniatura de caoba, diseñadas para cortar fruta. Una fábrica de porcelana produjo platos en los que se había pintado, de manera burda y muy poco hábil, la escena de la ejecución del Rey Luis XVI (figura 1). Se cuenta que años después, un príncipe heredero de Alemania visitaba un museo de cerámica en la ciudad francesa de Rouen, y le enseñaron un plato de ese tipo. El príncipe examinó con atención el objeto, y pronunció algunas palabras en alemán. Un francés que relataba esta anécdota escribió que no entendió exactamente lo que el ilustre visitante había dicho, pero que fue algo así como “¡Solo un francés podría comer en semejante servicio de mesa!”³

La compasión, la benevolencia y el sentido de fraternidad humana no habían desaparecido del todo. Junto con el sarcasmo del público y las burlas inmisericordes a las víctimas, se levantaron algunas protestas contra la crueldad y los excesos permitidos por la ley. Las autoridades prohibieron la producción de guillotinas de juguete, argumentando que fomentaban el desarrollo de la crueldad y el sadismo en la mente infantil. Se dio la orden a la policía de confiscar esos juguetes todas las veces que se vieran niños jugando con

ellos. Es de notar que entre las que se recogieron, había algunas en las cuales la cuchilla tenía manchas de sangre o fragmentos de plumas o pelos: evidencia de que los niños habían usado el juguete para decapitar animales pequeños, como pájaros y ratones.

El sufrimiento humano causado por la ley, altamente visible, claramente desproporcionado con respecto a la magnitud del delito y, a veces infligido a seres inocentes, se hacía intolerable. Las mujeres siendo arrastradas a la muerte formaban un espectáculo desgarrador. Algunas subían al patíbulo con prestancia, de un porte digno y firme. Pero no todas tenían ese valor. Madame Du Barry, quien había sido la amante del Rey Luis XV, famosa por su deslumbrante belleza, iba pálida, despeinada, envejecida: torcía las manos, sollozaba, lloraba a gritos, daba verdaderos alaridos implorando piedad y pidiendo ayuda.

No era fácil presenciar todo esto. Ni siquiera para los creadores de las leyes punitivas. En París, la guillotina se colocó en mitad de la Plaza del Carrusel, frente al palacio de las Tullerías (palacio que fue destruido en el último cuarto del siglo XIX). Precisamente en ese lugar se reunían los miembros de la Convención Nacional, nombre que recibió la Asamblea Nacional una vez que la nación quedó oficialmente dissociada de la monarquía y organizada como república. Las sesiones regulares de este grupo se hacían en un soberbio salón que había sido construido bajo el reinado de Luis XIV, el “Rey Sol,” cuya afición por el lujo ostentoso es bien conocida. Los legisladores no podían pedir más en cuanto a comodidad y majestuosidad.

Tenían todo lo necesario para ejercer sus funciones de gobernantes de la mejor manera posible... excepto por un pequeño detalle. Habían olvidado que la guillotina les quedaba directamente enfrente y plenamente a la vista. Tenían que ver, día con día, los sangrientos horrores realizados con el siniestro instrumento.

El primer día de sus labores en ese sitio, 10 de mayo de 1793, les tocó ver una doble ejecución. Dos hombres, convictos de mandar dinero a sus parientes, aristócratas emigrados, fueron guillotinado. Los miembros de la Convención no tuvieron más remedio que presenciar el sangriento evento completo. Incapaces de resignarse a tener que contemplar semejante barbarie todos los días hábiles, inmediatamente decretaron que las ejecuciones debían hacerse en otra parte. Una semana más tarde, el 17 de mayo, el nefario aparato ya se encontraba en la llamada Plaza de la Revolución (hoy



Figura 1. Plato con la escena de la ejecución de Luis XVI. (De G. Gouellain. *Céramique Révolutionnaire*. Paris, Jouaust, 1872).

3 Gustave Gouellain. *Céramique Révolutionnaire. L'Assiette Dite à la Guillotine*. Paris. Imprimerie Jouaust. 1872.

Place de la Concorde), sitio donde se había llevado a cabo la ejecución de Luis XVI. En ese lugar la guillotina continuó operando con su acostumbrada indefectible eficacia; ahí llegó a cortar 1,221 cabezas.

La dificultad en contemplar de manera sostenida un alto grado de sufrimiento humano y derramamiento de sangre puso de manifiesto una pregunta que venía incubándose en las mentes desde tiempo atrás. La ejecución por guillotina ¿era realmente la medida altruista y humanitaria que los legisladores habían proclamado? Habían suprimido las torturas que acompañaban a las ejecuciones; habían afirmado que la ejecución debía ser tan expedita e indolora como fuera posible; Guillotin llegó a asegurar que la máquina privaba de la vida en una fracción de segundo, y sin más sensación que la de un “leve soplo fresco.” Pero ahora, después de haber visto tantas ejecuciones, no parecía que ese loable fin se hubiera logrado. Las llorosas imploraciones; el indescriptible horror que se pintaba en los ojos de las víctimas; los chorros de sangre que bañaban los objetos y las personas que se encontraban cerca del ejecutado; todo parecía replantear la pregunta con ineludible insistencia: ¿Era la guillotina realmente más piadosa, más compasiva y bondadosa que las otras maneras de administrar la pena capital? Y más específicamente: ¿no podría ser que la cabeza separada del cuerpo siente todavía –aunque fuese por brevísimos instantes– dolor y sufrimiento tan horriblos que nada en la experiencia humana puede compararse con ellos? Si la respuesta a esta última pregunta era afirmativa, la pena de muerte tendría que abolirse.

Ningún país civilizado podría estar en desacuerdo con esta conclusión. Pero se trata de una pregunta que no tiene respuesta posible. Los humanos somos, por naturaleza, curiosos. Quisiéramos saber. Pero hay problemas esencialmente insolubles, y este es uno de ellos. No hay manera de saber –con absoluta certidumbre– si la cabeza de un decapitado es capaz de sufrir, aunque sea por un cortísimo tiempo, así sea una infinitesimal fracción de segundo.

Entran los científicos médicos

Los médicos del pasado, sobre todo durante el siglo XIX, adoptaban una actitud optimista ante los enigmas de la vida. Muchos pensaban que el problema de la sobrevivencia de la mente tras la decapitación podía tener solución, con tal que se abordase desde un punto de vista fisiológico. Confiaban en la omnipotencia del espíritu científico: ese era el nuevo credo. Pronto se dividieron en dos campos. Unos pensaban que, durante un efímero lapso de tiempo, la cabeza separada del cuerpo podía sentir y tener conciencia de lo que le sucedía. Otros opinaban que esto es imposible, que la conciencia cesa inmediatamente con la decapitación.

El campeón de aquellos que creían que el suplicio de la guillotina aumentaba el dolor de la víctima, la cual seguía sufriendo por unos minutos o segundos después de la de-

capitación, era el sabio anatomista alemán Samuel Thomas von Sömmerring (1755-1830). Alemania era el enemigo tradicional de los franceses y pronto la disputa científica adquirió rasgos de rivalidad nacionalista. La decapitación, decía Sömmerring, era un procedimiento salvaje, independientemente del instrumento empleado, espada, sable, hacha, o lo que fuera. Escribió:

“Afortunadamente este tipo de muertes ya no existe, salvo en países notables por la estupidez o la brutalidad de sus leyes [léase Francia]. En países más ilustrados, donde he tenido la fortuna de vivir, la pena capital ha dejado de aplicarse por aproximadamente treinta años, y yo espero que la horrible guillotina, ese atroz juego, ese abominable pasatiempo de verdugos y de populachos, sea eternamente desconocido ahí... No hay necesidad de hacer ver a las almas honestas cuánto deshonor trae a la humanidad esa clase de tortura. Quienes se complacen en ella y hablan de ella con gusto son monstruos a quienes un hombre razonable no va a tratar de convertir: mejor deportarlos para que vivan entre caníbales.”⁴

Como uno de sus argumentos, Sömmerring mencionaba los impresionantes movimientos faciales que ocurren inmediatamente después de la decapitación y que muchos observadores fidedignos confirmaban: la espantosa mirada, los movimientos de los labios, la boca que se abre y se cierra, los dientes que rechinan; todo esto le parecía indicar la persistencia de alguna forma de “fuerza vital” en la cabeza separada del tronco. “Estoy convencido,” decía, “de que, si el aire pudiera circular libremente a través de los órganos de la fonación, esas cabezas hablarían.” Pero aun en ausencia de movimientos faciales, el sabio alemán estaba seguro de que la aptitud de sentir persistía. Una metáfora reflejaba su manera de pensar: Así como el frío intenso entumece los dedos de las manos hasta el punto de hacer imposible el acto de escribir, y sin embargo los dedos todavía sienten, así la sensibilidad permanece en la cabeza seccionada del tronco cuando toda acción se ha vuelto imposible.

También argumentaba Sömmerring que el corte producido por la guillotina, contrariamente a lo que sus defensores decían, distaba mucho de ser “nítido” o “limpio,” ya que la cuchilla debía encontrar estructuras óseas sumamente duras. Éstas, en lugar de ser cortadas, eran rotas, aplastadas, resquebrajadas. Por tanto, se podía concluir que el resquebrajamiento masivo, el despedazamiento y fractura total del cuello tenían que ser una de las sensaciones más indescriptiblemente dolorosas que un ser humano podría jamás experimentar. De nada vale decir que esa sensación es de brevísima duración (lo cual aún nadie ha probado). Porque ¿quién puede afirmar que la transitoriedad compensa

⁴ Citado en: Paul Loyer. *La Mort par la Décapitation*. Paris. Lecrosnier et Babé, 1888. pp.15-17.

suficientemente la horrible intensidad del dolor provocado? Pero al angustioso dolor físico habría que agregar el inenarrable terror que una cabeza todavía consciente puede sentir al verse separada del cuerpo y contemplar, por así decirlo, su propia horrenda destrucción.

Los seguidores de Sömmerring, (que eran muchos, dentro y fuera de Francia) aportaban observaciones en favor de la tesis de su líder. Georg Wedekind (1761-1831), antiguo colega de Sömmerring en la Universidad de Mainz, ponía el énfasis en los gestos faciales. Caía la hoja cortante de la guillotina con un silbido escalofriante; caía la cabeza cercenada en el cesto que la recogía; y todo aquel que tenía suficiente estómago para contemplar la testa derribada escudriñaba sus facciones y les atribuía un significado. ¿Estaban los ojos desviados hacia arriba? Quiere decir que había sentido dolor. ¿Temblaban los labios? Es que quería hablar. Para Wedekind, los movimientos convulsivos de la cara eran prueba de que la facultad de sentir (sensibilidad) y de reaccionar con contracciones musculares (irritabilidad) persistía.

Ahora bien, en esos tiempos (siglo XVIII y principio del XIX) se pensaba que existe una parte especial del cerebro a donde llegan las sensaciones y se originan las acciones. A esta zona altamente especializada se le llamaba el *sensorium commune*. Supuestamente era como la estación terminal a donde los nervios conducían las sensaciones y, al presentar éstas a la mente, ahí mismo se originaban las acciones voluntarias.⁵ Este centro de unificación y coordinación de las funciones neuropsíquicas –impulsos y reacciones– era, para muchos investigadores, lo mismo que “el alma.” Descartes localizaba esta zona en la glándula pineal. Otros pensaban que no tenía una localización específica, sino que era una función de la totalidad del sistema nervioso. Casi todos, sin embargo, coincidían en afirmar que el *sensorium commune* residía en el cerebro. Pero la cabeza no era tocada durante la decapitación; la herida se hacía en el cuello. De ahí que muchos expertos podían decir que “el alma” permanecía incólume y suficientemente activa para mover los músculos de la cara. Para ellos, incluyendo Sömmerring y Wedekind, no había duda: la capacidad de sentir se conservaba en la decapitación. Solo quedaba por definir por cuánto tiempo.

Wedekind citaba el trabajo de investigadores alemanes que habían podido reproducir los horribles gestos del rostro de un decapitado estimulando la parte de la médula espinal que protruía de la superficie de corte del cuello en un ejecutado. Interpretaba este hallazgo como prueba de que objetos del exterior todavía podían afectar el *sensorium commune* en una cabeza separada del cuerpo. Y concluía que, si el cerebro en esas condiciones es capaz de responder movien-

do los músculos de la cara, era indudable que también la capacidad de sentir se había conservado.

El campeón del punto de vista contrario fue el eminente fisiólogo y filósofo Pierre-Jean-Georges Cabanis (1757-1808), amigo de Mirabeau y precursor de Darwin. Fue autor de una enérgica y clara respuesta a los argumentos enunciados por Sömmerring y sus partidarios.⁶

Cabanis comienza su refutación diciendo que “honra” el sentimiento que había dictado la opinión de sus adversarios, porque también él se declara opuesto a la pena capital. Pero no comparte sus conclusiones. Los movimientos convulsivos de los músculos de la cara no son prueba de dolor, declara Cabanis; como tampoco los movimientos ordenados indican sensación. La experiencia clínica demuestra que en algunas enfermedades los pacientes pueden mover sus extremidades y, al mismo tiempo, no sienten estímulos tales como pinchazos de aguja u otros estímulos dolorosos. Por el contrario, hay padecimientos en los que la motilidad está seriamente comprometida sin que exista perturbación alguna de la sensibilidad.

Como la mayoría de los médicos de entonces, Cabanis posee una vasta cultura humanística y cita ejemplos históricos en apoyo de su tesis. El emperador romano Cómodo Antonino (161-192), hijo de Marco Aurelio, se divertía en el circo disparando flechas con punta en forma de media-luna a avestruces que corrían. Cuando daba en el blanco, los avestruces eran decapitados, pero así seguían corriendo. Científicos de épocas sucesivas hicieron experimentos del mismo tipo. Herman Boerhaave (1668-1738) relataba que, habiéndole cortado el cuello a un gallo que se dirigía hacia el grano que era su habitual alimento, el cuerpo descabezado del ave siguió corriendo en la misma dirección por una distancia considerable. Otros experimentos en animales vivos demostraron que cuando se interrumpe la relación de una parte corporal con el resto del cuerpo, como seccionando o ligando los nervios que van a esa parte, el animal pierde la sensibilidad, aunque sigue siendo capaz de ejecutar una variedad de movimientos, idénticos a los que ejecuta “durante sus hábitos normales de vida”.

Corría entre la gente un relato horripilante. Carlota Corday, la joven mujer que apuñaleó mortalmente al revolucionario Marat, fue guillotizada en castigo a su crimen. Fue versión común decir que durante su ejecución tuvo lugar un incidente que después fue acaloradamente discutido por los científicos. Cuando la cabeza de la joven cayó inerte, separada del cuerpo, un hombre de apellido Legros la tomó por los cabellos, la mostró al pueblo y tuvo la salvaje y cobarde ocurrencia de asestarle una bofetada.⁷ Añade esta versión que la cara de Carlota Corday, si bien era parte de una

5 El *sensorium commune* es difícil de definir, en gran parte porque quienes propusieron este concepto no tenían sus ideas perfectamente claras y bien acotadas. Véase: Figlio, K. M. (1975). Theories of Perception and the Physiology of the Mind in the Late Eighteenth Century. *History of Science*, 12, 177-212.

6 Pierre-Jean-Georges Cabanis: “Note adressée aux auteurs du magasin encyclopédique, sur l’opinion de Messieurs Oelsner et Sömmerring et du citoyen Sue, touchant le supplice de la guillotine, par le citoyen Cabanis” *Magasin encyclopédique ou Journal des sciences, des lettres et des arts*, 5, 155-174, 1795.

7 Louis Jourdan. «Charlotte Corday», Capítulo 5. En: *Les Femmes Devant l’Echafaud* (2da. edición). Paris. Michel Levy, Frères. 1863, pp. 159-161.

cabeza separada del cuerpo, enrojeció visiblemente; ambos carrillos enrojecieron en reacción al bofetón recibido. Quienes creían en la persistencia de vestigios de sensibilidad y conciencia, decían que este fenómeno, —el bochorno o enrojecimiento pasajero— era una prueba más de que la cabeza podía sentir vergüenza o ira estando separada del tronco. Según, Sömmerring, todavía quedaban, “en el cerebro, un resto de juicio, y en los nervios un resto de sensibilidad.” El contraargumento de Cabanis fue tajante:

“En lo que respecta al rasgo de Carlota Corday, aquí declaro perentoriamente que no lo creo. Yo no asistí a la ejecución de Carlota Corday ni a ninguna otra; mi vista no puede soportar ese espectáculo. Pero varios de mis conocidos siguieron [a esa mujer] desde la prisión hasta el patíbulo. Un médico amigo mío no la perdió de vista ni por un solo instante, y en cuanto al enrojecimiento que algunos pretenden haber visto, él no vio nada, aunque es un observador sumamente atento.”⁸

Fidedignos e imparciales observadores que presenciaron la ejecución coincidían en este particular. El ajusticiamiento de Carlota Corday tenía elementos novelescos. Se trataba de una mujer joven y bella. El pueblo se impresionó con la serenidad y dignidad que mantuvo la dama cuando ascendía al patíbulo. No la dejaban de observar; no perdían uno solo de sus movimientos. Pero nunca vieron el tan comentado enrojecimiento de la mejilla en reacción al infame sopapo.

Sömmerring pretendía que la decapitación por guillotinado tenía que ser extraordinariamente dolorosa porque infligía una herida que era más triturante que cortante. A esto, Cabanis responde recordándonos que la guillotina fue cuidadosamente designada por expertos planificadores, incluyendo médicos versados en anatomía; construida por artesanos sumamente hábiles y ensayada en animales y en cadáveres humanos antes de ser usada en las ejecuciones; todo lo cual aseguraba que el instrumento produjera un “corte limpio.” Aun cuando no se añadía un peso suplementario de 30 libras a la cuchilla, las cabezas caían instantáneamente y los huesos eran seccionados en forma perfectamente nítida.

Cabanis cierra su argumentación recordando al público que el centro al cual convergen casi todos los nervios más grandes es el tallo cerebral (parte del sistema nervioso que continúa hacia arriba la médula espinal y que corresponde al bulbo raquídeo, el puente y el cerebro medio o “mesencéfalo”). Para Cabanis esto significa que el tallo cerebral es, si no el sitio donde reside el “principio vital,” —el cual pudiera no tener una localización específica— al menos el lugar de reunión de la mayoría de las sensaciones de la vida, y un lugar donde la más leve perturbación es siempre fatal, pero

esto sin dolor. Bien sabían los antiguos que hundir un puñal en la parte trasera del cuello, inmediatamente abajo del hueso occipital, a modo de lesionar el bulbo raquídeo, hace que hasta los animales más grandes, como toros y caballos, caigan muertos en el acto, como fulminados. La menor conmoción del tallo cerebral, particularmente del bulbo, puede ser fatal. Es así como un golpe muy violento al occipucio o a las vértebras cervicales causa la muerte. Si el golpe no es lo suficientemente violento para provocar la muerte, pero solo la inconciencia, el paciente, al recobrar sus sentidos, dirá que no recuerda lo sucedido y que no sintió nada.

Tras estas consideraciones, Cabanis hace breve alusión a los efectos de la hemorragia masiva producida por la decapitación. El cerebro es privado de sangre oxigenada, de la cual depende para funcionar adecuadamente. Pero, además, las vísceras del tórax y del abdomen tienen una influencia en la percepción de las sensaciones: su conexión con el sistema nervioso central no es indiferente al estado consciente. La interrupción súbita de todas las funciones fisiológicas mencionadas bastaría por sí sola para producir un verdadero síncope o pérdida de la conciencia.

En conclusión:

“un hombre guillotinado no sufre ni en sus extremidades ni en su cabeza: su muerte es tan rápida como el golpe que recibe; y si notamos ciertos movimientos, sean regulares o convulsivos, en los músculos de los brazos, las piernas, y el rostro, no es ello prueba de dolor ni de sensibilidad; dependen solo de un residuo de facultad vital que la muerte del individuo, la destrucción de su ser, no aniquila inmediatamente en esos músculos y esos nervios.”⁹

No se necesita una sagacidad extraordinaria para ver que el problema de la persistencia de la conciencia en la cabeza de un guillotinado es imposible de aclarar en forma definitiva. Obviamente, la decapitación es una experiencia irreversible. Pero la imposibilidad de lograr una respuesta definitiva nunca descorazonó a la curiosidad humana. Los esfuerzos por descifrar el enigma continuaron. Solo que, debido al rudimentario estado del conocimiento en las ciencias pertinentes a esta averiguación, la forma en que se verificaron las investigaciones fue extraña, heterodoxa, perturbadora, y hoy podríamos decir, morbosa.

Muchos médicos, aun sin la formación necesaria para llevar a cabo una seria investigación científica, se sintieron impelidos a tratar de indagar la fisiología de la cabeza dividida del cuerpo. Como la guillotina funcionaba activamente en toda Francia, hubo investigadores “amateurs” tanto en la capital como en la provincia. Narra uno de estos que convenció a las autoridades de entregarle la cabeza del ejecutado inmediatamente, sin dilación, para sus “experimentos.” Oigámoslo describir esas experiencias.

⁸ Pierre-Jean-Georges Cabanis. “Note adressée aux auteurs du magasin encyclopédique, sur l’opinion de Messieurs Oelsner et Sömmerring et du citoyen Sue.” (Loc. cit., p. 165). Vide supra, nota 6.

⁹ Ibid, p. 170.

“La cabeza del ejecutado cayó a las 7:58 a.m.; para las 8:03 a.m., ya la estábamos examinando. La colocamos sobre una mesa donde habíamos puesto compresas en previsión de recoger la sangre y evitar su salida excesiva. La cara estaba exangüe, un poco amarillenta, la mandíbula algo colgante, la boca medio abierta. La expresión del rostro era “de estupor, más que de dolor.” Los ojos entreabiertos, fijos, dirigidos hacia adelante; las pupilas dilatadas; la córnea empezaba a perder su lisa tersura y su transparencia. Limpiamos cuidadosamente el oído externo, y “colocándonos tan cerca de la oreja como fue posible, pronunciamos tres veces, en voz alta, el nombre del ejecutado.” Pero esta maniobra no causó ningún efecto. No hubo ningún movimiento en los ojos, ni en los músculos de la cara. Pusimos un tapón de algodón empapado en amoníaco bajo la nariz del guillotinado; no se observó una contracción en las alas de la nariz, ni en el rostro. Tocamos los labios con el mismo algodón, y el rostro siguió impertérrito. “Pinchamos repetidamente los carrillos, sin obtener ninguna contracción de los músculos faciales.” Cauterizamos varias veces la conjuntiva de ambos ojos, con un lápiz de nitrato de plata. Siguió la misma ausencia de reacción. Aproximamos la vela encendida con que se alumbra el “laboratorio”; pero por mucho que la acercásemos a los globos oculares, no hubo contracción de los párpados ni de las pupilas. “Los órganos de los sentidos no respondieron a las solicitudes que se hacían a sus funciones.”

Entonces decidieron los investigadores aplicar una corriente eléctrica, y esto sí produjo fuertes contracciones de los músculos donde se ponía el electrodo. Pero las contracciones musculares obtenidas no convencieron a estos investigadores de que el cerebro del ejecutado sintiera dolor.

“No lo creemos,” concluyen estos osados investigadores, “por dos razones: primero, cuando aplicamos la electricidad al lado izquierdo de la cara, los músculos del lado derecho siguieron en su estupor original, aun cuando las contracciones del lado opuesto electrificado eran lo más expresivas que pueda darse; segundo, los músculos electrificados recaían nuevamente a su impassibilidad cadavérica en cuanto la corriente cesaba de darles una excitación transitoria. Pero en América se han hecho otros experimentos en ejecutados ahorcados, y se han obtenido curiosos resultados, si es que los periodistas están diciendo la verdad...”¹⁰

¹⁰ Félix Hément: “Après la Décapitation.” En: Maurice Lachâtre: *Nouvelle Encyclopédie Nationale*. Paris. Docks de la Librairie. 1870, p. 520.

A pesar del primitivismo y aire macabro de estas experiencias, no puede uno menos que admirar la curiosidad, el coraje, y el deseo –la obsesión– de saber de “investigadores” que a toda costa buscaban conocer lo incognoscible. Congregados en algún mal ventilado recinto improvisado cerca del patíbulo, colocaban una cabeza humana recién cercenada sobre una mesa y, a la luz de una vela escudriñaban con ansiedad y tensa expectación cualquier cambio que pudiera suscitarse en el tétrico rostro mientras le gritaban en el oído, le aproximaban amoníaco a la nariz, le pichaban los carrillos, y qué sé yo cuántas fútiles maniobras más se les ocurrían. Todo en vano. Un artista contemporáneo dibujó tal “experimento” (figura 2).



Figura 2. Cabeza de decapitado (1888). Grabado por Henri Guérard. Cortesía de la Biblioteca Nacional de Francia.

El caso Campi

Un “sujeto experimental” notable entró en forma novelesca al mundo científico del último cuarto del siglo XIX. Se trató de un delincuente ejecutado por asesinato cuyo nombre figuró en los encabezados de revistas y periódicos por muchos meses. Este hombre apareció el 10 de agosto de 1883 en la modesta casa de un abogado retirado, de nombre Ducros de Sixt, preguntando por éste. Matilde, la hermana del abogado, le abrió la puerta. El desconocido, sin más prolegómenos, sacó un poderoso martillo que llevaba escondido y le asestó un terrible golpe que la tendió por tierra, aunque aún consciente. Malherida, la mujer lanzó grandes gritos pidiendo ayuda. Su hermano, el abogado, acudió a

toda prisa de la habitación vecina. Pero en cuanto lo vio el malhechor, lo golpeó con el martillo tan violentamente que el mango del instrumento se rompió. El pobre hombre cayó muerto en el acto del severísimo trauma craneoencefálico. Su hermana sobrevivió, pero con secuelas de daño cerebral tan serias que nunca más pudo valerse por sí misma. El asesino intentó huir cuando los vecinos acudieron atraídos por el escándalo. Trató de esconderse, pero la policía lo aprehendió. Dijo llamarse Michel Campi y haber venido para hurtar objetos supuestamente valiosos propiedad de la familia Ducros de Sixt; pero fue imposible hacerlo confesar cómo había obtenido esa información.

Lo que dio un giro de gran sensacionalismo a esta “nota roja” fue la inusual personalidad del delincuente. Múltiples interrogatorios de la policía, cuyas técnicas no eran entonces más blandas de lo que hoy se estima, nada lograron. Mandó a los detectives en pos de varias pistas falsas. Duro, inflexible, desafiante, provocador, su resistencia sorprendía al numeroso público que acudía a las audiencias preliminares de su proceso judicial y se admiraba del temple férreo, inmovible del delincuente, de su fiereza y de sus bravuconadas.¹¹ Por ejemplo, la sirvienta de muchos años de la familia Ducros lo encaró durante una audiencia y exclamó “¡Miserable! Mejor me hubieras matado a mí que no a mis patronos, que eran seres inocentes...” A lo cual Campi respondió: “Ah! Sí, señora mía. Si hubiera usted estado ahí, con mucho gusto la habría complacido.”

Más tarde, los abogados de la parte acusadora recapitularon este incidente para intimidar al reo. Hubo un murmullo de indignación generalizada en la sala de audiencias. Campi, cuando le tocó responder, dijo: “Si dije eso fue para mostrar claramente que ella no fue cómplice, como muchos creían. En esa forma la dejé libre de sospechas. Todavía tengo buenos sentimientos.” Nuevo murmullo cundió por toda la sala.

Su verdadera identidad nunca se supo. Su respuesta invariable fue:

“No tengo por qué decirles a ustedes quién soy. Mi nombre no tiene nada que ver con este asunto. Yo perdí, ustedes ganaron. Cóbrense. En cuanto a mi familia, ya le causé suficientes penas para que pueda yo ahorrarles una desesperación más. Yo moriré bajo pseudónimo.”

Por un tiempo pretendió ser un soldado catalán que había combatido en España en las guerras Carlistas. Fue muy convincente en este sentido. Tenía una cicatriz de herida de sable en la cabeza, lo cual inclinó a los policías a creer en su versión. A gran costo del gobierno, se trajeron tres soldados que habían sido parte del regimiento en el que Campi supuestamente había servido. Éste los trató con sorna y no pu-

dieron establecer su identidad fuera de toda duda. El acusado entonces no perdió tiempo en burlarse de la ingenuidad de la policía. También pretendió haber sufrido la herida de sable en el Medio Oriente; después dijo haber combatido en Italia. Cuando lo confrontaron con sus previos testimonios, simplemente respondió: “Puras mentiras.”

No habló nunca de su pasado. El periódico *Le Voleur Illustré*, en su número de marzo 27, 1884, publicó transcripciones de partes de un interrogatorio que se le hizo durante el proceso legal. La conversación entre el agente judicial y Campi siguió el curso acostumbrado:

“Quién es usted?”

—Un desconocido

“Durante esta instrucción ha permanecido usted como el asesino anónimo, el autor misterioso del drama de la calle Regard. Pero aquí no tiene usted por qué seguir escondiendo sus antecedentes. Buenos o malos, en nada van a cambiar su situación.”

—Desconocido. ¡Desconocido!

“Sí, para proteger a su familia, pretende usted... Si realmente fuera su familia lo que lo preocupa ¿cómo no pensó en ella antes de cometer el crimen! El ministerio público se lo va a decir con toda la autoridad de su lenguaje.”

—Si el ministerio público quiere mi cabeza, pues que la tome. Yo no diré nada.

“¿Es usted francés?”

—Puede ser. (Risas en la sala).

El interrogatorio continúa siempre en este tono.

Los periodistas lo describieron como un hombre fuerte, robusto, moreno, “ancho de hombros, resuelto, feroz, de modales elegantes, bestial y seductor a un tiempo.”

La incertidumbre sobre la verdadera naturaleza y origen del criminal persistió hasta el término de su juicio por asesinato. En su alegato final ante el jurado, el fiscal dijo que el acusado estaba lejos de ser un hombre de misterio y una figura romántica, como algunos pretendían. No era más que un vulgar asesino, un payaso jactancioso, sangriento, feroz, que se burlaba de las autoridades y que lamentaba no haber matado a la señorita Ducros, la hermana sobreviviente del abogado. No era un hombre de misterio, porque, dijo el fiscal, era asunto averiguado que Campi era un vago sin domicilio fijo, que dormía a la intemperie en el campo y en la ciudad se asociaba con bandas criminales en busca de una presa fácil. Su verdadero nombre poco importaba; lo esencial era que su crimen merecía la pena de muerte.

En contraste, el abogado defensor, llamado Georges Laguerre, empezó su elocuente alegato diciendo que él ya conocía la verdadera identidad del acusado, pero que no podía revelarla, porque había jurado mantenerla secreta. Estaba obligado a no violar un secreto profesional, pero sí podía decir que Campi era miembro de una familia honesta e irre-

¹¹ Una nota periodística que resume varios interrogatorios hechos a Campi apareció firmada por Albert Bataille en la primera y segunda páginas del periódico *Le Figaro* del sábado marzo 24, 1884 (Año 36, 3ª serie, número 82).

prochable. Si había cometido un crimen, era en venganza de serias ofensas recibidas que se negó a describir. Pero los oyentes podían estar seguros de que “su honorabilidad era tal, que antes del día fatídico en que ocurrió el asesinato, tanto el señor fiscal como yo, lo habríamos recibido gustosos como invitado a cenar en nuestros respectivos hogares.” Y cerró su discurso con estas palabras:

“Señoras y señores del jurado, antier vino a mi oficina una pobre viuda, a quien tuve que informar que su hijo, que ella creía estar en un país extranjero, estaba aquí prisionero en la Cárcel de la Seine, y había estado ahí recluso ya tres meses, como asesino. Esta infeliz mujer me comunicó que tenía otro hijo, un oficial en nuestro ejército, y que si Campi fuese condenado bajo su verdadero nombre, ese otro hijo se tiraría un balazo en la cabeza. ¡He aquí por qué Campi no ha querido confesar su verdadera identidad!”¹²

Después de los alegatos del fiscal y la defensa, el jurado deliberó por solo media hora para llegar a la sentencia: —culpable—. Campi fue condenado a muerte. Los guardias se lo llevaron sin que él hubiese pronunciado una sola palabra, y, de acuerdo con un reporte periodístico, “sin que su salvaje fisonomía manifestase la más leve emoción” (figura 3).



Figura 3. Retrato de Michel Campi para un periódico, por un artista contemporáneo.

Llegó el día fatal. Desde la noche anterior un grupo de guardias republicanos y un destacamento de caballería vinieron a ocupar la plaza frente a la prisión donde Campi estaba recluso. Dos carros se estacionaron a la orilla de la plaza: uno de ellos serviría para transportar el cuerpo del ejecutado; en el otro venía el verdugo y sus asistentes. Desde las dos de la mañana, los asistentes se dedicaron a ajustar los maderos de la guillotina; terminaron a las tres

¹² Ibid.

y cuarto. Mientras tanto, un pelotón de policías municipales formaba una valla para proteger la siniestra máquina. A las cuatro de la mañana se dispusieron, montados a caballo, a mantener el público a cierta distancia. El juez de instrucción, delegado del procurador de la República y dos comisarios de la policía entraron en la prisión buscando al director de la misma.

Media hora más tarde, el director, seguido de un sacerdote católico, tocaba la puerta de la celda de Campi. El misterioso reo dormía; despertó cuando el director le puso la mano sobre un hombro. Se le hizo saber que su hora había llegado. El prisionero se estremeció, pero se levantó con firmeza y se vistió con calma mientras el director le leía el decreto de su condena, hecho por un oficial de la corte de apelación. Se le informó que el juez de instrucción estaba presente y podría venir en caso de que Campi quisiera hacer alguna revelación de última hora. La respuesta fue, como siempre, desdeñosa: “No, gracias, a los magistrados ¡ni mirarlos!” Se le preguntó entonces si deseaba alguna otra cosa. Campi contestó que solo pedía que no se hiciera la autopsia en su cuerpo.

Entraron unos asistentes a asearlo y rasurarlo; terminaron pronto, porque ya antes lo habían rasurado cuando recibió su condena. Tomó un poco de tiempo cortar el cuello de la camisa. En seguida, lo ataron. Teniendo en cuenta su carácter agresivo y su fuerza física, se le sujetó más estrechamente de lo habitual. En lugar de atarlo solo de las muñecas, con las manos juntas en la espalda, las ligaduras se le enrollaron hasta los codos. En estas condiciones salió a las cinco de la mañana al patio de la prisión, sostenido de un lado por el sacerdote y del otro por un asistente del verdugo. Ya brillaba el sol. No se oyó ni un solo grito de la multitud que se concentraba en la calle vecina. Solo un rumor sordo recorrió el gentío cuando los gendarmes desenvainaron sus sables, los cuales parecieron lanzar un destello. Antes de cruzar la gran puerta metálica de la prisión, Campi se detuvo y pidió estrechar la mano del carcelero, un tal Bayard, quien había estado jugando a los naipes con él la noche anterior. Este guardia tomó una de sus manos, atadas en la espalda, y la estrechó calurosamente.

Se abrieron entonces los grandes paneles de la pesada puerta de la prisión, quedando a la vista el pavoroso patíbulo con la máquina destructora enhiesta. Reportaron los periódicos que Campi no se arredró. Se detuvo a tres pasos de la guillotina, y sin aire de blandronada, pero con una sonrisa nerviosa, dijo con cierto dejo de resignación: “Así que... ¡esto es todo!”

En efecto, esto fue todo. Minutos después, se oyó un golpe seco y Campi dejaba su existencia terrenal.

Termina aquí la parte novelesca de la vida de Michel Campi, pero empieza su carrera postmortem como sujeto experimental en la macabra empresa de averiguar la existencia o ausencia de vida consciente después de la decapitación.

La cabeza de Campi

La disputa entre los partidos encabezados por Sömerring y Cabanis, respectivamente no logró un acuerdo unánime. Muchos médicos estaban obsesionados con la idea de que la conciencia y la sensibilidad podían persistir, aunque fuera por un período muy breve, en un decapitado. Los abolicionistas de la pena de muerte siguieron usando esta idea como un argumento poderoso contra la guillotina. Porque si esa persistencia ocurría, entonces sería imposible concebir un castigo más cruel, despiadado y sádico para un ser humano. Al terrible dolor físico de la decapitación, el guillotinado tendría que agregar el inimaginable dolor moral de ver su ser dividido, su cabeza desprendida de su tronco. El más elemental sentido humanitario exigiría abolir la decapitación en todo el mundo.

Un médico de apellido Petitgand, residente en Annam (lugar que hoy día corresponde a Vietnam central) cuando esa región era un protectorado francés, reportó un episodio relevante al tema. Unos piratas fueron condenados a muerte por sus fechorías. Petitgand presenció la ejecución de uno de ellos. El doctor fijó su mirada intensamente en el delincuente desde que empezó la terrible ceremonia de ejecución. Para su sorpresa, el reo, a pesar de encontrarse en tan extrema situación, reciprocó esa mirada; parecía querer establecer un mutuo contacto humano con los ojos. El médico lo miraba y él regresaba esa visión con marcada intensidad y gran fijeza. Llegó el momento en que el reo tuvo que arrodillarse frente al bloque de decapitación, pero antes de inclinar su cabeza, intercambió una última mirada intensa con el médico. En seguida flexionó el cuello; un asistente detuvo su cabeza por los cabellos, que en esas latitudes los hombres llevan largos, y el verdugo descargó un golpe con el sable. Los franceses todavía no habían importado la guillotina en todo el imperio galo. La cabeza cayó de un solo golpe. Cayó sin rodar, porque la ejecución se hacía sobre terreno arenoso. Escribió Petitgand:

“Estaba yo espantado viendo los ojos del ejecutado claramente fijos en mí [...] rápidamente describí un medio círculo alrededor de la cabeza que yacía a mis pies, y tuve que confirmar que los ojos me siguieron durante este movimiento. Regresé a mi posición original, pero ahora más lentamente, los ojos me siguieron por un corto instante, y súbitamente me dejaron. En ese momento la cara expresaba gran angustia, la conmovedora angustia de una persona en asfixia aguda [...] Solo 15 a 20 segundos habían pasado del momento de la decapitación.”¹³

Concluye el médico que “la cabeza separada del cuerpo está en posesión de todas sus facultades con tal que la

¹³El reporte de Petitgand apareció en una revista de Saigón, y después, en 1875, en la *Revue Scientifique*. Ambas fuentes originales me fue imposible localizar, pero varias publicaciones las citan. Yo usé un artículo periodístico por Jean Frollo: “Après la Décapitation.” *Le Petit Parisien*. Vol. 12, No. 3811, Tuesday, April 5, 1887.

hemorragia no exceda ciertos límites.” Prevalecía la idea de que la presencia de sangre oxigenada irrigando el cerebro era el factor determinante de la persistencia de percepción y sensibilidad en un guillotinado. En el caso descrito por Petitgand, la cabeza cayó en la arena, y esto impidió que la sangre se derramara súbitamente. Un punto práctico se colegía de esas observaciones: era recomendable no usar aserrín, ni arena, ni ninguna otra substancia que impidiera a la sangre derramarse al exterior, en la superficie que recibía la cabeza de un decapitado. Con esa precaución, supuestamente se evitaría al guillotinado el horrible suplicio adicional de sentir un dolor intensísimo y tener conciencia de su desgracia, por efímera que fuese tal experiencia.

Estas nociones eran comunes en el mundo médico cuando Campi fue ejecutado. En esta ocasión le tocó a un fisiólogo respetado, el doctor J.-V. Laborde, hacer experimentos con la cabeza del guillotinado. El investigador tenía ya todo preparado para hacer una transfusión de sangre arterial, comunicando la arteria carótida de un perro “vigoroso” (de 22 kilos de peso; no se nos dice de qué raza) con una de las carótidas del cuello de Campi. Pero la cabeza y el cuerpo de Campi llegaron fríos a su laboratorio. Laborde no esconde su indignación ante el retardo que medió entre la ejecución y la entrega de la cabeza, —una hora y veinte minutos— a su laboratorio. Todo porque en Francia, nos dice el fisiólogo sin disimular su enojo, subsiste la anticuada y singular costumbre de llevar los cadáveres de los ejecutados al cementerio para *simular* un entierro. La iglesia no permite que el cuerpo de un criminal sea inhumado en terreno sagrado. Los restos mortales de esos infortunados eran llevados primero hasta la puerta del cementerio, donde se hacía una ceremonia de inhumación puramente simbólica y después eran transportados a donde se permita el entierro.

Con todo, los experimentos se llevaron a cabo en la cabeza y el cuerpo del guillotinado. La principal finalidad era determinar el estado de excitabilidad del sistema nervioso central y periférico. Mientras unos asistentes trataban de transfundir la sangre del perro a la cabeza de Campi, Laborde aplicaba corriente eléctrica a la médula espinal al nivel del corte de la decapitación. No se produjo ningún movimiento ni en las extremidades superiores ni inferiores. Tampoco se obtuvo respuesta cuando los electrodos se pusieron directamente sobre el bulbo raquídeo, o sobre grandes nervios, como el nervio frénico en el tórax, o el nervio radial en el antebrazo. En cambio, los músculos se contrajeron vivamente cuando la corriente eléctrica, aun de baja intensidad, se aplicaba directamente a ellos, o a través de la piel. Conclusión: “Hay completa pérdida de la excitabilidad del sistema nervioso, tanto central como periférico, una hora y media después de la decapitación.”¹⁴

¹⁴J.V. Laborde: «Recherches expérimentales sur la tête et le corps d'un supplicié (Campi).» Número de junio de la revista *Revue Scientifique* de 1884, pp. 777-786.

Apenas habían pasado unos segundos, a lo más un minuto de haber conectado la circulación del perro con la arteria carótida del lado derecho del ejecutado, cuando la cabeza, que antes tenía la lividez cadavérica, se coloreó paulatinamente, y con intensidad creciente. Los investigadores observan lo siguiente: “La frente y los pómulos enrojecen fuertemente, con marcada predominancia del lado derecho (el lado por donde llega la sangre); los labios se purpuran, se inflan y se comprimen; las aperturas pupilares, que estaban en semidilatación (midriasis) se contraen manifiestamente, y los párpados superiores, que estaban semiabiertos, se cierran con un movimiento de descenso lento y progresivo, que parece ser el resultado de una contracción muscular activa. Ligeras contracciones fibrilares... bajo la influencia del contacto con la sangre nueva, ocurren en diversos puntos de la cara, especialmente alrededor de la boca, dando lugar a ligeros temblores de la piel ... Al abrir la boca, era fácil ver que la lengua, las encías y en general toda la mucosa bucal estaba perfectamente inyectada.”

Laborde y sus ayudantes se libran a una serie de investigaciones secundarias sobre la movilidad del cerebro con los cambios de posición de la cabeza, sobre la presencia de musculatura contráctil en los conductos biliares, la contractilidad del corazón bajo estimulación eléctrica, la excitabilidad por estímulos directos a la substancia cerebral y varias otras cuestiones. Se trata de preguntas no exentas de interés, pero da la impresión de que se abordan en buena parte por frustración, al no poder conducir a buen término la materia central de la investigación en la cabeza de Campi.

Pero esta interrogante sigue en pie, y atormenta a todos los espíritus científicos de la época. ¿Hay o no persistencia de sensibilidad consciente en la cabeza separada del tronco, así fuese por un milésimo de segundo (¡en este caso un siglo!) durante el cual un guillotinado percibiría su horrible situación? Laborde comenta que ya pasó el tiempo de leyendas y relatos dramáticos que surgieron a partir de las ejecuciones de la revolución, y se apoderaron de la imaginación sobreexcitada de seres sensibles o filantrópicos. Finalmente, era hora de dejar hablar a la ciencia. Porque las numerosas investigaciones de neurofisiólogos habían “reducido todas las conjeturas, las hipótesis y las imaginaciones más o menos conmovedoras que habían corrido a pro-

pósito de esa torturante pregunta a su justa proporción de hecho fisiológico.” En otras palabras, había una respuesta, que solo se encontraría si se buscaba en el marco conceptual de la fisiología moderna.

Laborde se da cuenta de que “la única causa” del fracaso experimental reside en el demasiado tiempo transcurrido entre la decapitación y el experimento. Y termina su reporte citando unas palabras del ilustre neurofisiólogo Brown-Séguard, (1817-1894):

“Tal vez se me acusará de temeridad al proponer que este experimento podría tener éxito en el hombre. Si un fisiólogo intentase este experimento en una cabeza de guillotinado instantes después de la muerte, tal vez asistiría a un grandioso y terrible espectáculo ... Tal vez podría devolver a esa cabeza las funciones cerebrales y despertar en los ojos y en los músculos faciales los movimientos que, en el hombre, son provocados por las pasiones y los pensamientos que se alojan en el cerebro. Ni qué decir que, si esta hipótesis se realizara, los labios podrían, cuando más, figurar las articulaciones labiales, porque esta cabeza estaría separada del aparato necesario a la articulación de sonidos.

¿Por qué no tendría éxito este experimento? Dejo de lado, por supuesto, las dificultades prácticas; pero busco en vano cuáles pueden ser las dificultades teóricas. Aquí se trata de fisiología general, y me parece evidente que lo que vale para las funciones cerebrales de los mamíferos valdría también para las del hombre.”

Estas palabras de Brown-Séguard formularon claramente la idea que germinaba en la mente de los científicos de entonces, y que continuó viva hasta en sus sucesores de hoy: no hay razón teórica que impida restituir sentimientos, pensamientos –en una palabra, vida– a una cabeza humana separada del cuerpo. Hay solo dificultades técnicas que pronto se superarán. A su debido tiempo, habrá científicos que logren realizar el experimento exitosamente, y cuando esto suceda, los atónitos investigadores contemplarán “un grandioso y terrible espectáculo.”

***Bildung* (formación): un concepto esencial para el proceso educativo tanto escolar como universitario**

Otto Doerr-Zegers

Departamento de Psiquiatría Oriente de la Universidad de Chile.
Director del Centro de Estudios de Fenomenología y Psiquiatría de la Universidad Diego Portales.

Una discusión actual sobre el tema de la enseñanza y la educación requiere reflexionar primero sobre la forma como ha sido concebido este proceso a lo largo de la historia de Occidente. Dos conceptos aparecen aquí como fundamentales: la *paideia* griega y la *Bildung* alemana.

La Grecia Clásica dio una importancia capital a la educación o *paideia*. Y esa extraordinaria civilización, que representa probablemente el momento más alto de toda la historia de la humanidad, es impensable sin la *paideia*. El concepto fundamental de la educación griega fue la *areté* o virtud. Esta palabra griega no tenía solo la connotación moral que adquirió después en el mundo cristiano, sino que contenía también el ideal caballeresco, las buenas formas y el heroísmo guerrero. Este concepto estuvo vinculado en el mundo homérico a la aristocracia. La *areté* era el atributo propio de la nobleza. Señorío y *areté* se hallaban inseparablemente unidos. De hecho, la etimología de la palabra demuestra una raíz común con “distinguido” y “selecto”. La educación consistía en formar al niño hacia la *areté* y en despertar en él el sentido del deber y el sentido del honor. Esta enseñanza rigurosa del período heroico va a cambiar en las proximidades del siglo de Pericles, cuando se agrega a la educación el ideal de abarcar lo humano en su totalidad. La nueva imagen del hombre perfecto incluía entonces, además del valor en la acción (del guerrero), la nobleza del espíritu. Solo en la unión de ambas virtudes se hallaba el verdadero fin de la educación. Un papel importante jugaba también la elocuencia, el saber expresarse bien. En la Grecia Clásica “el dominio de la palabra significaba la soberanía del espíritu”, nos dice el gran helenista Werner Jaeger (1957, p. 24). Ahora bien, mientras en la Grecia homérica no había mucha conciencia de sí mismo y el hombre estaba orientado más bien hacia el grupo, el pueblo, el estado, hasta el punto que la consumación de la *areté* era la muerte del héroe en aras de la comunidad, ya en la época de Aristóteles surge el amor propio como un elemento central: “Solo el más alto amor a este yo, en el cual se haya implícita la más alta *areté*, es capaz de apropiarse de la belleza”, afirma Jaeger

(1957, p. 28), remitiéndose a Aristóteles, el que también afirma: “Quien se estima a sí mismo debe ser infatigable en la defensa de sus amigos, sacrificarse en honor de su patria, abandonar gustoso dinero, bienes y honores para así entrar en posesión de la belleza” (citado por Jaeger, 1957, p. 28).

En Esparta la educación era fundamentalmente militar. El fin de la educación es aquí superar el individualismo y formar a los hombres de acuerdo con normas obligatorias para toda la comunidad. Plutarco describe el mundo espartano con las siguientes palabras: “La educación se extendía hasta los adultos. Ninguno era libre ni podía vivir como quería. En la ciudad como en un campamento (guerrero) cada cual tenía reglamentadas sus ocupaciones y su género de vida en relación con las necesidades del Estado y todos eran conscientes de que no se pertenecían a sí mismos, sino a la patria” (Jaeger, ¿1957?, p. 89). En suma, para los espartanos el fin mismo del Estado era la *paideia*, pero en el sentido de una estructuración sistemática y por principios de la vida individual de acuerdo con normas absolutas. Todas estas normas estaban contenidas en la famosa constitución de Licurgo, a la que siempre se consideraba como lo opuesto a las leyes puramente humanas y relativas de las sociedades democráticas.

La educación ateniense estaba orientada, en cambio, hacia el cultivo de las artes y en particular, de la poesía y la música. La poesía y la música eran hermanas inseparables, hasta el punto de que una sola palabra griega abarca los dos conceptos. Esto no significa en absoluto relajación en las normas o ausencia de disciplina, sino solo que el acento de la *paideia* estaba puesto en el desarrollo del espíritu de cada cual, mientras en Esparta se privilegiaba la educación militar y la total sumisión del sujeto a la comunidad y al Estado. Por razones de tiempo, no nos será posible adentrarnos en la infinita riqueza de la *paideia* griega en su versión no espartana y particularmente ateniense. Sí nos detendremos un momento en el tema de la educación musical. En Platón, pero también en Aristóteles, encontramos páginas notables sobre el papel de la música en la educación griega. Platón

se plantea incluso el problema de si es legítima o no la primacía de la música sobre las otras artes, que mostraba desde siempre la *paideia* griega y llega a la conclusión de que esta idea está perfectamente justificada, puesto que el ritmo y la armonía “son los que más hondo penetran en el interior del alma y los que con más fuerza se apoderan de ella, infundiéndole y comunicándole una actitud noble” (Rep. 401 D). Pero no solo por esto la música es superior a las demás artes, según Platón, sino porque “educa al hombre para percibir con precisión incomparable lo que hay de exacto o de defectuoso en una obra de belleza y en su ejecución” (Rep. 401 E). Una persona educada en la música desde su juventud tendrá una “seguridad infalible en su goce de lo bello y en su odio a lo feo” (Rep. 402 A). Platón va a fundamentar con palabras incomparables lo que venía ocurriendo en Grecia desde antiguo y que había alcanzado su máxima expresión un siglo antes con Pitágoras y el movimiento órfico. Fueron ellos los que sostuvieron la idea que la trascendencia de la música para el hombre derivaba del hecho que ella reproducía la perfección del movimiento de las estrellas. Su aprendizaje precoz era entonces una forma de integrarse a la armonía del universo. Junto con la música se enseñaba a los niños en los primeros años la poesía; después venía el aprendizaje de la aritmética y de la geometría, luego la filosofía y la política, para terminar con el estudio de la tragedia, género literario que mostraba las contradicciones de la naturaleza humana y el misterio del destino.

Por razones de espacio no podremos referirnos aquí al tema de la educación en el mundo romano y en la primera Edad Media. Diremos solo que esta última estaba muy centrada en los monasterios y era de algún modo inseparable de la educación teológica. Es en la alta Edad Media donde surge la idea de universidad y el concepto de *Bildung* que hoy nos ocupa en particular. La traducción al castellano que estimamos más próxima al sentido original de esta palabra es “formación”, pero también se la ha traducido como educación, cultura, cultivo (como cuando se habla de una “persona cultivada”) y erudición. En inglés se la traduce habitualmente como “education”, concepto que contiene a su vez tanto lo que en alemán se llama “*Erziehung*” (enseñanza) como la idea de “*Bildung*” (formación). El origen etimológico de la palabra es el antiguo vocablo germano “*bildunga*”, que tiene al menos tres significados: *Schöpfung* (creación), *Bildnis* (cuadro, retrato, efigie) y *Gestalt* (forma, figura). La formación o *Bildung* es el concepto clave de todo el clasicismo alemán y del Romanticismo del siglo XIX, alcanzando su máxima expresión en la obra de Wilhelm von Humboldt, que llevó a la creación de la “nueva universidad alemana”. Según Gadamer (1965, p. 7) el concepto de *Bildung* va a contribuir al desarrollo de ese enorme cambio que ocurre en el siglo XVIII y que nos hace sentir hoy al período anterior, el barroco, casi como una prehistoria.

La idea de *Bildung* aparece por primera vez en el místico alemán Meister Eckhart von Hochheim (1260-1328).

Él la definió como “un aprendizaje de la serenidad”, pero la consideró no como un aprendizaje cualquiera, sino como algo divino. Y esto por la siguiente razón: la palabra *Bildung* deriva de *Bild*, que significa imagen. Según Meister Eckhart, entonces, la educación del niño y del joven en el mundo medieval consistiría en un proceso por el cual el educador procura formar el alma del educando en dirección a la imagen según la cual fue creado por Dios. En la Biblia aparece en varias oportunidades la afirmación de que los humanos hemos sido creados “a imagen y semejanza de Dios”. Y cumplir con ese designio sería el significado más profundo de la educación en el sentido de la *Bildung* (Gadamer, 1965, pp. 7-16; Tellenbach, 1981). Si uno quisiera prescindir de esta referencia a la divinidad, podría decir que la *Bildung* es formar a alguien con respecto a su esencia.

El reemplazo en el mundo de la educación de la palabra “*Form*” (forma) por *Bildung* (formación) no es casual, por cuanto la segunda contiene –como veíamos– la idea de imagen (*Bild*), con las consecuencias que esto tuvo para la concepción medieval de la educación. *Bild* (imagen) implica una duplicidad, porque contiene simultáneamente el concepto de *Nachbild* (imagen imitada o reproducción) y de *Vorbild* (modelo a imitar). Este concepto sobrepasa con mucho el de “formación natural”, como cuando se habla de la formación de un organismo o de una geografía. La *Bildung* está esencialmente vinculada a la cultura y designa en último término “el modo específicamente humano de dar forma a las disposiciones y capacidades naturales del hombre” (Gadamer, 1965, p. 8). El mero cultivo de una disposición es el desarrollo de algo dado, de modo que el ejercicio de ella es un medio para un fin. En la *Bildung*, en cambio, uno se apropia por entero de aquello en lo cual y a través de lo cual uno se forma. En la formación alcanzada nada desaparece, todo se guarda y en esa medida, *Bildung* es un concepto fundamentalmente histórico.

Revisemos ahora la historia de este concepto en la modernidad. El primero que lo vuelve a usar expresamente es Kant, pero no en el sentido que va a adquirir a fines del siglo XVIII y sobre todo durante el siglo XIX, que de algún modo resucita la concepción medieval. Pero sí habla de la responsabilidad que tiene cada cual de desarrollar sus propios talentos (Gadamer, 1965, p. 8). Esta misma idea la encontramos en la predicación de Cristo recogida en los Evangelios y muy en particular en la Parábola de los Talentos (Mt. 25: 14-30; Lc. 19: 11-27). Aquí es aún más claro el carácter ineludible de la tarea de desarrollar las disposiciones y capacidades naturales del hombre, pues el que no lo hace será castigado: “... y a ese siervo inútil echadle a las tinieblas exteriores...” (Mt. 25: 30).

Hegel (1832, 2010, pp. 579 ss.), al referirse a lo planteado por Kant acerca de las “obligaciones para consigo mismo” (Gadamer, 1965, p. 8), también habla de *Bildung*, pero le da a este concepto una connotación diferente. Según Hegel el hombre es un ser caracterizado por la ruptura con

lo inmediato y lo natural y no es, por ende, lo que debe ser, como ocurre con los animales. Es por esta razón que él necesita de la *Bildung*, de la formación. Es interesante la correspondencia que existe entre esta idea de Hegel y los resultados obtenidos por la ciencia moderna. Así, Konrad Lorenz (1963, pp. 151 ss.) demostró la existencia en el reino animal de reflejos automáticos que inhiben la agresividad intraespecífica, vale decir, dentro de la misma especie. Es sabido que la conducta agresiva más generalizada en los animales es aquella vinculada a la defensa del territorio. Como esta aumenta desde la periferia hacia el centro, el cual podría identificarse con el nido o la guarida, Lorenz se preguntó cómo era posible que las aves –que no son seres inteligentes– no atacaran a sus polluelos al aparecer estos de pronto en el centro de su territorio. Después de largas observaciones y experimentos, tuvo la intuición de que eran las crías las que de alguna manera inhibían la agresividad territorial de su progenitora. Cortó entonces ambos nervios auditivos a una pava que empollaba y se encontró con la sorpresa de que no bien salían los polluelos del cascarón, eran asesinados por la madre. Vale decir, era el piar de las crías lo que, vía nervio auditivo, inhibía los centros basales del cerebro desde donde surgía la agresividad territorial de la pava. En cada especie animal existe una forma específica de inhibición de la agresividad entre sus miembros. Ejemplos de ello serían el inclinar la cabeza en el caso de los ciervos, el ofrecer la parte anterior del cuello al rival más poderoso en el caso de los lobos o simplemente, como ocurre en la mayoría de los carnívoros, el dar vuelta las espaldas y retirarse de la lucha. Basta uno de estos actos para que al animal agresor o más poderoso se le inhiba su conducta agresiva. Ahora bien, esto no significa que no existan luchas entre animales de la misma especie. Sí que las hay cuando dos machos se disputan una hembra, por ejemplo. Pero estas tienen un carácter lúdico y ritual, lo que ha hecho decir al etólogo van Sommers (1976, p. 145): “El carácter ritual de la agresión dentro de la especie hace suponer que entre las funciones de la agresividad no está implicada la destrucción del animal atacado”.

A diferencia de lo que ocurre en los animales, en el ser humano no existen estos mecanismos de inhibición de la conducta agresiva dentro de la especie y de ahí los episodios de violencia, guerras y asesinatos que han acompañado a la historia del hombre desde sus comienzos. El relato mítico de Caín y Abel es una demostración de cuán temprano aparece en la historia la violencia de unos con otros. Ha habido varios intentos de explicación de este fenómeno, a los cuales no es el caso de referirnos ahora. En otra oportunidad (Doerr, 1996) intentamos interpretar el mito aludido y a través de él asomarnos a la razón profunda de este misterioso paso evolutivo. No podemos detallar aquí estas ideas, pero sí mencionar su conclusión: la pérdida del control automático de la conducta agresiva sería el precio de la libertad. Solo podemos decidirnos por el bien cuando existe la alter-

nativa del mal. Mucha razón tenía Hegel entonces al afirmar que el hombre necesita absolutamente de la formación, de la *Bildung* porque, por naturaleza, “no es lo que debe ser”. Ahora, Hegel no se queda en este aserto, sino que integra la formación en su filosofía del espíritu absoluto. Para él, entonces, la *Bildung* es en su esencia el ascenso a la generalidad; quien se abandone a la particularidad (a los intereses particulares) es *ungebildet*, vale decir, no formado, inculto, como quien se deja llevar por la ira o por cualquier instinto, por ejemplo. En otras palabras, la *Bildung* requiere sacrificar la particularidad en aras de la generalidad, es decir, inhibir o controlar el instinto o el deseo, lo que va a permitir, en consecuencia, una mayor libertad frente al objeto. Y resulta que toda la evolución de la vida, como afirma Pelegrina (2006, pp. 162 ss.), podría concebirse como una progresiva independencia con respecto al medio, la que es nula en los unicelulares, relativa en el reino animal con excepción del hombre y casi total en éste: así es como podemos superar el frío y el calor, las tempestades y las inundaciones, gran parte de las enfermedades y hemos llegado a una casi prescindencia del tiempo y del espacio a través de la computación, internet y los medios de transporte de alta velocidad. Entonces la formación no es prescindible, en primer lugar, porque es la única manera de controlar nuestra conducta y evitar la destrucción del otro y en último término de uno mismo. En segundo lugar, porque nos permite independizarnos del medio ambiente y poder así desarrollar el espíritu.

Pero Hegel ahonda aún más en el tema. Él distingue entre una formación práctica y una formación teórica. La formación práctica está vinculada al trabajo. Este es para Hegel “deseo inhibido”. La conciencia, formando a la cosa, se forma a sí misma. El sentimiento de sí ganado por la conciencia que trabaja contiene ya todos los momentos de aquello que constituye a la *Bildung* en cuanto formación práctica: distanciamiento respecto a la inmediatez del deseo, de la necesidad personal y del interés privado y, como decíamos antes, ascenso a la generalidad. La esencia de la formación práctica consistiría entonces, según Hegel, en atribuirse a sí mismo una generalidad. Gadamer (1965, p. 10; 1984, p. 42) da un ejemplo que podría iluminar este contexto: el ser humano formado (*gebildet*) es capaz de tener mesura en la satisfacción de sus necesidades y en el uso de sus fuerzas físicas con un objetivo: preservar su salud, vale decir, en aras de una idea, de una generalidad. La formación teórica, por su parte, es siempre una enajenación, porque lleva al hombre más allá de lo que él sabe y experimenta directamente y, al mismo tiempo, lo obliga a aceptar la validez de otras cosas y encontrar puntos de vista distintos y más generales, que no dependan del provecho e interés propios. Ahora bien, reconocer en lo extraño lo propio es, según Hegel (1952, p. 148), el movimiento fundamental del espíritu, cuyo ser no es sino un retorno a sí mismo desde el ser del otro. Cada individuo que asciende desde su ser natural hacia lo espiritual encuentra en el idioma y en las

costumbres e instituciones de su pueblo una sustancia dada que debe hacer suya. Y este proceso ya es *Bildung*, ya es formación.

En suma, para Hegel la formación sería un movimiento permanente de enajenación y apropiación. Dejamos de ser pura naturaleza para entregarnos al conocimiento de algo general, pero eso que hemos logrado conocer nos determina y vuelve a nosotros, transformándonos. Dicho en la forma más simple y resumida posible, la formación es mantenerse abierto hacia lo otro, pero también un proceso que no termina nunca.

Otro aporte fundamental al concepto de *Bildung* lo hizo, también en el siglo XIX, el famoso médico fisiólogo y filósofo, Hermann von Helmholtz. Este autor, con gran originalidad, relaciona la formación con dos fenómenos humanos de la mayor importancia: la memoria y el tacto. La memoria no es una habilidad más, ella tiene que ser “formada”. Se tiene memoria para unas cosas y para otras, no (Gadamer, 1965, pp. 12-14). A la capacidad de retener y de recordar propias de la memoria habría que agregar otra función trascendental, el olvido, que para Nietzsche es “una condición fundamental de la vida del espíritu” (Gadamer, 1965, p. 13). Solo por el olvido logra el espíritu su total renovación, la capacidad de verlo todo con nuevos ojos. La persona debe ser entonces “formada” en este juego sutil e imperceptible de recordar y olvidar. El otro elemento al que Helmholtz le da una gran importancia es el tacto. El tacto no es solo la capacidad de percibir con exactitud la situación que nos rodea y de comportarnos en forma adecuada con respecto a ella. La persona que tiene tacto sabe en cada caso distinguir y valorar con plena seguridad, aunque no pueda dar razón de ello. Y por esto el tacto tiene una íntima relación con la dimensión estética y la histórica. “El que tiene sentido estético sabe separar lo bello de lo feo, la buena de la mala calidad, y el que tiene sentido histórico sabe lo que es posible y lo que no lo es en un momento determinado”, afirma Gadamer (1965, p. 14; 1984, p. 46).

Este gran filósofo alemán contemporáneo (1900-2002), en su obra capital *Verdad y Método* (1965) - donde pretende elaborar un método riguroso para las ciencias del espíritu o humanas - relaciona la *Bildung* también con otros dos fenómenos específicamente humanos: el sentido común y el buen gusto. En lo que dice relación con el primero de ellos, se apoya en las ideas planteadas en el siglo XVIII por el gran filósofo italiano Giambattista Vico (1668-1744). Para este autor el sentido común era lo que funda la comunidad. Lo que orienta la voluntad humana no es, según Vico, la generalidad abstracta de la razón, sino la generalidad concreta que representa la comunidad de un grupo, pueblo o nación determinada. El hombre con sentido común es aquel que vive con la seguridad de la existencia de una profunda solidaridad con el otro. Ahora, esta capacidad no la tienen todos los hombres en forma natural y es una virtud más del corazón que de la cabeza, y por eso necesita ser “formada”

(Gadamer, 1965, p. 18). En el segundo caso, Gadamer remite a la obra del famoso pensador español del siglo XVII, Baltasar Gracián (1601-1658). Este autor parte considerando que el gusto sensorial, que es el más animal de nuestros sentidos, contiene ya el germen de las distinciones que es capaz de hacer la persona cultivada entre las cosas de buen gusto y las de mal gusto. “El gusto sensorial se caracteriza precisamente porque con su elección y juicio logra por sí mismo distanciarse respecto a las cosas que forman parte de las necesidades más urgentes de la vida” (Gadamer, 1965, p. 67). El ideal del hombre culto, que Baltasar Gracián llamaba “discreto”, es “aquel que alcanza en todas las cosas de la vida y de la sociedad la justa libertad de la distancia, de modo que sepa distinguir y elegir con superioridad y conciencia” (Gadamer, 1965, p. 67). Lo decisivo del juicio en el ámbito del gusto es su pretensión de validez absoluta. “El buen gusto está siempre seguro de sus juicios”, afirma Gadamer (p. 68). Y esto vale tanto para lo que el hombre cultivado considera de buen gusto como –y casi con mayor certeza aún– para lo que estima de mal gusto.

Vemos entonces que la formación tiene que ver primero con la capacidad del hombre para tomar distancia respecto a sus instintos y necesidades básicas y ganar con ello libertad; en segundo lugar, con la necesidad de trascenderse a sí mismo, en un ir más allá de lo que sabe y experimenta directamente, en reconocer en lo extraño lo propio, como dice Hegel. En tercer lugar, la *Bildung* tiene que ver con el tacto, pero no solo en el sentido de saber estimar adecuadamente las situaciones interpersonales, sino también de la capacidad de distinguir lo bello de lo feo, la buena de la mala calidad, vale decir, con el sentido estético. Por último, la *Bildung* está esencialmente relacionada con el sentido común y con el buen gusto, vale decir, con la ética y con la estética.

Es con esta tradición con la que se encuentra el gran filólogo y humanista alemán, Wilhelm von Humboldt, cuando refunda la universidad alemana en el siglo XIX, institución desde la cual surgieron los más grandes genios y creadores tanto en el campo de la medicina como de las ciencias naturales y de las ciencias del espíritu también llamadas ciencias humanas. Humboldt no rechaza la concepción de *Bildung* que tenía Hegel; más aún, en cierto modo él parte de ella, aunque sin identificarse con toda la doctrina filosófica del máximo representante del Idealismo Alemán. En su tiempo la fuerza con que se desarrollaban las ciencias naturales era incontenible y la universidad no podía estar al margen de ello. Por esta razón él le agrega al concepto de *Bildung* la necesidad expresa de transmitir un saber, pero sin desconocer en ningún momento su carácter formador. También él sugiere una diferencia de significado entre formación y cultura y así manifiesta: “Pero cuando en nuestra lengua decimos ‘formación’, nos referimos a algo más elevado e interior, vale decir, al modo del sentir que surge del conocimiento y del sentimiento de toda la vida espiritual y

ética y que se derrama armoniosamente sobre la sensibilidad y el carácter” (1852/2011, Tomo VII, Capítulo 1, p. 30).

Pero la universidad alemana del siglo XIX, también llamada universidad humboldtiana, tiene además otra característica fuera del cultivo de la ciencia y la formación del carácter y esta es la importancia que le da a la relación maestro-discípulo, algo que persiste en cierto modo hasta el día de hoy y que yo viví personalmente durante mis años de formación en Alemania. El aprendizaje de las materias y el diálogo en torno al objeto a investigar continuaba en la tarde o el fin de semana junto a un vaso de buen vino, donde se conversaba de literatura, arte y poesía. Y con el tiempo esta relación maestro-discípulo se transformaba en una profunda amistad, que solo terminaría con la muerte. Así, uno se formaba en el trabajo, como sostenía Hegel, pero también en el estudio, la investigación y, sobre todo, en el vínculo con el maestro. La universidad alemana del siglo XIX y con excepción del período en que fue “secuestrada” por el nazismo, logró resucitar el antiguo “eros pedagógico” de los griegos, pero carente de ese matiz homo-erótico propio de la educación griega de los jóvenes de las clases acomodadas. Se podría perfectamente decir que la universidad humboldtiana logró reunir en sí todas las características de la educación en el sentido de la *Bildung* que hemos venido describiendo y al contemplar los resultados que tuvo esa universidad, por lo menos hasta la irrupción de los totalitarismos, no cabe sino reconocer que ella ha sido un ejemplo señero de la educación ideal.

Después de las convulsiones que acompañaron a las dos grandes guerras, ha surgido una sociedad diferente, también llamada postmoderna y que no es el caso de analizar aquí en detalle, aunque sí señalar algunos de los peligros que este estilo de vida encierra para el proceso educativo. Si quisiéramos llevar este complejo fenómeno a unas pocas palabras, podríamos decir que en la sociedad postmoderna se ha privilegiado ampliamente la instrucción sobre la formación. A lo más se transmiten algunos conocimientos y no siempre suficientes, pero no se aspira a formar el carácter del niño y luego del joven en el sentido de la *Bildung* de la que hemos estado hablando y que ha sido, por lo demás, tan determinante en la historia de Occidente; porque la educación en España, Francia o en Inglaterra ha tenido también características similares a la alemana y el alto desarrollo alcanzado por estos pueblos y la enorme cantidad de genios que han producido está demostrando que ese era el camino correcto para enseñar y educar. Ahora bien, si en todos los ámbitos del conocimiento práctico y teórico es la *Bildung* algo fundamental, más aún lo es en la medicina, que es mi campo. La formación del médico requiere mucho más que el aprendizaje de la anatomía y la fisiología o el conocimiento exhaustivo de las distintas patologías que pueden afectar al ser humano y sus respectivos tratamien-

tos. El enorme poder que tiene el médico sobre su paciente y la indefensión de este frente a lo que aquel diagnostique o prescriba, obligan a formar el alma del estudiante de medicina hacia una maduración espiritual que disminuya al máximo la posibilidad del error, la negligencia y el abuso. Una medicina solo basada en y orientada hacia las ciencias naturales, como ocurrió en la Alemania de entre guerras, puede llegar a engendrar esos verdaderos monstruos que fueron los médicos nazis, capaces de hacer los más crueles experimentos con seres humanos indefensos, con la sola justificación –esgrimida por algunos de ellos en los juicios que se les hicieron– de “hacer progresar a la ciencia y a la medicina” (Tellenbach, 1980).

También se ha producido en nuestra época una caprichosa escisión entre las universidades que investigan, vale decir, que cumplen con al menos una de sus tareas fundamentales, y aquellas que se limitan a formar profesionales y técnicos, en nuestro país al menos con muchas deficiencias. El ingreso del mercado como factor regulatorio en la creación, crecimiento y calidad de las universidades no ha hecho sino pervertir aún más el sentido original de esta institución que, como vimos, surgió en la Edad Media con raíces que se hundían en la *paideia* griega y que aspiraba en lo fundamental a con-formar y aproximar el alma del niño y del joven con y hacia la imagen que Dios puso en él al nacer.

REFERENCIAS

- Doerr, O. (199&). La conducta agresiva en el hombre. En: *Espacio y Tiempo Vividos*. Santiago; Editorial Universitaria, pp. 37-53.
- Encyclopaedia Britannica. (1996). Plato: The Republic, Book III. In: Great Books of the Western World: The Dialogues of Plato. Encyclopaedia Britannica Inc., p. 333.
- Gadamer, H.-G. (1965). *Wahrheit und Methode*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Gadamer, H.-G. (1984). *Verdad y Método*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Hegel, G. W. F. (1952). *Phänomenologie des Geistes*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Hegel, G. W. F. (2010). *Fenomenología del espíritu*. Madrid: Abada Editores.
- Hegel, G. W. Fr. (1832/2010). *Werke*, Band XVIII, Philosophische Propädeutik, Erster Cursus, Paragraph 41.
- Humboldt, W. von. (1852/2011). *Gesammelte Werke. Band VII, 1, S. 30. Gebundene Ausgabe*. Berlin: Walter De Gruyter Verlag.
- Jaeger, W. (1957). *Paideia: Los ideales de la cultura griega*. México – Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Lorenz, K. (1963). *Das sogenannte Böse* (p. 151 ss). Viena: Dr. G. Borotah-Schoeler Verlag.
- Pelegrina, H. (2006). *Fundamentos Antropológicos de la Psicopatología* (pp. 103-115). Madrid: Ediciones Polifemo.
- Sagrada Biblia. (1958). *Versión directa de las lenguas originales por Eloiño Nacar Fuster y Alberto Colunga*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Sommers P., van. (1976). *Biología de la conducta*. México: Limusa.
- Tellenbach, H. (1980). Zur Phänomenologie des Gesundseins und deren Konsequenzen für den Arzt. *Zeitschrift für klinische Psychologie und Psychotherapie* 28, 57-68.
- Tellenbach, H. (1981). Bildung und Zeitgeist. *Deutsches Ärzteblatt – Ärztliche Mitteilungen*, 78(40), 1-5.

El comportamiento autodestructivo: una mirada hacia un tema que impacta a nuestra civilidad como grupo social

Héctor Sentfés Castellá

Maestro en Ciencias Médicas, División de Estudios de Posgrado UNAM.
Coordinador de Maestría y Doctorado en Ciencias Médicas, Sede Instituto Nacional de Psiquiatría Ramón de la Fuente Muñiz.

*No hay más que un problema filosófico
verdaderamente serio: el suicidio.*
Albert Camus

El suicidio es un comportamiento relativamente poco común, aunque también uno de los más constantes en la historia de la humanidad. Esquirol refería que el hombre que atentaba contra su vida se encontraba en pleno delirio y, por lo tanto, era un alienado. Freud lo conceptualizó como una lucha de fuerzas antagónicas; las que empujan hacia la autodestrucción y las que actúan en sentido inverso. En la Reunión Psicoanalítica Vienesa celebrada en 1910, varios psicoanalistas expusieron su concepción sobre el suicidio. Rudolf Reitler expuso la relación causal entre la conducta suicida y el temor original resultante de reprimir el instinto sexual. William Stekel afirmaba que el suicidio era la consecuencia del deseo intenso de muerte hacia un objeto que condicionaba frustración, odio y sentimientos de culpa.

Desde una perspectiva histórica, el suicidio ha sido descrito en muchas civilizaciones antiguas. Hay escritos de la conducta suicida en la Biblia, sobre todo se hace referencia a él en el Antiguo y el Nuevo Testamento: Por ejemplo, la muerte del rey Saúl por suicidio ocurrida tras la derrota del ejército judío ante los filisteos en la batalla del monte Gilboah y la de Sansón cuando derribó las columnas del templo de Gaza, muriendo él y los filisteos.

También se tienen escritos históricos donde la conducta suicida es descrita en forma detallada y esporádica, siempre en relación con eventos de suma importancia. El paraíso de los vikingos les está reservado a quienes mueren violentamente, que son los guerreros y los suicidas. Odín es un suicida, y no hay Walhalla para quienes fallecen de enfermedad o vejez. La religión druídica de las Galias recomendaba acompañar a los amigos al otro mundo suicidándose; igual que ciertas tribus africanas, guerreros y esclavos se mataban por seguir al rey difunto al paraíso. Pero hay otras culturas que entendían asimismo al suicidio como el único salvoconducto hacia el paraíso como se documentan en ciertas tribus de esquimales, aborígenes de las islas Marquesas y

escitas nómadas. En la cultura maya, el estrangulamiento estaba relacionado con la fertilidad, la fecundación y otros factores culturales; cuando era «benéfico» para el que se ahorcaba se consideraba nefasto para la comunidad y estaba fuertemente ligado a la sequía como se describe en el Código de Dresde, en el cual Ixtab, la deidad de la horca protegía a los suicidas por ahorcamiento. En la tradición maya se consideraba el suicidio como una manera extremadamente honorable de morir, a un nivel similar al de las víctimas humanas de sacrificios, guerreros caídos en batalla, mujeres muertas de parto, o sacerdotes.

El primer suicidio del que se tiene constancia tuvo lugar en el siglo VI a.C. por Periandro, uno de los Siete Sabios de Grecia (conocidos también como los siete sensatos: Periandro de Corinto, Bías de Priene, Cleóbulo de Lindos, Pitaco de Mitilene, Quilon de Esparta, Solon de Atenas y Tales de Mileto), donde se propagó la tolerancia al suicidio entendido como un asunto privado. La literatura griega da cuenta de infinidad de suicidios, todos ellos matizados de grandeza. El de Yocasta, madre-esposa de Edipo, era la única salida honorable de una situación intrincada y monstruosa. Egeo se ahoga llorando a su hijo Teseo, a quien cree víctima del Minotauro. Sócrates muere tomando cicuta, pero en este caso es forzado a llevarlo a cabo.

En el plano doctrinal, sin embargo, la oposición al suicidio persistía por largo tiempo y sobretodo en la era del Imperio romano. Catón se suicida tras ser derrotado en la batalla de Tapso. Otros se quitan la vida a pesar de la moral dominante de esa época. Posteriormente, los estoicos van a ver en el suicidio la más razonable manera de abandonar la vida que se ha tornado insoportable. En la Roma clásica, en los siglos inmediatamente anteriores a la Era Cristiana, la vida no era muy apreciada y el suicidio era visto con indiferencia. Incluso de manera permisiva, como lo podemos apreciar en un pasaje escrito por Séneca, que se matara después junto

con su esposa: “El vivir no es ningún bien si no se vive bien, por tanto, el hombre sabio vive lo mejor que puede, no lo más que puede... siempre pensará en la vida en términos de calidad, no de cantidad; morir antes o después es irrelevante”.

Hasta en las civilizaciones más permisivas, la conducta suicida era reprobada. A mediados del presente siglo se hizo patente que la conducta suicida era universal. Las principales causas que probablemente conllevan a un individuo al suicidio prácticamente son similares en las diferentes culturas: la muerte de un ser querido, el miedo al castigo, la esclavitud, el remordimiento, el sentimiento de vergüenza u orgullo herido, el enojo y la venganza. Varios autores han intentado clasificar a la conducta suicida. La obra de Emile Durkheim *Le suicide*, publicada en 1897, se consideró como un modelo para realizar investigaciones sobre el suicidio. Según Durkheim, el suicidio es el resultado de la fortaleza o debilidad de control que la sociedad tiene sobre el individuo. Postuló por ende tres tipos de comportamiento suicidas básicos, cada uno resultado de la relación de la sociedad con el hombre. Algunos tipos de suicidio tenían carácter institucional como es el caso del Hara Kiri y el Shinju tan arraigados en la cultura japonesa.

Actualmente y desde una perspectiva epidemiológica, más de 700 000 personas mueren por suicidio cada año en el mundo. Por cada suicidio hay muchas más personas que intentan suicidarse en proporción aproximada de 20 a 1. Un intento suicida previo es el factor de riesgo más importante para suicidio consumado en un futuro en la población general. El suicidio es la cuarta causa de muerte en personas entre los 15 a 19 años. El 77% de los suicidios mundiales ocurren en países pobres o en vías de desarrollo y los métodos más comúnmente utilizados para quitarse la vida son el envenenamiento por pesticidas, el ahorcamiento y el disparo por arma de fuego (OMS 2022).

El INEGI reportó que para el año 2020 del total de fallecimientos en el país (1 069 301), 7818 fueron por suicidio, lo que representa 0.7% de las muertes y una tasa de suicidio de 6.2 por cada 100 000 habitantes, superior a la registrada en 2019 de 5.65.

Las entidades que presentan mayor tasa de fallecimientos por lesiones autoinfligidas (suicidio) por cada 100 000 habitantes son: Chihuahua (14.0), Aguascalientes (11.1) y Yucatán (10.2). Por el contrario, Guerrero, Veracruz e Hidalgo presentan las tasas más bajas con 2.0, 3.3 y 3.7, respectivamente.

Mucho se ha investigado desde un punto de vista neurobiológico, psicológico, sociológico y filosófico con respecto al acto suicida. Tratar de resumir tal cantidad de hallazgos e hipótesis sobre este tema resulta una tarea titánica que no puede plasmarse fácilmente en una publicación sencilla y entendible. Hay muchos investigadores y publicaciones que tratan de explicar por qué el suicidio es una expresión de la conducta humana ante situaciones o eventos adversos en la vida de las personas. El suicidio, el daño au-

toinfligido y el intento de suicidio son conductas altamente complejas y se expresan por múltiples factores tanto ambientales como neurobiológicos y estos pueden dividirse en estresores proximales y distales, así como factores de rasgo y estado. Por lo anterior, la capacidad de manifestar una conducta autodestructiva en los seres humanos puede ser explicada como la suma de factores ambientales, genéticos y epigenéticos respectivamente. Al parecer, no hay duda de que el estrés insoportable juega un papel fundamental en la aparición de la conducta autodestructiva.

Recientemente Birgit Ludwig y su grupo de colaboradores han propuesto un modelo que integra tanto la teoría interpersonal del suicidio de Thomas Joiner con el modelo neurobiológico de diátesis al estrés de JJ Mann.

En el modelo de diátesis al estrés se propone que la vulnerabilidad al estrés sería el factor distal que se combina con los factores de riesgo proximales. Los factores distales incluyen: el desarrollo del organismo, la personalidad, el ambiente familiar en la crianza, adversidades durante la infancia, historia familiar de suicidio, y rasgos temperamentales de impulsividad y agresividad. En cambio, los factores de riesgo proximales serían los eventos difíciles de la vida y los desórdenes psiquiátricos, tales como la depresión, la esquizofrenia y el abuso de sustancias psicoactivas incluyendo el alcohol. En resumen, la diferencia en las personas suicidas de las no suicidas se traduce en la combinación de factores de vulnerabilidad distales con factores de riesgo proximales que, al combinarse y ser detonados por algún estresor, se manifiesta el acto suicida. Este modelo fue hipotetizado después de evaluar a 347 pacientes ingresados a una unidad psiquiátrica por depresión, psicosis y otros trastornos psiquiátricos. Las variables asociadas en los pacientes con intento suicida (en comparación a los que no presentaron) fueron ánimo depresivo subjetivo, historia personal de depresión o psicosis, antecedente de intentos suicidas previos, puntajes elevados en las escalas de ideación suicida y razones para vivir, historia personal de comportamiento agresivo o impulsivo, antecedente de traumatismo craneoencefálico, historia de adversidad y/o abuso durante la infancia (muy importante) y antecedentes familiares de suicidio. Mann concluye que su modelo debe ser visto como un fenómeno dinámico y no dicotómico. Así, su modelo se hace más sólido si se agregan factores como el pensamiento inflexible, los rasgos impulsivos agresivos y la desesperanza.

El modelo interpersonal de suicidio postula que el deseo suicida se va adquiriendo durante el ciclo de vida y se contrapone con el instinto de supervivencia que tienen los seres humanos. Este deseo suicida se va gestando ante los eventos traumáticos experimentados durante el ciclo de vida, aunado a ciertos elementos biológicos heredados que, al combinarse, expresan el comportamiento suicida. Joiner definió el deseo suicida en dos grandes componentes cognitivos: La percepción y conclusión de la no pertenencia al grupo social o familiar, que se traduce en una tendencia

al aislamiento y a la soledad, lo que lleva consigo a la idea suicida. Y, por otro lado, la percepción y conclusión cognitiva de ser una carga para el grupo social. A pesar de ello, este modelo se confronta con la realidad clínica de quienes atentan contra su vida en varias ocasiones y los que cometen suicidio. La capacidad de cometer un acto suicida tiene sus raíces en factores biológicos tales como la genética y epigenética. Por ejemplo, el rasgo de impulsividad o agresividad que una persona puede llegar a tener se asocia con la expresión de polimorfismos genéticos.

El modelo de esperanza de vida de Ludwig se combinan los dos modelos anteriormente descritos. El modelo de JJ Mann refleja la genómica de la conducta suicida. Alteraciones en el genoma implicado en el buen funcionamiento del eje hipotálamo-hipófisis-adrenal, en la función neural dopaminérgica, noradrenérgica, serotoninérgica y poliaminérgica (capa genética) generarán cambios en la expresión genética y función de neurotransmisores. Si agregamos eventos epigenéticos, tales como, el estrés o el trauma (capa epigenética), generará a su vez diferencias en la expresión de genes y funcionamiento de vías neurales que modulan el ánimo, la ansiedad, la interpretación y percepción de eventos externos, manifestándose clínicamente como trastornos psiquiátricos (depresión, psicosis, abuso de alcohol o sustancias psicoactivas, trastornos de la personalidad, trastornos en el control de los impulsos). Si a este proceso agregamos los dominios cognitivos de no pertenencia (aislamiento o soledad) y carga social percibida (sensación de inutilidad y desesperanza), el comportamiento suicida será un evento altamente probable.

No hay duda del papel que tiene la genética en influir en el comportamiento suicida en algunas personas. Los estudios de familia, gemelos y de adopción han concluido que hay un 30 a 55% de heredabilidad en la conducta suicida. El gen FKBP5 que expresa la formación de la hormona de estrés cortisol y sus polimorfismos pueden cambiar la expresión génica de las proteínas que podrían aumentar la vulnerabilidad del individuo al estrés y dejar huellas en el marcador epigenético del gen, así mismo, con la epigenética y su relación con el suicidio. La regulación epigenética es heredable y conocida por influir en la función génica por diferentes modificaciones bioquímicas más allá de alterar la secuencia de ADN. Analizando el cerebro de sujetos suicidas, se han descubierto hipermetilaciones en los genes del receptor GABAA, SMOX, SAT1, AMD1 y ARG2 TRKB1. T1; TRKB en corteza prefrontal, BDNF en el área de Wernicke y NR3C1 en el hipocampo.

Para concluir, el suicidio como comportamiento universal, ha sido motivo de discusión, condena, disertación filosófica, expresión de convicciones sociales, culturales y militares. La ciencia lo considera como la expresión de psicopatología en la mayoría de los casos, pero no en todos. Los diferentes modelos sociológicos, filosóficos, psicológicos y neurobiológicos han tratado de dar una posible explicación de su existencia. Cada vez hay más elementos que prueban que las condiciones de vulnerabilidad heredada (rasgos temperamentales, mal control en el manejo de la ira, impulsividad, percepción de no pertenencia social) de un individuo ante eventos traumáticos durante su ciclo de vida (abuso o maltrato físico, emocional, sexual durante la infancia, pérdida de una relación afectiva, desastre natural, guerra, pérdida económica, etc.) podrán condicionar expresión de psicopatología (tristeza, angustia, sentimientos de culpa, percepción del presente y futuro con desesperanza, percepción de ser una carga para su grupo familiar o social) que, a su vez, prepara el terreno para que se lleve a cabo un comportamiento autodestructivo. Pero siempre habrá excepciones a la regla. Habrá suicidios en grupos sociales en donde estos factores no estén completamente presentes. Por lo tanto, este tema fascinante y desconcertante a la vez seguirá siendo tema de debate público en todos los rincones de la tierra.

BIBLIOGRAFIA

- Chu, C., Buchman-Schmitt, J. M., Stanley, I. H., Hom, M. A., Tucker, R. P., Hagan, C. R., & Joiner, T. E., Jr. (2017). The interpersonal theory of suicide: A systematic review and meta-analysis of a decade of cross-national research. *Psychological Bulletin*, 143(12), 1313-1345. doi: 10.1037/bul0000123
- Hawton, K., & Heeringen, K., van. (2004). *The International Handbook of Suicide and Attempted Suicide*. John Wiley and Sons, LTD.
- Heeringen, K., van. (2001). *Understanding Suicidal Behaviour: The Suicidal Process Approach to Research, Treatment and Prevention*. John Wiley and Sons LTD.
- INEGI. (2022). *Intentos de suicidio y suicidios*. Recuperado de <https://www.inegi.org.mx/programas/suicidio/>
- Ludwig, B., Roy, B., Wang, Q., Birur, B., & Dwivedi, Y. (2017). The Life Span Model of Suicide and Its Neurobiological Foundation. *Frontiers in Neuroscience*, 11, 74. doi: 10.3389/fnins.2017.00074
- Mann, J. J., & Currier, D. M. (2010). Stress, genetics and epigenetic effects on the neurobiology of suicidal behavior and depression. *European Psychiatry: the Journal of the Association of European Psychiatrists*, 25(5), 268-271. doi: 10.1016/j.eurpsy.2010.01.009
- Organización Mundial de la Salud. (2022). *Enfermedad por coronavirus (COVID-19)*. Recuperado de <https://www.who.int/es>
- Roy, B., & Dwivedi, Y. (2017). Understanding epigenetic architecture of suicide neurobiology: A critical perspective. *Neuroscience and Biobehavioral Reviews*, 72, 10-27. doi: 10.1016/j.neubiorev.2016.10.031

Modismos de distrés: significado cultural y clínico en poblaciones latinoamericanas

Renato D. Alarcón

Profesor Emérito y Titular de la Cátedra Honorio Delgado, Facultad de Medicina, Universidad Peruana Cayetano Heredia, Lima, Perú.
Distinguished Emeritus Professor, Mayo Clinic School of Medicine, Rochester, MN, EE. UU.

INTRODUCCIÓN

El enfoque sociocultural de todo tipo de psicopatologías ha ampliado indudablemente sus alcances a nivel global en las últimas tres o cuatro décadas (Bhugra y Bhui, 2007; Alarcón, 2019). La evidencia se percibe claramente en la descripción y narrativa clínica, el enfoque nosológico, búsqueda y elaboraciones diagnósticas y manejo terapéutico (Herschell et al., 2010; Morgan y Bhugra, 2010; Hansen et al., 2013; Truong et al., 2014). Desde la perspectiva teórico-didáctica, el desarrollo de la psiquiatría social, psiquiatría cultural y de una creciente variedad de tópicos y sub-tópicos refleja consistentemente el progreso epistemológico de este enfoque. Autores de diversas regiones y continentes coinciden en señalar el rol decisivo que juega la Globalización como indetenible fenómeno social reforzado por migraciones masivas y avances tecnológicos en campos de comunicación, información, transacciones de todo tipo, intercambios y vínculos de naturaleza diversa y compleja (Kelly, 2003; Bhattacharya et al., 2010; Collins et al., 2011; Patel et al., 2016). La cultura puede mantener cierta unidad dialéctica y conceptual que posibilita un nivel de vigencia universal, pero también es innegable que, en su papel repositorio de factores o expresiones que confieren distintividad, consistencia y dinamismo a la actividad cotidiana de individuos y comunidades a lo largo del tiempo y de su historia, configura también identidades individuales y sociales que cambian al paso de las generaciones (Baumeister, 1986; Schwartz et al., 2011).

Aparte del debate en torno a “normalidad” y “anormalidad” que exige el establecimiento de “criterios factibles” (Bassett y Baker, 2015), los temas culturales en el campo de la salud y, más específicamente, en el de la salud mental, entrañan complejidad y no escasas paradojas. Puede decirse que, sin desprenderse de características y rasgos similares y permanentes a lo largo del mundo y, aun, en zonas diferentes del mismo, el concepto de cultura se multiplica y se divide (¡tal, una paradoja!) cuando referido a patrones de conducta individual y colectiva en cada región, continente, país o, incluso, dentro de un mismo país. Es en tales contex-

tos en los que las llamadas variables culturales (etnicidad, género, lenguaje, religión, tradiciones y creencias, grupos etarios, orientación sexual, etc.) asumen decisiva relevancia (Tseng, 2001; Kirmayer y Minas, 2000) y refuerzan, constante y sistemáticamente, identidades grupales, conductas heurísticas y actitudes explanatorias diferentes frente a eventos que amenazan o comprometen la salud mental de individuos y comunidades (Bhugra y Bhui, 2007; Villaseñor-Bayardo et al., 2016).

A manera de colofón de este *background* conceptual del tema a desarrollarse en las siguientes páginas –el estudio de un término que describe los avatares latinoamericanos de un rasgo clínico-cultural universal– es importante puntualizar las características psico-socio-cultural-espirituales de poblaciones y comunidades latinoamericanas, identificadas por la literatura pertinente. Estas características ayudarán a comprender mejor la forma como pacientes latinoamericanos describen, explican, confrontan y manejan manifestaciones clínicas de naturaleza subjetiva o emocional. Son las siguientes:

- a. “Familismo”, entendido como elemento de una interdependencia vital en el ámbito familiar, profundo sentido de co-participación y privacidad que se extiende al manejo de conexiones sociales de diversa índole (Sotomayor-Peterson et al., 2016).
- b. “Machismo” y “Marianismo”, expresiones activas de identidad de género que exteriorizan reafirmaciones interpersonales de fortaleza, dominio y coraje en varones y de ternura, devoción y fe en mujeres (Fuller, 1995).
- c. Dependencia, grados de hipersugestibilidad y religiosidad combinados, en muchos casos, con acentuadas creencias en lo mágico y sobrenatural (Alarcón, 2019).
- d. Conceptualizaciones de enfermedad que entrañan algunas de las creencias mencionadas arriba, así como, en el caso de cuadros emocionales, una ocurrencia relativamente frecuente de procesos conocidos como “somatizaciones” (Kirmayer et al., 1998).

- e. Modalidades de búsqueda de ayuda que reflejan combinaciones de reserva y confianza, de dudas y esperanzas en un contexto de respeto hacia figuras de autoridad, i.e., el médico o profesional de la salud con el que interactúan (Morales et al., 1999).

El presente artículo tiene como objetivo fundamental el estudio de un grupo de singulares manifestaciones clínicas reportadas por pacientes con cuadros psiquiátricos diversos y revestidas de un fuerte contenido cultural. Llamamos a estas manifestaciones, Modismos de Distrés (MODs, concepto a ser definido más abajo), varios de los cuales (referidos exclusivamente a pacientes latinoamericanos) serán descritos y estudiados en cuanto a su significado personal, implicaciones clínicas y realidades de su manejo. En la parte final, se examinarán las áreas más importantes de acción futura en relación con el estudio de estas entidades clínico-culturales.

CONCEPTOS CULTURALES DE DISTRÉS

Diversos textos de psiquiatría clínica y manuales diagnósticos internacionales, en particular el DSM (*Diagnostic and Statistical Manual*) de la Asociación Psiquiátrica Americana en sus dos últimas ediciones (IV y 5), incluyen estos conceptos, definidos como modalidades o maneras locales en que diferentes comunidades o grupos culturales entienden, experimentan y comunican sufrimiento mental, conductas aberrantes y emociones estresantes o perturbadoras (Kaiser y Weaver, 2019). El DSM-5 (APA, 2013; 2022) define tres conceptos culturales: *Síndromes Culturales*, Explicaciones causales y Modismos de Distrés. Los primeros (término que sustituye al anacrónico “Síndromes ligados a la Cultura” [Levine y Gaw, 1995]) son *clusters* o grupos distintivos de síntomas co-ocurrentes y relativamente invariables en un grupo cultural, comunidad o contexto específico. El síndrome puede ser rotulado de varias maneras y puede o no ser reconocido como una “enfermedad” dentro de la cultura en la que se desarrolla pero, en tanto que conjunto de expresiones culturales de perturbación emocional y posibles rasgos de enfermedad mental, son pasibles de reconocimiento por un observador foráneo, como patrones coherentes de experiencias individuales o interpersonales (Otero et al., 2012; Ventriglio et al., 2016). Un ejemplo de síndrome cultural, vastamente estudiado en el ámbito latinoamericano es el *Ataque de Nervios* (Lewis-Fernández et al., 2002; López et al., 2011).

Las llamadas *Explicaciones Causales* son rubros, atribuciones o rasgos de un modelo explicativo que provee etiologías culturalmente concebidas de síntomas, dolencias, enfermedades o distrés (Organista et al., 2016). Estas conceptualizaciones de causalidad (por ejemplo, envidia, castigo divino, brujería, etc.) emergen como componentes de

una historia clínica completa y como factores referenciales de clasificaciones folklóricas de enfermedades o de estados emocionales; pueden, asimismo, ser elaboradas y utilizadas tanto por personas comunes y corrientes como por curanderos nativos tradicionales o *shamanes*.

Finalmente, *Modismos de Distrés*, son frases o maneras de hablar, describir, expresar, comunicar o nombrar experiencias de dolor físico, sufrimiento emocional o distrés de variados tipos, en términos poseedores de profundo significado cultural, accesibilidad y comprensión y utilizados por miembros afectados de un grupo o una comunidad (APA, 2013; Desai y Chatuverdi, 2017). Un MOD no necesita estar asociado con específicos síntomas, síndromes o causas percibidas. Puede ser usado para transmitir o comunicar un rango amplio de *discomfort*, padecimientos y preocupaciones subjetivas, incluyendo experiencias cotidianas, condiciones subclínicas o sufrimiento debido a circunstancias sociales o sociopolíticas más que a trastornos mentales (Parsons y Wakeley, 1991; Rivera-Holguín et al., 2019). Así, se citan con frecuencia “nervios”, “depresión”, “susto” o “pensando mucho” como expresiones genéricas que no reflejan un conjunto preciso o concreto de entidades diagnósticas pero que facilitan exploraciones etnopsicológicas y refuerzan intervenciones culturales apropiadas (Kaiser et al., 2014; 2015).

MODISMOS DE DISTRÉS

Formulada así una definición más o menos integrada de MODs, es importante reiterar que su complejidad se acentúa en función de una variedad de factores: la magnitud de la comunidad o segmento cultural en donde se manifiestan, los alcances del fenómeno o fenómenos que describen, su nivel demográfico o poblacional de diseminación, el grado de aceptación o compartir colectivo de su significado y su impacto, etc. Debe recordarse además que los MODs aglutinan, en una frase, una gran variedad de condiciones y se constituyen, por lo mismo, en motor y guía de exploraciones clínicas que deben ser exhaustivas. A su vez, entrañan significados emocionales diversos, reflejos gráficos de sufrimiento, intentos descriptivo-explicativos y esperanzas de sosiego, serenidad y paz.

La historia del concepto y de su uso aceptado es relativamente corta. Mark Nichter (1981) fue el primer autor que utilizó el término hace poco más de 40 años, describiendo un caso estudiado en la India. Las últimas dos décadas del siglo pasado fueron escenario de un acercamiento gradual entre estudiosos de Antropología Psicológica y Psiquiatría Transcultural para un enfoque integrado de MODs, haciendo de ellos tema persistente en congresos y otros eventos internacionales. Como se ha señalado, el término se incorporó por primera vez en un manual diagnóstico con la publicación del DSM-IV (American Psychiatric Association,

1994) y ediciones siguientes, aparte de publicaciones cada vez más numerosas.

Modismos de Distrés en América Latina

Cuando se habla de poblaciones latinoamericanas, se está incidiendo en una enorme variedad de grupos humanos habitando un continente de numerosas y diferentes características geográficas, climáticas, étnicas, socioeconómicas y –por encima de todo– culturales. Desde la perspectiva de la Psiquiatría Cultural, América Latina es un territorio fértil en cuanto a los conceptos culturales de distrés descritos arriba. Y dentro de ellos, exhibe una rica y notable variedad de MODs con nombres que suenan simples pero que –tal vez debido a ello– representan claros desafíos dialécticos y ontológicos. Las tablas siguientes muestran algunos de los MODs más conocidos en América Latina y sus características más saltantes (Guarnaccia et al., 1996; England et al., 2007; Quinlan, 2010; Kaiser et al., 2014; Ellis, 2015) (tabla 1).

Con frecuencia, la percepción de distrés y acciones subsecuentes varían en relación al MOD utilizado; por ejemplo, migrantes hispanoamericanos en España pare-

cen más dispuestos que españoles de nacimiento a buscar ayuda profesional cuando experimentan manifestaciones compatibles con “susto” o “nervios” (Durá-Vilá y Hodes, 2012). Intentos y conductas suicidas en, por ejemplo, jóvenes mujeres latinas pueden claramente ser considerados como MODs severos (Zayas y Gulbas, 2012). El enfoque generacional es igualmente importante, como lo demuestran los hallazgos de un estudio sobre “Pensando mucho” en abuelas nicaragüenses cuidando a nietos cuyas madres se han visto obligadas a migrar y enviar remesas periódicas (Yarris, 2014).

Las secciones siguientes examinarán aspectos generales, comunes a todos o a la mayoría de MODs en Latinoamérica, puntualizando implicaciones clínicas, significados socio-culturales, personales o individuales, modalidades de manejo y áreas de investigación.

Implicaciones clínicas

Lo dicho. En muchos si no en todos los pacientes latinoamericanos, una entrevista clínica conducida con habilidad y sapiencia, particularmente en búsqueda de conceptos cau-

Tabla 1
Modismos de distrés en poblaciones latinas

País/Región	Nombre original	Características
América Latina	Nervios	Miedo, sentirse “atrapado”, rendirse, pérdida de control, negatividad afectiva, síntomas físicos - Causas: infortunio y tragedia - más en mujeres.
	“Pensando mucho”	Ambivalencias, dudas, culpa, pensamientos intrusos, rumiaciones → “dolor de cabeza”.
	“Desesperación”	Incertidumbres, preludeo a beber en exceso, uso de sustancias y riesgos sexuales.
Puerto Rico	Ataque de nervios	Pérdida aguda de control de expresividad emocional, síntomas físicos variados e intensos (i.e., asma, convulsiones, conducta agitada y alteraciones de conciencia).
Zona andina	“Susto”	Ansiedad severa, problemas de sueño, pérdida de interés, retraimiento social, impresionabilidad, debido a experiencias traumáticas. Sinónimos: espanto, “pérdida del alma”.
	Pinsiamientuwan →	Preocupaciones intensas.
	Ñakari →	Sufrimiento colectivo.
	Llaki →	Pesadumbre, tristeza.
	“Nevada”	Irritabilidad, retraimiento, autocríticas, cambios súbitos del ánimo.
Caribe	“Mal de Ojo”	Pérdida del apetito, llanto desconsolado, alteraciones del sueño, alergias, vómitos frecuentes.
	Obeah	Juicio divino, rituales de castigo y curación.
Brasil	Fright (“Susto”)	Distrés prolongado por sobrecarga de miedo, pánico, angustia, preocupaciones → Estado humoral frío y coagulación.
	“Atrapados en el estiercol/la mugre”	Propensión a enfermedades, “animalización”, estigma, ostracismo, barreras.

sales (área de crucial importancia si se usa, por ejemplo, la Entrevista para la Formulación Cultural (EFC) del DSM-5 [American Psychiatric Association, 2013]) producirá MODs de variada índole, cuyo contexto clínico es obligatorio explorar. Los contextos más frecuentes incluyen:

- a. Problemas “psicosomáticos”, particularmente dolor referido con mayor frecuencia a “corazón” (i.e., “dolor de pecho”) y “cabeza” (Keys et al., 2012; Kohrt et al., 2018; Lane y Smith, 2018);
- b. Estados de ánimo tales como depresión, ansiedad, angustia, tensión y pánico (Nations et al., 1988; Kirmayer et al., 1998; Kirmayer, 2001; Jorge, 2003; Apesoa-Varano et al., 2015);
- c. Cuadros clínicos específicos vinculados a los anteriores y a los que se puede agregar entidades de creciente frecuencia en numerosas poblaciones, tales como Trastorno por Estrés Postraumático, somatizaciones más o menos generalizadas o síndromes de naturaleza conversivo/disociativa (Keyes y Ryff, 2003; Hollan, 2004; Lewis-Fernández et al., 2010).
- d. El clínico debe estar, además, alerta a la posibilidad de que el MOD espontáneamente verbalizado por el/la paciente esté marcando el debut de cuadros clínicos más severos aun cuando menos frecuentes, como Trastorno Obsesivo-compulsivo, trastorno de personalidad o psicosis (Ullman y Bar, 2011).
- b. Respuesta pragmática, “medicalizada” y probablemente considerada más “aceptable” por su entorno, ante circunstancias sociales o interpersonales desfavorables (Yahalom, 2019);
- c. En contexto similar, modalidad de evitamiento de responsabilidades en relación a involucramiento, deliberado o causal, en determinadas situaciones (Montesi, 2018);
- d. Expresiones de contrariedad, furia y hasta impotencia ante percepciones personales de injusticias o victimización injustificada (Rogler et al, 1994; Pedersen et al., 2010; Rivera-Holguín et al., 2019);
- e. Exacerbación, paradójica pero no por ello menos manifiesta, de otras formas de sufrimiento o trauma, no compartido por el/la paciente aun con miembros de su círculo más cercano (Hinton y Lewis-Fernández, 2010);
- f. Intento más o menos deliberado de búsqueda de ayuda psicoterapéutica para problemas específicos inicialmente no aceptados ni reconocidos;
- g. Actitud preventiva en relación a estigmatización previsible de los problemas emocionales o conductuales materia de la evaluación clínica (Comas-Díaz, 2011).

Implicaciones psico-socioculturales

El origen y la naturaleza de mayor impacto en MODs tiene que ver con sus implicaciones psicológico-sociales y culturales. En tanto que reflejo de legados colectivos y juicios u opiniones respecto a diversas formas de sufrimiento, los MODs cubren una gran variedad de áreas que, una vez más obligan al clínico a exploraciones sistemáticas y de amplia cobertura. Los hallazgos permitirán formulaciones integrales del cuadro psicopatológico en estudio (Cork et al., 2019) generando un mejor conocimiento de las vivencias del/la paciente y optimizando las posibilidades de un enfoque terapéutico comprensivo, total y eficiente.

Las implicaciones psico-socioculturales de los MODs entrañan, además de una variedad de significados personales e interpersonales (incluyendo distanciamientos o exclusiones sociales entre diferentes grupos de pacientes con sintomatologías similares), una suerte de agenda de tratamiento, elaborada por el clínico sobre la base de la información resultante de una entrevista competente (Nations & Soares-Gondim, 2013). Las áreas de exploración incluyen la identificación de un MOD como:

- a. Reflexiones personales del paciente en torno a origen, causalidad o mecanismos etiopatogénicos de su padecimiento;

MANEJO DE MODISMOS DE DISTRÉS EN POBLACIONES LATINAS

A pesar de la aceptación cada vez mayor de exploraciones socioculturales en la evaluación de todo tipo de pacientes, es evidente que aún persisten desventajas y deficiencias consiguientes, sobre todo en el manejo de MODs y temas relacionados, en pacientes latinoamericanos. Las razones son múltiples, pero, al igual que en otros aspectos de la atención en salud en el subcontinente, debe mencionarse en primer término, la vigencia de inequidades socioeconómicas en diversos niveles de la población (Bhugra, 2005). En países como Estados Unidos, donde la población latina (o hispánica) constituye la minoría más numerosa, la negligencia en la provisión de servicios de salud, en particular para con su membresía de inmigrantes, es también una realidad incuestionable (Kimmell et al., 2021). Las deficiencias son aún más serias en relación con Salud Mental: la evaluación de pacientes latinoamericanos con problemas emocionales puede revelar diferentes interpretaciones aun dentro del mismo país (Stein, 2019) debido a variables condiciones de cobertura, omitiéndose entonces aspectos relevantes de un enfoque sociocultural cabal, objetivo y utilizable (Kendler et al., 2003; Bagayogo et al., 2013; Craig, 2019).

Más allá de esta actitud de negligencia general y específica, la evidencia es también clara en relación a un bajo nivel de información y conocimientos socio-culturales por parte de profesionales de la salud mental en el continente;

solo en épocas recientes es que los *curricula* de escuelas de medicina y otras profesiones de la salud, así como de programas de posgrado en áreas de salud mental, han incorporado más definidamente temas y usos clínicos de psiquiatría cultural y social (Bhugra y Bhui, 2007; Alarcón, 2013; Bassett y Baker, 2015). En consecuencia y, más aún, como resultado del creciente uso de recursos tecnológicos en educación médica y la minimización de un diálogo genuinamente interhumano durante la entrevista clínica, han proliferado interpretaciones paternalistas, críticas o negativas (disfrazadas muchas veces con frases despreciativas como “¡Son creencias folklóricas, nada reales!”). No extraña entonces que este enfoque conduzca a diagnósticos psiquiátricos rápidos pero superficiales y erróneos, seguidos por un tratamiento, generalmente psicofarmacológico, precipitado e igualmente equivocado (Jacob, 2019).

Lo anterior es, en última instancia, reflejo de la ausencia de un enfoque integrador de la atención médica (Cork et al., 2019). En medio de la, por muchas razones, justificada relevancia actual de la Atención Primaria, no debe olvidarse que hay circunstancias en las que la consulta o la referencia a un especialista (en este caso, un psiquiatra u otro profesional de la salud mental) es totalmente justificada: el raciocinio de que la no referencia es una manera de prevenir estigma o prácticas estigmatizantes es lisa y llanamente un error de grandes proporciones.

Frente a estas realidades negativas en el manejo de MODs y de aspectos culturales de la psiquiatría clínica contemporánea, es indispensable adoptar, con la urgencia que se requiere, una serie de medidas de carácter general y específico, basadas en los siguientes principios:

1. Propiciar y cultivar el uso efectivo de sensibilidad y competencia cultural en todo tipo de transacción clínica conducida por médicos generales y especialistas (Quinlan, 2010).
2. En todo tipo de evaluación médica o psiquiátrica, debe incluirse una búsqueda integral y efectiva de los MODs como expresión sintomática, reflexión metafórica causal y signo de esperanza (Meili y Maercker, 2019; Meili et al., 2020).
3. Igualmente, analizar de manera sistemática las “metáforas” o narrativas de factura cultural que utilice el/la paciente y que reflejan las varias veces mencionadas perspectivas individuales y sociales de sufrimientos y perturbaciones emocionales con subsecuentes cambios contextuales (Jacob, 2019).
4. Manejar principios básicos de psicoterapia cultural, una combinación apropiada de conceptos aprendidos para la descripción y el reconocimiento de padecimientos clínicos, modificadores experienciales e indicadores personales de “sentido común” respecto a realidades de salud y enfermedad (Alarcón y Ruiz, 1995; Alarcón y Frank, 2012).

Sobre estas bases, el futuro del estudio y manejo de los MOD como realidad clínica y objetivo terapéutico definido deberá abarcar los siguientes aspectos:

- a. Armonizar los niveles crecientes de información, conocimiento y comunicación entre profesionales, organismos administrativos y la población general en torno a principios normativos de salud, salud pública y salud mental.
- b. A manera de temas representativos de la enseñanza y la práctica clínica de la Psiquiatría Cultural *vis-a-vis* los MODs, deben considerarse, por ejemplo, sus vínculos con los llamados determinantes sociales de salud y salud mental (Bonner, 2017; Compton y Shim, 2014), su ambigüedad como expresión psicopatológica y afronte existencial, su significado clínico y su utilidad en transacciones psicoterapéuticas (Villaseñor-Bayardo, Alarcón, Rohlof, & Aceves-Pulido, 2016).
- c. Búsqueda sistemática de información familiar y difusión social de *insights* en relación a MODs.
- d. Desarrollo de políticas de manejo integrado de MODs y de aspectos culturales de atención psiquiátrica basada en la labor de equipos multidisciplinarios (Berzoff et al., 2007).
- e. Discusión, planificación y ejecución de proyectos de investigación en torno a la relevancia clínica, terapéutica y cultural de los MODs.

DISCUSIÓN Y CONCLUSIONES

El estudio de los Modismos de Distrés en poblaciones latinoamericanas representa un área fascinante de exploración epistemológica con ángulos complejos de enfoques de tipo teórico, histórico, cultural y clínico. Su estudio incluye modelos de “absolutismo”, “universalismo” y “relativismo cultural” como parte del dilema cultura-psicopatología dentro de la práctica clínica (Bassett y Baker, 2015). En tanto que expresión idiosincrática de sufrimiento emocional, los MODs constituyen un modelo multifacético de percepción, interpretación y explicación de aquel sufrimiento desde la perspectiva del propio paciente (Desai y Chaturvedi, 2017). Los términos o frases que se utilizan para describirlos tienen, fundamentalmente, un tono coloquial y pueden también cambiar al paso del tiempo por influencias locales o globales.

Estas características hacen que, en algunos casos, el mismo término denote más de un solo tipo de concepto cultural, por lo que el clínico deberá agotar recursos anamnésicos en busca de precisión y claridad (Kirmayer et al., 2015). Por ejemplo, “nervios” puede significar miedos o temores profundos y concretos, pero también sentimientos de incertidumbre y desesperanza, cuyas causas pueden o no ser percibidas y descritas apropiadamente (Guarnaccia et al., 2003).

Esto significa que no hay una correspondencia total entre un MOD y una entidad diagnóstica conocida o pre-determinada en los manuales de clasificación. Asimismo, cada modismo puede portar un amplio rango de severidad y complicaciones.

A pesar de estas limitaciones no cabe duda, desde una perspectiva eminentemente clínica, que los MODs facilitan la identificación de las quejas y la detección de psicopatologías en la persona sufre. Su consideración y cuidadoso análisis aclaran la naturaleza del problema y evitan o previenen errores diagnósticos o de estimación de la severidad clínica del caso. La obtención eficiente de información útil permite, tanto al clínico como al paciente y su familia, prevenir posibles secuelas de estigmatización (Nichter, 2010).

En suma, puede afirmarse que el conocimiento y la precisa caracterización de un MOD hacen posible un nivel ampliamente satisfactorio de comunicación entre paciente y profesional de salud, sea éste médico-psiquiatra, psicólogo(a), enfermera(o), asistente(a) social, consejero(a) o capellán. Los beneficios terapéuticos de una relación empática son significativos, más allá de orientaciones de escuela o doctrina (Bilu y Witztum, 1994; Verdeli, 2016).

Modismos y otros conceptos culturales de distrés pueden y deben ser materia de investigaciones epidemiológicas, de cuya calidad, sin embargo, dependerán o no, avances conceptuales, detección clara de problemas mentales, reducción de prejuicios diagnósticos y aplicación de servicios de apropiada factura cultural (Kohrt et al., 2014). En suma, los conocimientos que deriven de este proceso abrirán nuevas y mejores rutas de investigación no solo en una psiquiatría clínica que será más veraz y completa, sino en el campo de la psiquiatría sociocultural que podrá entonces lograr el necesario balance frente a los logros –espectaculares, pero aun de escasa aplicación práctica– provenientes de la psiquiatría biológica y sus numerosas vertientes.

Los Modismos de Distrés constituyen un componente clave en la evaluación integral de la salud mental y su fenomenología clínica. Si se acepta que tal evaluación debe ser necesariamente multidisciplinaria, los alcances de un estudio detallado de los MODs pueden ser extraordinarios. La perspectiva cultural añade suma relevancia a estos estudios y enriquece su significado clínico y social en poblaciones latinoamericanas en las que, puede afirmarse, la variedad de modismos y su continuo incremento generan permanente interés heurístico. Por todo ello, los MODs son ya componentes epidemiológicos importantes de la Salud Mental Global y, por lo mismo, fuente valiosa de progreso en las áreas de práctica clínica, docencia e investigación.

REFERENCIAS

- Alarcón, R. D. (2019). Psiquiatría Cultural. En: R. D. Alarcón, R. Chaskel, & C. Berlanga. (Eds.). *Psiquiatría*, 4^a. Ed., Vol. II, (pp. 1669-1674). Lima, Perú: Fondo Editorial Universidad Peruana Cayetano Heredia.
- Alarcón, R. D. (Ed.). (2013). *Cultural Psychiatry* (133 pp.). Basel, Switzerland: Karger.

- Alarcón, R. D., & Frank, J. B. (Eds.). (2012). *The Psychotherapy of Hope. The legacy of Persuasion and Healing* (pp. 343). Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.
- Alarcón, R. D., & Ruiz, P. (1995). Theory and practice of Cultural Psychiatry in the U.S and abroad. En: J. M. Oldham, & M. Riba (Eds.). *Review of Psychiatry* (pp. 599-626). Washington, DC: American Psychiatric Press.
- American Psychiatric Association. (1994). *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*, 4th. Edition (DSM-IV) (pp. 886). Washington, DC: American Psychiatric Publishing.
- American Psychiatric Association. (2013). *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*, 5th. Edition (DSM-5) (pp. 945). Washington DC: American Psychiatric Publishing.
- American Psychiatric Association. (2022). *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*, 5th. Edition – Text Revised (DSM-5 TR). Washington DC: American Psychiatric Publishing.
- Apesoa-Varano, E. C., Barker, J. C., Unutzer, J., Aguilar-Gaxiola, S., Dwight Johnson, M., Tran, C., ... Hinton, L. (2015). Idioms of Distress among depressed White-Non-Mexican and Mexican-origin older men. *Journal of Cross-Cultural Gerontology*, 30(3), 305-318. doi: 10.1007/s10823-015-9267-8
- Bagayo, I. P., Interian, A., & Escobar, J. I. (2013). Transcultural aspects of somatic symptoms in the context of depressive disorders. *Advances in Psychosomatic Medicine*, 33, 64-74. doi: 10.1159/000350057
- Bassett, A. M., & Baker, C. (2015). Normal or abnormal? 'Normative uncertainty' in psychiatric practice. *Journal of Medical Humanities*, 36(2), 89-111. doi: 10.1007/s10912-014-9324-2
- Baumeister, R. F. (1986). *Identify: Cultural change and the struggle for Self* (pp. 280). New York, NY: Oxford University Press.
- Berzoff, J., Flanagan, L. M., & Hertz, P. (Eds.). (2007). *Inside out and Outside in. Psychodynamic Clinical Theory and Psychopathology in contemporary multicultural contexts*, 2nd. Ed. Lanham, UK: Jason Aronson.
- Bhattacharya, R., Gupta, S., & Bhugra, D. (2010). Globalization and Psychiatry. En: C. Morgan, & D. Bhugra (Eds.). *Principles of Social Psychiatry*, 2nd. Ed. (pp. 141-154). Chichester, West Sussex, UK: Wiley-Blackwell.
- Bhugra, D. (2005). Cultural identities and cultural congruency: a new model for evaluating mental distress in immigrants. *Acta Psychiatrica Scandinavica*, 111(2), 84-93. doi: 10.1111/j.1600-0447.2004.00454.x
- Bhugra, D., & Bhui, K. (Eds.). (2007). *Textbook of Cultural Psychiatry* (591 pp.). New York, NY: Cambridge University Press.
- Bilu, Y., & Witztum, E. (1994). Culturally sensitive therapy with ultra-orthodox patients: the strategic employment of religious idioms of distress. *Israel Journal of Psychiatry and Related Sciences*, 31(3), 170-82.
- Bonner, A. (2017). *Social Determinants of Health: An interdisciplinary approach to social inequality and Wellbeing* (376 pp). London, UK: Policy Press.
- Collins, P. Y., Patel, V., Joestl, S. S., March, D., Insel, T. R., & Daar, A. S. (2011). Grand challenges in Global Mental Health. *Nature*, 475(7354), 27-30. doi: 10.1038/475027a
- Comas-Díaz, L. (2011). *Multicultural care: a clinician's guide to cultural competence*. Washington DC: American Psychological Association.
- Compton, M. T., & Shim, R. S. (Eds.). (2015). *The social determinants of Mental Health* (294 pp). Washington DC: American Psychiatric Association Publishing.
- Cork, C., Kaiser, B. N., & White, R. G. (2019). The integration of idioms of distress into mental health assessments and interventions: a systematic review. *Global Mental Health*, 6, e7. doi: 10.1017/gmh.2019.5
- Craig, T. K. J. (2019). The importance of the Social in Psychiatry. *World Social Psychiatry*, 1(1), 25-26. <http://www.worldsopsychiatry.org>
- Desai, G., & Chaturvedi, S. K. (2017). Idioms of Distress. *Journal of Neurosciences in Rural Practice*, 8(Suppl 1), S94-S97. doi: 10.4103/jnrp.jnrp_235_17
- Durá-Vilá, G., & Hodes, M. (2012). Cross-cultural study of idioms of distress among Spanish nationals and Hispanic American migrants: susto, nervios and ataque de nervios. *Social Psychiatry and Psychiatric Epidemiology*, 47(10), 1627-1637. doi: 10.1007/s00127-011-0468-3
- Ellis, H. A. (2015). Obeah-illness versus psychiatric entities among Jamaican immigrants: cultural and clinical perspectives for psychiatric mental health professionals. *Archives of Psychiatric Nursing*, 29(2), 83-89. doi: 10.1016/j.apnu.2014.11.002

- England, M., Mysyk, A., & Avila Gallegos, J. A. (2007). An examination of nervios among Mexican seasonal farm workers. *Nursing Inquiry*, 14(3), 189-201. doi: 10.1111/j.1440-1800.2007.00368.x
- Fuller, N. (1995). En torno de la polaridad marianismo-machismo. En: L. G. Arango, M. León & M. Viveros-Vigoya (Eds.). *Género e Identidad: ensayos sobre lo femenino y lo masculino* (pp. 241-263). Bogotá, Colombia: Tercer Mundo Editores.
- Guarnaccia, P. J., Lewis-Fernández, R., & Rivera Marano, M. (2003). Toward a Puerto Rican popular nosology: nervios and ataque de nervios. *Cult MedPsychiatry*, 27(3), 339-66. doi: 10.1023/A:1025303315932
- Guarnaccia, P. J., Rivera, M., Franco, F., & Neighbors, C. (1996). The experiences of ataque de nervios: towards an anthropology of emotions in Puerto Rico. *Culture, Medicine and Psychiatry*, 20(3), 343-67. doi: 10.1007/BF00113824
- Hansen, H., Dugan, T. M., Becker, A. E., Lewis-Fernández, R., Lu, F. G., Oquendo, M. A., ... Trujillo, M. (2013). Educating Psychiatry residents about cultural aspects of care: A qualitative study of approaches used by U.S. expert faculty. *Academ Psychiatry*, 37(6), 412-416. doi: 10.1176/appi.ap.12080141
- Herschell, A. D., Kolko, D. J., Baumann, B. L., & Davis, A. C. (2010). The role of therapist training in the implementation of psychosocial treatments: A review and critique with recommendations. *Clinical Psychology Review*, 30(4), 448-466. doi: 10.1016/j.cpr.2010.02.005
- Hinton, D. E., & Lewis-Fernández, R. (2010). Idioms of distress among trauma survivors: subtypes and clinical utility. *Culture, Medicine, and Psychiatry*, 34(2), 209-218. doi: 10.1007/s11013-010-9175-x
- Hollan D. (2004). Self systems, cultural idioms of distress, and the psycho-bodily consequences of childhood suffering. *Transcultural Psychiatry*, 41(1), 62-79. doi: 10.1177/1363461504041354
- Jacob, K. S. (2019). Idioms of distress, mental symptoms, syndromes, disorders and transdiagnostic approaches. *Asian Journal of Psychiatry*, 46, 7-8. doi: 10.1016/j.ajp.2019.09.018
- Jorge, M. R. (2003). Depression in Brazil and other Latin American countries. *Seishin Shinkeigaku Zasshi*, 105(1), 9-16.
- Kaiser, B. N., Haroz, E. E., Kohrt, B. A., Bolton, P. A., Bass, J. K., & Hinton, D. E. (2015). "Thinking too much": A systematic review of a common idiom of distress. *Social Science and Medicine*, 147, 170-183. doi: 10.1016/j.socscimed.2015.10.044
- Kaiser, B. N., McLean, K. E., Kohrt, B. A., Hagaman, A. K., Wagenaar, B. H., Khoury, N. M., & Keys, H. M. (2014). Reflechi twòp—thinking too much: description of a cultural syndrome in Haiti's Central Plateau. *Culture, Medicine, and Psychiatry*, 38(3), 448-472. doi: 10.1007/s11013-014-9380-0
- Kaiser, B., & Weaver, L. (2019). Culture-bound syndromes, idioms of distress, and cultural concepts of distress. New directions for an old concept in psychological anthropology. *Transcultural Psychiatry*, 56(4), 589-598. doi: 10.1177/1363461519862708
- Kelly, B. D. (2003). Globalisation and Psychiatry. *Advances in Psychiatric Treatment*, 9(6), 464-474. doi: 10.1192/apt.9.6.464
- Kendler, K. S., Hettema, J. M., Butera, F., Gardner, C. O., & Prescott, C. A. (2003). Life event dimensions of loss, humiliation, entrapment, and danger in the prediction of onsets of major depression and generalized anxiety. *Archives of General Psychiatry*, 60(8), 789-796. doi: 10.1001/archpsyc.60.8.789
- Keyes, C. L. M., & Ryff, C. D. (2003). Somatization and mental health: A comparative study of the idiom of distress hypothesis. *Social Science & Medicine*, 57(10), 1833-1845. doi: 10.1016/s0277-9536(03)00017-0
- Keys, H. M., Kaiser, B. N., Kohrt, B. A., Khoury, N. M., & Brewster, A.-R. T. (2012). Idioms of distress, ethnopsychology, and the clinical encounter in Haiti's Central Plateau. *Social Science & Medicine*, 75(3), 555-564. doi: 10.1016/j.socscimed.2012.03.040
- Kimmell, J., Mendenhall, E., & Jacobs, E. A. (2021). Deconstructing PTSD: Trauma and emotion among Mexican immigrant women. *Transcultural Psychiatry*, 58(1), 110-125. doi: 10.1177/1363461520903120
- Kirmayer, L. J. (2001). Cultural variations in the clinical presentation of depression and anxiety: implications for diagnosis and treatment. *Journal of Clinical Psychiatry*, 62(Suppl. 13), 22-28.
- Kirmayer, L. J., & Minas, H. (2000). The future of cultural psychiatry: an international perspective. *Canadian Journal of Psychiatry*, 45(5), 438-446.
- Kirmayer, L. J., Rousseau, C., Jarvis, G. E., & Guzder, J. (2015). The cultural context of clinical assessment. En: A. Q. Tasman, M. Maj, M. B. First, J. Kay, & J. Lieberman (Eds.). *Psychiatry*, 4th. Ed. (pp. 54-66). New York, NY: Wiley.
- Kirmayer, L. J., Trang Dao, T. H., & Smith, A. (1998). Somatization and Psychologization: Understanding cultural Idioms of Distress. En: S. Opacku (Ed.). *Clinical Methods in Transcultural Psychiatry* (pp. 233-265). Washington DC: American Psychiatric Press.
- Kohrt, B. A., Griffith, J. L., & Patel, V. (2018). Chronic pain and mental health: integrated solutions for global problems. *Pain*, 159(Suppl 1), S85-S90. doi: 10.1097/j.pain.0000000000001296
- Kohrt, B. A., Rasmussen, A., Kaiser, B. N., Haroz, E. E., Maharjan, S. M., Mutamba, B. B., ... Hinton, D. E. (2014). Cultural concepts of distress and psychiatric disorders: literature review and research recommendations for global mental health epidemiology. *International Journal of Epidemiology*, 43(2), 365-406. doi: 10.1093/ije/dyt227
- Lane, P., & Smith, D. (2018). Culture, ageing and the construction of Pain. *Geriatrics*, 3(3), 40. doi: 10.3390/geriatrics3030040
- Levine, R. E., & Gaw, A. C. (1995). Culture-bound syndromes. *Psychiatric Clinics of North America*, 18(3), 523-536.
- Lewis-Fernández, R., Gorriz, M., Raggio, G. A., Peláez, C., Chen, H., & Guarnaccia, P. J. (2010). Association of trauma-related disorders and dissociation with four idioms of distress among Latino psychiatric outpatients. *Culture, Medicine, and Psychiatry*, 34(2), 219-243. doi: 10.1007/s11013-010-9177-8
- Lewis-Fernández, R., Guarnaccia, P. J., Martínez, I. E., Salmán, E., Schmidt, A., & Liebowitz, M. (2002). Comparative phenomenology of ataques de nervios, panic attacks and panic disorder. *Culture, Medicine, and Psychiatry*, 26(2), 199-223. doi: 10.1023/a:1016349624867
- López, I., Ramirez, R., Guarnaccia, P., Canino, G., & Bird, H. (2011). Ataques de nervios and somatic complaints among island and mainland Puerto Rican children. *CNS Neuroscience & Therapeutics*, 17(3), 158-166. doi: 10.1111/j.1755-5949.2010.00137.x
- Meili, I., & Maercker, A. (2019). Cultural perspectives on positive responses to extreme adversity: A playing field for metaphors. *Transcultural Psychiatry*, 56(5), 1056-1075. doi: 10.1177/1363461519844355
- Meili, I., Heim, E., Pelosi, A. C., & Maercker, A. (2020). Metaphors and cultural narratives on adaptive responses to severe adversity: A field study among the Indigenous Pitaguary community in Brazil. *Transcultural Psychiatry*, 57(2), 332-345. doi: 10.1177/1363461519890435
- Montesi, L. (2018). "Como si nada": Enduring violence and Diabetes among rural women in Southern Mexico. *Medical Anthropology*, 37(3), 206-220. doi: 10.1080/01459740.2017.1313253
- Morales, L. S., Cunningham, W. E., Brown, J. A., Liu, H., & Hays, R. D. (1999). Are Latinos less satisfied with communication by health care providers? *JJournal of General Internal Medicine*, 14, 409-417. doi: 10.1046/j.1525-1497.1999.06198.x
- Morgan, C., & Bhugra, D. (Eds.). (2010). *Principles of Social Psychiatry*, 2nd. Ed. (586 pp). Chichester, West Sussex, UK: Wiley-Blackwell.
- Nations, M. K., Camino, L. A., & Walker, F. B. (1988). 'Nerves': folk idiom for anxiety and depression?. *Social Science & Medicine*, 26(12), 1245-1259. doi: 10.1016/0277-9536(88)90156-6
- Nations, M., & Soares Gondim, A. P. (2013). "Stuck in the muck": an eco-idiom of distress from childhood respiratory diseases in an urban mangrove in Northeast Brazil. *Cadernos de Saúde Pública*, 29(2), 303-312. doi: 10.1590/s0102-311x2013000200017
- Nichter, M. (1981). Idioms of Distress: Alternatives in the expression of psychosocial distress: A case study from South India. *Culture, Medicine and Psychiatry*, 5(4), 379-408. doi: 10.1007/BF00054782
- Nichter, M. (2010). Idioms of distress revisited. *Culture, Medicine and Psychiatry*, 34(2), 401-416. doi: 10.1007/s11013-010-9179-6
- Organista, K. C., Arreola, S. G., & Neilands, T. B. (2016). La desesperación in Latino migrant day laborers and its role in alcohol and substance-related sexual risk. *SSM - Population Health*, 2, 32-42. doi: 10.1016/j.ssmph.2016.01.006
- Otero, A., Saavedra, J. E., Mezzich, J. E., & Salloum, I. (2012). Síndromes culturales. En: APAL/INSM, *Guía Latinoamericana de Diagnóstico Psiquiátrico (GLADP)* (pp. 365-382). Asociación Psiquiátrica de América Latina.

- Parsons, C. D., & Wakeley, P. (1991). Idioms of distress: somatic responses to distress in everyday life. *Culture, Medicine, and Psychiatry*, 15(1), 111-132. doi: 10.1007/BF00050830
- Patel, V., Saxena, S., Frankish, H., & Boyce, N. (2016). Sustainable development and global mental health – a Lancet Commission. *The Lancet*, 387(10024), 1143-1145. doi: 10.1016/S0140-6736(16)00208-7
- Pedersen, D., Kienzler, H., & Gamarra, J. (2010). Llaki and Ñakary: idioms of distress and suffering among the highland Quechua in the Peruvian Andes. *Culture, Medicine, and Psychiatry*, 34(2), 279-300. doi: 10.1007/s11013-010-9173-z
- Quinlan, M. B. (2010). Ethnomedicine and ethnobotany of fright, a Caribbean culture-bound psychiatric syndrome. *Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine*, 6, 9. doi: 10.1186/1746-4269-6-9
- Rivera-Holguín, M., Pérez-Sales, P., Hildenbrand, A., Custodio, E., Vargas, G., Baca, N., ... De Haene, L. (2019). Psychosocial and community assessment of relatives of victims of extra-judicial killings in Peru: Informing international courts. *Torture Journal*, 29(1), 16-35. doi: 10.7146/torture.v29i1.114046
- Rogler, L. H., Cortes, D. E., & Malgady, R. G. (1994). The mental health relevance of idioms of distress: Anger and perceptions of injustice among New York Puerto Ricans. *Journal of Nervous and Mental Disease*, 182(6), 327-330. doi: 10.1097/00005053-199406000-00003
- Schwartz, S. H. (2011). Values: Individual and cultural. En: F. J. R. van de Vijver, A. Chasiotis, & S. M. Breugelmans, (Eds.). *Fundamental questions in Cross-Cultural Psychology* (pp. 463-493). Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Sotomayor-Peterson, M., Pineda-León, M., & Valenzuela Medina, E. (2016). Coerción y familismo predictores de compañía e intimidad del joven hacia sus padres. *Interamerican Journal of Psychology*, 50(2), 225-237.
- Stein, M. J. (2019). Blood, sweat, and/or tears: Comparing Nervios symptom descriptions in Honduras. *Culture, Medicine, and Psychiatry*, 43(2), 256-276. doi: 10.1007/s11013-018-9614-7
- Truong, M., Paradies, Y., & Priest, N. (2014). Interventions to improve cultural competence in healthcare. A systematic review of reviews. *BMC Health Services Research*, 14, 99-107. doi: 10.1186/1472-6963-14-99
- Tseng, W-S. (2001). *Handbook of Cultural Psychiatry* (855 pp.). San Diego, CA: Academic Press.
- Ulman, A. M., & Bar, F. (2011). Idiom of distress or delusional state? Cultural clash as the cause of misdiagnosis: a case report. *Israel Journal of Psychiatry and Related Sciences*, 48(1), 60-64.
- Ventriglio, A., Ayonrinde, O., & Bhugra, D. (2016). Relevance of culture-bound syndromes in the 21st. century. *Psychiatry and Clinical Neurosciences*, 70(1), 3-6. doi: 10.1111/pcn.12359
- Verdeli, H. (2016). Global Mental Health: An Introduction. *Journal of Clinical Psychology*, 72(8), 761-765. doi: 10.1002/jclp.22357
- Villaseñor-Bayardo, S. J., Aceves Pulido, M. P., Ruelas Rangel, M. D., & García Hernández, I. M. (2016). "Illness of the Mind" and "Illness of the Spirit" among the Ñu'u savi indigenous people that inhabit the Metropolitan Area of Guadalajara City in Mexico. En: S. J. Villaseñor-Bayardo, R. D. Alarcón, H. Rohlof & M. P. Aceves-Pulido, (Eds.). *Global challenges and Cultural Psychiatry* (pp. 59-74). Zapopan, Jalisco, México: Editorial Página Seis.
- Villaseñor-Bayardo, S. J., Alarcón, R. D., Rohlof, H., & Aceves-Pulido, M. P. (Eds.) (2016). *Global challenges and Cultural Psychiatry* (538 pp.). Zapopan, Jalisco, México: Editorial Página Seis.
- Yahalom, J. (2019). Pragmatic truths about illness experience: Idioms of distress around Alzheimer's disease in Oaxaca, Mexico. *Transcultural Psychiatry*, 56(4), 599-619. doi: 10.1177/1363461519847304
- Yarris, K. E. (2014). "Pensando mucho" ("thinking too much"): embodied distress among grandmothers in Nicaraguan transnational families. *Culture, Medicine and Psychiatry*, 38(3), 473-98. doi: 10.1007/s11013-014-9381-z
- Zayas, L. H., & Gulbas, L. E. (2012). Are suicide attempts by young Latinas a cultural idiom of distress?. *Transcultural Psychiatry*, 49(5), 718-734. doi: 10.1177/1363461512463262

In memoriam Carlos Campillo Serrano (1944-2022)



El doctor Carlos Campillo Serrano fue un reconocido psiquiatra y un referente en el campo de la salud mental. Fue originario de la Ciudad de México y un orgulloso médico egresado con mención honorífica de la Facultad de Medicina de la UNAM en el año de 1968. En esta misma institución realizó su especialidad como psiquiatra. Continuó sus estudios de 1972 a 1977 en el Instituto de Psiquiatría de la Universidad de Londres y en la Escuela de Higiene y Medicina Tropical, donde se especializó en Epidemiología Psiquiátrica y realizó una maestría en Psiquiatría Social.

Como parte de su gran trayectoria se puede destacar su participación como miembro fundador del Instituto Nacional de Psiquiatría Ramón de la Fuente Muñiz, donde dirigió el Departamento de Investigaciones Epidemiológicas y Sociales, para posteriormente permanecer más de 15 años como coordinador de proyectos especiales en este mismo departamento. Fue jefe del servicio de Psiquiatría del Hospital Español por 17 años (1982-1999). También fue subdirector del Servicio de Psiquiatría en el Instituto Nacional de Neurología y Neurocirugía (2000-2006). Posteriormente fue titular de los Servicios de Atención Psiquiátrica de la Secretaría de Salud (2007-2013) y presidente del Consejo de Ética y Transparencia de la Industria Farmacéutica (CETIFARMA; 2009 a 2015). Gracias a su destacada labor en estos diversos escenarios y a su pasión por la práctica clínica, en 2017 recibió el Premio doctor Ramón de la Fuente Muñiz en el área de Salud Mental, que otorga el Gobierno de la República Mexicana.

En su actividad como investigador dan cuenta sus múltiples trabajos en revistas nacionales e internacionales, así como sus trabajos de difusión. Fue pionero en el estudio de las adicciones con un enfoque psicosocial, principalmente estudió los problemas asociados con el consumo de alcohol. Su visión científica y humanista impulsó el estudio de los desórdenes mentales, entendiendo que los mismos son el producto de las relaciones

complejas entre el individuo y su ambiente social. Otros temas que abordó con originalidad, conocimiento y rigor fue la psiquiatría comunitaria, los retos en la formación de los residentes en psiquiatría, la conducta suicida, así como importantes aportaciones para mejorar la atención otorgada a los pacientes con problemas de salud mental.

Algo menos visible, pero no menos importante, fueron sus esfuerzos y logros como docente. Existe un gran número de generaciones de médicos y psiquiatras, con las que compartió de manera entusiasta sus conocimientos y experiencias. Fue profesor de pregrado y posgrado de la Facultad de Medicina de la UNAM y docente dentro de la especialización en Psiquiatría en las sedes del Hospital Español, el Hospital Fray Bernardino Alvarez y el Instituto Nacional de Neurología y Neurocirugía.

Participó en diversas agrupaciones profesionales nacionales e internacionales. Fue presidente de la Asociación Mexicana de Psiquiatría (1974-1978), del Consejo Mexicano de Psiquiatría (1997), la Asociación Mexicana de Neuropsiquiatría (2002-2006), de la Asociación Iberoamericana de Estudios de los Problemas de Alcohol y Droga (1993) y de la Academia Nacional de Medicina (1994). También fue

nombrado Miembro correspondiente de las Reales Academias de Medicina de Madrid y Barcelona.

El doctor Campillo se dedicó a la práctica clínica por más de 50 años. Su perspectiva humanista le permitió acercarse a sus pacientes y comprender a cada persona en relación con su entorno, más allá de sólo la presencia de la enfermedad. Los comentarios que hiciera el doctor Benítez-Bribiesca al libro póstumo de su padre, el doctor Carlos Campillo Sainz, en 1997, no pudieron ser más acertadas para describir a su hijo “Es un médico que supo que para ejercer esa profesión era necesario ser culto, sensible y amoroso. Que entendió que en la medicina la técnica y la ciencia son sólo un medio para entender y aliviar el sufrimiento del enfermo y nunca un fin” ...

Esta visión humanista también estaba presente en su vida personal, era un hombre alegre, cariñoso, generoso, que disfrutaba de la compañía de sus familiares y amigos. Recordemos al doctor Campillo por su compromiso con la salud mental y su calidez, comprensión y empatía hacia sus pacientes, pero sobre todo por su alegría y gozo por la vida.

Magda Campillo Labrandero, Shoshana Berenson Gorn

In memoriam

Ruy Pérez Tamayo (1924-2022)

El jueves 27 de enero de 2022, al final de la sesión de la Comisión de Consultas de la Academia Mexicana de la Lengua se nos anunció la imprevista muerte del doctor Ruy Pérez Tamayo, quien había formado parte de esta comisión desde sus inicios en 2005. La noticia me cimbró duramente, pues había perdido de golpe a una de las personas más señaladas de mi vida. En los últimos años habíamos convivido en estas sesiones semanales que resuelven dudas del público sobre las palabras, las expresiones, la gramática, los significados y sobre el lenguaje en general. A pesar de su nonagenaria edad, Ruy no faltaba a esta cita de los jueves y se mantenía atento e interviniendo de manera informada, puntual y certera. Yo estaba muy unido a él por razones que intentaré exponer en este escrito, el cual quiero construir como un testimonio más que como una apología, pues su vida y obra académicas son muy conocidas y han sido referidas en un alud de notas necrológicas a raíz de su fallecimiento.

Para esbozar estas confidencias, emprenderé una ruta de regreso desde el presente hasta el pasado remoto, cuando en 1962 cursaba yo el tercer año de la carrera en la Facultad de Medicina de la Universidad Nacional Autónoma de Mé-

xico y fui alumno de la materia de anatomía patológica que dictaba el joven, respetado y severo maestro Pérez Tamayo en la Unidad de Patología del Hospital General de México. Esbozaré sólo algunas anécdotas en una andanza de 60 años de longitud que hasta ahora han estado reservadas en mi memoria, incluido un desafortunado incidente que podría haber descarrilado lo que llegó a ser una larga y para mí gratísima relación.

Vuelvo entonces al tiempo reciente. La convivencia en la Academia Mexicana de la Lengua fue el resultado de una iniciativa que tuvo el propio Pérez Tamayo en el año de 2012, cuando me preguntó si no tenía inconveniente en que me propusiera para ocupar un sillón de esta corporación. En esa época, él dirigía el Seminario de Problemas Científicos y Filosóficos de la UNAM, al que yo me había incorporado hacia 2001, también por su iniciativa. Cuando Ruy me planteó una posible pertenencia a la Academia yo tenía un conocimiento bastante limitado de la tradición, la obra y los alcances de esta venerable institución que ahora me es tan querida. Nunca había imaginado que podría ser candidato a formar parte de ella. Desde luego que acepté agradecido

y en junio de 2013 empecé a asistir a las sesiones plenarias como académico electo, aunque por estatuto debería esperar un año antes de dar mi lectura de ingreso.

Propuse naturalmente a Ruy para responder a mi discurso de ingreso y en junio de 2014 tuve el placer de leer mi escrito “La naturaleza de la lengua” en el Museo Tamayo de la Ciudad de México y sobre todo de escuchar las palabras de respuesta y la bienvenida de mi maestro y colega. Más que referirse al contenido de mi alocución sobre los fundamentos evolutivos, cerebrales y conductuales del lenguaje, Ruy relató su experiencia como mi maestro y amigo, recordando que yo había formado parte del “escuadrón suicida” de estudiantes de medicina que habían pasado por su aula y sus peliagudos dominios magisteriales. Se refirió también a su lectura de mis libros, que él mantenía en la ordenada biblioteca de su domicilio en la colonia San Jerónimo de la capital mexicana. Leyó algunos párrafos elegidos no tanto por su contenido científico o teórico, sino por constituir manifestaciones más personales en referencia a convicciones o experiencias que habíamos compartido por amistad cercana.

En este tiempo Ruy había adquirido y disfrutaba de un lugar muy prominente en la intelectualidad mexicana. Además de pertenecer a la AML, en la cual había sido secretario y tesorero, era, entre otros galardones, Premio Nacional de Ciencias, miembro del Colegio Nacional, investigador emérito de la UNAM y del Sistema Nacional de Investigadores. Todo ello además de ser considerado por la comunidad científica nacional como uno de sus más preclaros líderes y exponentes.

En la primera década de este siglo conviví muy cercanamente con Ruy en el Seminario de Problemas Científicos y Filosóficos de la UNAM. Como director de esta pléyade de entusiastas de la filosofía de las ciencias, Ruy conducía de manera precisa y puntual las sesiones que se llevaban a cabo en la Rectoría. Con su legendaria formalidad, iniciaba las labores a las 12 horas en punto, independientemente de quienes estuvieran presentes, otorgaba la palabra a quien fuera ponente en turno de un tema previamente convenido y lo daba por concluido hacia las 12:45 para abrir la discusión en el orden en el que anotaba a quienes manifestaban el interés de intervenir, hasta dar por terminada la sesión a las 13:30 horas. Entre 2001 y 2015 el Seminario funcionó de manera constante y muy satisfactoria para los 15 o 20 participantes que colaboramos de manera asidua. En cuanto a la organización, se volvió costumbre que se programaran varias sesiones alrededor de un tema particularmente interesante en la frontera entre las ciencias y la filosofía. Los ponentes de cada ensayo llegaban siempre a su sesión con un texto cuidadosamente elaborado al que daban lectura y que posteriormente pulían de acuerdo con los comentarios que suscitaba en las sesiones. Finalmente, alguno de nosotros se encargaba de compilar y editar las ponencias en forma de capítulos de una obra final. La relación de nuestro direc-

tor con la editorial Siglo XXI, a través de Jaime Labastida, permitió la edición de una serie de libros. De esta manera aparecieron “El modelo en la ciencia y la cultura” coordinado por Alfredo López Austin en 2005; “Conciencia: Nuevas perspectivas en torno a un viejo problema” coordinado por Eugenio Frixione en 2007; “Discusiones sobre la vida y la biología” coordinado por el propio Ruy Pérez Tamayo en 2010; “Encuentros con la complejidad” recopilado por Jorge Flores Valdés y Gustavo Martínez Merklér en 2011. El Colegio Nacional publicó en 2016 un volumen coordinado por Pérez Tamayo sobre la muerte, tópico que le concernía desde su profesión de patólogo hasta su pasión por la filosofía de la ciencia. En todas estas compilaciones tuve la oportunidad de aportar capítulos en referencia a la conciencia que eventualmente recopilé en el libro “Moradas de la Mente. Conciencia, cerebro, cultura” (FCE, 2020).

Las polémicas multidisciplinares del seminario eran argumentaciones, justificaciones y críticas muy agudas o incluso severas de un grupo de investigadores señalado por su motivación para analizar los fundamentos y los andamiajes de diversas ciencias. Las convicciones y posturas teóricas de los participantes eran bastante distintas, desde una visión científicista por un lado hasta la posición más relativista en el extremo opuesto. Ruy sustentaba una de las opciones más reciamente científicas, cercana algunas veces al positivismo, que admitía como verdadero el conocimiento científicamente validado mediante un método empírico y una teorización rigurosa. A pesar de su recia convicción y de ser el director del seminario, mostraba una actitud tolerante y abierta a quienes ponían en duda esta visión, o argumentaban en contra, aunque no les escatimaba su incisiva crítica. En otros foros y circunstancias, él mostraba una apasionada disposición de considerar a la ciencia como la condición ineludible del conocimiento válido y verdadero, una convicción que yo no compartía de manera tan plena, pero que no era ningún obstáculo para nuestra relación de respeto y afecto.

En la época que conviví con él en el SPCF solía regalarle en los fines de año una cinta o un disco de Schubert, pues sabía que los lieder de este compositor le eran particularmente agradables y suponía que su conocimiento del alemán le proveería con un deleite adicional. Siempre me pareció congruente el que Ruy haya sido un melómano y un conocedor de la música clásica. En una época Ruy y su esposa, la estimada y animosa Imgard Montfort, tomaban sesiones de música clásica y lo escuché decir que este era el momento más alto de su semana. Durante muchos años, la pareja de Imgard y Ruy, consortes y colaboradores de investigación, fueron asiduos a los conciertos dominicales de la OFUNAM en la Sala Nezahualcóyotl. Esta pasión musical puede verse y oírse en la obra de su hijo Ricardo en un derrotero de expresión más popular.

La recia convicción en la relevancia de la ciencia para la consecución no sólo del desarrollo económico, sino de

la libertad social y personal, lo llevó a generar una extensa obra de divulgación científica en nuestro país y que trascendió sus fronteras. Ruy publicó múltiples obras de divulgación, algunas tan célebres y originales como “Serendipia: ensayos sobre ciencia, medicina y otros sueños” de 1980 o “El viejo alquimista” de 1993. Además, fue una pieza clave en la generación de la extensa biblioteca “La ciencia desde México” del Fondo de Cultura Económica, editorial que ha instituido el Premio Internacional de Divulgación de la Ciencia doctor Ruy Pérez Tamayo.

En el año de 2005 la Universidad Veracruzana fundó la cátedra Ruy Pérez Tamayo, consistente en nombrar un investigador científico como depositario anual para impartir un ciclo de conferencias en su sede de Xalapa. Tuve la fortuna de ser el receptor de esta cátedra en 2006 y charlé cercanamente con Ruy en los traslados, en la capital y la Universidad Veracruzana. Durante aquella amplia y relajada convivencia abordé temas personales. Uno de ellos se refirió a la historia de mi tío Manolo, médico rural en Galicia quien fuera asesinado por una escuadra falangista al inicio de la guerra civil española en 1936 y que poco después fuera objeto de mi libro *Siembra y Memoria* (FCE, 2010). El tema fue referido por él de manera solidaria y emocionante en su respuesta a mi lectura introductoria de la Academia Mexicana de la Lengua. Otro asunto versaba sobre mi inquietud por temas relacionados con las religiones, las tradiciones místicas, las prácticas de meditación y otros asuntos que estaban lejos de mi amigo y maestro, pero que compartí con él animado por la confianza. Ruy me escuchaba con respeto e interés, pero decía que no podría compartir conmigo esas inquietudes, pues se consideraba un “ateo genuino”, a lo cual yo le respondía con humor que esa limitación no debía ser un obstáculo. Ahora bien, a diferencia de otros colegas científicos que veían estas preocupaciones con desaprobación, o incluso con desprecio, Ruy se limitaba a expresar distancia, pero nunca censura.

En Ruy era muy notoria una coherencia entre sus convicciones científicas, políticas y éticas. De hecho, la ética se convirtió en tema de su interés como pensador y autor desde una plataforma lejana a la dogmática religiosa, con la que poco compartía, sino desde una certeza humanitaria y cívica, una ética laica de la práctica científica, de la práctica de la medicina, de cuidado y solidaridad coherentes con un humanismo de izquierda que profesaba. En este asunto estábamos fundamentalmente de acuerdo.

Llego a los tiempos en los que conviví con Ruy en el Instituto de Investigaciones Biomédicas. Por invitación de su entonces director Guillermo Soberón, Ruy, Irgard y su equipo de investigación fundaron un laboratorio hacia 1967. Poco después estalló el movimiento estudiantil de 1968. Ruy formó parte de un grupo de delegados del Instituto al Consejo Nacional de Huelga y en estos ajetreos políticos conviví con él pues, recién incorporado como investigador del Instituto, participé entusiastamente en el ideario y las acciones

del movimiento. La convicción política de Ruy se me mostró de manera memorable el 12 de septiembre de 1973, cuando me topé con él en la parada de autobuses de Ciudad Universitaria. Estaba desencajado y me dijo: “esta es otra vez que nos derrotan...” en alusión al trágico golpe de estado a Salvador Allende llevado a cabo el día anterior en Chile.

Alcanzo ahora la época de la década de 1960 en la que fui estudiante de patología del severo y ya destacado maestro, quien, a sus treinta y tantos años, había publicado un libro de patología general que, traducido al inglés, era parte de las lecturas en varias universidades de Estados Unidos. Sus clases multitudinarias, su carisma, su tratamiento irónico y duro a los estudiantes eran legendarios en nuestra facultad y no todos estuvimos dispuestos a estar en su grupo: el “escuadrón suicida,” como le llamaría más adelante. La fascinante aureola de erudición, destreza, exigencia, distinción y gallardía del joven profesor tuvieron como consecuencia el que, pasada ya la materia regular, solicitara entrar al curso de “prosector de autopsias”, una especie de primer peldaño del nutrido grupo de estudiantes, residentes y tesisistas que rodeaban como un séquito al joven y admirado maestro. Al tiempo que empecé a adiestrarme en las duras artes de la anatomía patológica, encontré el camino más afín de la psicobiología al que me he dedicado. Al darme cuenta de que no continuaría en la cohorte de aprendices de Pérez Tamayo, pedí verlo y tuve con él una penosa entrevista en la Unidad de Patología del Hospital General. Le anuncié que ya no seguiría el curso de prosector y cuando me preguntó la razón, abrumado por su aureola y su presencia, además de confuso a mis 20 años, tímida y torpemente le respondí: “no lo sé”. Muchas veces me he preguntado cómo no le mencioné con sana franqueza que la patología y la inmunología no eran mi llamado y que había encontrado un nicho más idóneo para mis intereses en la investigación del cerebro. El caso es que Pérez Tamayo me señaló secamente la puerta y yo salí con el rabo entre las piernas.

Sucedió entonces que, al encontrarme con él en diversas circunstancias, no escondía el disgusto de verme y yo no comprendía su reacción. Suponía que se encontraba en una esfera tan superior de la existencia académica que no habría de notar mi presencia. Años después me daría cuenta de que había desairado su magisterio sin una razón clara y adecuada y que eso es una afrenta para cualquiera. En mi larga convivencia con aquel maestro, que luego pasó a ser un colega cercano y un amigo cada vez más querido, nunca le mencioné el deplorable incidente que marcó el inicio de una historia que por fortuna desembocó en un afecto que fue cobrando un cariz fraternal.

Finalizo este recorrido con una consideración de este matiz fraterno de mi relación con Ruy Pérez Tamayo y se refiere al hecho de que, con lustros de diferencia, él se había formado a finales de los años 40 con el doctor Isaac Costero, patólogo de la escuela de Santiago Ramón y Cajal, exiliado en México e iniciador de la patología nacional, en

tanto yo me formé a finales de los años 60 en el grupo del doctor Dionisio Nieto, neuropsiquiatra de la misma escuela e iniciador de la psiquiatría biológica y experimental en México. Nuestros maestros, Nieto y Costero, fueron discípulos, colegas y correligionarios. Alguna vez Ruy y yo comparamos nuestra experiencia con ambos maestros del exilio español a quienes tanto debíamos y de quienes nos alejamos para seguir una carrera más independiente. En un homenaje a su maestro, años después de su fallecimiento, Ruy lamentó no haber reconstituido su relación con Costero, a quien tanto debía, en tanto que yo tuve la fortuna de acercarme de nuevo al maestro Nieto y convivir con él hasta su partida en el mes de enero de 1985.

Declaro así con inmensa satisfacción que tuve el privilegio y la fortuna de convivir gran parte de mi vida adulta, profesional y académica con Ruy Pérez Tamayo, maestro, colega, mentor, interlocutor, caro amigo. Cumplidos 97 años de una vida creativa, plena, comprometida, prolífica y generosa, supimos por su hija Isabel que su padre había pasado sus últimos días frente al inagotable océano Pacífico en la costa de Ensenada.

En paz.

José Luis Díaz Gómez

In memoriam Pierre Marchais (1924-2021) Neuropsiquiatra y epistemólogo

El 27 de agosto de 2021, murió en París, en donde había nacido en 1924, el Doctor Pierre Marchais, una de las figuras más distinguidas y originales de la psiquiatría francesa. Autor de diecisiete libros y más de 250 artículos en los que, a lo largo de muchos años, construyó un método original e innovador para enfocar la patología mental, buscando establecer un estatus más científico para la psiquiatría.

En el sitio web <http://marchaispierreneuropsych.com/> puede leerse el siguiente resumen:

Tras haber convertido a las enfermedades mentales en procesos psicopatológicos y establecido un glosario de esta disciplina, un enfoque metodológico y epistemológico le permitió precisar un método de observación original basado en la teoría lógico-matemática de los conjuntos: el método sistematizado, el cual lo incitó a reformular la nosología psiquiátrica estudiando los trastornos mentales a partir de las nociones de niveles de organización, de integración, de comunicación y de autorregulación, para abrir después la psiquiatría a la interdisciplinariedad. Una de sus consecuencias fue el desarrollo del proceso de conocimiento y un enfoque nuevo de las grandes instancias psíquicas que conciernen especialmente a su actividad, a la conciencia y a la mente. Este método lo condujo posteriormente a recurrir a la teoría matemática de las categorías. A la concepción de los procesos le sucedió después una concepción de los flujos psíquicos perturbados fundadas en las correlaciones simples y complejas, permitiendo así un afinamiento de los fundamentos de tales trastornos.

Posteriormente recurrió a la utilización de la informática constructivista, permitiendo especialmente una aproximación con los automatismos psíquicos. Estos diversos trabajos lo condujeron a reformular una psiquiatría general unitaria basada en

los flujos energéticos subyacentes, sobrepasando una simple adición al suscitar una fusión de los conocimientos adquiridos en este terreno. La orientación de esta línea de investigación condujo finalmente, a una renovación de los paradigmas en psiquiatría. El estudio del trastorno mental se desarrolló de esta manera no solo a partir de sus apariencias sino también intentando precisar sus infraestructuras ocultas. Esto permitió plantear una nueva mirada sobre la psiquiatría. Esto implica una reorientación resueltamente dirigida hacia una interdisciplinariedad.

Pretende una reformulación de esta disciplina proponiendo nuevas modelizaciones del trastorno mental y del funcionamiento psíquico, a partir de nociones surgidas de disciplinas más rigurosas: la lógica de los contrarios, la teoría de los conjuntos, la teoría de las categorías, el constructivismo informático, la contabilidad electromagnética, sin omitir por ello la subjetividad del paciente y sus relaciones con los campos estéticos y éticos. El campo de estudio psiquiátrico queda entonces ampliamente abierto con la promesa de una extensión continua de los conocimientos y a tratamientos mejor orientados que permitan también resolver sus enigmas persistentes y desarrollar el humanismo que estuvo en su origen.

Conocí al doctor Pierre Marchais en ocasión del V Congreso Mundial de Psiquiatría (México, 1971) de cuyo Comité Organizador formé parte. Me pareció un colega muy erudito con una personalidad muy atractiva. Diez años después me envió su obra “*Los Procesos Psicopatológicos del Adulto. Nuevo Enfoque Clínico en Psiquiatría*” publicada en 1981. Me sorprendió la gran originalidad de su empresa y la profundidad de sus conocimientos clínicos y matemáticos. Mi deslumbramiento me condujo a proponer su traducción a la

editorial La Prensa Médica Mexicana. El libro apareció en 1985 y permitió la difusión de su pensamiento a los colegas de lengua española. El doctor Pierre Marchais tuvo la gentileza de enviarme la mayor parte de las obras que escribí posteriormente, siendo la última que recibí “*L’Esprit. Étude sur l’unité paradoxale des flux énergétiques de la dynamique psychique*”, de 2009. La desaparición de esa benemérita editorial mexicana tras el fallecimiento de su fundadora y directora, Doña Carolina Amor de Fournier, impidió proseguir la labor de traductor de algunas de sus obras como me había propuesto en ese momento. Los otros editores a los cuales propuse sus libros los consideraron unánimemente como dirigidos a un público muy restringido... Además de mi traducción de “Los Procesos Psicopatológicos del Adulto”, su “Metapsiquiatría” fue traducida al italiano en 1976 por I. Gentile, y su “Introducción a una Metodología General en Psiquiatría” y “Modelos Operatorios en Psicopatología” fueron traducidos al portugués, en Brasil, por A.-M. Bastos Alves. En 2009 Toschiro Fujimoto tradujo bajo el nombre de “Seishin katsudo” otro de sus libros.

En ocasión de algunos viajes a Francia pude apreciar su actividad como Secretario de la *Société Médico-Psychologique de Paris*. Recuerdo en particular la diplomacia y firmeza con la cual logró calmar un día a un Henri Baruk demasiado exaltado por la reciente decisión administrativa de separar las especialidades de Neurología y Psiquiatría. Esa centenaria sociedad francesa tuvo el privilegio de contar durante largos años con la diligente actividad de Pierre Marchais como Secretario General.

He aquí una lista de sus obras:

- Psicopatología en la práctica médica, 1964
- Los procesos neuróticos, 1968

- Glosario de Psiquiatría, 1970 (Premio Bordin de la Academia Francesa)
- Psiquiatría y Metodología, 1970 (Premio Ritti de la Academia de Medicina)
- Introducción a la psiquiatría teórica, 1971
- Psiquiatría de síntesis, 1973
- Metapsiquiatría, 1974
- Magia y mito en psiquiatría, 1977
- Los procesos psicopatológicos del adulto, 1981
- Las movibilidades psicopatológicas. Ensayo de psiquiatría dinámica, 1983
- Permanencia y relatividad del trastorno mental, 1986
- El fenómeno moral, 1989
- El nuevo espíritu psiquiátrico, 1996
- El proceso de conocimiento, 2000
- La actividad psíquica, 2003
- La conciencia humana, 2007
- El espíritu. Ensayo sobre la unidad paradójica de los flujos energéticos de la dinámica psíquica, 2009.

Esta empresa intelectual, extraordinariamente profunda y original, siempre me ha recordado aquella que intentó, muy adelantado a su tiempo, entre los siglos XIII y XIV, el beato Raymundo Lulio, que intentó transponer las cualidades del intelecto a una serie de formulaciones lingüísticas y topológicas. Como su antecesor, la obra de Pierre Marchais es una verdadera *Ars Magna Generallis*.

Héctor Pérez-Rincón