

Mente y Cultura

Volumen 5 • Número 2 • Julio-Diciembre • 2024



INSTITUTO NACIONAL DE FORENSE
RAMÓN DE LA FUENTE MUÑOZ

DIRECTOR-EDITOR

—
Dr. Héctor Pérez-Rincón García

COEDITOR

—
Dr. Samuel A. Miranda Aguilar

COMITÉ EDITORIAL

—
Prof. Renato Alarcón (EU-Perú)
Prof. Roger Bartra (México)
Prof. Germán E. Berríos (UK)
Prof. José Luis Díaz Gómez (México)
Prof. Otto Dörr-Zegers (Chile)
Prof. Bruno Estañol (México)
Dr. Francisco Gómez-Mont Ávalos-Levy (México)
Prof. Francisco González Crussi (EU-México)
Dr. Arnoldo Kraus (México)
Prof. Francisco López-Muñoz (España)
Prof. Fernando Lolas Stepke (Chile)
Prof. Rogelio Luque Luque (España)
Dr. Jesús Ramírez-Bermúdez (México)
Dra. Cristina Sacristán (México)

DEPARTAMENTO DE PUBLICACIONES

—
Jefe del Departamento: Héctor Pérez-Rincón
Coordinación editorial: Andrea Gallegos Cari
Apoyo editorial: Estela González Perrusquia
Diseño de portada: Claudia Gallardo Sánchez



INSTITUTO NACIONAL DE PSIQUIATRÍA
RAMÓN DE LA FUENTE MUÑIZ

DIRECTORIO

—
Dr. Eduardo A. Madrigal de León
DIRECTOR GENERAL

Dr. Emmanuel I. Sarmiento Hernández
DIRECTOR DE ENSEÑANZA

Dr. Francisco J. Pellicer Graham
DIRECTOR DE INVESTIGACIONES EN
NEUROCIENCIAS

Dra. Shoshana Berenzon Gorn
DIRECTORA DE INVESTIGACIONES
EPIDEMIOLÓGICAS Y PSICOSOCIALES

Dra. Claudia Becerra Palars
DIRECTORA DE SERVICIOS CLÍNICOS

Dr. Ricardo A. Saracco Álvarez
SUBDIRECTOR DE INVESTIGACIONES
CLÍNICAS

En portada

Arco de Constantino cerca del Foro Romano
Roma, Italia

Mente y Cultura

ISSN 2683-3018
ISSN-e 2992-7234

Contenido

VOLUMEN 5, NÚMERO 2, JULIO-DICIEMBRE 2024

- 55 Psicobiología de la otredad.
Intersubjetividad, leer la mente, cerebro social, neuronas espejo, engaño, vergüenza, hermosura, vínculo
José Luis Díaz Gómez
- 73 De la bruja “pecadora” a la bruja “demente”.
El tránsito psicocriminológico desde la dinámica inquisitorial al alienismo emergente entre los siglos XIV y XVIII
Francisco López-Muñoz, Francisco Pérez-Fernández
- 91 Fortalezas del carácter en el tratamiento de los trastornos por consumo de sustancias psicoactivas
Lizeth Alonso-Matías
- 93 El loco como peligro.
Un debate entre psiquiatras y penalistas mexicanos, 1934-1938
Cristina Sacristán
- 99 La navaja de Ockham: lecciones médicas
Arnoldo Kraus
- 101 La parvada de la conciencia o la colmena del lenguaje.
Pequeña disertación a los 80 años de José Luis Díaz Gómez
Francisco Pellicer
- 107 In memoriam. Guillermina Natera Rey (1946-2024)

Mente y Cultura, Año 5, No. 2, julio-diciembre 2024, 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@inprf.gob.mx. Editor responsable: Dr. Héctor Pérez-Rincón. Reservas de Derechos al Uso Exclusivo No. 04-2020-120218402060-102, ISSN: 2683-3018 e ISSN electrónico: 2992-7234, otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor, Certificado de Licitud de Título y Contenido de la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación Número 17468. Impresa y distribuida por BVS ediciones, Playa Regatas 501, Col. Militar Marte, Alcaldía Iztacalco, C.P. 08830, Ciudad de México. Deposito en SEPOMEX, oficina expedidora M.D.M. Coyoacán, Higuera 27, La Concepción, Coyoacán, 04020 Ciudad de México, CDMX. Última actualización el 30 de septiembre 2024.

Psicobiología de la otredad

Intersubjetividad, leer la mente, cerebro social, neuronas espejo, engaño, vergüenza, hermosura, vínculo

José Luis Díaz Gómez

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

LA GENTE COMO UNO

Emprendo el camino de explorar algunos factores psicobiológicos que existen entre la conciencia que una persona tiene de sí misma (autoconciencia) y la conciencia que tiene de los demás (alteridad) escrutando el pronombre impersonal **uno** y sus sugerentes implicaciones en referencia a los vínculos cognitivos del yo con el *tú*.

El compositor porteño Enrique Santos Discépolo, autor de *Cambalache*, *Yira yira* y *Malevaje*, presentó en 1943 otro tango emblemático e indispensable, titulado secamente “**Uno**”, con música impetuosa de Marianito Mores. Aquí, el “poeta del tango” no sólo expresa un desgarrado despecho amoroso, sino que lo generaliza con el lacónico y dilatado pronombre del título, ese uno que se refiere a sí mismo, a usted, a mí y a los demás; el **uno** que somos todos:

*Uno busca lleno de esperanzas
el camino que los sueños
prometieron a sus ansias...
Sabe que la lucha es cruel y es mucha
pero lucha y se desangra
por la fe que lo empecina.
Uno va arrastrandose entre espinas
y en su afán de dar su amor
sufre y se destroza hasta entender
que uno se ha quedao sin corazón.*

La amarga voz, que resuena con el timbre lunfardo de Hugo del Carril, de Julio Sosa o de Carlos Gardel sentencia a la vida como una travesía ardua y tenaz en busca del amor, pero fatalmente condenada al fracaso, a la desilusión advertimpos queoledad: “**uno está tan sólo en su dolor/ uno está tan ciego en su penar.**” Cincuenta años más tarde, en 1995, la funesta ruptura del corazón por una pasión malograda fue desmentida, con menor trascendencia desde luego, en la cadencia tropical “**Uno se cura**”, de Raulín Rosendo que marca la brecha de tiempo y estilo entre el desgarrado tango rioplatense y la bullanguera salsa dominicana, en la cual se

afirma que, en efecto, **uno** padece y desfallece... ¡snif!... pero se cura:

*Uno se cura
Yo te juro, amigo mío, que uno se cura
Uno cae y se lastima, se destruye y se calcina
Se deprime y se aniquila, se atormenta sin medida
Pero se cura*

Es así que el pronombre **uno** se emplea en el habla coloquial para comprender, implicar y considerar a cualquier persona mediante un disfraz léxico que, como toda máscara, resulta engañoso, pues el yo brilla por su ausencia en ese **uno** que vocea un hablante para referirse de manera despersonalizada a sí mismo y a los otros. Este **uno** genérico es un yo solapado que profiere el pronombre impersonal como una asimilación colectiva para expresar apelaciones con las que cualquiera debiera estar de acuerdo: **uno debe aprender de sus errores**. De esta manera, por su tono generalizador, este pronombre indefinido es idóneo para formular refranes tan reputados y sentenciosos como los siguientes: **uno no sabe lo que tiene hasta que lo pierde; uno no sabe para quién trabaja; a todo se acostumbra uno, menos a no comer; uno propone y Dios dispone**. También se presta para plasmar sentencias de la propia cosecha, como esta de Jaime Gil de Biedma, poeta pesimista de la generación española del 50: “Que la vida iba en serio/ **uno** lo empieza a comprender más tarde/ como todos los jóvenes yo vine/ a llevarme la vida por delante.”

Aparte del uso canónico del **uno** cuando se refiere solapadamente al “yo”, **uno** también puede designar al prototipo de sujetos en los que el interlocutor está incluido, o bien en donde ambos, hablante y oyente, estarán de acuerdo pues **uno debe ser consciente de lo que dice y uno debe saber cuándo callarse**. En el diálogo, el **uno** declarado se coloca en el lugar del **otro** implicado (*yo como tú*) y al mismo tiempo proyecta una dilución o una incorporación de la propia identidad en la multitud (*yo como todos*). De esta forma, el **uno** permite al hablante generalizar su experiencia

puntual o su situación hipotética para hacer una deducción totalizadora que aplica a los demás, o cuando menos a la *gente como uno*.

A diferencia del sentido generalizador del pronombre indefinido, en ciertos contextos lingüísticos y de conducta el **uno** puede ser auto-referencial y aludir sólo al hablante, como en *cargarle a uno el muerto*, o en *está uno asqueado de la política*. Usualmente confirmamos que uno se usa para indicar a la persona que habla, pero sin revelar su identidad, ni externar sus rasgos, excepto por el género porque, cuando **una** mujer conversa, expresa el prenombre en femenino: *¡se entera una de cada cosa!*; *una ya no está para estos trotes*.

En su tesis doctoral de filología, [Marta León-Castro \(2012\)](#) distingue dos objetivos del pronombre **uno**: encubrimiento y generalización. En el encubrimiento, el hablante parece buscar un acuerdo o una aceptación por parte de su interlocutor, o bien protegerse de posibles críticas y pasar un tanto desapercibido. El pronombre se usa como una alusión cortés o indirecta a **uno** mismo para evitar, encubrir o desenfocar el sentido usualmente presuntuoso del yo. En cambio, en la generalización el hablante expresa una verdad con la que cualquiera puede identificarse, a veces con un sesgo crítico o irónico: *hoy en día una se viste como le da la gana*. Ahora bien, la referencia del **uno** no está dada exclusivamente por la gramática o la sintaxis, sino que se especifica por el contexto extralingüístico de las circunstancias, las acciones y los elementos de la interacción y el entorno donde surge el pronombre **uno**. En efecto, con base en un extenso análisis de discursos naturales y conversaciones recogidas, [Marie Rasson \(2016\)](#) de la Universidad Complutense de Madrid, y [Bernardo Pérez Álvarez junto con R. M. Alanís Torres \(2023\)](#) de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo encuentran mayor frecuencia del **uno** pronominal en conversaciones **uno a uno** que conllevan mayor intersubjetividad, lo cual confirma que es un recurso fundamentalmente oral e interactivo. En estos estudios ha quedado claro que el **uno** se usa más en encuentros cara a cara que en medios escritos y, dentro de estos, más en la ficción que en escritos académicos, donde casi no aparece, excepto si un texto, como el presente, trata del pronombre **uno**.

Si bien los pronombres personales como yo, *mi* o *mío* son marcas del lenguaje alusivas a la subjetividad, *el impersonal uno* es la marca lingüística más contundente de autoconciencia y de alteridad intersubjetiva, porque al proferirla el hablante se refiere a sí mismo de manera indirecta e impersonal, como si vislumbrara su propia figura de soslayo entre dos espejos. Además, advertimos que el pronombre **uno** es a la vez autorreferencial, porque señala a quien la profiere, y *heterorreferencial*, porque alude a los demás, como si en cada **uno** de nosotros hubiera un principio común de humanidad, o al menos de los miembros de la lengua que hablamos y de la cultura que nos alberga. Esto es cierto en la medida que **uno** es un ejemplar de esta especie de criaturas terrestres, bípedas, gregarias, encefalizadas, autoconscien-

tes, deseosas y capaces de descifrar y vocear la unidad y la variedad de sus miembros, pues el pronombre **uno** se refiere a sí mismo como visto por el otro y al otro como a **uno** mismo: **uno** y **otro** vienen a coincidir en el **nosotros**.

Pasemos ahora de la gramática a la aritmética, pero a una aritmética con aroma semántico. La voz pronominal **uno** procede directamente del latín clásico unus, el primer número natural, representado en la iconografía indo-arábiga por un glifo vertical y solitario (“1”) usualmente rematado arriba por un copete o serif y abajo por una pequeña plataforma, apariencia que podría evocar a una figura humana erguida sobre sus pies y vista a lo lejos. El numeral **uno** es el primero de los números enteros y tiene la característica de ser único y sin par, lo cual viene a coincidir con el concepto de *persona* como entidad humana singular, pues no hay nadie más igual a **uno**. Notemos así que el numeral **uno** y la noción de singularidad como sello distintivo de cada persona tienen un mismo significante: la identidad. En efecto, la unidad conformada por el número **uno** es un elemento de identidad porque cualquier número multiplicado por uno permanece siendo el mismo ($a \times 1 = a$). Observemos entonces que el número **uno** es factor común de todos los números y el pronombre **uno** es factor común de todas las personas.

Otro factor común del pronombre **uno** y del numeral 1 es la “unidad”, definida escuetamente por el diccionario de la RAE como la propiedad de todo ser, en virtud de la cual este no puede dividirse sin que su esencia se destruya o altere. Esto se refiere al peculiar y singular estado de ser **uno**. Resuena aquí la definición minimalista de persona como una “unidad bio-psico-social”, donde la clave es la unidad de tres factores en **uno**. Como se puede ver, la noción matemática del numeral **uno** y la noción lingüística del pronombre **uno** tienen el mismo aire cognitivo: un ente singular, a la vez diferente y semejante a otros de su clase, lo cual expresa apropiadamente el principio de variedad en la teoría darwiniana. Esta semántica de doble faz, gramatical y aritmética, revela al **uno** pronombre y al **uno** numeral como conceptos gemelos que impregnan la noción que tiene la persona de sí misma y colige en semejanza y diferencia con las demás.

Al examinar las tesis humanistas expresadas por Bartolomé de las Casas a mediados del siglo XVI para aseverar la capacidad intelectual y religiosa de los indígenas americanos como seres humanos verdaderos y legítimos, el historiador [Lewis Hanke \(1974\)](#) las sintetiza en el vibrante título de su libro “*All mankind is one*” traducido literalmente como “La humanidad es **una**”, pero que admite una versión complementaria, acaso más honda y comprometida: “**Uno** es todo el género humano”. Esta noción recuerda el célebre reconocimiento de Publio Terencio el Africano “soy humano, nada humano me es ajeno” que Miguel de Unamuno fielmente reformuló como “soy hombre, a ningún hombre estimo extraño”.

En la expresión fraternal y festiva de *¡todos para uno y uno para todos!*, **uno** llegó a ser pronombre de solidaridad,

reciprocidad y auxilio mutuo en la masonería, en el juramento de los mosqueteros de Alejandro Dumas y en el lema no oficial de Suiza.

LA SEGUNDA PERSONA: INTERSUBJETIVIDAD E INTERCORPORALIDAD

La liga entre la conciencia que un sujeto posee de sí mismo y la que atribuye y comparte con los otros fue profundamente examinada durante el siglo XX en la tradición fenomenológica y existencial de la filosofía europea. Los términos de “otredad” o “alteridad” se aplicaron en esta escuela a la representación que una persona llega a adquirir sobre sus prójimos y se manifiesta en las conductas que emprende y las relaciones que establece con ellos. Para aproximarnos a este trascendente concepto, visitaré brevemente a tres pensadores europeos del siglo pasado que aportaron reflexiones imprescindibles en referencia a la alteridad y su relación con la autoconciencia; se trata del judío austriaco Martin Buber, el pensador franco lituano Emmanuel Lévinas y el filósofo francés Paul Ricœur.

El pensamiento humanista de Martin Buber (1878-1965) se ha denominado *filosofía del diálogo* o del *yo-tú* porque este filósofo y teólogo no concebía un yo separado, sino siempre en relación con un prójimo, con el tú. En *Yo y tú* de Buber (1923), propuso que la alteridad presenta tres facetas: (1) el **tú** como persona concreta, la representación que un sujeto hace de un prójimo, establecida fundamentalmente a través del diálogo, (2) el **tú** en referencia a los objetos que adquieren significancia para el sujeto y (3) el **Tú** reverente: la relación que un creyente establece con lo sagrado a través de su deidad, ese Otro por antonomasia. Estas formas de relación con un otro hacen que el yo nunca se encuentre sólo, aunque en muchos momentos la persona pueda estar sin compañía. Si bien la relación interpersonal se basa en una personificación del otro, para que se desarrollen los lazos y las acciones de comprensión, apoyo y compromiso, es necesario que se establezca confianza. De esta forma Buber establece una ética del amor basada en una relación auténtica entre personas y afirma que, cuando cumple con requisitos de mutualidad y confianza, la relación yo-tú es, de hecho, generadora del yo. Interpreto esta idea en el sentido de que la autoconciencia personal requiere de alteridad y mutualidad para alcanzar una disposición acabada. En este mismo sentido, el pensador español Juan Arnau (2022) recapitula el pensamiento de Buber así: “La soledad es falaz, sin el otro no es posible realizarse; la vida real del yo es el encuentro con el tú.”

Por su parte, el filósofo Emmanuel Lévinas (1906-1995) califica de *inmediatez* al encuentro cara a cara por medio del cual el otro se nos presenta de forma real, directa y contundente. La alteridad no sólo involucra la atribución de estados mentales a los otros, sino también la aptitud y

disposición para ponerse en el lugar del prójimo en una experiencia de empatía (Lévinas, 1993). En este pensador hay otra reflexión sobre la alteridad que resulta vigente en términos de las ciencias cognitivas y es la que se refiere al rostro, porque la cara del prójimo se presenta como una alteridad específica y concreta. Esto quiere decir que la fisonomía no sólo manifiesta de manera rotunda la identidad de alguien por su aspecto, sino también como manifestación de su ánimo, porque la subjetividad o la interioridad del otro se revelan y descubren en su semblante, tanto en los rasgos que lo identifican, como por los gestos y las voces que expresan sus emociones, actitudes, intenciones y otros estados internos. La investigación contemporánea sobre la expresión de la emoción en el gesto facial y en la voz otorgan una validez empírica a esa inmediatez presencial del otro (Díaz, 2007, capítulos V y VI). Además del rostro y sus expresiones, se debe subrayar que la voz humana constituye una encarnación del *self* en el espacio social, porque el sonido emanado de su sistema fonador no sólo identifica a un emisor, sino que contribuye a la percepción, la expresión y el intercambio de estados subjetivos entre personas (Sidtis y Kreiman, 2012). Como lo afirmaba el filósofo hispano-mexicano Eduardo Nicol (1957), el logos es la voz.

Varios analistas coinciden en calificar la postura de Lévinas sobre la alteridad como una *ética fundamental* en el sentido de que el yo no sólo se define en similitud y oposición con el tú o con el otro, sino “para-con-el-otro” una vez establecido el vínculo (Urabayen, 2011). Esta concepción de ser para y con el otro está explícita en el Dasein de Heidegger, ese “estar allí” en un mundo compartido. Lejos de ubicarse de manera lejana o pasiva, el sujeto *responde* ante la presencia y el ser del otro que encuentra. La relación mutua entre agentes morales es el fundamento de una experiencia del otro que orilla al agente *responsable* a comportarse éticamente. Esta relación obligada no sólo se erige por la interacción entre las subjetividades de dos personas, sino por la *red intersubjetiva* de todos los sujetos que conviven en intercomunicación.

Por su parte, Paul Ricœur (1913-2005) considera que el significado del *ser*, término tan central como opaco y polémico de la metafísica, no implica una esencia separada y única de cada individuo (que en inglés se refiere como *self*), pues se gesta en relación obligada con los congéneres. Para este destacado fenomenólogo y hermeneuta francés, el sentido de ser uno mismo como individuo único y diferente constituye la *ipsiedad* o la mismidad, pero ésta implica obligadamente a la otredad: *uno* no puede definirse sin el *otro*. Ipsiedad deriva de *ipse* (*uno mismo* en griego): la condición de ser el mismo individuo en diversos tiempos y espacios. En su libro titulado “*Si mismo como otro*” (cuyo original en francés se publicó en 1990 y la traducción al castellano por Agustín Neira Calvo para Siglo XXI en 1996), Ricœur sostiene que, si bien la alteridad pertenece a la constitución ontológica de la *ipsiedad*, esta íntima relación del yo con

el tú no surge del sentir propioceptivo, pues cada persona siente directamente su cuerpo, pero no el cuerpo ajeno, ni siquiera en el acto de amor. Además, una persona puede reclamar la pertenencia y la responsabilidad de sus actos en el mundo, pero no es responsable de las acciones ajenas. En vista de esta corporalidad tan individual y particular, ¿cómo sostener que se encuentren vinculadas de forma tan estrecha la identidad propia y la conciencia de los otros, es decir la autoconciencia y la alteridad?

Uno de los argumentos que ofrece Ricœur al respecto se basa en el sufrimiento porque, si bien sufrir es algo subjetivo y personal, lo comparten los seres humanos de múltiples maneras, sea porque parte del sufrimiento humano es resultado de acciones humanas, sea porque el sujeto siente dolor empático cuando ve sufrir a sus allegados, o porque, a través del dolor y del tacto, su cuerpo intercede y tuerca entre la intimidad del yo y la exterioridad del mundo (Ricœur, 1996, p. 357). Entonces, la relación necesaria del yo con el tú incluye a la corporalidad no en el sentido que uno sienta el cuerpo ajeno como siente el propio, sino porque *debe tener una noción mimética de la corporalidad ajena para llegar a conceptualizar y sentir al otro*. Mi cuerpo es un cuerpo a los ojos de los otros y el de ellos es un cuerpo ante los míos: el cuerpo es naturaleza común de todos los seres humanos y esta naturaleza biológica también es social no sólo porque está entretendida en una red de intersubjetividades, sino de *intercorporalidades*, término que Cladakis (2000) deriva de la filosofía de Merleau Ponty. La persona construye su identidad personal en el seno de una comunidad, la que, a su vez, brinda singularidad a la persona (Souroujon, 2011).

Por otro lado, Ricœur afirma que el ego origina un *alter ego* definido por el contundente sentir y constante comprobar que los demás son otros como yo: el Otro es alguien que, como yo, dice “yo”. Ocurre un *apareamiento* entre el ego y el *alter ego* para constituir la intersubjetividad, pues se requiere tener una idea de que algo propio se identifica y se contrasta con el otro. Ésta sería la base misma de la ética como la concibe el pensador francés: ese “vivir bien con y para otro en instituciones justas.” Una vez más asoma la relación que tiene la autoconciencia con la conciencia ajena a través de la ética.

Una contribución amplia y detallada sobre la otredad es *Teoría y realidad del otro*, del médico español Pedro Laín Entralgo (1988) quien había evolucionado desde un falangismo inicial a posiciones liberales posteriores en el marco de una hermenéutica. El autor recorre el desarrollo del concepto de la otredad desde sus elementos intuitivos, hasta formas diversas de su tratamiento, en particular la reflexión ética, la valoración de la diferencia, el encuentro y la comunicación entre seres humanos y la relación médico-paciente. En su enfoque destaca la relevancia de la otredad para la construcción de una vida en común.

Algunas investigaciones empíricas han abordado esta *dualidad unificada* del yo y el tú, o de la conciencia de sí

y del otro como caras de una misma moneda. A guisa de ejemplos menciono brevemente tres aproximaciones de las ciencias cognitivas: (1) el rol de la cognición social en la adquisición del yo individual en infantes colocados ante el espejo y ante fotografías de otros infantes (Lewis y Brooks-Gunn, 1979); (2) el ser individual (el *self*) se gesta por interacciones y relaciones interpersonales de diferenciación y participación (Kyselo, 2014); (3) la relación de la autoconciencia con la alteridad cuidadosamente analizada por Dan Zahavi, fenomenólogo danés contemporáneo que ha profundizado en el vínculo entre una voluntad extendida y la cognición social, destacando que la relación yo-tú hace posible la intencionalidad colectiva (Zahavi, 2014).

TEORÍA DE LA MENTE, DESCIFRAR LA MENTE AJENA Y LEER NOVELAS

El trabajo inaugural sobre lo que ahora se conoce como *teoría de la mente* fue un estudio clásico de David Premack y Guy Woodruff, dos psicólogos experimentales de formación conductista interesados en demostrar las capacidades cognitivas de los simios a través del análisis de su comportamiento en situaciones experimentales. El artículo apareció en 1978 con el provocador título de *Does the chimpanzee have a theory of mind?* (¿Tiene el chimpancé una teoría de la mente?) En este estudio se mostraban a chimpancés escenas en video de humanos lidiando con problemas sencillos como alcanzar un objeto distante o complicados como salir de una jaula cerrada con candado. Al finalizar la proyección se presentaban a los simios fotos o imágenes entre las que estaba la solución al problema, como podría ser un bastón para alcanzar el objeto o la llave del candado para abrir la puerta de la jaula. Dado que los chimpancés eligieron de forma correcta la imagen propia de la solución, los autores consideraron que los simios habían comprendido la intención de los personajes enfrentados a estos problemas y eligieron las alternativas correspondientes a su propósito. Para lograr esto se requería que los simios contaran con conceptos implícitos en una “teoría de la mente”, lo cual dio inicio a una fértil discusión sobre la estructura y los mecanismos de tal teoría.

Adivinar, inferir y comprender las emociones, creencias o intenciones de los demás es una capacidad de cognición social especialmente desarrollada en los humanos. A partir del trabajo de Premack y Woodruff, en las ciencias cognitivas se conoce a esta facultad como *teoría de la mente* (Saxe, 2006). La expresión puede parecer extraña, pues ligamos a la palabra “teoría” con un razonamiento explicativo, pero tiene razón de ser, porque, para poder colegir lo que otros piensan y sienten, el ser humano va conformando un sistema conceptual tácito sobre qué esperar de los demás y por el cual se les atribuyen estados mentales.

Se han debatido largamente dos explicaciones de la capacidad humana para suponer y adjudicar estados mentales

a los otros (Röska-Hardy, 2009; Zilber, 2017). Una de ellas se denomina “teoría-teoría” y esta asume que existe una disposición o representación psicológica supuestamente innata y basada en el sentido común que establece relaciones causales entre estímulos del entorno, estados mentales y comportamientos. La otra explicación se basa en la simulación y postula que la atribución de estados mentales es producto de asignar a otros los recursos afectivos y cognitivos de uno mismo para explicar el comportamiento del prójimo sin la necesidad de una teoría tácita. El observador genera predicciones basadas en haber registrado y comprendido las apariencias, las actitudes, la conducta y la expresión verbal de uno mismo para entonces atribuir las a los otros o, como dice el dicho, para “ponerse en sus zapatos.” Esta experiencia es necesaria para predecir lo que el otro piensa o es probable que haga, y para alcanzar la empatía –sentir lo que el otro siente– y, como secuela de ésta, para llegar a sentir compasión cuando sufre, es decir: el apremio de abolir su pena y desventura (Mercadillo, 2013).

La habilidad humana para identificar las creencias o motivaciones de otros que expliquen o predigan su conducta se ha estudiado por la psicología experimental y cognitiva mediante el uso de personajes actuados o filmados en situaciones que el participante en el experimento deberá identificar. De esta manera una prueba de creencia falsa consiste en ver si un humano, usualmente en diversos momentos de la infancia, es capaz de predecir la conducta de un personaje que actúa por una creencia errónea. Una larga serie de investigaciones empíricas indica que varias formas de leer la mente ajena puede ser un proceso automático que no se ve afectado por los estados mentales de los participantes (Pascarelli et al., 2024).

La aproximación teórica y metodológica a la teoría de la mente difiere entre disciplinas. Por ejemplo, la neurociencia social está interesada en las zonas del cerebro involucradas o “encargadas” de la atribución, mientras que la psicología cognitiva y del desarrollo se preocupa por analizar cómo y cuándo se adquiere esa facultad. En referencia a la neurociencia social, hay docenas de experimentos que analizan como se implementa en el cerebro la capacidad para atribuir estados mentales a los otros y a uno mismo. Si bien los diseños experimentales para evocar la atribución difieren, los resultados suelen tener en común la activación de una red neuronal del cerebro que incluye a la corteza medial prefrontal, el cíngulo posterior, la unión temporo-parietal y la cicunvolución posterior del lóbulo temporal (Frith y Frith, 1999; Carrington y Bailey, 2009). Dado que estas áreas son requeridas en diversas actividades cognitivas, no está claro su rol específico en la teoría de la mente. Es factible que esta compleja función se logre por las interacciones de estas regiones con otros sistemas cerebrales, que se activan según las demandas de la tarea en proceso (Gallagher, 2013). Por ejemplo, observar experiencias de dolor físico en personas allegadas activa varias partes de la matriz del dolor en el ce-

rebro de quien observa (Cheng et al., 2010), lo cual sugiere que un sujeto siente verdadero dolor empático al ver sufrir a alguien querido. Sin embargo, este resultado es compatible con las dos opciones en disputa y la tendencia actual es la de considerar que hay componentes innatos y adquiridos en la capacidad de atribuir estados mentales a los otros y que esta tiene una relación estrecha con la conciencia de uno mismo, como veremos ahora.

La facultad para atribuir estados mentales a los demás tiene un vínculo necesario con la aptitud para reconocer los estados mentales propios, es decir, con la autoconciencia. Ya en 1983 Nicholas Humphrey, prolífico y agudo psicólogo británico, propuso que atribuir estados mentales y experiencias a otros durante la hominización fue uno de los orígenes de la autoconciencia. Esta capacidad habría hecho de aquellos ancestros “psicólogos naturales” en el sentido de que las capacidades de evaluación de la mente propia y la ajena fueron cada vez más necesarias para convivir, cooperar y trabajar en grupo. De esta manera, la autoconciencia se habría facilitado o incluso disparado en circunstancias sociales cada vez más demandantes, un nicho cognitivo que favorecería ganancias encefálicas y del conocimiento de uno mismo. En su estilo claro y directo Humphrey lo pone de esta manera:

La solución que la Naturaleza dio a este problema (el de predecir el comportamiento ajeno) fue la de dar a cada miembro de la especie humana tanto la inclinación como el poder para usar la privilegiada representación de sí mismo como modelo de que se siente ser otra persona. (Humphrey, 1983, p. 6, traducción mía; cursivas suyas)

La noción afín de “nicho cognitivo” se debe al psicólogo Steven Pinker de la Universidad de Harvard (2010) y, de acuerdo con Wolfgang Prinz (2017), este entorno favorecería ganancias encefálicas y conocimiento de sí mismo. La investigadora francesa de la metacognición, Joëlle Proust (2014), ha detallado que una conversación entre dos personas constituye un ejemplo corriente y palmario de la manera como la conciencia de uno mismo y la del otro se entrelazan. En un diálogo normal los agentes que interactúan cara a cara toman el rol de hablantes y de escuchas alternadamente, aunque con frecuencia se interrumpen o a veces hablan al mismo tiempo. Para comunicarse y darse a entender, los interlocutores monitorean tanto sus propios procesos cognitivos como los de la otra persona y, al evaluar la expresión verbal y no verbal del otro, toman decisiones sobre la marcha sobre que decir, de que manera y cuándo hacerlo. Estas operaciones no se emprenden del todo deliberadamente, pues el intercambio es muy rápido, de tal forma que Proust infiere que los códigos y compases de la conversación deben ser reglas *metacognitivas* porque son normas implícitas de procedimiento, conformadas por certezas y estrategias seleccionadas y depuradas en la práctica cognitiva y en la práctica social.

Hay evidencias de que la autoreflexión y la adscripción de actividades mentales a otros involucran regiones distintas del cerebro (Vogeley et al., 2001), sin embargo son funciones fuertemente ligadas. Un grupo de psicoterapeutas cognitivos italianos ha encontrado que el grado de auto-reflexión y la memoria autobiográfica desarrollados por una persona influyen sobre su capacidad para inferir y conceptualizar el pensamiento y las emociones ajenas (Dimaggio et al., 2008). Es muy posible que el proceso inverso también funcione y que la capacidad de “leer la mente” ajena facilite la introspección.

La noción de leer la mente ajena (*mindreading* en inglés) ha sido objeto de atención y análisis no sólo para la ciencia (Nichols y Stich, 2003). Hay evidencias crecientes de que la lectura de novelas y cuentos ficticiales que exploran la personalidad, el comportamiento y la vida mental de diversos personajes en una trama inventada facilita las funciones de reflexión y de atribución de estados mentales. En su estupendo libro sobre *Leer la mente* el escritor y pensador mexicano Jorge Volpi (2011) hace un vigoroso y entretenido recuento del efecto que tiene leer ficción sobre la capacidad de juicio del lector en referencia a sí mismo y a los demás. Leer ficción es una experiencia que coloca virtualmente al lector en la piel de diversos personajes y constituye un ensayo literal de empatía, atribución y examen de la mente ajena. Además, la cuidadosa revisión que realiza Volpi de estas facultades en términos cognoscitivos y de neurociencia es pertinente para demostrar la enorme utilidad que tiene el leer ficción en términos de la otredad. Dice el autor en la página 25:

Leer una novela o un cuento no es una actividad inocua: desde el momento en que nuestras neuronas nos hacen reconocernos en los personajes de ficción — y apoderarnos así de sus conflictos, sus problemas, sus decisiones, su felicidad o su desgracia — comenzamos a ser otros.

La lectura de la mente dista de ser precisa y se ha generado el concepto de *expectativas de lectura mental* en el contexto de las relaciones de pareja cuando alguno de los miembros de esta diada tiene la expectativa indebida de que el otro sepa o debe saber lo que ocurre en su mente. Cuando esto no ocurre, se suele tomar como una falta de empatía y es causa de distanciamiento (Wright y Roloff, 2015).

ENGAÑO TÁCTICO, NEURONAS ESPEJO, NEUROCIENCIA SOCIAL

Veremos ahora con mayor cuidado que la atribución de estados y procesos mentales a otros individuos es un rasgo enraizado en la evolución y en ciertas funciones cerebrales que permiten su aprendizaje y desarrollo durante el crecimiento y maduración de los individuos de especies sociales,

en particular de la humana. En efecto, inferir la mente ajena implica y requiere del conocimiento tácito y de los propios procesos corporales y mentales: la conciencia de los otros y la de uno mismo son facultades interdependientes y tienen raíces tanto evolutivas como aprendidas.

En los 1980s empezaron a aparecer estudios sobre comunicación animal que permitían atribuir facultades mentales a varias especies porque muchas conductas registradas no se ajustaban a los actos de agresión, huida, cortejo, reproducción o crianza usualmente considerados por la *etología clásica* como “instintivos” y, en algún sentido, automáticos. La observación prolongada, minuciosa y sistemática de actos estratégicos emitidos en contextos naturales entre miembros identificados de especies sociales convenció a diversos investigadores de que existen formas de conciencia animal. No sólo la capacidad para detectar y reconocer individuos, roles y rangos, sino el empleo de tácticas para adquirir o fortalecer acceso a recursos vitales, a posibilidades reproductivas o a situaciones protegidas permitieron tal inferencia y el surgimiento de una *etología cognitiva* (Díaz, 1994).

En 1988 Richard Byrne y Andrew Whiten recopilaron abundantes registros anecdóticos de que varias especies animales dotadas de cerebros avanzados, como es el caso de los simios, realizan acciones engañosas que implican una teoría de la mente y una conciencia de los otros. El llamado *engaño táctico* por estos autores está conformado por actos del repertorio conductual ejecutados de manera que otro individuo malinterprete el sentido de la acción y realice una respuesta errónea que aventaje al emisor de la conducta. En un desarrollo posterior, estos investigadores escoceses definieron a una conducta animal como “maquiavélica” cuando el individuo muestra tener como meta desorientar o embaucar a otro y parece entender lo que origina (Byrne y Whiten, 1992).

En el léxico cotidiano, un engaño intencional es propiamente llamado mentira y, para que pueda considerarse como tal, se requieren tres condiciones: (1) tener conciencia de los otros, (2) tomar decisiones para actuar engañosamente y (3) poseer la noción de que se infringe una regla moral. Aunque no se puede saber si las elaboradas tácticas observadas en los primates cumplen cabalmente estos tres requisitos, en particular el tercero, las evidencias apuntan a que la conciencia de los otros y la táctica de engaño son rasgos de antiguas raíces evolutivas y plantean preguntas de gran interés respecto a la conciencia de sí en referencia a la conciencia de los otros.

Además de los tres requerimientos señalados, para mentir es necesario emplear diversas y complejas funciones cognitivas, como valorar el riesgo de ser detectado, recordar las respuestas ofrecidas previamente, inhibir la tendencia a decir a verdad y elegir la estrategia más apropiada de expresión de acuerdo con muchas circunstancias. De esta forma, si bien se ha mostrado repetidamente una mayor activación de la corteza prefrontal en comparación con decir la verdad, esta función nerviosa no debe ser la única base cerebral del

engaño. Varios grupos de trabajo han propuesto que estas características de alta carga cognitiva requieren de una amplia red moduladora del engaño que involucra memoria de trabajo, inhibición de respuestas, sostén de la atención, cálculo de probabilidades y elección de estrategias entre otras funciones (véase la revisión de [Jiang et al., 2015](#)).

Durante unos registros neurofisiológicos realizados en neuronas motoras del cerebro de macacos Rhesus, el equipo de Giacomo Rizzolatti en la Universidad de Parma descubrió a fines del siglo pasado que ciertas neuronas se activaban cuando el animal realizaba un movimiento definido y que las mismas neuronas también disparaban cuando el animal veía a otro individuo realizar el mismo movimiento ([Rizzolatti y Raighero, 2004](#)). Éste fue un hallazgo importante y aun revolucionario para la neurociencia porque demostró que una misma neurona puede ejercer labores tanto motoras como sensoriales, pues se activa cuando el individuo realiza un movimiento (función motora) y al ver a otro realizar ese mismo movimiento (función sensorial). El descubrimiento de estas “neuronas espejo” y de otras que se activan con el reconocimiento de individuos particulares ([Quian Quiroga y Kreiman, 2010](#)) constituyen hallazgos clave en referencia a la alteridad pues sugieren que existen neuronas y posiblemente redes o sistemas neuronales involucrados en la representación de los otros y de sus actos.

A raíz de estos hallazgos han ocurrido especulaciones de que las neuronas espejo son responsables de la teoría de la mente, de las experiencias de empatía, de compasión y de la conciencia moral en general, pero esto no se puede afirmar con suficiente certeza. Al parecer ha ocurrido una sobrevaloración de las funciones de las neuronas espejo y es necesario revisar críticamente los datos de las investigaciones sobre estas células para evaluar si las inferencias mencionadas tienen un fundamento verosímil. Por el momento, lo más prudente es considerar que las redes de estas neuronas formen parte de un sistema de reconocimiento de acciones realizadas por otros y que tengan un referente inmediato a las acciones propias. Si este es el caso, estas redes podrían ser componentes importantes de la percepción del movimiento propio y del ajeno y, con ello, de la identidad de uno mismo y de los otros.

Es probable que estos sistemas neuronales necesarios para implementar las representaciones de uno mismo y de los otros sean cruciales en la vida social. En un artículo ingeniosamente intitulado “a través del espejo” (en clara alusión al *Pais de las Maravillas* de Lewis Carroll), los descubridores de las neuronas espejo proponen un mecanismo especular para el sentido de uno mismo y el de los otros que reta la idea de que se trata de dos funciones separadas e independientes ([Sinigaglia y Rizzolatti, 2011](#)). Se trataría de un fundamento cerebral que faculta a una criatura el ser consciente de sí como distinta a otros porque le permite experimentarse a sí misma y a los demás en términos de sensaciones y posibilidades motoras. Se ha acumulado evidencia empírica en

favor de que la expresión y la percepción de acciones de uno mismo y de los otros son funciones conectadas que se basan en sistemas de neuronas ubicados en las áreas premotoras del lóbulo frontal y partes de la corteza parietal que facultan una *cognición motora* ([Jackson y Decety, 2004](#)).

El neurocientífico social francés Jean Decety, actualmente en la Universidad de Chicago, propuso que el *self*, la conciencia de ser uno mismo a través del tiempo, es una función a la vez individual y social, y que las interacciones entre el individuo y sus pares en las etapas formativas es un incentivo fundamental para el desarrollo de la conciencia de sí. Decety revisa la evidencia que los infantes humanos tienen una motivación potente y específica para interactuar con otros niños y que la conciencia de que existen otras mentes se basa en la noción progresiva de que los otros infantes del entorno son seres conscientes, como uno mismo. Los estudios de imágenes cerebrales sugieren que la corteza parietal inferior y la prefrontal del hemisferio derecho tienen un papel predominante en esta distinción entre el propio ser y el de los de los otros y en la habilidad del propio sujeto para representar a los otros ([Decety y Chaminade, 2003](#); [Decety y Ickes, 2009](#)).

Por su parte, [Kai Vogeley \(2017\)](#) del Departamento de Psiquiatría en la Universidad de Colonia, ha propuesto que existen “dos cerebros sociales”, es decir, dos redes de neuronas involucradas en las interacciones: la *red de neuronas espejo* y la *red de la teoría de la mente*. Ambos sistemas se reclutan durante procesos que entrañan interacción o comunicación social con individuos conoespecíficos y que constituyen en conjunto una base cerebral de la intersubjetividad, porque la capacidad para mentalizar o entender la experiencia subjetiva de los otros es requisito indispensable para establecer con ellos una comunicación exitosa, para engañarles o tenerles empatía. El sistema de neuronas espejo madura muy temprano en el desarrollo al detectar señales corporales de los otros y el sistema de teoría de la mente se adquiere a partir de éste para evaluar el estado emocional y en general el estado mental de los otros. La necesidad de estudiar los fundamentos nerviosos de los encuentros sociales entre seres humanos ha dado origen a la interesante propuesta por parte del grupo de Vogeley de una *neurociencia en segunda persona* ([Schilbach et al., 2013](#)) que vendría a constituir el fundamento cerebral de la relación yo-tú tan analizada desde las propuestas de [Martin Buber \(1923\)](#) que vimos antes.

Estudiar directamente las bases cerebrales de las interacciones sociales ha sido un reto técnico y en diversos proyectos se ha ido revelando la complejidad de la actividad cerebral durante intreracciones sociales en tiempo real, a diferencia de las que se ponen en juego cuando el sujeto pasivamente observa interacciones sociales. Las predicciones de la conducta del prójimo, las adaptaciones corporales en curso o la selección de estrategias de interacción se acompañan de activaciones secuenciales o simultáneas de redes neuronales tan diversas como la red default, la red de la

atención, redes frontoparietales o de ganglios basales (Lehmann et al, 2023).

Todo esto parece tener implicaciones para la psicopatología. Por ejemplo, un grupo transdisciplinario de investigadores canadienses ha propuesto que una característica fundamental de la esquizofrenia es la desorganización en las interacciones sociales como producto de una desincronización del espacio interpersonal debida a una disfunción del acoplamiento neurocognitivo en segunda persona (Olawaju, Dumas & Palaniyappan, 2023).

NEUROANATOMÍA DE LA SEGUNDA PERSONA

Hemos venido repasando que la investigación cerebral proporciona información relevante para el mejor entendimiento de la conciencia de uno mismo y de los otros. Bordaré ahora sobre este tema a partir de un artículo publicado en 2013 por Joseph Moran, William Kelley y Todd Heatherton sobre los fundamentos cerebrales de la autorreflexión y la reflexión sobre los prójimos cercanos. Estos investigadores argumentan que la neurociencia proporciona conocimientos necesarios para saber cómo el cerebro implementa los procesos psicológicos de la autorreflexión y para elaborar nuevas formas de analizar esta fascinante función. Los autores destacan inicialmente dos hallazgos; el primero se refiere a la red cerebral conocida en inglés como *default mode network*, que traduzco como *red basal*, y el segundo a un grupo de estructuras de esa red que se activan cuando las personas se encuentran reflexionando sobre sí mismas y sus características de personalidad, pero no cuando piensan de manera general e inespecífica sobre el yo o la autoestima. Las áreas del cerebro que se activan sólo durante la autorreflexión son la *corteza prefrontal medial* y la *corteza parietal medial*, dos zonas que se encuentran en la cara interna de los dos hemisferios cerebrales y se conocen en conjunto como *estructuras corticales mediales*.

La red basal del cerebro se descubrió cuando los voluntarios sometidos a estudios de imágenes cerebrales obtenidas por resonancia magnética o tomografía de positrones se encontraban sin realizar ninguna tarea, relajados y con los ojos cerrados. Todo indica que la red se activa cuando el sujeto se desengancha del mundo externo y divaga ensimismado en sus pensamientos, que muchas veces versan sobre sí mismo o sus allegados. Varios metaanálisis que tomaron en cuenta muchos experimentos similares y comparables han confirmado que las zonas de la red basal se enlazan cuando el sujeto pone atención al flujo de su propia conciencia.

La anatomía de estas zonas del cerebro es muy interesante. La corteza prefrontal medial es la región más grande de la corteza prefrontal humana y está más profusamente conectada con otras zonas que la equivalente en otros primates superiores. Tiene además la mayor densidad de espinas

dendríticas, los puntos de contacto sináptico ubicadas en las ramas de las neuronas que reciben la información de otras neuronas. Esta profusa conectividad indica que la región y sus concurrentes procesan una información asociativa compleja. En conjunto estas regiones forman parte del “cerebro social,” una red de módulos involucrados en la representación de las personas que forman parte del entorno y sus relaciones con el sujeto. Se supone que estas zonas constituyen el fundamento de una representación social que sería decisiva en la selección evolutiva de los humanos modernos. Este sustrato común entre los fundamentos anatómicos y fisiológicos de la autorreflexión y la reflexión social viene a empatar con la interdependencia entre la identidad personal y la identidad de los otros, o, en los términos arriba expuestos de Lévinas (1993) o de Ricoeur (1996) entre la *ipsiedad* (la noción de ser uno mismo en el tiempo) y la otredad o alteridad (la noción del otro como equivalente a uno mismo).

Por su parte, la corteza posterior del cíngulo, que también forma parte de la red basal, está muy interconectada con la corteza prefrontal medial, dentro de cada uno de los dos hemisferios cerebrales, y entre ambos. Esta zona también es proporcionalmente mucho mayor en los humanos en relación a otras especies de primates y se supone que esta ventaja permite integrar la información exterior e interior que constituye una parte importante de la actividad mental del ser humano. Es así que las neuronas de la corteza del cíngulo posterior reciben una extensa información de las zonas visuales, participan en el procesamiento de memorias autobiográficas, en la formulación de planes a futuro y la navegación en el medio, cuatro tareas propias de la autoconciencia, pero de diferentes contenidos y objetivos. Las características anatómicas y fisiológicas de estas dos zonas parecen idóneas para realizar actos de introspección, en especial cuando el sujeto se desentiende de la información proveniente del medio ambiente, y entran en actividad precisamente cuando el sujeto reflexiona libremente sobre sí mismo. El conjunto de estas zonas reúne condiciones para retener y actualizar información sobre uno mismo de manera flexible y confiable, así como determinar lo que es propio y ajeno.

Un tema difícil que evocan estas investigaciones es si el *Self*, en tanto representación central y estable de uno mismo, requiere un mecanismo neurológico especial dada su propiedad especular o recursiva. Si esta propiedad es realmente recursiva, debería tener un fundamento nervioso muy peculiar por medio del cual la representación pueda a su vez ser representada. La alternativa a este mecanismo sería una función neural potente pero ordinaria en el sentido de que las estructuras funcionen dentro de los parámetros usuales para llegar a ser recursivas, como lo es cualquier mecanismo nervioso de retroalimentación. A favor de la primera posibilidad se ha propuesto que la corteza medial prefrontal constituye un nodo (hub en inglés) que congrega información altamente procesada en otras áreas cerebrales. Diríase que funciona como un panóptico, un punto desde el

cual se monitorean un conjunto de módulos o de procesos separados. A favor de la segunda opción se afirma que estas zonas cruciales de la corteza cerebral pueden actuar en conjunto de manera metacognitiva para guiar y decidir ciertos procesos de pensamiento de acuerdo a un conjunto de reglas, como lo postula Joëlle Proust (2014) y he analizado al examinar la metacognición sobre la introspección en un artículo previo de esta serie (Díaz Gómez, 2022).

Moran, Kelley y Hetherington (2013) favorecen esta misma posibilidad consistente en una operación neuropsicológica recurrente muy desarrollada. De esta forma, las estructuras corticales mediales pueden representar información social sea en forma general, pero también de manera selectiva cuando procesan datos, hechos o asuntos referentes al propio yo. El reflexionar sobre familiares cercanos activa la corteza prefrontal medial igual que cuando el sujeto reflexiona sobre sí mismo y la cercanía afectiva, el grado de cariño que siente el sujeto por ciertas personas, es la variable más importante para activar esta área y la red neural que la contiene. Por lo demás, las investigaciones sobre la autoreflexión han mostrado que la zona ventral de la corteza prefrontal medial se activa de forma distinta cuando el sujeto reflexiona sobre sí mismo y sobre familiares próximos en diferentes culturas. En efecto, esta activación no sucede en igual magnitud en las culturas occidentales, donde el individuo tiene un sitio más independiente en la comunidad que en las orientales, donde el individuo se considera como integrante de la comunidad.

En suma, los autores del trabajo que comento defienden que las cortezas mediales constituyen la región más central y decisiva del cerebro para la autorreflexión y la reflexión sobre las personas queridas, porque su anatomía, función y conectividad se asocia a un procesamiento de información social. Como podemos constatar de nuevo, la representación de uno mismo se liga con la de los demás tanto desde el punto de vista cognitivo como neuroanatómico y neurofisiológico. Esta noción se basa en la idea de una intersubjetividad trascendental, el conjunto de procesos y estructuras que capacitan el compartir significados, creencias y normas con los demás haciendo posible una comunicación e interacción en el mundo social (Zahavi 1999). Una vez más, estos hallazgos tienen una repercusión psiquiátrica: se ha sugerido que la esquizofrenia involucra un trastorno de la intersubjetividad que afecta no solo la constitución del mundo social y cultural en el enfermo, sino necesariamente la formación de su identidad personal (Blankenburg, 1980).

CARA A CARA: SEMBLANTE Y ACTUACIÓN

La energía que las personas invierten en ejercicios, dietas, atuendos, peluquerías, cosméticos o maquillajes revela la importancia que otorgan a su aspecto, fisonomía e identidad públicas. La apariencia personal es una cualidad recursiva

y referencial; es recursiva porque constituye la imagen o representación de la propia figura, facha o semblante, y es referencial porque, en ese teatro imaginario o *gran simulacro* del aspecto externo (Rochat, 2014, p. 294), el sujeto conjetura tácitamente cómo lo perciben o juzgan los demás y actúa en consecuencia. Recordemos la famosa frase de “*Como gustéis*” de William Shakespeare: “El mundo es un escenario, y todos los hombres y mujeres son meros actores.” De hecho, uno de los sentidos de la expresión *ser autoconsciente* en el habla popular y cotidiana se refiere específicamente a cómo supone una persona que los demás perciben y juzgan su aspecto, su personalidad, sus actos o sus capacidades. A pesar de que estas atribuciones no siempre se justifican por la conducta o el discurso de los otros y son más bien imaginarias y proyectivas, tienen un peso notable para la mayoría de los humanos en términos emocionales, cognitivos y comportamentales.

Tal y como se acredita oficialmente en credenciales, pasaportes, diplomas o licencias de conducir, el reconocimiento y la representación de la propia cara es un parámetro dominante de la imagen corporal, de la identidad e identificación propias. Los rasgos faciales permiten el reconocimiento tanto de la persona para los demás como para sí misma y son muy significativos no sólo por permitir su identificación inmediata, sino también por su valoración estética. De esta manera, la fisonomía del rostro y su supuesta belleza o fealdad juegan un papel importante en la autoimagen y, como consecuencia, en la actitud y comportamiento de la persona en su ámbito social. Me refiero aquí a la fisonomía o fisonomía como el aspecto particular del rostro que caracteriza una persona y no a la fisiognomía, una pseudociencia según la cual la apariencia de la cara permite inferir rasgos de la personalidad.

No cabe duda que la cara tiene un significado muy relevante y especial. Una de las primeras acciones que las personas suelen realizar tras despertar cada mañana es mirarse al espejo, apreciar cómo se encuentran sus facciones y proceder a “arreglarse”, o sea... a reparar los desperfectos. El reconocimiento no sólo procede por vía visual, sino también propioceptiva y táctil, pues el sujeto siente su rostro y al tocarlo comprueba que concuerdan su tacto y su vista. Ese rostro actualizado por la anuencia de varios sentidos entre sí y con la memoria es un componente fundamental de la identidad que, lejos de ser fija, se recalibra con el tiempo, la edad y las circunstancias. Aunque aún no se conoce bien cómo los individuos representan su propia cara, la investigación ha confirmado la importancia del propio rostro y establecido algunos de sus fundamentos. Es así que, mediante técnicas computacionales ha sido posible manipular los rasgos del rostro en imágenes verídicas y modificadas, lo cual permite establecer algunos elementos de la representación del propio rostro (Felisberti y Musholt, 2014).

Las personas reconocen con mayor celeridad su propia cara que las caras ajenas y el reconocimiento es más

rápido en individuos de culturas occidentales en comparación con orientales, lo cual se interpreta en términos de la importancia concedida al grupo social en estas culturas (Bortolon y Raffard, 2018). La percepción de la propia cara difiere de la de caras ajenas porque el sujeto puede ver directamente los rostros de los demás, en tanto que sólo puede visualizar el suyo de manera indirecta. Se sabe que el procesamiento cognoscitivo y cerebral de la propia cara y de las ajenas son procesos separados (Felisberti y Musholt, 2014). En un estudio de imágenes cerebrales se comparó la actividad encefálica de sujetos en tres condiciones: el reconocimiento de la propia cara, el reconocimiento de rostros familiares y la percepción de caras desconocidas (Platek et al., 2006). La exposición a caras desconocidas activó la base del lóbulo occipital confirmando que esta es un área involucrada en el reconocimiento del rostro humano en general. El reconocimiento de una cara familiar comparado con el de desconocidos involucró a las zonas mediales del cerebro y el lóbulo de la ínsula. Finalmente, la exposición a la propia cara en comparación con las caras familiares activó la circunvolución superior derecha y la medial del lóbulo frontal.

Con base en una extensa experiencia con imágenes cerebrales obtenidas en sujetos sometidos a tareas de reconocimiento del propio rostro y en una valoración de otros resultados sobre el tema, Motoaki Sugiura (2015) de la Universidad Tohoku en Sendai ha llegado a conclusiones relevantes. Las imágenes cerebrales orillan a abandonar el concepto de un *self* unitario y apoyan la idea de que hay categorías de identidad, autorreconocimiento, autoimagen o relación con los otros, cada una de ellas fundamentada en un proceso cerebral distinto. Sugiere entonces que tres sistemas intervienen en la representación del *self* y estos se pueden aplicar al reconocimiento de la propia cara. Uno de ellos es el reconocimiento del propia fisonomía, lo cual involucra partes de las cortezas motoras y sensoriales como expresión de una comparación entre lo que el sujeto percibe y el esquema de su cara que conserva en la memoria. Un segundo sistema de reconocimiento toma la apariencia del propio rostro en referencia a su papel interpersonal. El tercer sistema opera cuando las personas se percatan del efecto que tiene su presencia y su apariencia sobre los otros, lo cual constituye una parte importante de su *autoconciencia social*, de su yo público. Sugiura concede relevancia no sólo a las zonas del cerebro que se activan durante el auto-reconocimiento, sino a aquellas regiones que se desactivan o se inhiben y apunta que múltiples estudios de activación regional del cerebro han mostrado que la corteza del hemisferio derecho está involucrada en el reconocimiento de la propia cara cuando ésta se distingue de las caras ajenas. Sin embargo, no hay un área única o especializada en el reconocimiento del propio rostro, sino que, dependiendo del contexto y del objetivo, diversos sistemas se enganchan al realizar la tarea requerida. Una idea similar a la Sugiura ha

sido sugerida y justificada por Georg Northhoff, 2011 y 2016, neurocientífico, psiquiatra y filósofo alemán, actualmente en la Universidad de Ottawa.

El dramático procedimiento quirúrgico denominado “trasplante de cara” presenta una oportunidad inusitada para analizar tanto la identificación de la persona con su fisonomía, como la maleabilidad de autorrepresentación para asumir y acomodar una nueva faz. Este tipo de intervenciones reconstructivas se efectúan en personas que tienen el rostro severamente desfigurado por alteraciones genéticas, accidentes o patologías adquiridas que afectan de manera importante su calidad de vida. Existen evidencias de que el trasplante facial exitoso resulta en el surgimiento de un autorreconocimiento facial para un rostro de apariencia radicalmente distinta a la previa. Esta adaptación se acompaña de una reorganización de la red neuronal implicada en el reconocimiento facial que es capaz de asimilar los cambios al tiempo que persiste un sentido de continuidad individual a través de los cambios en apariencia (Azevedo et al, 2023).

LA HERMOSURA: LA PROPIA, LA AJENA, LA IDEAL

Hemos repasado que en la autoimagen corporal de una persona sobresale la apariencia de su rostro, la parte del cuerpo más expresiva y expuesta a la vista de los otros. Además de los rasgos faciales que permiten el reconocimiento, la cara propia entraña una valoración estética, uno de los atributos relevantes de la conciencia de sí y que supone un efecto sustancial sobre las actitudes, percepciones, experiencias y comportamientos sociales de la persona. La valoración estética del rostro constituye una de las motivaciones más básicas y arcaicas de la especie humana porque soporta una pesada carga simbólica; dígalo el dicho: “el mal y el bien en la cara se ven.” Es así que desde Cicerón se supone que “el rostro es el espejo del alma” y a lo largo de la historia y lo ancho de la geografía ha ocurrido una equiparación entre la belleza y la bondad, o entre la fealdad y la maldad, supuesta correspondencia que inunda mitos, narraciones o artes visuales y aún impacta la vida social, como se puede constatar en el magnífico ensayo “El rostro y el alma” de Francisco González Crussí (2014). En efecto, se conoce que, independientemente de su bondad o inteligencia, las personas consideradas hermosas (del latín *fermoso*: bien formado), tienen mejores evaluaciones, desempeños y remuneraciones en la vida laboral: ¿acaso no decía Schopenhauer que la belleza es una carta de recomendación...? Para los actores y particularmente para las actrices de cine, el atractivo físico es un factor determinante de su contratación, publicidad y del éxito de las películas que protagonizan, además de convertirlas en compendios de belleza y focos de admiración o aún adoración, sobre todo para miembros de la población que se convierten en fans o fanáticos de las llamadas “estre-

llas del cine” las cuales, cuando empatan belleza con aptitud, esplendor y temperamento, son encumbradas al rango de divinidades.

Los incontables concursos de belleza, la profusión de cosméticos, o la creciente importancia de la cirugía plástica y de la ortodoncia atestiguan el valor social que tienen la belleza del cuerpo y en especial del rostro. Desde luego, esta sobrevaloración tiene fuertes detractores en algunos colectivos académicos, feministas y religiosos. La polémica implica condiciones y consecuencias profundas para la autoconciencia y para la alteridad porque la valoración del propio rostro, siempre tasada en comparación con otros, impacta a la imagen corporal, a la actitud social y a las interacciones del sujeto con sus congéneres.

Un punto central y relevante es el modelo o estándar de belleza facial contra el que se compara la representación de un rostro, tanto el propio como el ajeno. En este sentido es ilustrativo examinar si, como afirmaron entre otros David Hume y Oscar Wilde, “la belleza está en el ojo del observador.” Este dicho proclama que la belleza no es un factor objetivo en el mundo, sino un hecho subjetivo prescrito por la valoración del observador. Si esta noción fuera verídica en el caso del rostro, estaría supeditada a un modelo asumido e implícito de belleza facial. Para puntualizar esta disyuntiva, es importante referir que desde Francis Galton en el siglo XIX se ha realizado una extensa investigación de los rasgos que se consideran atractivos en un rostro humano mediante técnicas fotográficas y, recientemente, computacionales (Laeng, Vermeer y Sulutvedt, 2013).

Los tres rasgos objetivos más estudiados y establecidos de belleza facial son el promedio, la simetría y el dimorfismo sexual (Rhodes, 2006). El *promedio* se refiere a que, en todas las culturas estudiadas, se califican como más atractivas las caras que resultan del mayor número de rostros aparejado o promediado. Este efecto es muy notorio y se demuestra fácilmente al realizar una síntesis de fotos reales en un rostro promedio, una *cara quimérica* al eliminar las diferencias individuales y conservar las generales, con lo cual se valora como cada vez más hermosa. Existen páginas en la red en las que el consultante puede seleccionar los rostros a promediar o bien visualizar los promedios por país, por etnia o por género. La preferencia por el promedio facial se explica evolutivamente por la formación de un prototipo de la especie relacionado con la selección de parejas. La *simetría* se refiere a la similitud que tienen la parte derecha e izquierda del rostro cuando se divide en dos mitades por la línea media. Al realizar caras compuestas de los dos lados derechos y de los dos izquierdos se hace patente que los rostros asimétricos son menos atractivos que los simétricos. El *dimorfismo sexual* consiste en las diferencias entre el rostro masculino y el femenino y que se revela en las caras quiméricas de hombres y de mujeres. Si bien estas caras promediadas resultan más atractivas que cualquiera de las iniciales y verídicas, la faz resultante resulta aún más atrac-

tiva si se exageran los atributos propiamente femeninos o masculinos (Cellerino 2003). Estos tres rasgos de belleza y atracción están bien demostrados y se han interpretado como indicadores biológicos y en especial hormonales que se asocian a mayor fertilidad, potencial reproductivo y de crianza (Rhodes, 2006).

Si bien esto es evolutivamente verosímil, no todo es innato y genético en el modelo de rostro ideal, pues el estándar se modifica durante el crecimiento de acuerdo con la experiencia de cada individuo en relación al tipo de personas y rostros que encuentra en su vida y a los parámetros estéticos prevalentes de su cultura (Voegeli et al., 2021) y que se presentan profusamente en anuncios comerciales, en revistas de modas, en la televisión o en las películas, especialmente en las comedias románticas. De esta manera, la exposición constante de un individuo en desarrollo a su hábitat puede reforzar, remendar o transformar el modelo de rostro atractivo. Es decir: la efígie del rostro ideal parece tener elementos universales e individuales que inclinan a cada persona hacia cierto prototipo de rostro como epítome de belleza, lo cual probablemente tiene consecuencias en el enamoramiento y la selección de pareja sexual o parental. Puede parecer una exageración y una simplificación decir, como lo afirmó Milan Kundera, que cuando uno está enamorado, está enamorado de un rostro, pero si bien *La Bella* se enamora de la personalidad y no de la feroz apariencia de *La Bestia*, satisface que al final de la fábula se rompa el hechizo y el monstruo se convierta en un hermoso príncipe. Ambos resultan muy bellos, claro está, ... y muy buenos, por añadidura.

Este tipo de análisis parece subrayar que la belleza es una propiedad tanto objetiva como subjetiva, pues sería absurdo decir que algo es bello si a nadie atrae y no se puede evadir que esos rasgos producen en quien los percibe y observa emociones de placer, fascinación o embeleso. Hay además una relación objeto-sujeto que cumple con este rasgo de atracción que pertenece al mundo del amor y al deseo asociado de poseer o disfrutar aquello que se ama.

El cotejo frecuente que hace una persona de su fisonomía en relación con la de los demás afecta la representación que tiene de sí misma: uno se siente feo entre quienes considera guapos y guapo entre feos (Zell y Balçetis, 2012). Algunas investigaciones han mostrado que si se les solicita a miembros de parejas de larga duración que seleccionen las fotos de múltiples rostros que les parezcan más atractivas, el promedio de ellos es similar al rostro de la pareja. Hay asimismo un toque narcisista: las personas eligen como atractivos los rostros que se asemejan más a los propios (Nojo, Tamura, Ihara, 2012). Esto implica una forma de *homogamia* que se expresa en el aformismo biológico “*like mate with like*” (lo similar se aparea con lo similar, o en términos de biología de la reproducción “apareamiento selectivo positivo”) y que funciona en muchas especies animales, incluyendo en alguna medida a la humana. Los

biólogos evolutivos han determinado que la consanguinidad humana juega un papel importante en la evolución porque cuando es muy elevada, como en el caso de hermanos, o cuando es muy lejana, hay menos descendencia que cuando hay una consanguinidad moderada.

Hay evidencia de que la mayoría de las personas mantienen una imagen de su propia apariencia, en especial de su cara, más bella que la verídica, lo cual explicaría la creencia de que uno no es muy fotogénico, porque al verse en una foto considera que la imagen no le favorece ni le hace justicia (Wen y Kawabata, 2014). El reconocimiento de la propia cara es mejor cuando se compara con imágenes discretamente modificadas para exponerla con ojos más grandes, narices más pequeñas y apariencias más atractivas (Felisberti y Musholt, 2014). Esto concuerda con las observaciones de que los autorretratos dibujados de memoria suelen ser más atractivos que las caras originales y verídicas, precisamente porque acentúan estos rasgos. La discrepancia entre los rasgos reales y los idealizados implica que la representación subjetiva del propio rostro es más atractiva que la verídica en la mayoría de las personas y probablemente redundante en un ego más aceptable y en una mayor asertividad social.

Se sabe que la percepción de caras incrementa la actividad de varias zonas del cerebro, pero cuando una cara se percibe como bella se activa en especial la corteza medial orbitofrontal. El grupo de investigación de Samir Zeki, uno de los pioneros de la neuroestética, ha informado que cuando se identifica un rostro como especialmente bello, se presenta una pauta colectiva y específica de actividad coordinada entre cinco áreas cerebrales que se involucran en la percepción de las caras y se correlacionan con la actividad de la corteza orbitofrontal (Yang et al., 2022). La percepción de un rostro bello no depende una sola parte del cerebro sino de la coordinación de varias zonas que probablemente procesan características diferentes como proporción, simetría, complexión, rasgos, etc.

Termino esta sección con la última frase de la película clásica de Billy Wilder *Sunset Boulevard* (1950), pronunciada por la delirante y desorbitada exdiva del cine mudo Norma Desmond (actuada por Gloria Swanson en clara referencia a su propia fisonomía en el cine mudo): “Muy bien, señor DeMille, estoy lista para mi closeup.”

¡TRÁGAME TIERRA! SONROJO, VERGÜENZA, DESNUDEZ

El sonrojo es una afección facial bien conocida: el enrojecimiento automático, transitorio y funcional del rostro que requiere y expresa una autoconciencia social. A partir de los 5 años de edad la mayoría de los humanos de ambos sexos se sonrojan en circunstancias de exposición pública indeseada al experimentar emociones sociales como vergüenza,

culpa o modestia. En su otro clásico *La expresión de las emociones en el hombre y los animales* de 1872, Charles Darwin (1984) consideró que ruborizarse es la más humana de las expresiones de la emoción:

Lo que precipita el sonrojo no es un simple acto de reflexionar sobre nuestra propia apariencia, sino de pensar sobre lo que los otros piensan de nosotros: En la soledad absoluta la persona más sensible sería indiferente a su propia apariencia. Sentimos la culpa o la desaprobación mucho más que la aprobación y, en consecuencia, los comentarios derogatorios o el ridículo, sea de nuestra apariencia o conducta, causa nuestro sonrojo mucho más que el halago.

Esta vasodilatación facial transitoria acontece usualmente cuando la persona se angustia porque siente que causa una impresión negativa. Es una afección involuntaria cuando cae sobre el individuo una atención no deseada y puede acompañarse de sensaciones de sofoco, incomodidad, vulnerabilidad y amenaza tan severas que algunos desarrollan *eritrofobia*. Durante el rubor, el flujo sanguíneo se redirige a las áreas de gran significación social, como es el rostro. Se trata de una vasodilatación específica que implica no sólo mayor flujo sanguíneo, sino mayor retención de sangre en estas zonas en tanto ocurre una vasoconstricción en otras de menor exposición social (Ioannou et al., 2017).

En un libro sobre este tema, Crozier (2006) considera que el rubor o sonrojo es una forma de expresar involuntariamente una equivocación social. En la base de las emociones involucradas en el rubor facial está una autoimagen pública, es decir una noción de como aparece uno a los ojos de los demás y que se pone en entredicho por alguna circunstancia fuera de su control. El individuo que se ruboriza está en una situación estresante de autoconciencia y de mortificación que le impulsan a escapar de esta exposición, pero sin hacerlo porque esto tendría peores consecuencias. Sin embargo, el sonrojo muchas veces se valora positivamente como signo atractivo de calidez y sinceridad, y, como lo observó Darwin, puede presentarse cuando se adula o se alaba a la persona.

Es posible sentir vergüenza, culpa y arrepentimiento tiempo después de ocurrido un evento desafortunado, pero ese acontecimiento que implica a la memoria episódica se refiere a incidentes experimentados en el pasado, cuando el sujeto, de cara a alguien, desearía ser invisible o desaparecer ilustrados con la elocuente exclamación de ¡trágame tierra! Usualmente el sonrojo expresa vergüenza, la cual constituye una de las emociones sociales que implican autoconciencia, como son la culpa, el remordimiento, el orgullo o la gratitud. Tanto Gabriele Taylor (1985) como Michael Lewis (1992) discurren que estas emociones necesariamente asumen un concepto de uno mismo, pues, para que surjan, se requiere que la persona dirija su atención

hacia sí misma y así pueda evaluar los sentimientos y comportamientos propios en referencia a reglas sociales que ha internalizado. Otros autores, como Zahavi (2014), consideran en cambio que las emociones de apreciación social no surgen porque el sujeto reflexione y valore conscientemente que su conducta ha sido inapropiada, sino que la valoración debe estar tácitamente asumida para que la emoción surja de manera inmediata y espontánea. La persona no se sonroja porque juzgue que su conducta ha sido inapropiada o porque haya expuesto algo que considera bochornoso: el sonrojo surge automáticamente, antes de que haga esta evaluación. De hecho, no todos los casos de vergüenza se explican por una transgresión ética o moral; la gente puede sentirse avergonzada porque se oyen gruñir sus tripas, por su color de piel, su peso corporal, su edad, su vestimenta y muchos otros eventos y factores.

La autoconciencia preflexiva y constitutiva fue argumentada por Jean Paul Sartre (1943) en “El ser y la nada”. Es ilustrativo reformular el sutil argumento de este célebre existencialista y fenomenólogo francés usando la segunda persona y siguiendo a Zahavi (2002). Antes de reflexionar discursivamente sobre algo que ha hecho, uno siente vergüenza porque *el objeto de esa emoción es uno mismo*. Dado que uno es el objeto que ese otro supuestamente juzga, debe existir una relación asumida donde al yo implícitamente le importa la evaluación del otro. El factor decisivo de la vergüenza es la mirada asumida del otro porque a veces ocurre que uno se da cuenta que el otro no juzga mal su conducta, pero de todas formas siente vergüenza. No es una reacción ante quien tiene enfrente, sino es un juicio autodirigido que consiste en una autodisminución. En otras palabras, además de ser un sentimiento que se desencadena ante una audiencia real o imaginaria, factual o asumida, el sentir vergüenza implica que la persona se perciba y se juzgue negativamente.

La vergüenza parece tener sus raíces evolutivas en una necesidad ancestral de afirmación, pertenencia y reconocimiento y en un miedo al rechazo y la marginación. Constituye un ejemplo palmario de que la alteridad no se resume a la relación de un sujeto con sus semejantes, sino implica una concepción preverbal y preconsciente establecida de lo que esa relación demanda y del valor que tiene el propio sujeto en el mundo social. Para Zahavi, la vergüenza manifiesta la exposición, la identidad y vulnerabilidad de un sujeto que están ligadas a actitudes y disposiciones de la autoconciencia social, como son el ocultamiento y la exposición, la sociabilidad y la privacidad, la interdependencia y la separación, la conexión y la divergencia. Zahavi (1999) menciona que si Platón consideró que la vergüenza previene al ser humano para hacer actos deshonorosos es porque la honra supone una disposición asumida e implícita de autorespeto y autoestima.

La capacidad de tener vergüenza se ha tomado como una virtud moral y su carencia es calificada como *desver-*

güenza o impudicia. En efecto, en algunas ocasiones la vergüenza puede conducir a un sentimiento ardiente de culpa, acompañado incluso de odio hacia uno mismo. En su extremo, la vergüenza y la culpa pueden desembocar en la *ignominia*, que de forma tan desgarrada retrató J. M. Coetzee en su novela *Disgrace* de 1999, en la cual el protagonista se derrumba moralmente por la implacable violencia, tanto propia como ajena, antes de encontrar una precaria redención.

De acuerdo con el filósofo finlandés Fredrik Westerlund (2023), la *autoconciencia social* es la conciencia de como las personas creen parecer ante la mirada y el juicio de los demás y esto se basa en un sentido intuitivo de si los otros las consideran ridículas o refinadas, despreciables o admirables, poderosas o débiles y un largo etcétera de cualidades y factores sociales. En efecto, guiadas por un intenso deseo de parecer atractivas, valiosas o respetables, las personas desarrollan una sensibilidad muy aguda sobre como quieren y como creen mostrarse a los demás. A pesar de que este sentido puede estar errado, de ello dependen situaciones tan relevantes como conseguir o malograr el amor, el poder y el control de la propia vida.

El mismo Westerlund (2023) reflexiona porqué las partes del cuerpo que constituyen el mayor foco de vergüenza en la desnudez pública son las áreas pudendas y anogenitales y propone que estas “partes privadas” tienen dos cualidades opuestas: por un lado manifiestan o encarnan el deseo sexual y por otro se asocian a funciones excretoras que provocan asco y rechazo. Su exhibición no deseada escapa al control que la persona quiere mantener de su persona y su apariencia pública. Las partes privadas también se denominan “partes vergonzosas” y Francisco González Crussi (2020) nos recuerda que son así porque no obedecen a la razón, sino mandan sobre todo en quienes sucumben a la arrolladora fuerza del deseo sexual y son víctimas del pecado capital de la lujuria. Son las partes del cuerpo que en todos los idiomas se denominan con volcablos “malsonantes” y en las culturas originales poseen poderes mágicos. Pero las mismas zonas también son llamadas “partes nobles” por ser generadoras de nuevos seres humanos y su ocultamiento se aprecia como las virtudes del pudor y el recato.

Antes de la caída, Adán y Eva merodeaban desnudos en el Paraíso y no sentían vergüenza ni pudor, pero, luego de comer la fruta prohibida, sintieron estas emociones porque adquirieron el conocimiento propio de la autoconciencia social: el captar o estimar como aparecemos ante la mirada ajena. La desnudez pública se vuelve vergonzosa no sólo porque muestra una falla en el control de la intimidad y la privacidad, sino porque expone nuestra condición más verdadera y no la aparente que deseamos proyectar a los demás de manera controlada: el *self* social. Esa particular vergüenza consiste en sentir que estamos expuestos a la mirada evaluadora de los otros sin esa máscara que dio origen a la palabra persona. En tales circunstancias nuestra persona pública está en riesgo y nos sentimos vulnerables. No es en vano que

una de las acciones más degradantes y violentas en contra de personas encarceladas por motivos políticos sea forzarlas a desnudarse, pues es privarlas de su identidad pública.

APEGO Y RECLAMO DE AMOR: LOS PRÓJIMOS MÁS PRÓXIMOS

La relación que un individuo establece con las personas que le son más próximas, significativas y queridas sobresale en el ámbito de los lazos interpersonales. El tema es de enorme amplitud y profundidad; se trata del amor y sus facetas de apego, compromiso, entrega, deseo, pasión, sensualidad, goce, celos, revancha y tantas otras manifestaciones de este vínculo afectivo primordial. El inabarcable e insaciable asunto ha sido del mayor interés y permanente ocupación para todas las actividades creativas que van desde un vasto sector de las artes visuales, la música o la moda, hasta las ciencias relacionadas a la reproducción y la sexualidad. Se ha dicho que el bolero de la música popular antillana y mexicana es un vasto catálogo de los posibles estados amorosos; se podría decir otro tanto del tango, de la música country, de la copla española y de tantas otras tonadas consabidas y entonadas por la gente de todas las latitudes (Bambford et al., 2024).

Sería sin duda relevante vislumbrar de qué manera la conciencia de sí interviene en el vínculo afectivo y es agitada por éste en el marco de la autoconciencia y de la otredad. Pero aún esta empresa resulta demasiado ambiciosa y extensa, por lo que solo abordaré algunos datos y teorías académicas que pueden ser de interés para la alteridad y la autoconciencia. No pretendo trazar un paisaje general del tema del amor pues va mucho más allá de esta perspectiva, aunque, como sucede para la mayoría de los seres humanos, el amor reviste una importancia decisiva en mi vida.

Empiezo por evocar a la querencia humana primigenia refiriendo a “teoría del apego” desarrollada por los años 60 por John Bowlby, psicoanalista inglés interesado en la etología, quien planteó la necesidad de estudiar algunas nociones teóricas freudianas y kleinianas con herramientas de esta pujante ciencia de la conducta. Asumió el audaz reto de formular o aplicar ciertos planteamientos psicoanalíticos como hipótesis científicas y consideró que el caso más viable era la relación entre la madre y su bebé que fuera destacada como clave del desarrollo humano por Freud y su escuela con base en inferencias y teorías derivadas de experiencias clínicas en adultos. Con este fin, Bowlby (1979) realizó observaciones y registros sistemáticos de la interacción y la relación madre-infante en ambientes relativamente controlados, como son los de un pabellón pediátrico en un hospital londinense. Entre otros importantes hallazgos, sus estudios introdujeron el síndrome de *ansiedad de separación*, el patente estrés que muestran los bebés privados por periodos prolongados de la presencia de su figura de seguridad, usualmente la madre.

Sus datos y teorías dieron origen a una célebre investigación experimental realizada en macacos de laboratorio por Harry Harlow (1965) en Chicago. Este proyecto consistió en separar a sus crías de sus madres, lo cual las llevaba a manifestar conductas de estrés, agitación, exasperación y finalmente depresión y “desesperanza” que podían ser parcialmente neutralizadas con muñecos sustitutos de la madre que cumplieran con ciertos requisitos de apariencia visual y textura táctil. El tema de las conductas de apego y de separación, así como sus correlatos y consecuencias en el comportamiento, el funcionamiento neuroendócrino y la maduración nerviosa se convirtió en un área de investigación psicobiológica firme y creciente, que continúa hasta la actualidad (Battaglia, 2015).

Con base en sus datos, Bowlby (1979) desarrolló la teoría de que los seres humanos nacen con un sistema innato de apego cuya función es promover la proximidad entre el bebé y su guardián(a) que garantice su sobrevivencia, sobre todo en condiciones precarias de necesidad y estrés. Los infantes se apegan a sus proveedores de cuidados como figuras primarias de adhesión y vínculo, pero estos varían mucho en su comportamiento hacia el infante. Si la figura proveedora de atención y afecto es sólida y confiable, el vínculo establecido da seguridad al infante para enfrentar los retos del desarrollo, sobre todo en el ámbito de las interacciones y relaciones interpersonales. Pero si la figura de apego es inconsistente o está ausente, los infantes desarrollan un apego inestable, lo cual deriva en problemas de vinculación afectiva en la edad adulta. Más adelante aparecieron evidencias de que las cualidades de seguridad o inseguridad desarrolladas durante el apego afectan a las auto-representaciones e influyen en las relaciones afectivas de adolescentes y adultos (Mantini, 2015; Debbané et al., 2017). La manera como los individuos se vinculan con compañeros escolares, amistades, novios, parejas sentimentales o sexuales y eventualmente con sus propios hijos e hijas, está influida por los diferentes estilos de apego.

A partir de los años setenta, Colwyn Trevarthen presentó evidencias de los orígenes del self o del yo en la intersubjetividad que se establece durante las interacciones cara a cara entre el infante de 2 o 3 meses de edad y su madre (Trevarthen, 1993). Las emociones se comparten mediante las percepciones y emisiones sincornizadas, alternadas y bidireccionales de gestos, tonos de voz, toques, mimos y actitudes que conforman un fundamento *protoconversacional* y preverbal muy temprano de aquello que estamos revisando como alteridad. Schore (2021) propone un modelo neurobiológico interpersonal de las protoconversaciones descritas por Trevarthen como comunicaciones rápidas, recíprocas, visuofaciales gestuales, prosódicas auditivas y táctiles entre una madre y su infante que se encuentran “psicobiológicamente entonados.”

Además de este apego primario y sus consecuencias, a partir de la juventud se van presentando compromisos adquiridos por una persona y que forman parte de sus ligas con el

entorno social y cultural. Los compromisos explícitos son declaraciones sobre ciertas conductas y sentimientos continuados y dirigidos hacia una persona, una ideología o una creencia. La palabra *compromiso* evoca una intención recia, enfocada y duradera, usualmente acompañada de un propósito y un plan de acción, formalizados en diferentes tradiciones mediante una declaración verbal y ritual sobre el vínculo propuesto (Arriaga y Agnew, 2001). Este tipo de declaraciones suelen estar cultural y ritualmente formalizadas como acuerdos o pactos, sea en forma de votos religiosos, juramentos civiles, promesas verbales directas y ofrendas de objetos de valor simbólico, como son los paradigmáticos anillos de compromiso y las alianzas matrimoniales. Sin embargo, en ocasiones los involucrados rompen su compromiso o lo profieren sin plena convicción, como sucede con la fidelidad en el matrimonio o en los votos religiosos de castidad o de obediencia. Es posible que, si bien el deseo y la intención pueden ser genuinos en el momento de realizar los compromisos, quienes los toman y profieren desconocen los requisitos cognitivos y emocionales involucrados a largo plazo en la consecución de los objetivos que prometen.

La intensidad emocional de la experiencia amorosa se finca en procesos neurobiológicos derivados de la formación y el mantenimiento de la pareja. El tema del amor ha sido abordado por la neurobiología desde hace décadas y se han aclarado algunos de los mecanismos asociados a las conductas de vínculo en modelos animales y en diversas situaciones humanas. En particular se ha destacado el papel de varios neurotransmisores como la oxitocina, la dopamina y la vasopresina en la regulación de circuitos cerebrales involucrados en la formación de vínculos afectivos, amorosos y sexuales. Las redes neuronales que utilizan estos neurohumores interactúan para vincular ciertas conductas y estímulos de la pareja con el placer y la recompensa y así facilitan las conductas que intervienen para crear y fortalecer un vínculo provechoso y satisfactorio (Blumenthal y Young, 2023). Con base en estos datos se ha propuesto que el amor se manifiesta en tres formas que supuestamente presentan sustratos neurobiológicos específicos: (1) el *amor erótico* cursa con altos niveles de atracción sexual, excitación, deseo y euforia, implicaría la liberación de monoaminas en el sistema límbico y la red de recompensa en la que intervienen las hormonas sexuales; (2) el *amor romántico* a veces denominado “platónico” implica idealización, fascinación, obsesión y anhelo sobre el objeto amoroso; finalmente, (3) el lazo afectivo a largo plazo, denominado *amor de apego*, implica compromiso, conocimiento y aceptación crecientes y mutuos de la pareja. A pesar de su divulgación, estas supuestas formas y fases del amor son propuestas preliminares y simplificadas de un complejo panormal de los vínculos que involucran esferas afectivas, cognitivas, volitivas, morales o culturales de las personas. La intensidad, hondura y extensión del deseo amoroso parecen emanar y hundirse en la fuerza o la energía de la vida misma.

Una de las necesidades y motivaciones primordiales de la mayoría de las personas es el llegar a disfrutar de relaciones íntimas y entrañables que contribuyan a su existencia más plena y satisfactoria. Escribió Doris Lessing en *El cuadero dorado*:

“Todo el mundo piensa esto: ‘yo deseo que haya una sola persona con la que pueda hablar y que realmente me comprenda y sea amable conmigo.’ Esto es lo que la gente realmente quiere, si dicen la verdad.” (Traducción mía).

En buena parte de su extensa obra, esta Nobel de Literatura, ha explorado el valor de esta ancestral convivencia y confrontación, en la cual el hombre intenta detentar el mando, pero la mujer aventaja en perspicacia. En este rubro, es relevante su libro de ciencia ficción *Marriages between zones three, four and five* (*Los matrimonios entre las zonas tres, cuatro y cinco*) (1980) de la serie *Canopus* en Argos.

En su pretensión ideal, una relación amorosa satisfactoria implica la interacción múltiple y duradera de dos seres humanos independientes, maduros, solidarios y capaces de compartir comprensión, cariño, goce, cuidado y apoyo. Para que la relación sea viable en estos términos, parece indispensable que cada persona de la pareja perciba a la otra con claridad y renuncie a la expectativa de que éste satisfaga plenamente los objetivos y deseos de su propia vida. Sin embargo, tal situación es difícil de alcanzar y dista de ser una realidad para la mayoría de las parejas establecidas, cuyos integrantes deberán practicar difíciles acomodos que requieren de autoconciencia reflexiva y autocrítica, adaptaciones del propio yo, percepción verídica de la pareja, negociación de metas y buena voluntad. Esto hace de la relación de pareja conyugal un terreno de convivencia complejo y espinoso, pero que, por eso mismo, presenta oportunidades de crecimiento y maduración personal. Robin Dunbar, conocido biólogo evolucionista, primatólogo y neurocientífico social, ha subrayado el valor evolutivo y adaptativo que tiene la pareja humana precisamente por las difíciles demandas que en los homínidos instituyeron las relaciones diádicas para la conciencia y la autoconciencia durante el desarrollo evolutivo del cerebro (Dunbar y Schultz, 2007).

COLOFÓN

El tema de la ipsiedad y la alteridad asoma con frecuencia en la poesía de Antonio Machado, de quien elijo sólo este conocido fragmento de *Proverbios y cantares*, publicado en 1924:

*El ojo que ves no es
ojo porque tú lo veas;
es ojo porque te ve.*

Esta estrofa de tres versos asonantes es típica de la llamada *soleá* en el flamenco. Por su contenido, constituye un proverbio o una metáfora del *self* en el sentido de que lo

esencial, tanto de quien ve como de quien es visto, es el ser de ambos: la esencia contrasta con la apariencia. Lo esencial del ojo y del ser es que constituyen un punto de vista por sí mismos, no porque sean percibidos o captados por el otro. El remedio entre el solipsismo de la primera persona y la distancia de la tercera persona está en esa segunda persona a quien está dirigida y dedicada la rotunda estrofa que revela la entraña misma de la alteridad como un ideal u objetivo humanista: *tú eres otro como yo*, o bien, para retornar al inicio de este ensayo con mayor conciencia: *tú eres uno como yo*.

BIBLIOGRAFÍA

- Arnau, J. (2022). Martin Buber, un judío universal. *El País*, 10 de abril de 2022.
- Arriaga, X. B., & Agnew, C. R. (2001). Being committed: Affective, cognitive, and conative components of relationship commitment. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 27(9), 1190-1203. <https://doi.org/10.1177/0146167201279011>
- Azevedo, R. T., Diaz-Siso, J. R., Alfonso, A. R., Ramly, E. P., Kantar, R. S., Beriman, Z. P., Diep, G. K., Rifkin, W. J., Rodriguez, E. D., & Tsakiris, M. (2023). Re-cognizing the new self: The neurocognitive plasticity of self-processing following facial transplantation. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 120(14), e2211966120. <https://doi.org/10.1073/pnas.2211966120>
- Bamford, J. S., Vigl, J., Hämäläinen, M., & Saarikallio, S. H. (2024). Love songs and serenades: a theoretical review of music and romantic relationships. *Frontiers in Psychology*, 15, 1302548. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2024.1302548>
- Battaglia, M. (2015). Separation anxiety: at the neurobiological crossroads of adaptation and illness. *Dialogues in Clinical Neuroscience*, 17(3), 277-285. <https://doi.org/10.31887/DCNS.2015.17.3/m Battaglia>
- Blankenburg, W. (1980). Phenomenology and psychopathology. *Journal of Phenomenological Psychology*, 11(2), 50-78. <https://doi.org/10.1163/156916280X00057>
- Blumenthal, S. A., & Young, L. J. (2023). The Neurobiology of Love and Pair Bonding from Human and Animal Perspectives. *Biology*, 12(6), 844. <https://doi.org/10.3390/biology12060844>
- Bortolon, C., & Raffard, S. (2018). Self-face advantage over familiar and unfamiliar faces: A three-level meta-analytic approach. *Psychonomic Bulletin & Review*, 25(4), 1287-1300. <https://doi.org/10.3758/s13423-018-1487-9>
- Bowlby, J. (1979). *The making and breaking of affectional bonds*. London: Tavistock.
- Buber, M. (1923). *I and Thou*. Trans. Ronald Gregor-Smith. New York: Scribner, 1984.
- Byrne, R., & Whiten, A. (1988). *Machiavellian intelligence, social expertise and the evolution of intellect in monkeys, apes, and humans*. New York: Oxford University Press.
- Byrne, R., & Whiten, A. (1992). Cognitive evolution in primates. Evidence from tactical deception. *Man*, 27(3), 609-627.
- Carrington, S. J., & Bailey, A. J. (2009). Are there theory of mind regions in the brain? A review of the neuroimaging literature. *Human Brain Mapping*, 30(8), 2313-2335. <https://doi.org/10.1002/hbm.20671>
- Cellerino, A. (2003). Psychobiology of facial attractiveness. *Journal of Endocrinological Investigation*, 26(3 Suppl), 45-48.
- Cheng, Y., Chen, C., Lin, C. P., Chou, K. H., & Decety, J. (2010). Love hurts: an fMRI study. *NeuroImage*, 51(2), 923-929. <https://doi.org/10.1016/j.neuroimage.2010.02.047>
- Cladakis, M. B. (2000). Merleau Ponty y la ontología de la naturaleza: intercorporalidad, negatividad y dialéctica. *Dianoia*, 61(77), 83-108.
- Crozier, W. R. (2006). *Blushing and the Social Emotions: The Self Unmasked*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Darwin, C. (1984). *La expresión de la emoción en los animales y en el hombre*. Traducción del inglés de 1872. Madrid: Alianza Editorial.
- Debbané, M., Badoud, D., Sander, D., Eliez, S., Luyten, P., & Vrtička, P. (2017). Brain activity underlying negative self- and other-perception in adolescents: The role of attachment-derived self-representations. *Cognitive, Affective & Behavioral Neuroscience*, 17(3), 554-576. <https://doi.org/10.3758/s13415-017-0497-9>
- Decety, J., & Chaminade, T. (2003). When the self represents the other: a new cognitive neuroscience view on psychological identification. *Consciousness and Cognition*, 12(4), 577-596. [https://doi.org/10.1016/s1053-8100\(03\)00076-x](https://doi.org/10.1016/s1053-8100(03)00076-x)
- Decety, J., & Ickes, W. E. (2009). *The social neuroscience of empathy*. Boston, MA: MIT Press.
- Dimaggio, G., Lysaker, P. H., Carcione, A., Nicolò, G., & Semerari, A. (2008). Know yourself and you shall know the other... to a certain extent: multiple paths of influence of self-reflection on mindreading. *Consciousness and Cognition*, 17(3), 778-789. <https://doi.org/10.1016/j.concog.2008.02.005>
- Dunbar, R. I. M., & Shultz, S. (2007). Evolution in the Social Brain. *Science*, 317(5843), 1344-1347. <https://doi.org/10.1126/science.1145463>
- Díaz Gómez, J. L. (2022). Introspección. Sobre la mirada interior, la atención plena, la epojé, la metacognición, la anamnesis y la autorreflexión. *Mente y Cultura*, (Instituto Nacional de Psiquiatría, Ciudad de México), 3(1), 1-12. <https://doi.org/10.17711/MyC.2683-3018.2022.001>
- Díaz, J. L. (Ed). (1994). *La mente y el comportamiento animal. Ensayos en etología cognitiva*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Díaz, J. L. (2007). *La conciencia viviente*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Felisberti, F. M., & Musholt, K. (2014). Self-face perception: Individual differences and discrepancies associated with mental self-face representation, attractiveness and self-esteem. *Psychology & Neuroscience*, 7(2), 65-72. <http://dx.doi.org/10.3922/j.psns.2014.013>
- Frith, C. D., & Frith U. (1999). Interacting minds – A biological basis. *Science*, 286(5445), 1692-1695. <https://doi.org/10.1126/science.286.5445.1692>
- Gallagher, S. (2013). A pattern theory of self. *Frontiers in Human Neuroscience*, 7, 443. <https://doi.org/10.3389/fnhum.2013.00443>
- González Crussi, F. (2014). *El rostro y el alma*. México: Penguin Random House.
- González Crussi, F. (2020). *Las folias del sexo*. México: Debate Penguin Random House.
- Hanke, L. (1974). *Uno es todo el género humano*. Traducido por Jorge Avendaño y Margarita Sepúlveda. México: Gobierno del Estado de Chiapas.
- Harlow, H. F., Dodsworth, R. O., & Harlow, M. K. (1965). Total social isolation in monkeys. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 54(1), 90-97. <https://doi.org/10.1073/pnas.54.1.90>
- Humphrey, N. (1983). *Consciousness Regained: Chapters in the Development of Mind*. Oxford University Press.
- Ioannou, S., Morris, P. H., Baker, M., Reddy, V., & Gallese, V. (2017). Seeing a Blush on the Visible and Invisible Spectrum: A Functional Thermal Infrared Imaging Study. *Frontiers in Human Neuroscience*, 3, 11, 525. <https://doi.org/10.3389/fnhum.2017.00525>
- Jackson, P. L., & Decety, J. (2004). Motor cognition: a new paradigm to study self-other interactions. *Current Opinion in Neurobiology*, 14(2), 259-263. <https://doi.org/10.1016/j.conb.2004.01.020>
- Jiang, W., Liu, H., Zeng, L., Liao, J., Shen, H., Luo, A., Hu, D., & Wang, W. (2015). Decoding the processing of lying using functional connectivity MRI. *Behavioral and Brain Function*, 11(1), 1. <https://doi.org/10.1186/s12993-014-0046-4>
- Kyselo, M. (2014). The body social: an enactive approach to the self. *Frontiers in Psychology*, 5, 986. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2014.00986>
- Laeng, B., Vermeer, O., & Sultutvedt, U. (2013). Is beauty in the face of the beholder? *PLoS One*, 8(7), e68395. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0068395>
- Lain Entralgo, P. (1988). *Teoría y realidad del otro (2nd Ed)*. Madrid: Alianza Editorial.
- Lehmann, K., Bolis, D., Friston, K. J., Schilbach, L., Ramstead, M. J. D., & Kanske, P. (2023). An Active-Inference Approach to Second-Person Neuroscience. *Perspectives on Psychological Science*, 17456916231188000. <https://doi.org/10.1177/17456916231188000>
- León-Castro Gómez, M. (2012). *Desfocalización y refocalización del centro deíctico personal: perspectivas sintácticas, pragmáticas y textuales* [Tesis doctoral]. España: Universidad de Sevilla. Recuperado de <http://fondosdigitales.us.es/tesis/tesis/1877/desfocalizacion-y-refocalizacion-delcentro-deictico-personal-perspectivas-sintacticas-pragmaticas-y-textuales/>
- Lessing, D. (1980). *Marriages between zones three, four and five*. Alfred A. Knopf.
- Lewis, M. (1992). *Shame: The Exposed Self*. New York: The Free Press.
- Lewis, M., & Brooks-Gunn, J. (1979). *Social cognition and the acquisition of self*. New York: Plenum.

- Lévinas, E. (1993). *Entre nosotros: Ensayos para pensar en otro*. Valencia: Editorial Pre-Textos.
- Mantini, L. (2015). *Teoría del apego y relaciones de pareja*. Buenos Aires: Dunkin.
- Mercadillo, R. E. (2013). *Retratos del cerebro compasivo*. México: Centro de Estudios Filosóficos, Políticos y Sociales Vicente Lombardo Toledano.
- 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. <https://doi.org/10.3389/fnhum.2013.00391>
- Nichols, S., & Stich, S. P. (2003). *Mindreading. An Integrated Account of Pretense, Self-Awareness, and Understanding Other Minds*. A Clarendon Press Publication, Oxford Cognitive Science Series.
- Nicol, E. (1957). *Metafísica de la expresión*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Nojo, S., Tamura, S., & Ihara, Y. (2012). Human homogeneity in facial characteristics: does a sexual-imprinting-like mechanism play a role? *Human Nature*, 23(3), 323-340. <https://doi.org/10.1007/s12110-012-9146-8>
- Northoff, G. (2011). Self and brain: what is self-related processing? *Trends in Cognitive Sciences*, 15(5), 186-187. <https://doi.org/10.1016/j.tics.2011.03.001>
- Northoff, G. (2016). Is the self a higher-order or fundamental function of the brain? The "basis model of self-specificity" and its encoding by the brain's spontaneous activity. *Cognitive Neuroscience*, 7(1-4), 203-222. <https://doi.org/10.1080/17588928.2015.1111868>
- Olarewaju, E., Dumas, G., & Palaniyappan, L. (2023). Disorganized Communication and Social Dysfunction in Schizophrenia: Emerging Concepts and Methods. *Current Psychiatry Reports*, 25(11), 671-681. <https://doi.org/10.1007/s11920-023-01462-4>
- Pascarelli, M. T., Quarona, D., Barchiesi, G., Riva, G., Butterfill, S. A., & Sinigaglia, C. (2024). Principles of belief acquisition. How we read other minds. *Consciousness and Cognition*, 117, 103625. <https://doi.org/10.1016/j.concog.2023.103625>
- Pérez Álvarez, B. E., & Alanís Torres, R. M. (2023). El pronombre indefinido uno en la dinámica comunicativa. Análisis en un corpus oral de conversaciones. *Boletín de Filología*, 57(2), 337-366. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-93032022000200337>
- Pinker, S. (2010). The cognitive niche: Coevolution of intelligence, sociality, and language. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 107, 8993-8999. <https://doi.org/10.1073/pnas.0914630107>
- Platek, S. M., Loughead, J. W., Gur, R. C., Busch, S., Ruparel, K., Phend, N., Panyavin, I. S., & Langleben, D. D. (2006). Neural substrates for functionally discriminating self-face from personally familiar faces. *Human Brain Mapping*, 27(2), 91-98. <https://doi.org/10.1002/hbm.20168>
- Premack, D., & Woodruff, G. (1978). Does the chimpanzee have a theory of mind? *Behavioral and Brain Sciences (Cambridge)*, 1(4), 515-526.
- Prinz, W. (2017). Modeling self on others: An import theory of subjectivity and selfhood. *Consciousness and Cognition*, 49, 347-362. <https://doi.org/10.1016/j.concog.2017.01.020>
- Proust, J. (2014). *The Philosophy of Metacognition. Mental Agency and Self Awareness*. Oxford: Oxford University Press.
- Quian Quiroga, R., & Kreiman, G. (2010). Postscript: about grandmother cells and Jennifer Aniston neurons. *Psychological Review*, 117(1), 297-299. <https://doi.org/10.1037/0033-295X.117.1.297>
- Rasson, M. (2016). Interpretación y tipología del pronombre indefinido uno a partir de tres géneros discursivos. *Círculo de Lingüística Aplicada a la Comunicación*, 67, 227-272. Retrieved from <http://revistas.ucm.es/index.php/CLAC>; <http://dx.doi.org/10.5209/CLAC.53484>
- Rhodes, G. (2006). The evolutionary psychology of facial beauty. *Annual Review of Psychology*, 57, 199-226. <https://doi.org/10.1146/annurev.psych.57.102904>
- Ricœur, P. (1996). *Si mismo como otro*. México: Siglo XXI. Traducción de Soi-même comme un autre, 1990, Paris, ed. du Seuil.
- Rizzolatti, G., & Craighero, L. (2004). The mirror-neuron system. *Annual Review of Neuroscience*, 27, 169-192. <https://doi.org/10.1146/annurev.neuro.27.070203.144230>
- Rochat, P. (2014). *Origins of Possession. Owning and Sharing in Development*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139424608>
- Röska-Hardy, L. (2009). Theory Theory (Simulation Theory, Theory of Mind). In M. D. Binder, N. Hirokawa, & U. Windhorst (Eds.). *Encyclopedia of Neuroscience*. Berlin: Springer Berlin Heidelberg.
- Sartre, J.-P. (1998). *El Ser y la Nada* - Traducción del francés original publicado en 1943. Buenos Aires: Losada.
- Saxe, R. (2006). Uniquely human social cognition. *Current Opinion in Neurobiology*, 16(2), 235-239. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139424608>
- Schilbach, L., Timmermans, B., Reddy, V., Costall, A., Bente, G., Schlicht, T., & Voegeley, K. (2013). Toward a second-person neuroscience. *Behavioral and Brain Science*, 36(4), 393-414. <https://doi.org/10.1017/S0140525X12000660>
- Schore, A. N. (2021). The Interpersonal Neurobiology of Intersubjectivity. *Frontiers in Psychology*, 12, 648616. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2021.648616>
- Sidtis, D., & Kreiman, J. (2012). In the beginning was the familiar voice: personally familiar voices in the evolutionary and contemporary biology of communication. *Integrative Psychology and Behavioral Science*, 46(2), 146-159. <https://doi.org/10.1007/s12124-011-9177-4>
- Sinigaglia, C., & Rizzolatti, G. (2011). Through the looking glass: self and others. *Consciousness and Cognition*, 20(1), 64-74. <https://doi.org/10.1016/j.concog.2010.11.012>
- Souroujon, G. (2011). Reflexiones en torno a la relación entre memoria, identidad e imaginación. *Andamios (México)*, 8, 17.
- Sugiura, M. (2015). Three faces of self-face recognition: Potential for a multi-dimensional diagnostic tool. *Neuroscience Research*, 90, 56-64. <https://doi.org/10.1016/j.neures.2014.10.002>
- Taylor, G. (1985). *Pride, shame, and guilt emotions of self-assessment*. Oxford: Oxfordshire: Clarendon Press.
- Trevarthen, C. (1993). The self born in intersubjectivity: The psychology of an infant communicating. In U. Neisser (Ed). *The Perceived Self: Ecological and Interpersonal Sources of Self-knowledge* (pp. 121-173). New York: Cambridge University Press.
- Urbayen, J. (2011). Emmanuel Lévinas. In F. Fernández Labastida & J. A. Mercado (Eds.). *Philosophica: Enciclopedia Filosófica, on line*. Retrieved from <http://www.philosophica.info/archivo/2011/voces/levinas/Levinas.html>
- Voegeli, R., Schoop, R., Prestat-Marquis, E., Rawlings, A. V., Shackelford, T. K., & Fink, B. (2021). Cross-cultural perception of female facial appearance: A multi-ethnic and multi-centre study. *PLoS One*, 16(1), e0245998. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0245998>
- Voegeley, K. (2017). Two social brains: neural mechanisms of intersubjectivity. *Philosophical Transactions of the Royal Society, London Series B, Biological Sciences*, 372(1727), 20160245. <https://doi.org/10.1098/rstb.2016.0245>
- Voegeley, K., Bussfeld, P., Newen, A., Herrmann, S., Happé, F., Falkai, P., Maier, W., Shah, N. J. Fink, G. R. & Zilles, K. (2001). Mind reading: neural mechanisms of theory of mind and self-perspective. *Neuroimage*, 14(1 Pt 1), 170-181. <https://doi.org/10.1006/nimg.2001.0789>
- Volpi, J. (2011). *Leer la mente. El cerebro y el arte de la ficción*. México, DF: Alfaguara.
- Wen, W., & Kawabata, H. (2014). Why am I not photogenic? Differences in face memory for the self and others. *i-Perception*, 5(3), 176-187. <https://doi.org/10.1068/i0634>
- Westerlund, F. (2023). Exposed: On Shame and Nakedness. *Philosophia*, 51, 2195-2223. <https://doi.org/10.1007/s11406-023-00668-3>
- Wright, C. N., & Roloff, M. E. (2015). You Should Just Know Why I'm Upset: Expectancy violation theory and the influence of mind reading expectations (MRE) on responses to relational problems. *Communication Research Reports*, 32(1), 10-19. <https://doi.org/10.1080/08824096.2014.989969>
- Yang, T., Formuli, A., Paolini, M., & Zeki, S. (2022). The neural determinants of beauty. *European Journal of Neuroscience*, 55(1), 91-106. <https://doi.org/10.1111/ejn.15543>
- Zahavi, D. (1999). *Self-Awareness and Alterity: A Phenomenological Investigation*. Evanston: Northwestern University Press.
- Zahavi, D. (2002). Intersubjectivity in Sartre's "Being and Nothingness." *Alter*, 10, 265-281.
- Zahavi, D. (2014). *Self and Other: Exploring Subjectivity, Empathy and Shame*. Oxford: Oxford University Press.
- Zell, E., & Balcells, E. (2012). The influence of social comparison on visual representation of one's face. *PLoS One*, 7(5), e36742. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0036742>
- Zilber, A. (2017). Teorías acerca de la Teoría de la Mente. El rol de los procesos cognitivos y emocionales. *Revista de Neuropsicología Latinoamericana*, 9(3), 1-12.

De la bruja “pecadora” a la bruja “demente”

El tránsito psicocriminológico desde la dinámica inquisitorial al alienismo emergente entre los siglos XIV y XVIII

Francisco López-Muñoz,^{1,*} Francisco Pérez-Fernández²

¹ Profesor Titular de Farmacología y Vicerrector de Investigación y Ciencia, Universidad Camilo José Cela, Madrid, España.

² Profesor de Psicología Criminal, Psicología de la Delincuencia e Historia de la Psicología, Universidad Camilo José Cela, Madrid, España. Email: fperez@ucjc.edu

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

RESUMEN

El caso de lo ocurrido con la brujería y la hechicería entre los siglos XIV y XVIII resulta paradigmático a la hora de comprender la evolución de la consideración del delito como enfermedad mental a caballo entre los siglos XIX y XX. La brujería pasó de ser un crimen excepcional en la medida que muy difícil de demostrar por vías convencionales, necesitado de un procedimiento especial para su esclarecimiento, a convertirse en un problema fundamentalmente médico, cifrado en la búsqueda de estigmas, e incluso fomentado por posibles situaciones de consumo de tóxicos. Desde ahí a considerar de manera falsamente humanitaria a las brujas como locas, con las grandes ventajas sociopolíticas y religiosas que de ello se derivaban, hubo solo un paso. La consecuencia lógica de todo ello fue la consideración del delito, el crimen y la exclusión social como problemas de salud pública y, por ende, en cuestiones de trasunto médico, psiquiátrico e higiénico. Una historia que no conviene perder de vista, pues las nuevas políticas públicas acusatorias y estigmatizadoras con relación al tratamiento de quienes no encajan en el cuadro social general, bien puede considerarse una nueva revisión de esta cuestión de hondo calado histórico.

Palabras clave: Brujería, psiquiatría, herejía, criminalización, salud pública, estigmatización.

ABSTRACT

The case of what happened with witchcraft and sorcery between the 14th and 18th centuries is paradigmatic when it comes to understanding the evolution of the consideration of crime as a mental illness between the 19th and 20th centuries. Witchcraft went from being considered as an exceptional crime very difficult to prove by conventional means, requiring a special procedure for its clarification, to becoming a medical problem centered in the search for diabolical stigmata, and even encouraged by possible situations of drugs consumption. From there to the falsely humanitarian consideration of witches as crazy persons, with the great sociopolitical and religious advantages that derived from this, there was only one step. The logical consequence of this perspective was the consideration of crime and social exclusion as public health problems and, therefore, transform them in matters of medical, psychiatric and hygienic issues. A history that should not be lost sight at present times. The new accusatory and stigmatizing public policies in relation to the treatment of those who do not fit into the general social picture can, as well, be considered like a new chapter of this issue of deep historical significance.

Keywords: Witchcraft, Psychiatry, Heresy, Criminalization, Public Health, Stigmatization.

INTRODUCCIÓN

Durante la baja Edad Media, la brujería, la hechicería, el runderismo o la magia eran temáticas propias de un contexto en el que la capacidad de particulares para controlar las fuerzas naturales y la realización de actos milagrosos, la acción permanente de espíritus, espectros, seres maléficos, ángeles y santos, así como la presencia constante de fenómenos sobrenaturales, eran lugar común y asumido. En tal contexto, propio de sociedades poco instruidas, con escasos avances

científico-técnicos reseñables, en el que los misticismos pagano y religioso trufaban todos los eventos de la cosmovisión general, el asunto de la hechicería y la brujería se mantuvo durante mucho tiempo en un contexto de tolerancia controlada. De hecho, no fue sino hasta comienzos del siglo XIV que la Iglesia, presionada por la queja constante de sus ministros en lo tocante a la discutida primacía de la ortodoxia, se decidió a tomar seriamente cartas en el asunto, promulgando disposiciones más restrictivas (López-Muñoz & Pérez-Fernández, 2017; 2020). Y aún entonces, existieron matices en

lo que a la consideración “criminal” de tales prácticas compete. Entiéndase que el cristianismo no podía oponerse a la creencia de que algunos seres humanos podían interrumpir el curso de la naturaleza pues, en realidad, en esto consistían los supuestos “milagros” de las personas consideradas santas y el centro mismo de la fe cristiana, sino que debían perseguirse las alteraciones del curso natural de los acontecimientos que pudieran atribuirse al concurso de supuestos “demonios”. La separación de unas y otras circunstancias constituían, por tanto, el fondo de la controversia.



Figura 1. *El aquelarre* (1797-1798), de Francisco de Goya (1746-1828) (Museo Lázaro Galdiano, Madrid).

Fue por esto que, a finales del siglo XIV, la práctica de la hechicería y de la brujería empezó a transformarse en algo oculto, propio de iniciados, que se desarrollaba en la transcripción privada. Será entre 1400 y 1450 que nazcan actividades ocultas y sectarias como la del “aquelarre” –también denominado *Sabbat* o *Sinagoga*¹ (figura 1). Resulta indudable, por consiguiente, que ante las primeras persecuciones más o menos templadas de la brujería y la hechicería, las personas afines a credos y costumbres paganas debieron enclaustrarse en grupos cerrados y clandestinos. Esto, más que aliviar la presión jurídica sobre ellos, alentó la imaginación de juristas, teólogos

¹ Estos conceptos, como puede advertirse, hacen referencia explícita a las perseguidas tradiciones “infieles” del judaísmo y que fueron en gran medida diseñados y publicitados por la propia Inquisición, pues fue en sus actas donde más profusamente apareció.

y sacerdotes, que imaginaron el aquelarre como la reunión impropia y organizada de un grupo de brujas y hechiceros que invocaban al diablo, practicaban toda suerte de prácticas lujuriosas y, al fin, parodiaban la actividad de la propia Iglesia para con Dios. Fue en torno a estas leyendas, ricas en imaginación fantástica, que se fue gestando en las disposiciones penales inquisitoriales el concepto de “herejía” o “traición a Dios”, presente en el derecho canónico desde el IV Concilio de Letrán (1215).

Tal se convertiría ya en un delito “oficial” cuando la Inquisición decidió condenarla públicamente en el año 1375 (Szasz, 1970). En tal sentido no cabe olvidar que la institución inquisitorial adquirió carta de validez con la bula *Ad abolendam*, emitida por el papa Lucio III (1097-1185).² Probadamente su eficiencia en el control de la herejía, esta institución (figura 2) se ocuparía posteriormente de perseguir duramente cualquier posibilidad de desviación de la ortodoxia católica, incluyendo, por supuesto, las prácticas de brujería y hechicería.



Figura 2. Escudo de la Inquisición Española. La espada, a un lado de cruz, simboliza el trato a los herejes, y la rama de olivo, al otro lado, la reconciliación con los arrepentidos. El escudo está rodeado por la leyenda “EXURGE DOMINE ET JUDICA CAUSAM TUAM PSALM 73” (“Álzate, oh Dios, a defender tu causa, salmo 73”).

Sin embargo, el concepto de “herejía” no estaba tan bien definido en el marco teológico como se suele creer. Las ideas que se estipulan negativamente, o por contraposición, siempre dejan abierto el problema de la extensión, justificación y validez de sus contrarias. En este caso, si una conducta era herética porque se alejaba de la ortodoxia, ¿cómo saber con exactitud, entonces, si tal desviación era resultado del concurso del mal o del bien? En la respuesta a tal asunto, lógicamente, siempre operó un inevitable margen de arbitrariedad que alcanzó a todas sus manifestaciones y que, con el paso del tiempo, induciría a los teólogos, ya católicos ya protestantes, a adoptar posturas más templadas y razonables. De hecho, solo prestando atención a la posición oficial que adoptaría la Patrística a partir del siglo IV, es que tiene cierto sentido la persecución de los llamados “herejes”: si la Iglesia es la heredera y garante de la ortodoxia en lo tocante a la difusión de las enseñanzas de Cristo, institución media-

² Así, en 1184, en el Languedoc francés y con la intención de combatir las herejías albigense y cátara, se estableció su forma primigenia –la *Inquisitio Haereticarum Pravitatis Sanctum Officium*– (Rust, 2012).

dora por tanto entre los creyentes y Dios, solo podía tacharse de herético³ –divisor, rupturista, partidista– a quien trataba de fragmentar el mensaje de unidad eclesial, tratando de imponer nuevas perspectivas de la fe, ajenas al mensaje difundido por la Iglesia misma. En suma, el “hereje” no era la persona equivocada o confusa con respecto a la fe, sino aquella que, a conciencia y de manera autónoma, persistía en la idea de sostener y difundir un mensaje religioso contrario a la doctrina oficial (Valdaliso, 2005).

MARTILLOS DE BRUJAS

Esta tesis resultaba profundamente dogmática, por cuanto era una parte en litigio –la Iglesia– quien se atribuía de manera unilateral la bondad incuestionable del discurso, negando cualquier otra interpretación posible del mensaje de Cristo. Solo así se comprende que, en diciembre de 1484, el Papa Inocencio VIII –Juan Bautista Cibo– (1432-1492) se animara a promulgar la bula *Summis desiderantes affectibus* (figura 3), que abrió las puertas durante tres siglos a la persecución, tortura y condena de centenares de miles de personas supuestamente dedicadas a la brujería, la hechicería, la adoración del diablo y toda otra suerte de supuestas



Figura 3. Grabado del siglo XV del papa Inocencio VIII (Giovanni Battista Cybo –o Cibo–, 1432-1492) y bula *Summis desiderantes affectibus* (5 de diciembre de 1484).

herejías que quepa imaginar. Un documento que, en realidad, no añadía gran cosa a las disposiciones del IV Concilio de Letrán, pero que sí refundía su texto y daba a la “caza de brujas” un sentido “oficial”:

“Ha llegado a nuestros oídos, no sin afligirnos con amargo pesar, que [...] muchas personas de ambos sexos, olvidadas de su propia salvación y apartándose de la Fe Católica, se han entregado a los demonios, incubos y súcubos [...]. Decreta-

³ Tomado del occitano antiguo *eretge*, del latín tardío *haereticum*, “partidista, sectario”, y este del griego *hairetikós*, derivado de *haireisthai*, “escoger” (Nebrija, 1492).

*mos y ordenamos que los antedichos inquisidores gocen de la facultad de proceder a la justa corrección, encierro y castigo de cualesquiera personas, sin obstáculos ni impedimentos, con todos los medios, como si las provincias, parroquias, diócesis, distritos, territorios y, lo que es más, como si las mismas personas y sus crímenes de esta categoría estuvieran nombrados y designados individualmente en Nuestro documento [...]”.*⁴

Debido a este evento, la historia recuerda a Inocencio VIII⁵ como uno de sus más preclaros “malvados”, pero es difícil creer que el personaje tuviera una noción concreta acerca de lo que sucedería con la aprobación de esta bula, dirigida específicamente a los inquisidores de Constanza, Heinrich Kramer (1430-1505) y Jakob Sprenger (ca. 1436-1495), pues en Italia las persecuciones y ejecuciones por brujería eran cosa poco común entonces. Debe recordarse, por lo demás, que se trataba de un Papa de circunstancias que no terminó en el trono de San Pedro por sus méritos personales, sino a causa de la turbulenta situación interna que vivía el colegio cardenalicio de la época.⁶ Inocencio fue un hombre de carácter débil, al que se recuerda más por sus errores, que por su gobierno. De hecho, es presumible que los inquisidores de Constanza aprovecharan sus contactos en el colegio cardenalicio, así como la maleabilidad del carácter de Inocencio VIII, para arrancarle esta bula, en la que el propio Papa mostró escaso interés personal (Hertling, 1981). Sea como fuere, el texto de la bula se completaría dos años más tarde con la publicación del célebre manual para los cazadores de brujas, el *Malleus Maleficarum* (figura 4), popularmente conocido como *Martillo de Brujas*, lo cual puso en marcha una verdadera histeria

⁴ Bula papal de 9 de diciembre de 1484. Cit., en Kramer & Sprenger (1971), pp. XIX-XX. Esta edición del *Malleus Maleficarum* es una reimpression de la edición inglesa de 1928, realizada por Montague Summers, y de la que existe otra reimpression realizada en 1948. La traducción que se ofrece es nuestra. Existe otra edición contemporánea del texto en lengua alemana preparada por J.W.R. Schmidt (2000), publicada previamente en Berlín (1906, 1922) y posteriormente en Viena (1938).

⁵ Hijo del noble genovés de origen bizantino y senador romano Arano Cibo (1377-1457) y de Teodorina de Mari (ca. 1380-1470), pasó su infancia en la corte napolitana del rey aragonés Alfonso V (1396-1458), fue elegido papa (el 213 de la Iglesia Católica) con 52 años y su pontificado, de casi 8 años de duración, tuvo lugar entre 1484 y 1492. Anteriormente fue obispo de Savona en 1467, obispo de Molfetta en 1472 y cardenal de la Curia romana desde 1473. La principal actividad pontificia de Inocencio VIII se centró en la organización de una nueva cruzada contra el Gran Turco, pero la falta de recursos económicos y la desunión de los reyes de la Cristiandad, incluyendo el constante conflicto del Vaticano con el Reino de Nápoles, imposibilitaron esta empresa. No obstante, pudo vivir, el mismo año de su muerte, la expulsión completa de los musulmanes de la Península Ibérica, tras la toma del Reino de Granada por los monarcas de Castilla y León, lo que sirvió de base para una de las fundaciones en la solicitud del título de “Reyes Católicos”. Su pontificado también estuvo marcado por la lucha contra la herejía valdense y husita, así como contra la brujería. De hecho, impulsó decidida y activamente las actividades de la Sagrada Congregación de la Inquisición en los reinos de Aragón y Castilla. Sobre su vida y obra puede consultarse a Serdonati (1829).

⁶ De origen genovés, Cibo llegó tarde a la carrera eclesial y alcanzó el papado como resultado del enconado enfrentamiento que mantenían Rodrigo Borgia (1431-1503), luego Alejandro VI, y Juliano della Rovere (1443-1513), luego Julio II. Apoyado por este último, de quien fue títiro, sería elegido contra todo pronóstico en 1484.

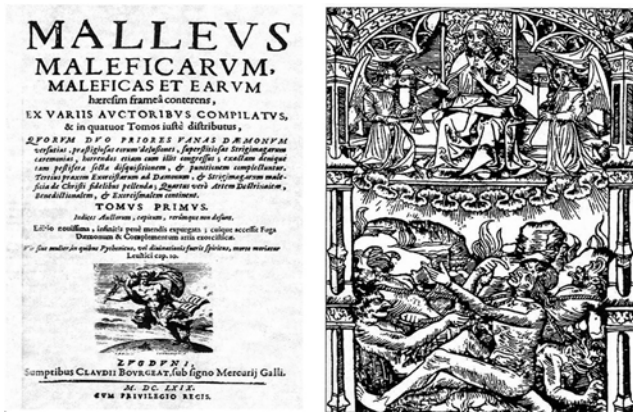


Figura 4. Portada de la edición de 1669 del *Malleus Maleficarum*, de los dominicos Heinrich Kramer (ca. 1430-1505) (Institoris) y Jakob Sprenger (1436-1495) (Lugduni: sumptibus Claudii Bourgeat...) e ilustración de una de las primeras ediciones de esta obra (Prigi, 1497).

colectiva por la que se dio pie a la súbita aparición de una verdadera “epidemia” de brujería a lo largo y ancho de la Europa cristiana. Baste un dato para corroborarlo: la obra vivió 29 ediciones entre 1487 y 1669, siendo al menos 16 de ellas en lengua alemana (Pacho, 1975).

El libro en sí tiene una historia controvertida, paralela a la mencionada bula papal, en la medida que Kramer y Sprenger estaban plenamente convencidos de la existencia de la brujería, así como de su enorme peso con relación a los problemas que afectaban a sus respectivas comunidades. Ambos habían sido nombrados, en 1484, representantes máximos del Santo Oficio en las regiones de Mainz, Colonia, Tréveris, Salzburgo y Bremen, si bien eran personajes de andaduras dispares. Kramer⁷ era un fanático convencido de la existencia de la brujería y defensor a ultranza del poder del papado, y mantuvo una célebre polémica a este respecto con el canónico Antonio Roselli (1381-1466). Se dice, por lo demás, que logró “arrancar” el *placet* papal al contenido del *Malleus Maleficarum* tras lograr que el Colegio de Docentes de la Universidad de Colonia firmase una falsa acta de aprobación del texto. Sprenger,⁸ por su parte, de carácter más templado, comenzó a colaborar de manera más intensa con Heinrich Kramer a partir de 1481, año en el que ambos conciben la idea del *Malleus Maleficarum* y comienzan a recabar documentación para escribir la obra.

7 Nacido en Sélestat –o Schlettstadt–, Estrasburgo (Francia), fue ordenado dominico muy joven, como era costumbre en la época. Fue profesor de teología durante bastantes años en Salzburgo, si bien su vida está repleta de episodios dudosos. En 1500 sería nombrado inquisidor de Bohemia y Moravia, jurisdicción en la que destacó por su furibunda persecución de la herejía. Es de rigor señalar que la actitud extremista de Kramer despertó no pocas perplejidades y oposiciones en la propia Iglesia, que se vieron acalladas cuando logró el apoyo incondicional de Inocencio VIII tras presentarle los resultados de una investigación sobre el terreno (Zamora Calvo, 2003).

8 Nacido en Rheinfelden, Argovia (Suiza), tuvo una vida menos controvertida. Miembro del Colegio de Docentes de la Universidad de Colonia y teólogo, fue siempre un gran devoto de la Virgen María, y entre 1472 y 1488 ejerció de prior del convento de Colonia.

No obstante, participó activamente en diversos juicios masivos por brujería, destacando el proceso de Constanza –entre 1481 y 1486–, que concluyó con la quema de 48 brujas (Pastore, 1997) (figura 5).

Es cierto que el *Malleus* no era cosa nueva, pues el tema de la brujería ya había sido objeto de estudios eruditos con anterioridad. Ya la Inquisición de la Corona de Aragón, por ejemplo, tomó la iniciativa con relación a esta materia en fecha tan temprana como 1376, cuando su muy controvertido inquisidor general, el gerundense Nicolás de Eymerich –o Aymerich– (ca. 1320-1399) escribió y publicó, durante su primer exilio en Aviñón, el *Directorium Inquisitorum*, obra que vería su primera reimpression en 1503. No obstante, este texto, que debió inspirar de manera notable a los autores del *Malleus*, no caló y fue tenido en cuenta muy poco con posterioridad. Tal vez ello se debiera a su escasa sistematización, que mezclaba hechicería y brujería, atribuyendo esta última nomenclatura a lo que en realidad no dejaban de ser prácticas de adivinación comunes, tales como la astrología o la quiromancia, e incluso confundiendo la adoración a



Figura 5. Grabado denominado *Quema pública de tres brujas en Derneburg*, de autor desconocido y realizado en 1555.

falsos ídolos con el hecho de ser musulmán y, por lo tanto, practicante de otra religión (Finke, 1947).

El hecho es que las maniobras de Kramer y Sprenger tuvieron el valor intrínseco de triunfar allá donde otros habían fracasado. En primer lugar, la controvertida situación sociopolítica de la Europa Occidental de la época, ubicada en las alteraciones de la vida pública y económica que propiciaron el paso de la Edad Media al Renacimiento, la tornó proclive a las disidencias y cismas en materia ética, científica, moral y religiosa, hecho que facilitaba todo tipo de persecuciones e insidias. Con ello, el texto navegaba con viento a favor (Levack, 2013). En segundo término, el libro sistematiza con gran eficacia toda la tratadística teológica que lo había precedido de un modo convincente y coherente, a la par que pergeña con claridad el formato y aspecto de esta tipología criminal emergente e instituye los mecanismos básicos para su persecución. En tercer término, y no menos importante,

Tabla 1
Principales “Martillos de Brujas”, tratados demonológicos, manuales de exorcismo y textos antisupersticiosos publicados tras el Malleus Maleficarum y hasta 1700

<i>Autor</i>	<i>Título</i>	<i>Año</i>
Paulus Grillandus	<i>Tractatus de herecticis et sortilegiis</i>	1524
Martín de Castañega	<i>Tratado de supersticiones y hechicerías</i>	1529
Pedro Ciruelo	<i>Reprobación de supersticiones y hechizarias</i>	1530
Pastores luteranos (*)	<i>Teufelsbücher</i>	1545-1604
Johannes Weyer	<i>De praestigiis daemonum</i>	1573
Giromamo Menghi	<i>Fuga Daemonum</i>	1577
Jean Bodin	<i>De la demonomanie des sorciers</i>	1580
William Perkins	<i>A Warning Against the Idolatrie of the Last Times</i>	1584
Benito Perer	<i>Adversus fallaces et superstitiosas artes</i>	1591
Nicolas Rémy	<i>Demonolatreiae</i>	1595
Jacobo I de Inglaterra y VI de Escocia	<i>Daemonologie</i>	1597
Martín del Río	<i>Disquisitionum magicarum</i>	1599
Pierre de Bérulle	<i>Traicté des énergumènes</i>	1599
Henri Boguet	<i>Discours des sorciers</i>	1602
Francesco Maria Guazzo	<i>Compendium Maleficarum</i>	1608
Pedro de Valencia	<i>Discurso acerca de los cuentos de las brujas y cosas tocantes a la magia</i>	1611
Pierre de Lancre	<i>Tableau de l'inconstance des mauvais auges et démons</i>	1612
Alexander Roberts	<i>A Treatise of Witchcraft</i>	1616
Gaspar Navarro	<i>Tribunal de superstición ladina</i>	1631
Benedict Carpov	<i>Practica rerum criminalum</i>	1635
Fray Diego de Céspedes	<i>Libro de conjuros</i>	1641
Matthew Hopkins	<i>The Discovery of Witches</i>	1647
Sir Robert Filmer	<i>On the Blasphemie against the Holy Ghost</i>	1647
Francisco Blasco de Lanuza	<i>Patrocinio de Ángeles y combate de demonios</i>	1652
Matheo Guerrero Morcillo	<i>Libro de conjuros</i>	1662
Benito Remigio Noydens	<i>Práctica de exorcistas y ministros de la Iglesia</i>	1662
Fray Luis de la Concepción	<i>Práctica de conjurar</i>	1673

(*) Los *Teufelsbücher* son una colección de, al menos, 39 títulos escritos por diferentes pastores luteranos. Estaba destinada a combatir vicios y pecados. También a advertir contra los peligros de la superstición, la hechicería y la brujería. Fueron textos de enorme éxito y vivieron un ingente número de reediciones, al punto de que se estima que solo en Alemania se distribuyeron unos 240.000 ejemplares.

los dominicos supieron burlar con eficiencia la tradicional idea de que la brujería era el mero resultado de fantasías enfermizas, del consumo de sustancias, o de la simple demencia, aportando al tema un velo de realismo que lo dotaba de tintes tan creíbles como amenazadores. No en vano, el éxito sin tacha del *Malleus Maleficarum* puso en funcionamiento un enorme esfuerzo recopilatorio por parte de teólogos e inquisidores que dio como resultado un corpus literario específico, el de los “martillos de brujas”, que pronto se vio complementado y ampliado por un buen número de tratados demonológicos, manuales de exorcismo y otros textos denominados, irónicamente, “antisupersticiosos”. Una base literaria que se acabó retroalimentando a –y de– sí misma (Tabla 1) y que, por supuesto, comenzó a multiplicarse y diversificarse en diferentes idiomas, escuelas teológicas y tradiciones (López-Muñoz & Pérez-Fernández, 2017).

Esta tratadística se caracterizaba por ser una recopilación técnica –complejizada y con fines demostrativos, negativos y/o polémicos– de muchos supuestos fantásticos que bullían en la mentalidad colectiva de Occidente desde que

el cristianismo fraguara, sobre todo a partir del siglo II, en la forma de comunidades sectarias insertas en el contexto adverso del Imperio Romano (López-Muñoz & Pérez-Fernández, 2020). No cabe olvidar que los primeros cristianos, en tanto que problema sociopolítico para las autoridades romanas, generaron un clima de animadversión sociocultural generalizado que los llevó a ser acusados de todo tipo de delitos, impiedades y perversiones. El hecho es que, tras la promulgación del Edicto de Milán, en el año 313, todo este argumentario, simplemente, dio la vuelta: los grupos disidentes y opositores, los herejes, los heterodoxos o los sectarios se convirtieron precisamente en los acusados de toda suerte de horrendos crímenes a los que, además, se sumaban todas las prácticas sacrílegas y blasfemas que quepa imaginar (Nixey, 2018; Rey Bueno, 2005). Además, si sobre alguien se cebarían estas persecuciones con el paso del tiempo sería sobre las mujeres, dada su compleja situación psicosocial a ojos de una fe que, en ese momento, nunca ocultó su carácter marcadamente misógino. De tal modo, la imagería relativa al “pecado original” y su proverbial “de-



Figura 6. *Brujas yendo al Sabbath* (1878), de Luis Ricardo Falero (1851-1896).

bilidad” ante las tentaciones se magnificarían en este contexto (figura 6). En el sexo femenino –señalaron los autores del *Malleus*– el apetito carnal era “insaciable”, mientras que los hombres, salvo casos puntuales de extrema debilidad de espíritu, parecían quedar fácilmente al margen de la práctica de la brujería por la peregrina razón de que Jesucristo, nacido hombre, privilegiaba a la condición masculina. Así, el libro pivotaba ya desde el primer momento sobre la tesis de la superioridad moral del hombre sobre la mujer.

Buena parte de la fuerza de convicción de un texto como el *Malleus* se basó en su precisión a la hora de diferenciar entre las mujeres “supersticiosas”, tales como hechiceras, curanderas, falsas beatas y otro largo etcétera, frente a aquellas que eran verdaderamente “malvadas” o “maléficas” –las brujas– (Zilboorg, 1978). Así, mientras que las primeras serían herejes desde la ignorancia y la superchería, hecho hasta cierto punto disculpable, las segundas lo serían desde el establecimiento de pactos voluntariamente contraídos con demonios. La deducción era clara: si la superstición podía inducir al mal desde el error haciendo a sus protagonistas recuperables, la brujería induciría al mal de suerte activa y consciente. Ello haría a sus protagonistas tan viles y peligrosas, como virtualmente irredentas. Tenía entonces pleno sentido preguntarse, como lo hicieron Kramer y Sprenger, por la realidad y sentido de las actividades y poderes propios de las brujas: vuelos nocturnos, aquelarres, capacidad de metamorfosearse en animales y etcétera (figura 7). Asuntos todos ellos cuya veracidad resolvieron recurriendo a creencias populares, citas bíblicas, referencias teológicas previas y

confesiones extraídas bajo tortura, pero sin referir un solo caso real documentado de todo ello.

Todo cuanto se dice en el *Malleus* resulta disparatado y absurdo cuando se contempla desde la perspectiva presente, pero no cabe olvidar que sus autores fundaron un nuevo género literario –el brujológico tal y como hoy se entiende– (Zamora Calvo, 2003), y, simultáneamente, fueron los primeros en publicar un auténtico manual de criminología, entendido en un sentido explícitamente moderno, es decir, destinado a la instrucción sistemática del defensor de la ley para la persecución, detección, confesión, procedimiento penal y castigo de una tipología delictiva concreta (Pérez-Fernández, 2005). El libro, por lo demás, comenzaba ya con una declaración de principios que delimitaba perfectamente la naturaleza y alcance del delito que trataba de definir y perseguir: “La creencia en la existencia de brujas constituye una parte tan esencial de la fe católica, que obstinarse en mantener la opinión contraria huele indefectiblemente a herejía” (Kramer & Sprenger, 1971, p. 1). De otro modo: Satanás y sus servidores también forman parte de la religión cristiana, al igual que Dios y sus santos, sin que pueda caber duda alguna al respecto. Negar, por lo tanto, que las brujas puedan existir ya es, en cierto modo, convertirse en sospechoso (Pérez-Fernández, 2005).

Establecidos estos parámetros, quedaba entonces claro que “brujo” o “bruja”, en sentido estricto, serían todas aquellas personas que mantuvieran relaciones con los de-

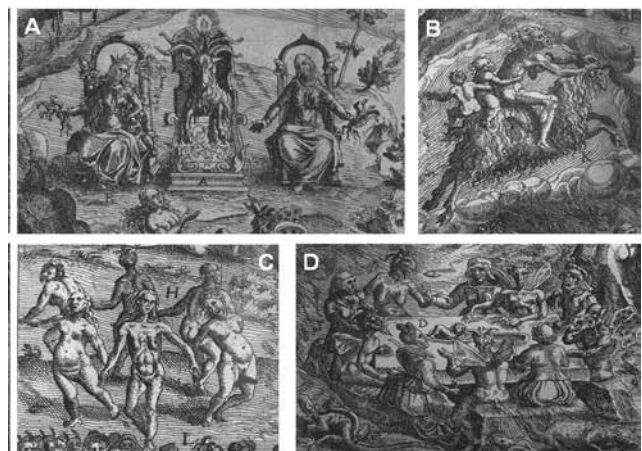


Figura 7. Cuatro detalles del grabado de Jan Ziarnko (1575-1630) *El sàbat de les bruixes*, en el libro de Pierre de Lancre (1553-1631), *Tableau de l'Inconstance des Mauvais Anges et Démons* (Paris: Nicolau Buon, impresor, 1613):

- Satanás, en forma de macho cabrío, sentado en un trono dorado predicando.
- Llegada de brujas al sabbath sobre chivos, acompañadas de niños que han raptados.
- Brujas desnudas bailando, con la cara vuelta hacia fuera del círculo de la danza.
- Brujas y demonios disfrutando de un banquete, cuyas viandas son carroña, carne de ahorcados, de niños no bautizados y otros animales impuros.



Figura 8. En este grabado del pintor alemán Lucas Cranach “el Viejo” (1472-1553), realizado en el año 1512, se puede observar una representación de un hombre lobo que lleva en su boca el cuerpo de un niño.

monios o bien indujeran, valiéndose de medios mágicos o de la simple seducción, a terceros a realizar cualquier clase de “prodigio maligno”, o bien a “mantener relaciones con demonios”. De este modo, el inducido, en la medida que sujeto bautizado y miembro de la Iglesia de Dios que cede a la tentación, habría de ser contemplado como un genuino hereje antes que simple víctima de un engaño, pues sucumbiría voluntariamente al Mal. Ahora bien, no cabe equivocarse ni en cuanto al alcance de la consideración de la brujería como crimen, ni en lo referente a su ámbito de aplicación, precisamente por el contexto de manifiesta arbitrariedad en el que se movía todo el problema. Cualquier conducta extravagante o poco usual era susceptible de ser transformada en acto, causa o efecto de “pactos demoníacos”, “rituales mágicos” o cualquier otra suerte de circunstancias “malignas”. No resulta sorprendente, pues, que durante los siglos de mayor intensidad de la caza de brujas, la superstición encontrase un suelo fértil sobre el que germinar y, con ello, se multiplicasen en toda Europa los casos de encantamientos, vampiros, ogros y licántropos (figura 8), así como la proliferación de leyendas que involucraban la presencia de seres sobrenaturales y quiméricos de toda especie, forma, tamaño y apariencia: ondinas, duendes, gigantes, unicornios y otro largo etcétera (Pérez-Fernández & López Muñoz, 2023).⁹

⁹ Sobradamente conocidos son, por lo demás, los casos de criminales sistemáticos medievales y renacentistas cuyas andanzas se revistieron de elementos sobrenaturales, como los de Gilles de Rais (ca. 1405-1440), Erszébeth Báthory (1560-1614) o Peter Stubb (n.d.-1589) (Masters & Lea, 1970).

Esto explica el aspecto de muchas de las variantes locales que fue adquiriendo el asunto de la brujería. En Escocia, por ejemplo, las brujas eran muy a menudo asociadas con las tradiciones élficas. Así lo atestiguan casos enjuiciados como el de Bessie Dunlop (1576) o el de Allison Peirson (1588), quienes murieron en la hoguera al ser acusadas, respectivamente y entre otras cosas, de aceptar hierbas medicinales de la reina de las hadas, de prescribir pociones mágicas, así como de tener tratos con la tan popular como pagana Reina de Elfame (Callejo, 2006) (figura 9). Esta clase de acusaciones que vinculaban a seres de la mitología pagana –especialmente a la mencionada reina elfa, personaje cuyo origen es oscuro y se pierde en las brumas del druidismo– con las actividades propias de brujas y hechiceras fueron habituales en las Islas Británicas, especialmente durante el periodo de máxima crudeza de las persecuciones, acaecido entre 1570 y 1680.

Sea como fuere, lo relevante aquí es mostrar que, bajo el imperio moral del cristianismo, el binomio Maldad-Bondad y sus manifestaciones físicas se hicieron tan obvios y absolutos que arraigaron en la mentalidad colectiva con enorme fuerza. Esto explicaría porqué hubo entonces más brujas que nunca, pero también porqué se multiplicaron los supuestos milagros y, en el ámbito católico, creció el santoral en proporción desmesurada con respecto a etapas previas de la historia eclesiástica. Todo cuanto acaecía en la vida diaria era bien obra de Dios, bien trabajo del diablo, sin excepciones a la regla ni posible término medio en la ecuación (Fondebrider, 2004). Sin embargo, no eran los sucesos –o las consecuencias– que supuestamente provocaban las prácticas de las brujas lo que se condenaba con extrema dureza por parte de los tribunales inquisitoriales sino, ante todo, el delito ideológico: la herejía, la venta del alma al diablo y la consiguiente traición a Dios, aun cuando se tratara de un crimen moral extremadamente



Figura 9. La reina de Elfame en una ilustración de Evelyn Stuart Hardy (1870-1935) titulada *La llegada del Rey y la Reina de las Hadas* para el libro de Fred. E. Weatherly (1848-1929), *The Book of Gnomes* (London: Ernest Nister, 1895).

difícil de identificar y catalogar en la medida que, tal y como reconocían la mayor parte de los juristas del momento, era prácticamente imposible sorprender a una supuesta bruja *in flagrante crimine*. Así,

“en 1468 se declaró a la brujería crimen excepta, delito excepcional, para el que no servían ni las normas ni las garantías habituales. En los procesos por brujería se aceptaban pruebas que no se admitían en otros casos: testimonios de reuniones con el demonio, ritos mágicos y supuestas metamorfosis, aportados por niños pequeños, por cómplices, perjuros e individuos excomulgados. Se permitía la tortura con el fin de obtener confesiones de culpabilidad; de hecho, era imprescindible, pues la confesión sin tortura no se consideraba digna de crédito. Y, para asegurar el trabajo y los ingresos de todo el aparato de los cazadores de brujas, el acusado tenía que acusar a sus cómplices, quienes a su vez eran torturados hasta que confesaban y denunciaban a otros” (Robbins, 1988, pp. 109-110).

La imposibilidad manifiesta de probar materialmente este tipo delictivo terminó provocando que la tortura (figura 10), destinada a forzar “confesiones”, se convirtiera en elemento habitual –posiblemente el más difundido en la cultura popular– de la escenografía de los procesos por brujería. Ello aún a pesar de los profundos inconvenientes legales que provocaba y de que no era, en general, práctica observada con benevolencia y/o agrado en instancias inquisitoriales. Por ello, al menos teóricamente, la práctica de la tortura se encontraba reglamentada con extremo celo (Levack, 2013). Al fin y al cabo, el hecho de que bajo tortura una persona inocente podía autoinculparse fácilmente de cualquier crimen, por extremo que fuera, era cosa tan conocida entonces como ahora. El problema, con el devenir de los años, fue que muchos tribunales civiles y eclesiásticos acabaron por no mostrar ambages a la hora de suministrarla, en la medida que, o bien pensaban



Figura 10. Imagen ficticia de una cámara de tortura inquisitorial, según un grabado del siglo XVIII de Bernard Picart (1673-1733).



Figura 11. Ordalía del Agua (*The Ducking-Stool*, 1885), según un grabado del ilustrador norteamericano Charles Stanley Reinhart (1844-1896).

sinceramente que Dios protegería a los inocentes, o bien, por cualquier motivo, no creyeran a priori en la inocencia de la persona acusada (Armengol, 2002).

La discrecionalidad en el uso y abuso de la tortura motivó que, entretanto en algunos lugares todo el procedimiento jurídico se reducía a un mero “examen médico” seguido de sucesivos interrogatorios más o menos capciosos, apoyados sobre delaciones y testigos interesados –o supersticiosos–, en otras se acabarían diseñando toda suerte de alambicadas for-



Figura 12. Supuesto retrato del famoso cazador de brujas Matthew Hopkins (ca. 1620-1647) (*A Collection of Four Hundred Portraits*, 2 vols. London: Reeves & Tower; ca. 1880] y fotograma de la producción británica de 1968 *Witchfinder General* (El inquisidor), filme dirigido por Michael Reeves (1943-1969) y protagonizado por el actor Vincent Price (1911-1993).

mas de sufrimiento físico y moral. Así, por ejemplo, el célebre cazador de brujas inglés Matthew Hopkins (ca. 1620-1647), quien cuenta con el dudoso honor de ser considerado como uno de los hombres más perversos y odiosos de la historia de Inglaterra y cuyo declive vino motivado precisamente por su exceso de celo, diseñó toda suerte de imaginativos castigos psicológicos para doblegar la voluntad de las acusadas. Tales iban desde las célebres ordalías acuáticas (figura 11), hasta hacerlas caminar sin descanso, comida o agua, a fin de minar su resistencia, entretanto las interrogaba incesantemente



Figura 13. *Examination of a Witch* (1853), de Thompkins H. Matteson (1813-1884) (Collection of the Peabody Essex Museum), obra inspirada en los célebres juicios por brujería de Salem. Se suponía, en el acerbo brujológico convencional, que el diablo marcaba físicamente a sus sirvientes.

(Callejo, 2006). Tan popular es la figura de este cazador de brujas en la historiografía británica que, incluso, ha inspirado películas de terror como la producción británica titulada *The General Witchfinder* o *–El inquisidor–*, filme de 1968 dirigido por Michael Reeves (1943-1969) y protagonizado por el actor de género Vincent Price (1911-1993) (figura 12).

DE BRUJAS Y MÉDICOS

Con relación al tema de la brujería, la profesión médica se especializó en la detección de estigmas, “marcas del diablo” (figura 13), enfermedades anormales o raras que pudieran entenderse como causadas por “actos de brujería” y otras cuestiones similares. De hecho, este de los peritajes llegó a ser un negocio que proporcionaba pingües beneficios, incrementaba el prestigio de los implicados y admitía la intromisión de todo tipo de arribistas y charlatanes. Fueron muy pocos quienes se atrevieron a alzar su voz públicamente, desde la profesión médica, contra esta mala praxis (López-Muñoz & Pérez-Fernández, 2017). Posiblemente, el crítico más conocido haya sido el médico personal de Guillermo de Cleves (1562-1609), Johann Weyer –Wier o Wierus– (1515-1588) (figura 14), quien, aun creyendo en la existencia de las brujas, sostenía que muchos de sus colegas solían emitir diagnósticos de brujería con excesiva ligereza y exagerada frecuencia. En su *De Praestigiis Daemonum* (1563), Weyer argumentaba que muchos médicos ineptos u otros impostores atribuían cualquier enfermedad incurable, o cuyo remedio desconocían, a actos de brujería. Acusaciones que despertaron la furibunda respuesta de algún prestigioso jurista del momento, como Jean Bodin –o Bodino– (1529-1596),¹⁰ quien no dudó en acusar a Johann

Weyer de ser “amigo y defensor de las brujas” y, probablemente, también “un brujo”. Acusaciones sorprendentes, por cierto, si se tiene en cuenta que este personaje, educado por carmelitas, estuvo a punto de terminar en la hoguera por su protestantismo militante y su cercanía al calvinismo (Touchard, 1988). A pesar de que sus obras de carácter político estaban condenadas por la Inquisición, irónicamente, tanto católicos como protestantes dieron carta de validez a sus textos sobre brujería, asumiendo sus ideas extremas en lo tocante al modo de combatirla (Robbins, 1988).

La verdad es que, en la mayor parte de los casos, los “forenses” de turno no solo ocultaban su propia ignorancia, sino también un deseo de enriquecerse, con lo que estas conductas abusivas se extendieron. Se tornó habitual la confusión entre los supuestos “efectos fisiológicos” de la brujería y lo que, en muchas ocasiones, era efecto de un veneno, una intoxicación, una enfermedad poco usual que acuciara a una comunidad o algún tipo de enajenación mental. La medicina, en este momento, era todavía una práctica dudosamente empírica, mal institucionalizada, separada legalmente de la cirugía, aún sesgada por criterios *pneumáticos* y humoristas, variando mucho, por lo demás, la calidad y valor de los títulos universitarios que se impartían en diferentes centros académicos (Pérez-Fernández & López-Muñoz, 2023). Tampoco era inhabitual, por lo demás, la acusación de brujería interesada en contra de parientes o vecinos. Incluso las propias autoridades recurrieron a estos procesos para apropiarse “legalmente” de la jugosa hacienda de algunos acusados. Estas irregularidades no impidieron que el texto de Weyer fuera censurado por la Iglesia, permaneciendo en el índice de libros prohibidos nada menos que hasta comienzos del siglo XX (Szasz, 1970).



Figura 14. Johannes Wier (1515-1588), retratado en un grabado de 1660, y portada de su obra *De Praestigiis Daemonum*, edición de Basilea (1583).

Sea como fuere, las sospechas que introdujo Weyer en el debate resultaban tan sugerentes como difíciles de eludir. Los criterios “médicos” para la detección de la brujería eran

¹⁰ Conocido ante y sobre todo por sus aportaciones a la reflexión política y jurídica, Bodin fue un gran curioso que se introdujo, como jurista, también

en el de la magia y la brujería, acerca de las cuales escribió dos célebres tratados –*De la Demonomanie des Sorciers* (1580) y *De Magorum Daemonomania* (1581)–.

por lo común un fraude devenido de las propias características peculiares tanto del “crimen” como de los “criminales”, por cuanto no existían cuadros nosológicos claros y solía pasar que las supuestas “brujas” confesaban mediante tortura, o precisamente por temor a ella, hecho que, por cierto, no solía eximirlas de padecerla. Además, sucedía que los supuestos especialistas cobraban por cada diagnóstico positivo, a la par que se apoyaban en textos prejuiciosos y sesgados de otros pretendidos especialistas que tampoco habían asistido a casos de brujería “reales” (López-Muñoz & Pérez-Fernández, 2017).

La lenta emergencia del humanismo renacentista supuso una recuperación de la cultura clásica, así como un interés por acercarse de primera mano, lejos de las oscuras, limitadas e interesadas traducciones árabes o escolásticas, a los textos griegos (Puerto, 1997). Esto implicó, en el ámbito de la medicina y la terapéutica, un retorno al ideario hipocrático-galénico de los cuatro elementos y los cuatro humores,¹¹ que no mejoró en demasía la calidad de los conocimientos vigentes, pero sí resultaría muy inspirador a medio plazo, pues siguiendo esta lógica, la proporción en que se combinasen los humores en el organismo determinaría los diferentes temperamentos, es decir, sanguíneo, colérico, melancólico y flemático. El predominio de un determinado humor ocasionaría las diferencias temperamentales observables, conformando en cada caso lo que hoy llamaríamos “personalidad”, de suerte que la locura en sí misma sería una forma peculiar de personalidad. De este modo, los trastornos psiquiátricos tipificados en la época, como la manía, la melancolía o el frenesí, se achacaban a modificaciones temperamentales en el cerebro del paciente, siendo la curación el proceso, conducido por la acción del médico, por el cual dichos cambios se invertían (López-Muñoz, Álamo & García-García, 2008).

Desde este nuevo enfoque aperturista y siguiendo el camino abierto por Johann Weyer, otros autores, como Luis Vives (1492-1540), cuestionaron el origen demoníaco de lo que, a su parecer, no cabía considerar más que como enfermedades mentales. En la misma línea se situaron Jean Fernel (1497-1588) e incluso el célebre y “maldito” Paracelso –Theophrastus Philippus Aureolus Bombastus von Hohenheim– (1493-1541) (figura 15). Este último adoptó un enfoque más radical y fisiologicista de la psicopatología, cimentado sobre los presupuestos de la iatroquímica,¹² que puso en conjunción con el galenismo (López-Muñoz, Rubio, Álamo & García-García, 2006). De esta manera, partiendo de la teoría humoral de Hipócrates de Cos (460 a.C.-370 a.C.) y Galeno de Pérgamo (129-216), que fusio-



Figura 15. Grabado de Mathias Quad (1557-1613) para una hoja volante sobre Paracelso (Nuremberg, 1606), en la que también se muestra la simbología alquímica.

no con los procedimientos alquímicos, se estableció la idea ciertamente revolucionaria e inspiradora de que el cuerpo humano es un genuino microcosmos químico, cuyo desequilibrio y reequilibrio solo era explicable o alcanzable mediante procedimientos químicos.¹³

Así pues, y de acuerdo con Paracelso, el fin más importante de la disciplina química no podía ser otro que producir fármacos con los que paliar el sufrimiento humano. Al poner en conjunción esta idea con su perspectiva de la enfermedad mental, concluyó que se trataba de alteraciones del *archeus*, una entidad organizadora de los procesos químicos del organismo que operaba como una especie de “alquimista del cuerpo”. Su cometido era controlar el equilibrio entre los tres principios naturales: *mercurius*, *sulphur* y sal (Montiel, 1998). El mercurio era volátil –*pneumático* o espiritual si se quiere–, por lo que su alteración química en el organismo debería encontrarse en el fundamento de la mayoría de los trastornos mentales, ya se tratara de manías, vesanias o delirios. Así las cosas, Paracelso llegó a la lógica conclusión de

11 Según este planteamiento, los cuatro contrarios que formaban el mundo –caliente, seco, frío y húmedo, que se correspondían con los cuatro elementos clásicos– se combinan en el cuerpo del ser humano para producir los diferentes humores, de tal manera que la mezcla de caliente y húmedo originaría sangre; caliente y seco, bilis; frío y húmedo, flema; y frío y seco, melancolía.

12 De hecho, los seguidores de Paracelso, conocidos popularmente como “iatroquímicos” o yatroquímicos, consideraron a la alquimia como una disciplina auxiliar de la medicina.

13 Aunque el florecimiento de la iatroquímica comenzó con los paracelsianos, ya en el siglo I autores como Pedacio –o Pedanio– Dioscórides Anazarbeo (ca. 40 - ca. 90) hablaban, en términos profarmacológicos, de sustancias de origen mineral y vegetal que podrían utilizarse con fines curativos (Conrad & Nutton, 1995).



Figura 16. Retrato de Andrés Laguna (1499-1560), según un grabado de la edición salmantina de su Dioscórides (*Acerca de la materia medicinal y de los venenos mortíferos*) de 1563 y frontispicio de esta versión comentada, realizada en la imprenta de Mathías Gast (n.d.-1577) (Salamanca, 1563).

que las experiencias asociadas comúnmente a los testimonios que podían extraerse de los casos de brujería —como el del vuelo nocturno— no podían ser otra cosa que desequilibrios químicos generados por uso y abuso de sustancias por parte de las supuestas brujas. Por ello, en un verdadero alarde de modernidad, sería uno de los primeros autores en proponer la terapia farmacológica para hacer frente a las dolencias mentales, a la par que condenó el indigno e ignorante trato social y judicial que recibían las personas acusadas en los juicios por brujería (López-Muñoz & Pérez-Fernández, 2017).

Del mismo modo, el médico segoviano Andrés Fernández de Laguna (1499-1560)¹⁴ (figura 16) pudo ser el primer científico que demostró la correlación existente entre el consumo de sustancias psicotrópicas contenidas en las plantas de la familia de las *Solanaceae*¹⁵ y la práctica de



Figura 17. *La bruja*, según un grabado de 1870 de Hans Thoma (1839-1924).

la brujería (Rothman, 1972) (figura 17). En sus anotaciones del *Dioscórides*,¹⁶ Laguna no sólo describió los efectos de estas plantas, sino que fue capaz de demostrarlos experimentalmente, al aplicar estas unturas de brujas a ciertos sujetos,¹⁷ concluyendo que estas drogas —“raíces que engendran locura”— ocasionan un incremento de la sugestibilidad, induciendo una especie de trastorno mental transitorio. Sus apuntes de naturaleza psiquiátrica abrieron una nueva luz sobre la visión social de las brujas y hechiceras, que comen-

14 Andrés Laguna puede ser considerado como el prototipo de científico humanista del Renacimiento y una de las más brillantes figuras de la cultura europea de la época. Hijo de médico judeoconverso, cursó estudios de artes y de lenguas clásicas en diferentes universidades españolas y posteriormente medicina en París. En 1536 ejerció de profesor en la Universidad de Alcalá, y pronto inició sus habituales periplos viajeros, primero por Inglaterra y posteriormente, acompañando al Emperador Carlos V (1500-1558), del que fue médico personal, por los Países Bajos y Alemania, instalándose finalmente como médico en la ciudad de Metz, en Lorena, entre 1540 y 1545. Su inquieta vida continuó en Italia, donde permaneció hasta 1554, siendo nombrado doctor por la Universidad de Bolonia y alcanzando el puesto de médico personal del papa Julio III (1487-1555). Tras sendas estancias en Venecia, junto al embajador español y gran humanista Diego Hurtado de Mendoza (1503-1575), y en los Países Bajos, regreso a España en 1557, siendo también médico del rey Felipe II (1527-1598). Cuando se preparaba para formar parte de la comitiva que debía recibir en Roncesvalles a Isabel de Valois (1545-1568), el agravamiento de una dolencia intestinal, tal vez un cáncer rectal, le ocasionó la muerte en Guadalajara, el 28 de diciembre de 1559. Aunque escribió más de 30 obras de diversas materias, incluyendo las de orden filosófico, histórico, político y literario, además de las estrictamente médicas, la obra más conocida de Laguna es la traducción comentada de la *Materia Médica* de Dioscórides. Para profundizar en su vida y obra puede consultarse Sánchez Granjel (1990), García Hourcade & Moreno Yuste (2001), Sacristán & Gutiérrez (2013).

15 Las solanáceas constituyen un grupo de plantas, entre las que se encuentran el beleño, la belladona, la mandrágora, el estramonio, entre otras, muy ricas en alcaloides dotados de propiedades psicotrópicas y una gran actividad sedante, como la hiosciamina y la escopolamina. Estas plantas constituyeron un ingrediente habitual de los calderos y los ungüentos de las

brujas (López-Muñoz, 2017; López-Muñoz, 2018), y más recientemente se utilizaron ampliamente en el ámbito de la Psiquiatría. Los usos psiquiátricos de estas plantas alcanzaron su máximo esplendor en la segunda mitad del siglo XIX, cuando se aislaron sus alcaloides, que constituyeron un ingrediente muy utilizado en los cócteles psiquiátricos que se aplicaban en esa época en las instituciones psiquiátricas, como el famoso Hyoscine CoA, que contenía hioscina, morfina y atropina, y se administraba a pacientes maníacos muy excitados y agresivos (López-Muñoz, Álamo & Cuenca, 2005).

16 El *Dioscórides* constituye la denominación popular y vulgarizada del tratado *Sobre la Materia Médica*, principal obra científica del médico griego Pedacio Dioscórides Anazarbeo. Una de las más relevantes versiones comentadas del Dioscórides fue la del español Andrés Laguna. Inicialmente publicada en Lyon, en 1554, con el título *Annotaciones in Dioscoridem Anazarbeum*, su reimpresión en Amberes en 1555 (Pedacio Dioscorides Anazarbeo, acerca de la materia medicinal, y de los venenos mortíferos) constituye la versión primigenia fundamental de esta obra, primera realizada en lengua castellana. El texto de Laguna tuvo un enorme éxito editorial y, hasta el siglo XVIII, fue reimpreso en 22 ocasiones.

17 Estos hechos sucedieron siendo Laguna un médico asalariado de la ciudad de Metz, en Lorena. En la casa de unos brujos condenados por las autoridades se encontró una olla medio llena de un unguento verde, “con el que se untaban, cuyo olor era tan grave y pesado, que mostraba ser compuesto de yerbas en último grado frías y soporíferas: cuales son la cicuta, el solano, el beleño y la mandrágora” (Laguna, 1563). Posteriormente, ensayó Laguna esta pócima con una mujer afectada de tan profundos celos (la mujer de un verdugo municipal) que “había totalmente perdido el sueño y vuéltose casi medio frenética”. Tras ser untada, la mujer entró en un profundo sueño, de 36 horas de duración, del que fue difícil despertarla, aun utilizando diversos medios: “fuertes ligaduras y fricciones de las extremidades, con perfusiones de aceite de costino y de euforbio, con sahumerios y humos a narices, y finalmente con ventosas”. Al despertar, la mujer comentó que “estaba rodeada de todos los placeres y deleites del mundo...” (Laguna, 1563).



Figura 18. Representación de autor desconocido de Juan Huarte de San Juan (1529-1588) y portada de la edición de 1594 del *Examen de Ingenios para las Ciencias*, impresa en Baeza por Juan Bautista de Montoya (ca. 1568-1617).

zaron a dejar de considerarse como poseídas y ser evaluadas desde la perspectiva de sujetos enajenados (López-Muñoz, Álamo & García-García, 2007).

No menos relevante en este ámbito fue la aportación de Juan Huarte y Navarro (1529-1588)¹⁸ (figura 18). Su única obra, el famoso *Examen de ingenios para las ciencias* (1575),¹⁹ es una de las grandes joyas del Humanismo europeo, que, asimismo, le convierte en precursor de los movimientos racionalistas del siguiente siglo y en uno de los grandes pilares de la psicología moderna (Velarde, 1993). Por supuesto, y en tanto que disidente declarado de las posturas oficiales, Huarte tampoco se libró de los problemas con el Santo Oficio, en la medida que su libro penetraba profusamente en la discusión relativa a la conexión entre el alma y el cuerpo. Ello hizo que entrase en el *Index Librorum Prohibitorum et Expurgatorum* de la Sagrada Congregación de la Inquisición en 1583, pudiendo solo ser publicado libremente tras pasar el pertinente proceso de expurgación en 1594. A pesar de ello, nunca dejaron de circular versiones clandestinas del texto procedentes en su mayor parte de los Países Bajos (Sánchez Granjel, 1988; López-Muñoz, Álamo & Cuenca, 2005). Mucho se podría decir del valor de la obra precursora de Huarte, si bien, en este punto, sea preciso referenciarla por

¹⁸ Más conocido como Juan Huarte de San Juan por su localidad de nacimiento, Saint Jean-Pied-de-Port, villa entonces perteneciente a la Baja Navarra. Huarte procedía de una familia hidalga, cursó estudios de filosofía en Huesca y se licenció en Medicina en la Universidad de Alcalá de Henares, en 1559. Su naturaleza viajera le hizo residir en diversas ciudades, como la propia Huesca, de la que podría haber sido incluso regidor, Granda, Baeza –villa de la que fue nombrado en 1566 médico vitalicio por el rey Felipe II– y Linares, donde fallecería (Iriarte, 1948).

¹⁹ Esta obra, impresa en Baeza, en 1575, por Juan Bautista de Montoya (1568-1617), tuvo que ser sufragada por un tercero (Conde Garcés) debido a la escasez de fondos de su autor, pero llegó a ser uno de los tratados científicos de mayor proyección en la Europa y América de la época. Del gran éxito de esta obra da fe el hecho de las cuatro reimpressiones españolas realizadas antes de que finalizase el siglo XVI, así como su traducción al francés (Lyon, 1580), italiano (Venecia, 1582) e inglés (Londres, 1594). En el contexto europeo se pueden contabilizar más de 50 ediciones del texto (Iriarte, 1948; Sánchez Granjel, 1988).

su peso en la discusión acerca de la “capacidad mental” de las pretendidas brujas.

Toda vez que se abrieron nuevas perspectivas en torno al problema de la salud mental, sería cuestión de tiempo que comenzaran a desterrarse de los estudios psicopatológicos las viejas teorías galénicas y, consecuentemente, se establecieron los primeros intentos nosológicos para catalogar las dolencias psíquicas de los pacientes a través de sus sintomatologías. Algo que comienza a ocurrir, básicamente, a partir del trabajo de Félix Platter (1536-1614). La obra de Platter inspiró a otros, como Robert Burton (1577-1640), quien esbozó en su conocida *Anatomía de la melancolía* (1621) la avanzada tesis de que la enfermedad mental surgía a través de una combinación perversa de elementos desestabilizadores, tanto de orden orgánico-psíquico, como de origen social. Tampoco fue ajeno a este proceso de renovación Paolo Zacchia (1584-1659), a quien puede considerarse gran precursor



Figura 19. Retrato de Paolo Zacchia (1584-1659) en una edición de sus *Quaestiones Medico-Legales* (Avenione, 1657).

de la actual psiquiatría forense, en tanto que autor de las monumentales *Quaestiones medico-legales* (figura 19), obra de nueve tomos aparecidos entre 1621 y 1651. Sus aportaciones inspiraron en gran medida el devenir de la comprensión de la supuesta “mentalidad criminal” (Pérez-Fernández, 2005; Pérez-Fernández & López-Muñoz, 2023).

El hecho es que el poder sociopolítico de la Iglesia, así como su capacidad para mediatizar la cosmovisión general, fueron elementos de presión que empezaron a remitir por razones sobradamente conocidas hacia finales del siglo XVII. De tal manera, los procesos por brujería sufrieron un retroceso constante a partir de este momento. El último que se celebró en Europa tuvo lugar en Italia, en fecha tan tardía como 1791, y su protagonista fue Giuseppe Balsamo (1743-1795), un supuesto nigromante –poco más que un charlatán– que se daba a conocer como Cagliostro y al que ya no se condenó a muerte, sino a cadena perpetua (Oliván, 1947). Para entonces este tipo de procesos ya eran historia en Holanda, Inglaterra, Escocia, Francia, Alemania, Suiza o los Estados Unidos. Sorprenderá no encontrar a España

en esta relación, pero lo cierto es que la situación en este país adquirió visos diferenciales. La Inquisición española, ocupada en otras cuestiones más acuciantes como la “limpieza de sangre” y la detección y persecución de los “malos cristianos”, nunca fue filosóficamente afín a la caza de brujas e instó con rotundidad a sus miembros a no ceder a la presión popular que parecía querer sumarse con fruición a la tendencia continental. El argumento habitual para sostener la argumentación contraria a la condena —e incluso existencia— de la brujería fue, paradójicamente, de una enorme modernidad al resultar coincidente en sus líneas generales con los planteamientos que la psiquiatría emergente encontró para explicar el fenómeno: las llamadas brujas no podían ser más que simples dementes y, acaso, drogodependientes (López-Muñoz & Pérez-Fernández, 2017).

La evolución del problema, pues, siguió un curso ciertamente sorprendente, aunque no por ello menos adecuado a la lógica científica de los acontecimientos: la criminalización de la brujería, en tanto que herejía o “traición a la fe”, se metamorfoseó paulatinamente en una forma estigmática de criminalización “por alienación”. Se abrió paso, pues, la idea del crimen como producto de una supuesta “mentalidad criminal” y, por ende, como un problema de carácter fundamentalmente médico —qué es y cómo se desarrolla una dolencia tan singular—, a la par que jurídico —qué hacer con aquellos sujetos que la padecen— (Pérez-Fernández, 2005). De tal suerte, las personas diferentes, descontentas, desfavorecidas, inadaptadas, marginadas y asociales dejaron de ser asiduas visitantes de potros de tortura, hogueras y patíbulos, para convertirse en simples y llanas “locas”, “dementes” u “orates” que habían de ser apartadas de la vida pública tanto por el bien colectivo, como por el suyo propio (figura 20). Tras las revoluciones modernas, imbuidas de Ilustración, había nacido un nuevo orden social que ya no concebía sus males intrínsecos en términos de Gracia Divina, sino como asuntos de Salud Pública: “de esta manera, a los enemigos internos se los etiquetaba como locos; y,



Figura 20. *Pinel en la Salpêtrière* (1876), óleo de Tony Robert Fleury (1837-1912). El cuadro relata el episodio de la entrada de Philippe Pinel (1745-1826) en el célebre hospital parisino para mujeres dando su primera orden al frente del mismo: arrancar las cadenas a las pacientes (París; Bibliothèque des Arts Decoratifs).

como la Inquisición anteriormente, apareció la Institución Psiquiátrica para proteger a la colectividad de esta amenaza” (Szasz, 1970, p. 27). Y más allá:

“A finales del siglo XVIII, la situación de los enfermos mentales era espantosa en gran parte de Europa. Es probable que muchos de ellos, a los que se consideraba maleantes, vagabundos y criminales, cayeran en las manos punitivas de la justicia, que no solía tratarles con demasiados miramientos. Otros, mendigos o idiotas inofensivos, podían llevar una existencia lastimosa gracias a la caridad de sus semejantes” (Kraepelin, 1999, p. 28).

REFLEXIONES FINALES: DE BRUJAS A LOCAS

Sea como fuere, el pretendido humanitarismo de eludir la peliaguda cuestión de la quema de brujas por la vía de la tacha de demencia implicaba un oportuno mensaje propagandístico colateral: no se debe otorgar fama ni credibilidad a estas mujeres, sus prácticas o sus mensajes heréticos, pues, en realidad, son simples locas. No en vano, las profundas actas de los procesos inquisitoriales que involucraban casos de esta índole, especialmente a partir de 1600, nos muestran que calificaciones como las de “hereje”, “brujo”, “endemoniado” u “orate” no funcionaban aisladamente, sino que conformaban un sistema de vasos comunicantes mediante el cual los tribunales podían desplazar la causa —que podía prolongarse incluso décadas— en una dirección u otra a propia conveniencia. Así, la Iglesia se garantizaba la exclusividad en el uso del discurso político-religioso y en la administración del orden moral:

“[...] Cuando los inquisidores ordenaban a los médicos que visitaran a los reos, era con un doble objetivo: por un lado, intentar saber si el preso fingía o no y, por otro, devolverle la cordura cuanto antes para poderlo juzgar. [...] Desde el punto de vista de los inquisidores, la demencia era a veces muy molesta pues obstaculizaba la aplicación de las penas. De ahí las numerosas verificaciones que hacían para saber si era o no auténtica. Otras veces la locura, arma defensiva en manos de los reos, se volvía arma ofensiva en manos de los mismos inquisidores que la utilizaban para aniquilar y excluir. [...] Cuando los inquisidores no querían que un reo se valiese de su locura como circunstancia eximente o atenuante, podían hacerlo pasar por endemoniado” (Tropé, 2010, pp. 485-486).

Esta actitud, con el discurrir del siglo XVIII, marcó tendencia, dando pie a un cambio de enorme relevancia en la consideración del delito. No es sólo que la caza de brujas hubiera entrado en el ámbito de la marginalidad jurídica,



Figura 21. Edificio central del Hospital Psiquiátrico “La Castañeda”, en Ciudad de México, conocido por algunos como “las puertas del infierno”, durante el año de su construcción, en 1910.

sino también que el resto de los delinquentes comunes o habituales, generalmente considerados vagos, vagabundos, ladrones, mendigos, prostitutas y etcétera, comenzaron a ser observados desde un prisma supuestamente humanitario que posibilitó una proliferación sin precedentes de instituciones asistenciales (Pérez-Fernández & López-Muñoz, 2017). Con anterioridad a este planteamiento, el grueso del cuerpo social estimaba que,

“El aumento de las cabezas de ganado es útil, mientras que la superpoblación es sólo una fuente de perjuicios. Este razonamiento [...] fue uno de los argumentos a favor de la hostilidad de las clases pudientes en lo que al desarrollo de las instituciones caritativas y de asistencia social se refiere [durante el Renacimiento]. Representa, por otra parte, la justificación ideológica de la literatura en contra de los vagabundos y una definición de las causas de las ‘innobles costumbres’ de los mendigos” (Geremek, 1991, p. 156).

La reversión paulatina de esta mentalidad, junto con la novedosa idea de las actividades delictivas como un proble-



Figura 22. Hospital de St. Mary of Bethlem (o “Bedlam”), en Londres, en un grabado de James Tingle (1824-1850).

ma, ante todo, de salud pública, contribuyó en gran medida al nacimiento de instituciones asistenciales destinadas a la atención de los más desfavorecidos. La idea era sencilla: una mejora en las condiciones de estas personas –o el mero hecho de apartarlas de sus vidas miserables–, redundaría en un inestimable beneficio psicosocial, político y económico. Se fundaron, de este modo y en todas partes, infinidad de hospitales mentales e instituciones de caridad, pasando por toda suerte de dispensarios. Todo ello en aras de un humanitario criterio de “beneficencia”. No sorprende por lo tanto que, en muchos países, la legislación relativa a la construcción y reglamentación de manicomios, hospitales e incluso presidios (figura 21), se vinculara de manera más o menos directa y/o explícita con reformas benéficas (Pérez-Fernández & Peñaranda-Ortega, 2017; Pérez-Fernández & López-Muñoz, 2020).



Figura 23. *El Padre Jofré protegiendo a un demente* (1887), según el famoso lienzo del pintor valenciano Joaquín Sorolla (1863-1923) (Diputación de Valencia).

nada cambiaba realmente, pues ello sólo sirvió para poner en marcha una política de encierro a gran escala de supuestos dementes (Foucault, 2001).

Es interesante recordar en este punto que el periodo comprendido entre los siglos XVI y XVIII es también un “periodo de los pobres” o “de la caridad”, cuya razón de ser se encuentra en la propia organización estamental de la sociedad, cifrada en la volatilidad de la economía, la necesidad de diferencias explícitas interclases y la exigencia de argumentos para el ejercicio de una caridad cristiana que, a su vez, justificaba en su dignidad a los pudientes. Existía por ello una marginación manifiesta, incluso fomentada y tolerada, de los menos favorecidos por la fortuna, que se habían convertido en su gran mayoría en personajes netamente urbanos.²⁰ Por cierto, que muchas de estas personas pobres –la gran mayoría de hecho– eran mujeres abandonadas.

²⁰ Se ha calculado, por ejemplo, que en la España de la época, entre el 10 y el 15 por ciento de la población de las ciudades se encontraría en condiciones de extrema miseria. Un porcentaje que se incrementaba en tiempos de crisis o carestía, pues las economías familiares eran muy inestables y se caía en la pobreza con gran facilidad.

das o viudas (Bouza, 1996). Ello motivaba que se produjera un deslizamiento rápido, a menudo sin posible retorno, desde la vida normal hacia toda suerte de actividades extremas, social y legalmente sancionables, como la prostitución y la hechicería, lo cual terminaba colocando con facilidad a las víctimas de la miseria en el ojo del huracán de las persecuciones por brujería o herejía (Pérez-Fernández & López-Muñoz, 2017). La pobreza ciudadana fue, por ello, uno de los grandes temas para la reflexión intelectual del siglo XVI y, sin duda, motivo para una creatividad literaria que convirtió al pícaro en uno de sus grandes héroes. Interesantes son en este ámbito las reflexiones de Juan Luis Vives y Cristóbal Pérez de Herrera (1558-1620).²¹

El 27 de abril de 1656, cuando Luis XIV de Francia (1638-1715) promulgó el edicto para la creación del “Hospital General” de París –finalmente compuesto por La Pitié, La Salpêtrière y La Bicêtre–, en realidad estaba decretando el encerramiento masivo de pobres, mendigos y otra canalla.²² Ello significó el principio de una cascada de reformas en esta misma dirección por toda Europa que, de súbito, vivió una multiplicación de las instituciones asilares, casi todas erigidas a imagen y semejanza del hospital londinense de St. Mary of Bethelhem (figura 22), al que hicieron famoso las patéticas pinturas de William Hogarth (1697-1764), y que fuera levantado en 1247 como asilo para pobres por Simon FitzMary (n.d.), entonces Sheriff de Londres. El *Bedlam* –así llamado en atención a la fonética *slang* de la palabra Bethelhem– adquirió el grado de Royal Hospital en 1375, y sería reconvertido finalmente en manicomio en 1405 (Britannica, 2013). Precisamente por ello puede ser considerado como la primera institución de carácter psiquiátrico de Europa, ya que la más cercana en el tiempo fue fundada en Valencia, en 1409, por Fray Juan Gilabert Jofré (1350-1417) (figura 23). Sea como fuere, interesa subrayar ahora, a fin de entender la filosofía intrínseca a esta clase de instituciones, las normas de admisión de los centros franceses que entraron en vigor en 1680. Éstas indicaban explícitamente que los hijos de artesanos u otros habitantes pobres de París, menores de veinticinco años, que abusaran de sus padres o se negaran a trabajar, o, en el caso de muchachas, que hubieran sido prostitutas o estuvieran en peligro evidente de serlo, debían ser encerrados. Tal medida debía tomarse bien a petición de los padres o, en el caso de que estos hubieran muerto, de los parientes cercanos o del párroco local (Rosen, 1964). Las personas sometidas a esta práctica, que solo puede calificarse de carcelaria, abandonarían su reclusión cuando las autoridades médicas –no políticas, no judiciales– y el director del centro

estuvieran de acuerdo en ello. Obviamente, esto no significa que no hubiese auténticos dementes entre los habitantes de esta clase de instituciones, sino que la inmensa mayoría de quienes caían en ellas no lo era en absoluto.

Lo importante, más allá de subrayar los paralelismos existentes entre la vieja Inquisición y su reemplazo por las nuevas instituciones mentales y hospitalarias que proliferaron por todo el continente –y en las que, excepciones y autocomplacencias aparte, el ideario ilustrado penetró de manera más bien restringida y generalmente revestido de falsa moral–, es comprender que la medicina y la justicia, ahora teñidas de Ilustración, positivismo y falsa moral, tuvieron que reordenar y adaptar las vetustas ideas relativas a la mentalidad criminal –dominada en lo teórico por la herejía y sus variantes– a fin de adecuarlas a nuevos tiempos que, a no mucho tardar, traerían consigo discutibles y controvertidos avances, hallazgos, descubrimientos, en el campo de la fisiología cerebral, la farmacología, la eugenesia y las prácticas terapéuticas (López-Muñoz & Pérez-Fernández, 2023).

Fue principalmente con el concurso del médico británico William Battie (1703-1776) (figura 24), fundador en 1751 del Hospital de San Lucas, que nació una nueva figura médica especializada, la del “alienista” o experto en el tratamiento de enfermos mentales, cuyos efectos a medio plazo fueron más institucionales que prácticos. Y ello porque las nuevas instituciones asilares “para alienados” habían de revestirse de una adecuada pátina de profesionalismo. Battie, a la sazón autor del que se tiende a considerar como primer manual de psiquiatría moderno, *A Treatise of Madness* (1758), fue de los pocos que realmente creyeron en el humanismo propugnado por la Ilustración a la hora de dirigir el tratamiento de los pacientes que se ponía a su cuidado. De hecho, la idea del trato humanitario hacia el alienado –el famoso *moral management*– encontró oídos en otros avanzados a su tiempo, como el también británico Samuel Tuke (1784-1857), Johann Christian Reil (1759-1813) en Alemania, Vincenzo Chiarugi

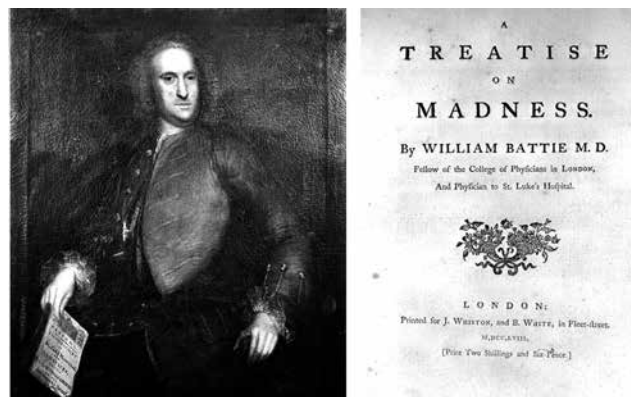


Figura 24. Retrato de autor desconocido de William Battie (1703-1776) (Royal College of Physicians) y portada de su obra *A Treatise on Madness* (Londres: J. Whiston & B. White, 1758).

21 Pérez de Herrera, por cierto, mantuvo una relación epistolar con el escritor Mateo Alemán (1547-1614), que le inspiraría para la creación de su famoso personaje, Guzmán de Alfarache (Geremek, 1991).

22 Una dinámica que recuerda sospechosamente a lo que acontece en la actualidad con el tratamiento que recibe en Occidente, en algunas circunstancias, el inmigrante de patera y cayuco, quien bajo el pretexto “humanitario” de la acción benéfica, en realidad, se aparta por ley de las calles, como colectivo molesto, antiestético, inquietante, estigmatizado o tenido por peligroso (Álvarez, 2012).

(1759-1820) en Italia, Benjamin Rush (1745-1813) y Thomas Story Kirkbride (1809-1883) en los Estados Unidos, Antoni Pujadas Mayans (1812-1881) en España y Philippe Pinel (1745-1826) en Francia (Pérez-Fernández & Peñaranda-Ortega, 2017; Pérez-Fernández & López-Muñoz, 2019). Todos ellos trataron de aplicar en el desempeño de sus funciones, así como en sus respectivos manicomios, el humanitarismo propugnado por Battie, del que también trataron de convertirse en difusores. Poco más. El grueso de la comunidad médico-alienista se mantuvo anclada en la consideración del demente como un imbécil subhumano, despreciable, grosero, vago –o simplemente criminal– capaz de soportar estoicamente cualquier suerte de brutalidad que el “especialista” de turno diese en considerar como “terapia”. Al fin y al cabo, la filosofía de fondo tras el “Gran Encierro” era precisamente esa (Kraepelin, 1999).

La situación de muchas instituciones mentales, equivalentes a presidios, a tal punto que en muchos casos se tornaron virtualmente indistinguibles de ellos, llegó a ser tan intolerable que autores como el jurista británico Jeremy Bentham (1748-1832), muy conocido por sus aportaciones al pensamiento político y su adscripción al ideario utilitarista, propuso diferentes reformas del sistema legal y penal de las islas a fin de paliar en la medida de lo posible tales horrores, entretanto un coetáneo suyo, John Howard (1726-1790), a través de su muy popular –aunque lamentablemente inefectiva– obra *State of Prisons in England and Wales* (1777), contribuyó no poco a que los cambios solicitados por Bentham fueran tomados en consideración por el Parlamento británico, con nulo éxito. Con todo, la propuesta panoptista de Bentham no solo era irrealizable en la práctica, sino que, además, terminaba generando interpretaciones, aplicaciones y efectos tanto o más dramáticos que aquellos que pretendía combatir (Pérez-Fernández & López-Muñoz, 2020; Pérez-Fernández & López-Muñoz, 2022). De hecho, la condición de los manicomios no mejoró en exceso ni entonces, ni mucho tiempo después, pues al fin y al cabo a nadie importaba demasiado la suerte que los “locos” pudieran correr al otro lado de los muros. De este modo, la misma cuestión social que criminalizó a las brujas fue la que terminó por transformarlas en locas inútiles: del delito, al estigma y de la hoguera, al encierro.

REFERENCIAS

- Álvarez, J. P. (2012). Jean-Étienne Dominique Esquirol, “aliénista”. *Revista Médica Clínica Las Condes*, 23(5), 644-645.
- Armengol, A. (2002). Realidades de la brujería en el siglo XVII: Entre la Europa de la caza de brujas y el racionalismo hispánico. *Tiempos Modernos*, 3(6). Retrieved from <http://www.tiemposmodernos.org/tm3/index.php/tm/article/view/17>, Access date Noviembre 2023.
- Bouza, F. (1996). Los Austrias Mayores. Imperio y monarquía de Carlos I y Felipe II. *Historia de España*, 15. Madrid: Historia 16 / Temas de Hoy.
- Britannica, The Editors of Encyclopaedia. (2013). “Bedlam”. *Encyclopedia Britannica*, 13 Sep. 2013. Retrieved from <https://www.britannica.com/topic/Bedlam>, Access date 29 de Noviembre de 2023.
- Callejo, J. (2006). *Breve historia de la brujería*. Madrid: N@wtilus.
- Conrad, L., & Nutton, V. (1995). *The western medical tradition: 800 BC to AD 1800*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Finke, E. (1947). Nicolás de Eymerich, publicista en los comienzos del Cisma de Occidente. *Anales del Instituto de Estudios Gerundenses*, 2, 124-132.
- Fondebrider, J. (2004). *Licantropía. Historias de hombres lobo en Occidente*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.
- Foucault, M. (2001). *Madness and Civilization*. London: Routledge.
- García Hourcade, J. L., & Moreno Yuste, J. M. (Eds.). (2001). *Andrés Laguna: humanismo, ciencia y política en la Europa renacentista*. Salamanca: Junta de Castilla y León.
- Geremek, B. (1991). *La estirpe de Caín*. Madrid: Mondadori.
- Hertling, L. (1981). *Historia de la Iglesia*. Barcelona: Herder.
- Iriarte, M. (1948). *El Doctor Huarte de San Juan y su Examen de Ingenios* (3rd Ed.). Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Kraepelin, E. (1999). *Cien años de psiquiatría*. Madrid: Asociación Española de Neuropsiquiatría.
- Kramer, H., & Sprenger, J. (1971). *Malleus Maleficarum*. Dover: Dover Occult.
- Laguna, A. (1563). *Pedacio Dioscórides Anazarbeo, acerca de la materia medicinal, y de los venenos mortíferos*. Salamanca: Mathias Gast.
- Levack, B. P. (2013). *The Witch-Hunt in Early Modern Europe* (3rd Ed.). London & New York: Routledge.
- López-Muñoz, F. (2017). Pócimas de bruja en la literatura del Siglo de Oro español: la otra cara de los agentes terapéuticos y psicotrópicos. *Medicina (Bogotá)*, 39, 332-353.
- López-Muñoz, F. (2018). Pomadas y ungüentos de bruja en la literatura del Siglo de Oro. *Anales de la Real Academia Nacional de Medicina*, 135(1), 50-55. <https://doi.org/10.32440/ar.2018.135.01.rev08>
- López-Muñoz, F., Álamo, C., & Cuenca, E. (2005). Historia de la Psicofarmacología. En J. Vallejo, & C. Leal. (Dir.). *Tratado de Psiquiatría, Tomo II* (pp. 1709-1736). Barcelona: Ars Medica.
- López-Muñoz, F., Álamo, C., & García-García, P. (2007). “Than all the herbs described by Dioscorides...”: The trace of Andrés Laguna in the works of Cervantes. *Pharmacy in History*, 49, 87-108.
- López-Muñoz, F., Álamo, C., & García-García P. (2008). Locos y dementes en la literatura cervantina: a propósito de las fuentes médicas de Cervantes en materia neuropsiquiátrica. *Revista de Neurología*, 46, 489-501. <https://doi.org/10.33588/rn.4608.2008101>
- López-Muñoz, F., & Pérez-Fernández, F. (2017). *El vuelo de Clavileño. Brujas, locos, pócimas, médicos, fármacos e inquisidores a través de la literatura cervantina*. Madrid: Delta Publicaciones.
- López-Muñoz, F., & Pérez-Fernández, F. (2020). *La barca de Caronte. El largo viaje del alma humana a través del pensamiento, la ciencia y la medicina*. Madrid: Delta Publicaciones.
- López-Muñoz, F., & Pérez-Fernández, F. (2023). From the breakdown of psychiatry during nazism and the Nuremberg Code, to the materialist neuropsychological model in contemporary science and society: A bioethical analysis. *Salud Mental*, 46(5), 223-320. <https://doi.org/10.17711/SM.0185-3325.2023.028>
- López-Muñoz, F., Rubio, G., Alamo, C., & García-García, P. (2006). A propósito de la locura del hidalgo Alonso Quijano en el marco de la medicina española tardorenacentista. *Anales de Psiquiatría*, 22(3), 133-145.
- Masters, R. E. L., & Lea, E. (1970). *Sexualidad criminal en la historia*. Barcelona: Ediciones Picazo.
- Montiel, L. (1998). La medicina de la mente en el periodo moderno. En F. López-Muñoz, & C. Álamo. (Eds.). *Historia de la Neuropsicofarmacología. Una nueva aportación a la terapéutica farmacológica de los trastornos del Sistema Nervioso Central* (pp. 39-50). Madrid: Ediciones Eurobook SL.
- Nebrija, A. de (1492). *Gramática Castellana*. Salamanca: Juan de Porras.
- Nixey, C. (2018). *La edad de la penumbra. Cómo el cristianismo destruyó el mundo clásico*. Barcelona: Penguin Random House.
- Oliván, F. (1947). *Cagliostro, el mago tenebroso: Ensayo biográfico sobre la vida y milagros del famoso aventurero, embaucador y oculista del siglo XVIII*. Madrid: Mayfe.
- Pacho, A. (1975). La bula “Summis Desiderantes” de Inocencio VIII: La leyenda y la realidad. En *Congreso de Brujología (San Sebastián). Ponencias y comunicaciones* (pp. 291-296). Madrid: Seminarios y Ediciones, SA.

- Pastore, F. (1997). *La Fabbrica delle Streghe. Saggio sui fondamenti teorici e ideologici della repressione della stregoneria nei secoli XIII-XVIII*. Udine: Campanotto Editore.
- Pérez-Fernández, F. (2005). *Imbéciles morales. Consideraciones históricas de la mente criminal*. Jaén: Ediciones del Lunar.
- Pérez-Fernández, F., & López-Muñoz, F. (2017). Venenos, germanías, vagos y hechiceras en el contexto de la España áurea. En A. Gutiérrez Gutiérrez, C. López Gobernado, & C. Pérez Vaquero. (Coords.). *II Anuario Internacional de Criminología y Ciencias Forenses* (pp. 351-366). Valladolid: Sociedad Española de Criminología y Ciencias Forenses (SECCIF).
- Pérez-Fernández, F., & López-Muñoz, F. (2019). The Kirkbride buildings in contemporary culture (1850–2015): from ‘moral management’ to horror films. *History of Psychiatry*, 30(3), 336-351. <https://doi.org/10.1177/0957154X19839912>
- Pérez-Fernández, F., & López-Muñoz, F. (2020). El panóptico que nunca fue: El fracaso de la reforma de las prisiones en la España decimonónica. En A. Gutiérrez Gutiérrez, C. López Gobernado, & C. Pérez Vaquero. (Coords.). *V Anuario Internacional de Criminología y Ciencias Forenses* (pp. 187-198). Valladolid, Sociedad Española de Criminología y Ciencias Forenses (SECCIF).
- Pérez-Fernández, F., & López-Muñoz, F. (2022). El presidio panóptico de Isla de Pinos: De la cárcel del cuerpo, a la cárcel del alma. En A. L. Pereira, & J. R. Pita. (Eds.). *Historia interdisciplinar da loucura, psiquiatria e saúde mental, XII* (pp. 539-546). Coimbra: Sociedade de História Interdisciplinar da Saúde (SHIS).
- Pérez-Fernández, F., & López-Muñoz, F. (2023). *La sangre de la Gorgona. Una historia del vampirismo desde la psicología y la medicina*. Madrid: Delta Publicaciones.
- Pérez-Fernández, F., & Peñaranda-Ortega, M. (2017). La situación de los manicomios de la Orden Hospitalaria de San Juan de Dios a comienzos del siglo XX. Un estudio a través de los boletines de la “Revista Frenopática Española”. *Revista de Historia de la Psicología*, 38(4), 37-51.
- Puerto, F. J. (1997). *La terapéutica y la farmacia durante el barroco. En El mito de panacea. Compendio de historia de la terapéutica y de la farmacia* (pp. 229-383). Madrid: Ediciones Doce Calles.
- Rey Bueno, M. (2005). *Los libros malditos*. Barcelona: EDAF.
- Robbins, R. H. (1988). *Enciclopedia de brujería y demonología*. Madrid: Editorial Debate.
- Rosen, G. (1964). Social attitudes to irrationality and madness in 17th and 18th century in Europe. *Journal of History in Medicine and Allied Sciences*, 18, 220-240. <https://doi.org/10.1093/jhmas/xviii.3.220>
- Rothman, T. (1972). De Laguna’s commentaries on hallucinogenic drugs and witchcraft in Dioscorides’ *Materia Medica*. *Bulletin of the History of Medicine*, 46, 562-567.
- Rust, L. D. (2012). Bulas inquisitoriais: Ad Abolendam (1184) e Vergentis in Senium (1199). *Revista de História, São Paulo*, 166, 129-161. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9141.v0i1166p129-162>
- Sacristán, J. A., & Gutiérrez, J. A. (Coords.). (2013). *Andrés Laguna: Un científico español del siglo XVI*. Madrid: Unión Editorial, SA.
- Schmidt, J. W. R. (2000). *Der Hexenhammer*. Munich: DTV.
- Serdonati, F. M. (1829). *Vita e fatti d’Innocenzo VIII, papa CCXVI*. Milan: Tipografia di Vincenzo Ferrario.
- Szasz, T. S. (1970). *The manufacture of madness. A comparative study of the Inquisition and the mental health movement*. New York: Harper & Row.
- Sánchez Granjel, L. (1988). *Juan Huarte y su Examen de Ingenios para las Ciencias*. Salamanca: Real Academia de Medicina.
- Sánchez Granjel, L. (Ed.). (1990). *Vida y Obra del Dr. Andrés Laguna*. Salamanca: Consejería de Cultura de la Junta de Castilla y León.
- Touchard, J. (1988). *Historia de las ideas políticas, Volumen I*. Madrid: Tecnos.
- Tropé, H. (2010). La Inquisición frente a la locura en la España de los siglos XVI y XVII (y II). La eliminación de los herejes. *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatria*, 107(30), 465-486.
- Valdaliso, C. (2005). Contra el monopolio de la fe: Herejías medievales. *Historia National Geographic*, 15, 70-75.
- Velarde, J. (1993). Huarte de San Juan, patrono de la Psicología. *Psicothema*, 5(2), 451-458.
- Zilboorg, G. (1978). Aspetti fisiologici e psicologici del “Malleus maleficarum”. En M. Romanello. *La stregoneria in Europa*. Bologna: Il Molino.

Fortalezas del carácter en el tratamiento de los trastornos por consumo de sustancias psicoactivas

Lizeth Alonso-Matías¹

¹ CONACYT. Subdirección de Investigaciones Clínicas, Instituto Nacional de Psiquiatría Ramón de la Fuente Muñiz, Calzada México Xochimilco 101, Col. San Lorenzo Huipulco, 14370 Ciudad de México, México.

* *Correspondencia:* Lizeth Alonso-Matías, Subdirección de Investigaciones Clínicas, Instituto Nacional de Psiquiatría Ramón de la Fuente Muñiz. Calzada México Xochimilco 101, Col. San Lorenzo Huipulco, 14370 Ciudad de México, México. Tel. +52 (55) 4152 - 5098. E-mail: neuropsic.liz@gmail.com

RESUMEN

La adicción es un padecimiento de salud complejo, el tratamiento no es simple, requiere de un abordaje desde múltiples perspectivas, la intervención psicológica desde una aproximación positiva ha cobrado relevancia por el impacto que tienen las fortalezas de carácter en la recuperación de diversas patologías incluido el uso problemático de drogas.

Palabras clave: Adicción, tratamiento, fortalezas de carácter, psicología positiva, hábito.

ABSTRACT

Addiction is a complex health condition, the treatment is not simple, it requires an approach from multiple scientific perspectives, psychological intervention from a positive approach has gained relevance due to the impact that strengths of character have on recovery of various pathologies including problematic use of drugs.

Keywords: Addiction, treatment, character strengths, positive psychology, habit.

La adicción es un problema de salud pública con gran predominio en la sociedad moderna, aproximadamente 275 millones de personas entre los 15 y 64 años han usado drogas en al menos una ocasión. De los cuales, 31 millones padecen algún trastorno derivado de ello, llegando a la necesidad de tratamiento ([United Nations Office on Drugs and Crime \[UNODC\], 2018](#)). Este trastorno ampliamente estudiado exhibe diversos mecanismos etiológicos, entre ellos factores genéticos, biológicos, de personalidad, procesos de aprendizaje, influencias culturales y de interacción social ([Koob & Volkow, 2010](#)). Al ser un padecimiento complejo el tratamiento no es simple, requiere de un abordaje desde múltiples perspectivas científicas ([Bobes-Bascarán et al., 2019](#)).

Los programas de intervención suelen incorporar diversos componentes. El esquema habitual incluye una intervención farmacológica, psicológica o la combinación de ambas. El tratamiento psicológico, ya sean terapias individuales o grupales, con enfoque conductual, cognitivo-conductual y manejo de contingencias, se encuentran en los primeros lugares de preferencia. Hasta el momento, los enfoques psicológicos populares continúan con resultados a largo plazo parciales requiriendo mayor investigación

([National Institute on Drug Abuse, 2018a; 2018b](#)). Las intervenciones centradas en la sintomatología permiten inicialmente cambios en el comportamiento de los usuarios, sin embargo, estos cambios en contables ocasiones no se mantienen por tiempos prolongados, las tasas de recaídas son frecuentes, requiriendo cuidados a largo plazo o ciclos repetidos de tratamiento para lograr la meta de abstinencia sostenida. Es innegable que estos retrocesos en la recuperación puedan deberse en mayor o menor grado a la tolerancia que la sustancia produce, pero también a las disposiciones internas que se consolidan distorsionando el razonamiento de la persona adicta. Es por esto, que la curación puede no llegar a ser auténtica si solo se trabaja psicológicamente con la condición estrictamente sintomatológica o desde un enfoque únicamente conductual.

Actualmente, la intervención psicológica desde una aproximación positiva ha cobrado relevancia por el impacto que tienen las fortalezas de carácter en la recuperación de diversas patologías ([Chida & Steptoe, 2008; Browne et al., 2018; Tehranchi et al., 2018; Lai et al., 2019](#)) incluido el uso problemático de drogas ([Logan et al., 2010; Akhtar & Boniwell, 2010](#)).

Las fortalezas de carácter son definidas como instancias de las virtudes, son rasgos positivos que la persona posee y que se reflejan en pensamientos, sentimientos y comportamientos, son estables, existen en grados y pueden medirse como diferencias individuales (Park et al., 2004). Esta teoría está claramente inspirada en la concepción aristotélica de la virtud (Echavarría, 2016), es por ello que, al hablar de fortalezas del carácter, estas se entienden con mayor profundidad a la luz de la noción de hábito (Hampson, 2012). La virtud es un hábito, es decir, una disposición estable del carácter, indispensable para el fortalecimiento de la personalidad y clave para el equilibrio psíquico y vía preventiva del desequilibrio. Su adquisición, en el nivel cognitivo, es un proceso que requiere tiempo y experiencia, que depende principalmente de la enseñanza.

En el caso de la adicción, las disposiciones de los usuarios pueden estar promovidas por la carencia de adecuados hábitos que se van configurando en las primeras experiencias de la infancia, aunado a las disposiciones naturales (propias del temperamento) que llevan a una mayor inclinación por el consumo de drogas. Teniendo en cuenta este aspecto, el trabajo terapéutico estaría encaminado a la readquisición de las fortalezas de carácter que ya habían estado presentes en la vida de la persona, para que vuelva a encontrar el sentido (Pagano et al., 2011). Además de inscribir una serie de prioridades y objetivos vitales, que permitan a los consumidores trabajar en comunidad para conseguir superar los obstáculos que aparecen a lo largo del tratamiento, adquirir apoyo y acompañamiento para poder ir recuperando un estilo de vida adecuado.

El desarrollo de las fortalezas de carácter permite ampliar y profundizar el enfoque en la recuperación despatologizada de la adicción, liberado el sesgo del aspecto únicamente orgánico. La auténtica curación debe incluir un trabajo integral de la persona orientado a fortalecerla. No sólo dotándolo de capacidad de autocontrol, sino, generando en el usuario el deseo y esperanza de crecimiento personal, a partir del conocimiento de aquellas fortalezas y certezas que tiene en su vida. Todo ello para alcanzar la salud, que es el estado de completo bienestar físico, mental y social, y no solamente la ausencia de la enfermedad física (Organización Mundial de la Salud [OMS], 2014).

No obstante, la intervención psicológica no debe caer en el olvido del complejo estado en el que se encuentran los usuarios de drogas, se debe considerar la realidad en su conjunto. Por ello, el tratamiento centrado en una única fuerza del carácter no tiene sentido si no se sitúa en un marco amplio donde se integre la comprensión de las causas que han llevado a esa persona al consumo y/o a la dependencia, así como al descubrimiento de las fuerzas que el sujeto mantiene activas y al fortalecimiento de una relación terapéutica adecuada. Finalmente, la magnitud del problema de drogas, demanda del conocimiento de novedosas y eficaces opciones de tratamiento psicológico, como el enfocado en las fortalezas del carácter.

Conflicto de intereses

El autor declara no tener conflicto de intereses.

REFERENCIAS

- Akhtar, M., & Boniwell, I. (2010). Applying positive psychology to alcohol-misusing adolescents: A group intervention. *Groupwork: An Interdisciplinary Journal for Working with Groups*, 20(3), 6-31. <http://dx.doi.org/10.1921/095182410X576831>
- Bobes-Bascarán, M., Flórez, G., Seijo, P., & Bobes-García, J. (2019). ¿Mejora la CIE-11 los propósitos epidemiológicos y nosológicos de los Trastornos mentales, del comportamiento y del desarrollo? *Adicciones*, 31(3), 183-188. <https://doi.org/10.20882/adicciones.1368>
- Browne, J., Estroff, S., Ludwig, K., Merritt, C., Meyer-Kalos, P., Mueser, K., Gottlieb, J., & Penn, D. (2018). Character strengths of individuals with first episode psychosis in Individual Resiliency Training. *Schizophrenia Research*, 195, 448-454. <http://dx.doi.org/10.1016/j.schres.2017.09.036>
- Chida, Y., & Steptoe, A. (2008). Positive psychological well-being and mortality: a quantitative review of prospective observational studies. *Psychosomatic Medicine*, 70(7), 741-56. <http://dx.doi.org/10.1097/PSY.0b013e31818105ba>
- Echavarría, M. (2016). *Carácter, eudaimonía y libre arbitrio. Actualidad de la ética de la virtud en la psicología. En La filosofía hoy: en la academia y en la vida* (1a Ed., pp. 223-239). Ediciones Universidad de Navarra, S.A. [EUNSA].
- Hampson, P. (2012). The role of habitus in christian moral psychology. *Edification Journal*, 6, 5-18.
- Koob, G., & Volkow, N. (2010). Neurocircuitry of addiction. *Neuropsychopharmacology*, 35(1), 217-238. <http://dx.doi.org/10.1038/npp.2009.110>
- Lai, S., Lim, K., Low, W., & Tang, V. (2019). Positive psychological interventions for neurological disorders: A systematic review. *The Clinical Neuropsychologist*, 33(3), 490-518. <http://dx.doi.org/10.1080/13854046.2018.1489562>
- Logan, D., Kilmer, J., & Marlatt, G. (2010). The Virtuous Drinker: Character Virtues as Correlates and Moderators of College Student Drinking and Consequences. *Journal of American College Health*, 58(4), 317-324. <http://dx.doi.org/10.1080/07448480903380326>
- National Institute on Drug Abuse. (2018a). *Principles of Drug Addiction Treatment: A Research-Based Guide (3rd Ed.)*. Disponible en <https://archives.nida.nih.gov/publications/principles-drug-addiction-treatment-research-based-guide-third-edition>
- National Institute on Drug Abuse. (2018b). *Commonly Abused Drugs*. Disponible en https://www.courts.ca.gov/documents/BTB_XXII_WEDI_2.pdf
- Organización Mundial de la Salud [OMS]. (2014). *Documentos Básicos. Constitución de la Organización Mundial de la Salud (48 Ed.)*. Italia: Organización Mundial de la Salud. Disponible en <https://apps.who.int/gb/bd/PDF/bd48/basic-documents-48th-edition-sp.pdf> - Fecha acceso 30/09/2019
- Pagano, M., Post, S., & Johnson, S. (2011). Alcoholics Anonymous-related helping and the helper therapy principle. *Alcoholism Treatment Quarterly*, 29(1), 23-34. <http://dx.doi.org/10.1080/07347324.2011.538320>
- Park, N., Peterson, C., & Seligman, M. (2004). Strengths of character and well-being. *Journal of Social and Clinical Psychology*, 23(5), 603-619. <http://dx.doi.org/10.1521/jscp.23.5.603.50748>
- Tehranchi, A., Neshat Doost, H., Amiri, S., & Power, M. (2018). The Role of Character Strengths in Depression: A Structural Equation Model. *Frontiers in Psychology*, 9, 1609, 1-11. <http://dx.doi.org/10.3389/fpsyg.2018.01609>
- United Nations Office on Drugs and Crime [UNODC]. (2018). *World Drug Report 2018*. United Nations Publication, Sales No. E.18.XL9. Disponible en https://www.unodc.org/wdr2018/prelaunch/WDR18_Booklet_1_EXSUM.pdf - Fecha acceso 30/09/2019

El loco como peligro

Un debate entre psiquiatras y penalistas mexicanos, 1934-1938

Cristina Sacristán

Instituto Mora, Centro Público de Investigación Conahcyt, México. Correo electrónico: csacristan@mora.edu.mx

En 1939, el destacado psiquiatra argentino Nerio Rojas publicaba en las páginas de la revista mexicana *Criminalia* un extenso artículo sobre los criterios a seguir en los peritajes de psiquiatría forense. El también profesor de medicina legal en la Facultad de Ciencias Médicas de Buenos Aires, aprovechó para lamentarse del escaso respeto que los juristas sentían por los psiquiatras:

la Psiquiatría es, sin duda la parte de la Medicina Legal que ha suscitado más crítica y escepticismo en los medios judiciales. Los juristas han dicho a menudo cosas amargas contra los alienistas y su ciencia. Entre ellos ha habido de todo, desde el autor que negaba a la Psiquiatría utilidad forense y jerarquía científica, hasta el magistrado que hacía él mismo examen mental del sujeto y fundaba su diagnóstico contrario a los peritos, después de haber leído algunos libros de la especialidad.

A esta queja añadió que con motivo de una causa por homicidio donde participó en calidad de perito, la sentencia dictada por la Cámara del Crimen de Buenos Aires sostuvo que la psiquiatría carecía de la suficiente certidumbre para llegar a conclusiones definitivas por tratarse de una “ciencia nueva”. Los magistrados defendieron su posición al advertir la existencia de distintas opiniones según los autores, la carencia de una terminología única, el hecho de que un mismo síntoma se presentara en patologías diferentes y la falta de una separación nítida entre ellas hasta el punto de que las diversas escuelas “se combaten encarnizadamente” (Rojas, 1939, pp. 53-54).

Que el conocimiento científico se construyera desde la pluralidad y los paradigmas vigentes dialogaran entre sí, quizá no haya sido una mala idea, pero es comprensible que los jueces aludidos hayan querido contar con una ciencia que les brindara certeza para determinar la responsabilidad penal de un asesino. Si bien es cierto que históricamente la relación entre médicos y jueces no siempre fue tersa, hubo momentos donde se establecieron canales de comunicación. Incluso en medio del disenso, que juristas discutieran con psiquiatras puede interpretarse como un primer paso en

pro del reconocimiento de la otrora llamada medicina de la mente. Semejante interlocución tuvo lugar en México con motivo de un debate sobre la peligrosidad del enfermo mental y los medios para contener esa amenaza mediante lo que el psiquiatra mexicano Alfonso Millán denominó la “profilaxis del crimen”. Una suerte de limpieza para retirar del espacio social a todos aquellos enfermos cuyo “índice de peligrosidad” fuera “manifiestamente elevado”. Tal posición alertó a los penalistas, no sólo porque dudaran de que la psiquiatría contara con los instrumentos para medir el grado de peligro que suponía un enfermo mental, sino porque privarlo de la libertad sin haber cometido un delito iba contra la Constitución aprobada en 1917, tras un proceso revolucionario que costó muchos muertos. En este artículo analizaremos el debate que se suscitó en esta controversia donde la psiquiatría entró en el terreno de la justicia.¹

EL CONTEXTO DEL DEBATE

Al calor de la Ilustración, la llamada escuela clásica de derecho inspiró la formulación de los primeros códigos penales decimonónicos desde una concepción nueva del delito, de la pena y del delincuente. El delito fue visto como una ofensa a la sociedad —ya no a Dios o al monarca— y se asentó sobre un principio dirigido a preservar las garantías individuales y la libertad de los ciudadanos: no hay pena sin delito. De manera que para establecer la responsabilidad penal de un delincuente era necesario que el individuo hubiera cometido una acción ilícita de forma voluntaria, libre y consciente, es decir, sin ningún tipo de coacción y teniendo conocimiento del hecho delictivo. Para ello, requería disponer de la capacidad para discernir entre el bien y el mal, en cuyo caso se hacía merecedor de un castigo, pues de antemano entendía las consecuencias de sus actos. Además, la pena debía ser proporcional al daño causado a la sociedad. Por el contrario, la escuela positivista, que se expandió a

¹ Todas las referencias a la posición del doctor Alfonso Millán Maldonado en Millán (1938a).

fin del siglo XIX, rechazó la idea del libre albedrío en tanto se pensaba que la conducta delictiva estaba determinada por una base biológica, psicológica y/o medioambiental (el famoso criminal nato); de ahí que el delincuente careciera de responsabilidad moral, aunque ello no lo liberaba de su responsabilidad social. Al causar un daño a otros miembros del grupo, la sociedad se adjudicaba el derecho a defender su existencia frente a aquellos que la amenazaban. Desde la doctrina de la defensa social, el delincuente se hacía acreedor a una medida correctiva al margen de si tuvo conocimiento del hecho ilícito, de ahí que prevenir el delito fuera más importante que castigarlo, sobre todo por la poca utilidad de las penas para contener la criminalidad ante sujetos que delinquían por factores ajenos a su control. Por ello, la sanción tenía que ser proporcional al grado de peligrosidad del delincuente y, más que los medios punitivos, procedía aplicar medidas de seguridad. Por otro lado, la noción del estado peligroso valía tanto para quienes habían cometido un delito como para los sospechosos de cometerlo, entre quienes se encontraba una población tan variopinta como los enfermos mentales, los menores abandonados, los vagos, los bebedores habituales, los toxicómanos o las prostitutas, susceptibles todos ellos de ser potencialmente peligrosos. Al trasladar esta doctrina al ámbito de la psiquiatría, los enfermos mentales quedarían sujetos a medidas correctivas y curativas en establecimientos médicos –tanto si habían cometido un delito como si no– lo que suponía el tratamiento del loco peligroso por medios científicos en vez de punitivos. Esta posición no fue compartida por todos los juristas, pero sí por quienes se acercaron a los psiquiatras que participaron en el movimiento internacional de higiene mental, cuya influencia se extendió en las primeras décadas del siglo XX con la mira puesta en la prevención. Tal estado de cosas supuso un desafío para la psiquiatría que se planteó cómo establecer y tratar la peligrosidad de un enfermo mental que no había cometido ningún crimen, pero también significó un reto para los juristas que debían elevar su cultura psiquiátrica. Al criminalizar determinadas patologías en virtud de su peligrosidad, la prevención de la enfermedad quedó ligada a la prevención del crimen, punto de encuentro entre psiquiatras y penalistas que, a veces, favoreció la convergencia y otras, abrió aún más la brecha entre estas disciplinas (Speckman Guerra, 2002; Campos, 2021, pp. 118-138).

En México, el Código Penal de 1872 se adscribió a la escuela clásica, el de 1929 –de vida muy efímera– a la escuela positiva y el de 1931 mantuvo una postura ecléctica ante las duras críticas que recibió su antecesor y se colocó en una posición intermedia que, sin enarbolar plenamente la noción del estado peligroso, conservó la doctrina de la defensa social. Algunos psiquiatras reaccionaron ante una legislación que les pareció ambigua, insuficiente y al margen del conocimiento científico porque no garantizaba la protección de la sociedad frente a los actos antisociales de

los enajenados y porque la participación de la medicina en el nuevo ordenamiento jurídico resultaba bastante marginal. Además, el momento parecía propicio para que fueran escuchados porque el Estado mexicano posrevolucionario desplegó un programa que requirió la participación de los médicos de cara a establecer medidas profilácticas para el control del alcoholismo, las toxicomanías, las enfermedades mentales, las desviaciones sexuales y las tendencias al crimen, conductas en las que se creía que la herencia jugaba un papel importante, aunque podían prevenirse si se aplicaban las medidas adecuadas, entre ellas, el aislamiento (Urías Horcasitas, 2004). Por ello, a fin de conservar una población sana y productiva que contribuyera al proceso de reconstrucción nacional, durante la década de los treinta se incrementaron las campañas contra ciertos sectores considerados potencialmente peligrosos que, además, representaban una carga económica como los vagos y toxicómanos, quienes fueron retirados de las calles y reclusos en distintas instituciones (correccionales, hospitales, asilos) en una suerte de detención que afectó a miles de personas. Y fue precisamente el Código de 1931 el ordenamiento legal que robusteció la acción policiaca y dio legitimidad a estas redadas porque, si bien no prohibió la mendicidad y el consumo de drogas, amplió la gama de posibilidades para ser detenido (Lorenzo, 2018; Bautista Hernández, 2022). En la misma sintonía, el 22 de febrero de 1938 el Departamento de Prevención Social de la Secretaría de Gobernación dio el banderazo de salida a la Liga Mexicana de Higiene Mental con el propósito de llevar a cabo “una profilaxis efectiva de los trastornos nerviosos y mentales y de los delitos y crímenes” (Millán, 1938b, p. 387). Bajo este contexto, quien fuera su primer presidente, Alfonso Millán, fijó su postura sobre un marco legal que, a su juicio, no protegía ni al loco ni a la sociedad.

EL DEBATE

En 1938, el psiquiatra mexicano Alfonso Millán (1906-1975) dio a conocer en la revista *Criminalia* un artículo al que tituló “Consideraciones generales sobre la situación legal de los alienados en México”. Se trataba de un joven médico que había concluido sus estudios en París con una tesis que ya anticipaba su interés por la criminología y la psiquiatría forense titulada “La inadaptabilidad social de los epilépticos y su papel en la delincuencia”. Tras su estadía francesa, regresó a México para formar parte del cuerpo de facultativos adscritos al Manicomio La Castañeda, un establecimiento situado en la capital que llegó a albergar más de sesenta mil pacientes a lo largo de sus seis décadas de vida (1910-1968) y donde se forjó la primera generación de psiquiatras mexicanos a la que perteneció. Desde ahí, este grupo dirigió sus esfuerzos para consolidar un programa de atención pública que incluía tanto el tratamiento como la prevención bajo el paradigma de la higiene mental, en

confluencia con los intereses del Estado mexicano. Millán, en lo particular, destacó por los numerosos trabajos sobre medicina legal (Ríos, 2016, pp. 26-39). Por ello, en el texto publicado en *Criminalia* externó su preocupación por la legislación sobre los enfermos mentales: la falta de un cuerpo normativo que regulara el ingreso en los manicomios, los problemas que planteaba su condición jurídica desde el punto de vista civil y toda la materia relativa a la responsabilidad penal. Un conjunto de aspectos que ameritaba contar con una Ley Federal para Alienados donde se contemplara la diversidad de situaciones en las que podían verse envueltos. Su trabajo mereció la réplica de un connotado jurista egresado de la Escuela Libre de Derecho, José Ángel Ceniceros (1900-1979), y uno de los integrantes de la comisión redactora del Código Penal de 1931, materia del debate. Además, en ese preciso momento dirigía la revista, una publicación especializada nacida en 1933 que aglutinó a los penalistas del México posrevolucionario y en cuyo seno se fraguó el nacimiento de la Academia Mexicana de Ciencias Penales (1940), de la que Ceniceros sería su primer presidente. Esta importante revista se hizo eco de las tendencias de su tiempo, entre ellas, la inquietud por la criminalidad que cotidianamente recogía la prensa, no tanto por el aumento en sí del crimen, sino por el incremento de la violencia y la crueldad, sobre todo, en los homicidios (Speckman Guerra, 2020). De modo que Ceniceros tenía pleno conocimiento de las amenazas sociales, pero no estuvo de acuerdo con la forma que propuso Millán para erradicarlas.²

En primer término, el psiquiatra exigió una ley que obligara a reportar los casos de enfermos mentales peligrosos, tal y como ya se hacía con las enfermedades contagiosas:

para proteger la salud pública, los médicos estamos obligados, por las disposiciones legales en vigor, a declarar ante el Departamento de Salubridad los casos de enfermedades infectocontagiosas que conozcamos en el ejercicio de nuestra profesión. Nadie discute lo legítimo y útil de dicha medida. Pues lo mismo deberíamos hacer los médicos ante determinados estados de alienación mental, en los cuales el índice de peligrosidad de los enfermos aparece manifiestamente elevado. Todos los que ejercemos nuestra profesión de neuropsiquiatras, hemos tenido que luchar enormemente contra la ignorancia y los prejuicios para convencer a los familiares de la necesidad urgente del internamiento, y no es raro el caso en que dicho internamiento haya podido realizarse sino después de lamentables desgracias. En algunos casos, pues, el médico debería estar obligado a declarar las enfermedades mentales desde el punto de vista de la profilaxis del crimen.

2 Todas las referencias a la posición del jurista José Ángel Ceniceros en Ceniceros, 1938.

Pensaba Millán en su propia experiencia en el manicomio donde ingresaban pacientes después de haber cometido un delito o lo perpetraban tras haber obtenido el alta. Como los enfermos delincuentes se encontraban a disposición de los jueces y los restantes a merced de los familiares, podían abandonar el manicomio sin que los médicos consiguieran oponerse. En un caso, porque los facultativos caerían en desacato a una orden judicial y en el otro, porque serían acusados de privación ilegal de la libertad. Añadió que con las leyes vigentes tampoco era posible “internar obligatoriamente a ningún enfermo mental si no ha cometido un delito” pese a que “nuestro criterio médico nos hace prever posibles reacciones antisociales graves”. Este lugar tan disminuido en que se encontraba la psiquiatría sólo podía ser revertido por un Estado comprometido con la protección de la sociedad haciendo “obligatorio el internamiento en determinadas condiciones, aunque [los enfermos] no hayan delinquido y tomando en consideración su índice de peligrosidad”. Una tarea donde claramente debían intervenir los psiquiatras y no los jueces ni las familias.

Ciertamente, Millán creía que el artículo 68 del Código Penal de 1931 concedía atribuciones a las autoridades judiciales que debían transferirse a los médicos. A la letra, el artículo decía:

Los locos, idiotas, imbéciles, o los que sufran cualquiera otra debilidad, enfermedad o anomalía mentales, y que hayan ejecutado hechos o incurrido en omisiones definidos como delitos, serán reclusos en manicomios o en departamentos especiales, por todo el tiempo necesario para su curación y sometidos con autorización del facultativo, a un régimen de trabajo. En igual forma procederá el juez con los procesados o condenados que enloquezcan, en los términos que determine el Código de Procedimientos Penales.³

Para Millán, una vez dictada esta medida de seguridad, que no suponía una condena, el destino del enfermo debía quedar en manos de la ciencia: “nos parece sensiblemente torpe poner bajo el cuidado de la autoridad judicial a personas que necesitan, sobre todo, el cuidado administrativo: el alienado delincuente es prácticamente condenado a estar internado en establecimiento especial ‘hasta su curación’, como se dice en la sentencia, y mientras, sigue el juez de la causa teniendo autoridad sobre el asunto”. En cambio, “parece más lógico y científico que el Poder Judicial suprima toda acción con respecto a los delincuentes alienados a partir del momento en que se les reconozca como tales, entregándolos entonces al órgano del Estado encargado de la ejecución completa de todas las medidas tendientes a la protección eficaz de la sociedad”. Y agregaba: “tan pronto

3 Todas las referencias a artículos del Código Penal de 1931 en Secretaría de Gobernación, 1931.

como un delincuente es declarado por personal competente un enfermo mental, el Poder Judicial debería cesar en su intervención, poniendo a aquel enfermo en manos del Poder Ejecutivo-Administrativo a efecto de que éste, mejor capacitado, se encargue de curarlo por los medios que le parecieran más apropiados y pudiendo ponerlo en absoluta o relativa libertad, cuando así lo juzgara posible”. Para Millán, las decisiones que involucraban el ingreso, tratamiento y alta de los enfermos mentales delincuentes e incluso, de los que no habían delinquido, sólo podía ser competencia de la psiquiatría en tanto ciencia especializada, perdiendo los jueces toda jurisdicción sobre ellos. Además, el artículo 69 concedía al juez la posibilidad de que un loco peligroso continuara en el seno de la sociedad, pues bastaba con que impusiera “fianza, depósito o hipoteca” hasta por la cantidad de diez mil pesos a las personas responsables de un “alienado delincuente”, para garantizar el daño que pudiera causar en un futuro por no tomar “las precauciones necesarias para su vigilancia”. De manera que el cuidado doméstico sustituía a la custodia médica. Desde luego, una ofensa para estos jóvenes psiquiatras que se afanaron por dar credibilidad a su ciencia y que cotidianamente advertían los inconvenientes de la falta de una regulación más integral. Así, mientras en el manicomio, los familiares aprovechaban los días de visita para que los internos firmaran todo tipo de documentos y manejar sus bienes, los jueces les notificaban sobre procedimientos judiciales como si fueran plenamente capaces y comprendieran tales requerimientos, a los que también daban acuse de recibo estampando su firma.

Pero el asunto que más ámpula levantó fueron las circunstancias que el Código Penal estableció como excluyentes de responsabilidad, es decir, aquellas que podían derivar en la absolucón de un imputado. De acuerdo con el artículo 15, entre las excluyentes se encontraba una que aludía directamente al campo psiquiátrico: “hallarse el acusado, al cometer la infracción, en un estado de inconsciencia de sus actos, determinado [...] por un trastorno mental involuntario de carácter patológico y transitorio”. Para Millán, este artículo reflejaba una ignorancia respecto a “las tendencias modernas y los conocimientos actuales de la psiquiatría”, pues entre los trastornos transitorios se encontraban “los enfermos más peligrosos socialmente hablando”. Por ejemplo, ciertos epilépticos que actuaban en estado de automatismo mental y algunos maniacodepresivos, cuyo padecimiento era cíclico, transitorio e involuntario. Además, lamentaba que el criterio seguido por los juristas no hubiera sido el de la defensa de la sociedad donde no podían hacerse excepciones ya que todos, locos o no, socialmente eran responsables de sus actos. De ahí que, para él, este Código constituía un “retorno disfrazado” a la escuela clásica que contemplaba la responsabilidad atenuada a partir de la noción de libre albedrío, un concepto superado desde el Código de 1929.

En su respuesta a Millán, el jurista José Ángel Ceniceros se centró en discutir la pertinencia del artículo 15 para

demostrar que el Código de 1931 se apegaba a la doctrina de la defensa social y pasó de largo por los otros cuestionamientos. Aseguró que fue redactado por médicos mexicanos, sin señalar quiénes, cuántos, de qué especialidad o en qué autores se apoyaban, por lo que este argumento caía en un vacío. Sin embargo, aceptó que introducir el estado de inconsciencia como excluyente de responsabilidad constituía una excepción al principio admitido por la escuela positiva de que “el loco es responsable”, no con el fin de castigarlo, sino de “sujetarlo a un tratamiento y a una reclusión, que al mismo tiempo que permita intentar su curación, evite a la sociedad el peligro que puede causarle si está libre”. De ahí que el Código considerara socialmente responsables a los enfermos mentales con independencia de “sus condiciones psicofísicas”, incluso sin haber conocido la ilicitud del acto perpetrado. Sin embargo, tal excepción se introdujo porque al preguntarle a los médicos si “hay casos de individuos que cometan un delito en momentos en que estén privados de razón, en condiciones tales que, a pesar de ello, no signifiquen un peligro social”, contestaron que, en efecto, existían sujetos que no representaban “para la sociedad ningún peligro, a pesar del acto realizado”. De manera que tal excepción no obedecía a un retorno a la escuela clásica, sino al hecho de que estos individuos no ameritaban sanción alguna o medida de seguridad dado que no eran peligrosos. Y justo para estos casos se previó el artículo 15, creyendo que “el criterio más científico y útil” era establecer “el estado de la conciencia, que es fácil de hacerse tanto en el momento de la comisión del delito como algún tiempo más tarde”, tocándole al médico perito determinar “si la conducta del sujeto fue instintiva y automática”, es decir, si se trató de una “perturbación pasajera de las facultades psíquicas”. Finalmente, Ceniceros señaló que el artículo 15 sólo se refería al “trastorno mental”, siendo su característica la temporalidad, mientras que el artículo 68, que mandataba la reclusión en un manicomio “por todo el tiempo necesario para su curación”, expresamente aludía a la enfermedad mental por su carácter de permanente: “por trastorno mental debe entenderse toda perturbación pasajera de las facultades psíquicas”.

Hubiera sido interesante una contrarréplica por parte de Millán, que no se produjo, porque considerar crónico al enfermo mental y establecer su encierro en tanto no se alcanzara su curación, suponía un cautiverio de por vida. En los hechos, esta medida de seguridad, aunque no fuera punitiva, resultaba más gravosa que seguir un proceso en forma, dictar auto de formal prisión, recibir la sentencia conforme al delito cometido y purgar la pena de prisión por un tiempo determinado. Precisamente, la indeterminación de la medida de seguridad era el punto más débil de esta doctrina de la defensa social, pues al pretender impedir la repetición del delito, condenaba al enfermo mental a ser apartado de la convivencia social por un tiempo indefinido. Como Millán compartía la necesidad de proteger a la sociedad de sujetos

considerados temibles, no discutió este aspecto salvo por el hecho, ya mencionado, de que el loco debía quedar bajo la exclusiva competencia de los psiquiatras y no de los jueces. Llevaba razón en que el Código Penal de 1931 se adscribió a la doctrina de la defensa social, con la excluyente señalada, pero sólo parcialmente a la del estado peligroso. Mientras que la comisión redactora del Código concedió al juez la posibilidad de tomar en cuenta la potencial peligrosidad de un sujeto que había delinuido (estado peligroso postdelictual), no dio por buena la idea de recluir a un loco ante sospechas de peligrosidad si no había cometido ningún delito (estado peligroso predelictual), pues significaba privarlo de derechos garantizados por la Constitución.

No deja de sorprender que uno de los más importantes representantes de la psiquiatría mexicana de ese momento y experto en medicina legal, como Alfonso Millán, tuviera una postura más extrema que los propios juristas, pues a los médicos tocaba poner la mira en la recuperación de los pacientes. Sin embargo, desde la psiquiatría forense, el médico no sólo debía distinguir entre distintos estados de conciencia, sino también entre locos inofensivos y peligrosos, es decir, rendir un dictamen médico y de seguridad teniendo presente las posibles consecuencias de sus actos. Surge entonces la pregunta de por qué no prosperó la propuesta de Millán en un contexto en el que legislaciones de otros países, ampliamente conocidas y discutidas en México por parte de connotados juristas, admitieron la peligrosidad predelictual aun cuando violaba las garantías penales constitucionales. Además, nuestro país atravesaba por un momento político que hacía propicia su adopción, pues el Estado compartía los postulados de la higiene mental proclives a la profilaxis del crimen y la locura.

EL TRASFONDO DEL DEBATE

En España, al triunfo de la Segunda República, fue aprobada la muy conocida Ley de Vagos y Maleantes de 1933, un ordenamiento que dio cabida a la peligrosidad predelictual para determinados grupos en función de variables como los lugares que frecuentaban, su trato con criminales, el hecho de que falsearan su identidad o domicilio, el no poder justificar la posesión de dinero o bienes, promover juegos prohibidos, incitar a la embriaguez a menores de edad, ser mendigos profesionales y todo un largo etcétera que incluía a vagos, ebrios y toxicómanos habituales, lisiados, proxenetas y enfermos mentales. Esta ley contempló medidas de seguridad por tiempo determinado o indeterminado en condiciones de aislamiento, ya fuera con fines curativos, bajo un régimen de trabajo o simplemente de custodia, que sólo podían ser aplicadas por los tribunales. Lo curioso es que los muy notables juristas que la redactaron, Luis Jiménez de Asúa y Mariano Ruiz-Funes (este último exiliado en México tras la Guerra Civil), no la con-

sideraron inconstitucional, aunque privaba de la libertad a quien no había cometido ningún delito. La suscribieron con el argumento de su confianza en el conocimiento científico para diagnosticar y tratar “estados peligrosos endógenos” y porque mediaba la instancia judicial, lo que dejaba a salvo su uso por razones de persecución política o de otro tipo. Sin embargo, la recepción de esta ley en México no tuvo una buena acogida porque penalistas notables como José Almaraz, Luis Garrido o Emilio Pardo Aspe creyeron que adoptar un ordenamiento semejante acabaría con el principio de comprobar de manera objetiva un daño tipificado como delito mediante un procedimiento judicial para luego, restringir derechos. Concretamente, José Ángel Ceniceros afirmó que el Código de 1931 dejó fuera la peligrosidad sin delito porque cualquier apreciación sobre la probabilidad de que un sujeto cometiera un crimen era incierta, estando sujeta a error, lo que redundaría en una privación de la libertad totalmente arbitraria y opuesta al marco constitucional (Speckman, 2023, pp. 107-129). Esta desconfianza de la judicatura hacia la psiquiatría se mantuvo con el paso de los años, al menos por un tiempo, como puede apreciarse en el testimonio del propio Millán que todavía en 1950, más de una década después de este debate, se quejaba de que el Código de 1931 seguía sin armonizarse a los conocimientos científicos. Empezó por recordar que “nunca han sido publicados” los nombres de los peritos médicos que asesoraron a los redactores del Código, extrañándose de las razones para ocultarlos. Se quejó después de que el artículo 68 no se hubiera modificado, pues conservaba la mención a “locos, idiotas, imbéciles o los que sufran cualquier otra debilidad, enfermedad o anomalía mentales”. Para ese momento, el empleo de la palabra loco le pareció “por lo menos desafortunado”, ya que no designaba “ninguna de las diversas entidades nosográficas de la neuropsiquiatría”. Recurrir a una noción “definitivamente abandonada en nuestra especialidad” oscurecía el problema de la responsabilidad penal en vez de alumbrarlo. Así que las medidas contempladas continuaban siendo “muy poco satisfactorias” por la falta de correspondencia con los progresos de la psiquiatría en los últimos años. Terminaba enlistando todo lo que había repetido desde tiempo atrás: la necesidad de reformar el Código Penal, establecer manicomios especiales para enfermos mentales delincuentes, crear el Instituto de Medicina Legal y Psiquiatría, expedir una ley general sobre alienados y realizar campañas para prevenir los riesgos de las enfermedades mentales (Millán, 1950). Seis años después, volvió sobre la demanda de una ley de carácter federal que fuera de cumplimiento en toda la República y abarcara todos los aspectos relacionados con la salud mental. Bastante decepcionado, pero sin perder la esperanza, él mismo la redactó y la dio a conocer en las páginas de *Criminalia*, no sin antes advertir que “dicha falta de legislación habla muy mal del grado de madurez y de evolución de nuestro país, ya que respetar al enfermo, privado del fundamental

bien que es la llamada ‘razón’, considerarlo como persona que sufre la peor de las debilidades y, por consecuencia, atenderle, protegerle y curarle, representa un grado de evolución y de justicia social al que México no ha llegado hasta hoy”. Apuntó también que le gustaría saber por qué “las voces que han reclamado esa legislación no han tenido éxito hasta hoy” dado que otros médicos y criminólogos también habían mostrado su preocupación. En clara referencia a la indolencia de la sociedad, y no sólo del Estado mexicano, urgió a reflexionar sobre “las razones psicológicas por las que la sociedad mexicana sigue teniendo, frente al enfermo mental, una actitud de indiferencia y de egoísmo” (Millán, 1956, p. 262).⁴

No tengo una respuesta a estas interrogantes, pero lo cierto es que el planteamiento de Millán mereció ser discutido por la judicatura en la revista más importante del momento, pero no fructificó y hasta donde se sabe, no se trasladó a la práctica judicial mediante algún tipo de cuestionamiento al Código o de su posible reforma al momento de extender los peritajes psiquiátricos, quedándose prácticamente fuera de los juzgados. Para el juez, cabía administrar justicia con apego a la ley que, en este caso, invitaba a ser fiel a la Constitución en un difícil equilibrio entre respetar los derechos de los enfermos mentales y no descuidar la defensa de la sociedad. Pero más allá de este debate circunscrito a un momento histórico muy particular, valdría la pena escudriñar en la apatía señalada por Millán, ese desinterés manifiesto por el Estado y la sociedad, un tema aún por estudiar.

REFERENCIAS

Bautista Hernández, L. (2022). *Entre el vicio, la enfermedad y el crimen: discursos médicos y criminológicos en torno a los consumidores de heroína en la Ciudad de México, 1920-1947* [Tesis de doctorado en Historia Moderna y Contemporánea]. México: Instituto Mora.

- Campos, R. (2021). *La sombra de la sospecha. Peligrosidad, psiquiatría y derecho en España (siglos XIX y XX)*. Madrid: Los Libros de la Catarata.
- Carrancá y Trujillo, R. (1935). Responsabilidad penal de los débiles mentales. *Criminalia*, *II*(9), 113-122.
- Ceniceros, J. A. (1938). La situación de los alienados en México. *Criminalia*, *IV*(9), 530-535.
- Lorenzo, M. D. (2018). El análisis contra la pobreza y la campaña contra la mendicidad en la ciudad de México, 1929-1931. *Historia Mexicana*, *LXVIII*(4), 1677-1724. <https://doi.org/10.24201/hm.v67i4.3567>
- Millán, A. (1938a). Consideraciones generales sobre la situación legal de los alienados en México. *Criminalia*, *IV*(9), 525-529.
- Millán, A. (1938b). Creación de la Liga Mexicana de Higiene Mental. *Criminalia*, *IV*(7), 387-388.
- Millán, A. (1950). La psiquiatría médico-legal. *Criminalia*, *XVI*(7), 270-295.
- Millán, A. (1956). Legislación sobre asistencia médica obligatoria para enfermos mentales. *Criminalia*, *XXII*(7), 263-272.
- Quevedo, J. (1938). La fracción II del artículo 15 de nuestro Código Penal. *Archivos de Neurología y Psiquiatría de México*, *II*(2), 441-464.
- Quiroz Cuarón, A. (1937). Nociones elementales de Psiquiatría Forense en relación con la excluyente de estado de inconsciencia. *Criminalia*, *XXII*(5), 98-113.
- Ríos Molina, A. (2016). *Cómo prevenir la locura. Psiquiatría e higiene mental en México, 1934-1950*. México: Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México. Siglo XXI Editores.
- Rojas, N. (1939). Normas para los peritajes de psiquiatría forense. *Criminalia*, *VI*(1), 53-64.
- Secretaría de Gobernación. (1931). *Código Penal para el Distrito y Territorios Federales en materia de fuero común, y para toda la República en materia de fuero federal*. México: Talleres Gráficos de la Nación.
- Speckman Guerra, E. (2002). *Crimen y castigo. Legislación penal, interpretaciones de la criminalidad y administración de justicia (Ciudad de México, 1872-1910)*. México: El Colegio de México/Universidad Nacional Autónoma de México.
- Speckman Guerra, E. (2020). Los orígenes de la Academia Mexicana de Ciencias Penales. *Criminalia*, *LXXXVII*, 67-88.
- Speckman Guerra, E. (2023). *Penalistas españoles y ciencias penales en el México de mediados del siglo XX*. México: Universidad Nacional Autónoma de México/ Universidad Carlos III/Editorial Dykinson.
- Urias Horcasitas, B. (2004). Degeneracionismo e higiene mental en el México posrevolucionario (1920-1940). *Frenia. Revista de Historia de la Psiquiatría*, *IV*(2), 36-67.

⁴ Médicos y criminólogos que aportaron a este debate fueron Carrancá y Trujillo, 1935, Quiroz Cuarón, 1937 y Quevedo, 1938.

La navaja de Ockham: lecciones médicas

Arnoldo Kraus

La enfermedad distorsiona todo: los días, la amistad, el tiempo y la libido requieren lecturas diferentes. Distorsiona y ofrece otras miradas: el tiempo nuevo difiere del previo; los diálogos, con uno mismo, con otros, se modifican. Sus avatares conforman múltiples retos médicos, sociales, personales y familiares.

La indivisibilidad de cada ser humano y sus sumas, i.e., condición económica, sexo, relaciones amorosas y amistosas, oficio(s) y un largo etcétera, lo dotan, o no, de saberes y elementos para confrontar la disrupción del cuerpo debido a enfermedades. Las personas que no se percatan de su cuerpo son dichosas. Recuerdo la voz de un enfermo sexagenario, siempre sano, recién acosado por algunos males “serios”: “El pasado nunca fue negro, ahora me invade la oscuridad y temo por mañana”.

La patología es parteaguas: salud/enfermedad, vida/muerte, paz/temor, inconsciencia del cuerpo/conciencia del cuerpo. Convivir con el cuerpo roto, con los días nuevos cargados de dolor y miedo no es sencillo. No se enseña a ser enfermo. Aprender y sortear sus retos depende de la arquitectura y los recursos del afectado. La enfermedad es un mosaico inédito en la vida de la persona. Cuando sus telas se fragmentan el silencio del cuerpo sano desaparece.

Los médicos tienen la obligación de leer todos los ángulos de los retratos de la patología antes de concluir, tarea, en ocasiones, ardua y compleja. “La explicación más sencilla es la mejor”, es una frase prudente y vieja; solemos escucharla cuando aprender es prioritario y repetirla cuando enseñar es obligación. En medicina, la idea es similar, “es mejor explicar el cuadro clínico con un solo diagnóstico y no con varios”, reflexión sencilla y sabia, no siempre posible. Conforme avanza la medicina y las personas viven más es común padecer más de una patología. Sin embargo, a pesar de los vínculos entre mayor longevidad y mayor número de enfermedades, sigue siendo virtud profesional explicar el mal por una sola alteración y no por varias entidades. Una sola entidad puede incluir asociaciones, i.e., la obesidad se asocia a diabetes mellitus y a hipertensión arterial.

La idea de buscar unidad en los males del paciente incluye una inmensa ventaja: si el galeno está bien preparado, y es leal al enfermo y no a sus colegas o al hospital, es probable que él, sin ayuda de otros profesionales, pueda tra-

tar todas las alteraciones. Es óptimo que la mayoría de las afecciones sean tratadas sólo por un médico.

El fraile franciscano Guillermo de Ockham (1280-1349) fue un gran lector de la vida. Ockham nació en Inglaterra y murió, víctima de peste negra, en Múnich. Fue miembro de la Orden Franciscana y vivió en pobreza extrema. Escribió sobre medicina, lógica y teología. Se le considera una de las mentes especulativas más brillantes de la Edad Media y el mayor nominalista –la filosofía nominalista basa sus ideas en que todo lo que existe es particular y asible, a diferencia de las tendencias universales o entidades abstractas–. Los nominalistas favorecían conceptos específicos en vez de nociones generales.

Al padre Ockham se le conoce, entre otras razones, por el principio de Ockham, rebautizado como navaja de Ockham en el siglo XVI. De acuerdo con sus lectores, sus ideas “afeitaban como una navaja las barbas de Platón”, y ofrecían explicaciones sencillas en contraposición a la filosofía platónica, la cual se respalda en la existencia de diversas entidades para explicar un hecho en vez de apoyarse en uno simple y sencillo como sugería el fraile franciscano.

Dos ideas explican el principio:

1. La pluralidad no se debe postular sin necesidad.
2. En igualdad de condiciones la explicación más sencilla suele ser la más probable.

En medicina, la navaja de Ockham representa un reto interesante, reto que, como escribí líneas atrás, cuando sea necesario, debe reinterpretarse a la luz de la mayor longevidad contemporánea; entre más vieja la persona, mayor la posibilidad de nuevas patologías. El ejercicio contemporáneo de la medicina es contrario al principio de Ockham, por dos razones fundamentales, ambas desagradables. Primera: los galenos no suelen conocer bien a los enfermos. Segunda: desde el punto de vista económico es más redituable trabajar en equipo: “me mandas pacientes, te mando pacientes”.

La pócima de Ockham es magnífica, “En igualdad de condiciones, la explicación más sencilla suele ser la más probable”. En medicina, siguiendo al fraile, es mejor, sin obstinarse, buscar una sola causa para desmenuzar los meandros de la enfermedad. Sin obstinarse significa que hay casos en donde más de una patología puede presentarse concomitantemente.

“No hay enfermedades, hay enfermos” es una vieja máxima médica. Individualizar es necesario. La medicina moderna y su parafernalia borran a la persona y enfocan sus esfuerzos a los dictados de la reina tecnología. Conocer y

ser leal al enfermo e implicar el menor número de galenos en el tratamiento es benéfico. Las enfermedades son parte de la vida: “la explicación más sencilla es la mejor”.

La parvada de la conciencia o la colmena del lenguaje

Pequeña disertación a los 80 años de José Luís Díaz Gómez

Francisco Pellicer

Dirección de Investigaciones en Neurociencias, Instituto Nacional de Psiquiatría Ramón de la Fuente Muñiz, Ciudad de México.
Correo electrónico: pellicer@inprf.gob.mx

LOS INICIOS

Para generar o escribir una historia la línea del tiempo parece ser un ingrediente esencial; con el pasar del tiempo (paradójicamente) visitar sucesos, personas y lugares cobran otra dimensión, y el eje conductor tiene la relevancia de la valencia constructiva-afectiva, y parecería que el vector temporal pasa a un plano menor. Esto es justo lo que sucederá con esta historia, si bien montada en el tiempo la importancia esta en las personas y los sucesos.

Yo, estudiante de medicina realizando el servicio social en investigación en la Unidad de Investigaciones Cerebrales del Instituto Nacional de Neurología, 1981. Él, investigador asociado de la UNAM el cual venía de ampliar su entrenamiento como investigador asociado en los Laboratorios de Investigación Psiquiátrica de la Universidad de Harvard y del Hospital General de Massachusetts en Boston, E.U.A a cargo del Prof. Seymour S. Kety a fines de los 70's. Es en este contexto que Ramón de la Fuente Muñiz, a la postre director del Instituto Mexicano de Psiquiatría, invita a José Luis a formar parte del nuevo proyecto de institución incorporándose a la División de Neurociencias, comisionado al laboratorio de conducta en la misma unidad. Todos bajo el mando de Augusto Fernández-Guardiola; médico y neurocientífico, herencia muy valiosa de exilio español, el cual vertebró en el Instituto de Neurología y posteriormente en el de Psiquiatría las investigaciones sobre la fisiología del sueño, la epilepsia experimental con modelos animales, los estudios psicofísicos de percepción del tiempo, la integración sensorial y la conciencia.

En esta primera etapa la División se constituyó por el Departamento de Cronobiología a cargo de José María Calvo, donde se estudiaron los ciclos circádicos relacionados con los estados fisiológicos del sueño y la vigilia, así como las alteraciones que producen sobre éstos algunos fármacos y su posible participación en las distintas fases del sueño y en la inhibición de procesos epilépticos. También se conformaron los laboratorios de Histología y microscopía electrónica al cargo de Martha León Olea, que en un inicio estudió la neuromorfología con un enfoque ontogenético y filoge-

nético de los péptidos opiodes, además del interés en la Identificación y la localización de neuronas productoras de óxido nítrico en el sistema nervioso central y su participación en diferentes funciones junto con un variado grupo de péptidos que participan en los fenómenos de homeostasis. El Laboratorio de análisis químicos integrado por Osvaldo Vindrola y Miguel Asai Camacho, los cuales realizaron investigaciones con la existencia y liberación de diferentes péptidos del sistema opioide, en particular las encefalinas y su control en la homeostasis del sistema nervioso central e inmune, así como su papel en los ritmos circádicos.

En este contexto de inicio efervescente se constituye el Departamento de Etología con José Luis Díaz a la cabeza; este laboratorio se trasladó del Instituto Nacional de Neurología y Neurocirugía a la División de Neurociencias en 1984 acompañado con un grupo de primates (*Macaca arcoides*) con los que se llevarán a cabo estudios del comportamiento e interacción social, tales como conductas filiativas, agresión, violencia, sexuales y reproductivas así como novedosos experimentos con los que se evaluaron procesos cognoscitivos y de atención en estos monos.

LA INTERACCIÓN

A partir de ese momento las interacciones académicas con José Luis y su grupo fueron frecuentes y variadas por casi dos décadas; asistiendo y generando seminarios, discutiendo ideas y resultados, compartiendo lecturas y autores.

En este punto otra digresión temporal, hace unos meses se realizó un homenaje a Mario Bunge en el seminario de Bioética de la UNAM, al cual pertenecemos desde su fundación; en el, José Luis dio cuenta de su interacción académica y personal con Bunge y entendí, como lo expresé en el seminario, que mi primer contacto con la obra de Bunge fue en un curso de metodología científica durante mi postgrado en la UACP y P del CCH, UNAM, y fue con el libro: "La ciencia. Su método y su filosofía" (1959); obra seminal desde luego para mi formación, pero creo que también para toda una generación que en los años 70 y 80's decidimos

dedicarnos profesionalmente a hacer ciencia. Los otros dos libros fundamentales para mí, de Bunge, a este respecto fueron “Epistemología” (1980) y “*Ethics: The good and the right*” (1989), lecturas recomendadas y guiadas por José Luis y por Augusto Fernández-Guardiola durante mi formación y más, lo que me dio la posibilidad de ver al mundo como “Un observable cargado de teoría”.

Todo esto conformó una amistad y afinidades como las que se generan con el hermano mayor y me refiero a las positivas -admiración por su memoria, por su capacidad de enlace con otros saberes, por su cultura diversa, su especulación prudente y su generosidad, entre otras-, amistad que venturosamente perdura hoy en día.

SU OBRA

Cómo juzgar cual es la obra más importante de un autor, aún peor de un científico, tarea muy difícil en el caso de Díaz; en primer término por lo diverso de la obra, si bien y como dije antes la historia no necesariamente obedece, o se construye sobre una línea temporal, en este punto el hilván esta dado por el entre-leer de los temas sobre los que ha escrito, todos con el afán de entender el proceso máximo del cerebro, por lo menos en el hombre, la conciencia y con esto la formación del producto social de la misma: La Cultura, así con mayúsculas. En este sentido no haré aquí el recuento de la obra toda, sino lo que he considerado, para mí, lo más impactante, empezaré con el libro de la *Conciencia Viviente*.

La metáfora: ¿instrumento de la inteligencia o mecanismo de la conciencia?

Es indigno que me sometas a todo tipo de comparaciones y metáforas.

- ¿Don Pablo?

- ¡Metáforas, hombre!

- ¿Qué son esas cosas?

El poeta puso una mano sobre el hombro del muchacho.

- Para aclarártelo más o menos imprecisamente, son modos de decir una cosa comparándola con otra.

-Deme un ejemplo.

Neruda miró su reloj y suspiró.

- Bueno, cuando tú dices que el cielo está llorando.

¿Qué es lo que quieres decir?

- ¡Qué fácil! Que está lloviendo, pu’.

- Bueno, eso es una metáfora.

- Y, ¿por qué, si es una cosa tan fácil, se llama tan complicado?

- Porque los nombres no tienen nada que ver con la simplicidad o complicidad de las cosas.

Según tu teoría, una cosa chica que vuela no debiera tener un nombre tan largo como mariposa. Piensa que elefante tiene la misma cantidad de letras que mariposa y es mucho más grande y no vuela
- concluyó Neruda exhausto.

Antonio Skármeta
El cartero de Neruda

El vocablo proviene del griego μεταφορά y significa traslación, en realidad en su raíz más íntima significa *meta*, más allá y *fero*, llevar, es llevar la voz más allá de su signifi-

cado original pero, diría yo en paralelo a la idea primigenia. Un concepto que relaciona a la analogía y la rebasa en el aspecto que aporta un concepto para entender un proceso que por su complejidad o su falta de definición necesita de esta prótesis constructiva para su entendimiento.

Dicho esto, pareciera que el pensamiento, este producto o consecuencia de nuestro arreglo neuronal que nos provee -entre otros- del instrumento para comunicarnos con nosotros mismos tiene en su repertorio semántico una figura, la *metáfora*, con la cual podemos aproximarnos o intentar comprender: atributos, conceptos y categorías las cuales nos ayudan a entender fenómenos complejos como el de la conciencia.

En este sentido he buscado en la *Conciencia Viviente* de José Luis Díaz algunas de las metáforas que utiliza para dar explicación a ciertos fenómenos cognoscitivos y de la conciencia.

Una de las primeras metáforas aludidas en el texto (pág. 32) se refiere a que la “conciencia se puede concebir como una ventana en el tiempo presente de escasa duración, ventana que ilumina parte del devenir vital”. Esta ha servido para determinar un marco (ventana, escenario, en este punto me viene a la memoria el concepto de teatro cartesiano donde se lleva a cabo una representación de actos; de nuestros actos), finalmente un espacio donde transita el tiempo y que determina el fugaz ahora, para que en instantes perceptuales o milisegundos fisiológicos se convierta en pasado y ese vacío virtual sea llenado por el futuro, lo que venga. La siguiente esta proporcionada por el mismísimo Heráclito con su aforismo “nadie se baña dos veces en la misma agua del río” que en realidad podría tener varias interpretaciones, metafóricamente hablando, como: lo efímero de un acto sobre un escenario aparentemente constante o con otra constante de tiempo (el río en el verano o el río de invierno) o el acto de caminar hacia el río y que al agua golpee y rodee nuestro cuerpo, desde nuestro estatismo o, quizá desplazarnos con el agua y el devenir y el pasado solo se determine con un giro de mirada de 180°.

¿La metáfora puede ser polivalente?, ¿algo con diversas interpretaciones puede ser un instrumento, al menos utilizable en la ciencia cognoscitiva? Pareciera ser que sí, en literatura esta figura es puramente contextual de hecho es el contexto lo que hace a las metáforas, cuando bien hechas, bellas e inteligentes, también en el más estricto sentido etimológico del último término: entre leer el paralelismo que queremos poner de manifiesto. Pero qué pasa cuando es usada no nada más como recurso poético o didáctico, sino como un verdadero instrumento, aparentemente generado desde nuestro pensamiento, para facilitar el entendimiento, regresemos al texto de Díaz.

La segunda metáfora está dada en el apartado de los cuatro niveles de conciencia (pág. 42); Díaz apunta que además de la metáfora del río temporal, en el plano horizontal existen niveles verticales constituidos por cuatro escalones, el básico dado por el ensueño, el segundo la vigilia habitual, el tercero

la autoconciencia y finalmente en el cuarto el éxtasis, es decir tenemos ahora un edificio de cuatro pisos que está rodeado por agua que se aproxima a él, pasa por él y lo deja. A esto podemos agregar elementos concéntricos desde donde el individuo observa la otredad con diversos tipos de atención y en un siguiente paso ese núcleo individual reacciona a la realidad externa con una secuenciación y un patrón de movimientos que a su vez constituyen conductas pautadas (pág. 100).

Como podemos intuir, si yo iniciara el relato a partir de las metáforas descritas, es decir en sentido inverso, muy probablemente el instrumento perdería su nivel explicativo, más aún generaría un Frankenstein irreconciliable con el entendimiento, lo que indica que posiblemente la metáfora tenga vectorialidad -una fuerza, una magnitud y un sentido- sobre todo un sentido, implica la existencia de un orden explicativo sin el cual es fácil perderse y finalmente perderla como instrumento de entendimiento.

Quiero ocuparme de otras dos metáforas utilizadas por Díaz y que creo son algunas de sus aportaciones más significativas al problema de la conciencia. Esta se encuentra en el apartado "La pirámide neurocognitiva y la emergencia de la conciencia", inicia con el argumento multicitado de los universos paralelos, y con esto me refiero al universo cerebral, pieza anatómica que en el hombre se circunscribe a más o menos 1400 gr y que contiene algo así como 10^{12} neuronas; versus el universo galáctico de nuestra carretera lechosa, con igual o parecido número de estrellas, ciertamente eso de entrada implica inmensidad, pero cuando se habla de las conexiones entre ellas las cosas se convierten en verdaderamente complejas. Esto hace que la metáfora se metamorfosee y devenga en una super computadora, que por supuesto rebasa en mucho la potencia -por solo citar algún atributo- de las construidas por el hombre; esto desgraciadamente tiene una trampa, estas dos complejidades en realidad tienen naturalezas distintas, una está en el campo de la física y el contexto de las altas energías, la otra se da ciertamente en un entorno con un campo físico, pero es de otra, o tiene otra naturaleza: la biótica con otros determinantes y reglas para su existencia y desarrollo. Finalmente, es así como se plantea otra construcción, en este caso piramidal, donde en la base de la pirámide está representado el nivel atómico, el molecular en el segundo escalón, el celular y así hasta llegar al orgánico, el cual tiene al mismísimo ojo de Big brother y claro está es la cúspide de la construcción; percatándose de sí mismo y de lo demás. Pero como apunta Díaz las paredes de la pirámide, que es cuadrangular, también tienen representaciones en el ámbito de su estructura (anatómico), bioeléctrico (funcional), engrama (memoria) y todo esto interrelacionado. Por último tomaré un ejemplo de la naturaleza que Díaz utiliza para a su vez ejemplificar las propiedades emergentes que conforman los procesos de conciencia, es decir un hecho o fenómeno natural que es el movimiento de las parvadas, o mejor dicho el fenómeno de sincronización de este movimiento con la sincronización

del accionar neuronal, que en última instancia produce el fenómeno emergente de la conciencia. Esto, en sí mismo es lo que llamaría la metáfora de la metáfora. Retomando el título del ensayo: ¿instrumento de la inteligencia o mecanismo de la conciencia? Habría que decir que para dar una explicación de algo en primera instancia debemos conocer al sujeto de dicha explicación, entre más conozcamos de él, la explicación reflejará mejor la esencia del sujeto.

En un texto previo de mi autoría, sobre el fraude científico y realizando una analogía: acoto... "*diría que el que-hacer científico es una actividad que tiene como esencia la búsqueda de la verdad; entendiéndose como verdad la resultante de comparar el modo de operar de la naturaleza con un constructo intelectual -teórico o empírico- inherente al observador, que se lleva al cabo mediante pasos y reglas que mencionamos antes y que es lo que comúnmente denominamos como método científico. Es en la medida que esta comparación se acerca a la identidad, es que estamos más cerca del concepto de verdad*"... en realidad la metáfora es en primera instancia un instrumento del intelecto que nos ayuda a entrar y comprender situaciones, hechos o mecanismos pobremente elucidados y que por medio de ella los convertimos en una especie de pasacaglia, es decir en una tonadilla común, un referente para muchos o para todos con el cual se puede trasladar una idea, que no explica a la primera naturaleza, pero me acerca, mediante un concepto previamente introyectado o parcialmente entendido.

El siguiente paso parecería que es convertirse en parte de un mecanismo consciente de reflexión que comenzamos a utilizar como referente en el pensamiento, sería el río del tiempo visto por Heráclito, Newton o Einstein, donde el río es el tiempo pero la velocidad hace la diferencia, si, la velocidad del agua, o será que el río no se mueve y son las orillas las que cabalgan...

Paradójicamente Steiner plantea al pensamiento como omnipresente en el individuo y sitúa a los mecanismos del pensamiento, incluso como un fenómeno prelingüístico, de ahí que manifieste que el pensamiento queda atrapado en la cárcel del lenguaje y por tanto la expresión o ejecución del mismo queda mutilado, o como él mismo señala, inexpresado, salvo por el proceder de unos cuantos humanos capaces de la concentración, la inducción y conducción del río de ideas, y yo agregó, donde la metáfora de forma muy eficiente surge como la palanca que posiciona a las ideas que a la postre se convierte en un mecanismo vivo, funcional y vigente para la construcción de conciencia.

DE LO REFERENTE A LA LENGUA

Otra vertiente que baja de la misma montaña es la rambla del lenguaje y el pertenecer a su academia.

Oxímoron:
como agua sedienta

El contexto: “*La Naturaleza de la Lengua*” de José Luis Díaz Gómez, (Herder, 2015), surge del hecho, no insólito pero sí poco frecuente, de que la Academia Mexicana de la Lengua admita en su seno a un protagonista de la cultura generada desde los terrenos de la ciencia biomédica, y de forma más acotada y única desde la formidable plataforma de la neurociencia.

Esto habla muy bien de los dos ingredientes de la receta, por un lado “La Academia”, decimonónica, rigurosa, plutocrática y más bien asentada en el ámbito de las letras, las humanidades y lo social para encasillar de algún modo ese territorio que se encuentra ficticiamente separado de lo que se conoce como ciencia y que ahora, como presa reventada, inunda y da cabida a personajes como José Luis Díaz Gómez. A su vez, este otro ingrediente, -Díaz- orada el feudo de la lengua con su pulcra, precisa y magnífica prosa, pero... ¿sobre qué versa esa prosa? De forma sorprendente no nada más de farmacología conductual, etología, o cognición, ámbito estricto de la neurociencia como mencioné y del cual Díaz es un experto, sino como algunas neuronas poco frecuentes y especializadas, denominadas de amplio rango dinámico, fisiología que no explicaré aquí pero que por su nombre es fácil de inferir su comportamiento, la persona de Díaz es lo que denominaría un espíritu renacentista interesado en un amplio rango de cosas muy dinámicas; lo importante. Así pues se urde y fortifica una red venturosa entre: La Academia e individuos que bien utilizan la lengua para aportar a la cultura de todos.

El libro: es una *retis retisorum*, -una red de redes- ese es el hilo conductor del libro, como dice Díaz, en la evolución del pensamiento está el poderlo comunicar y es justamente en la forma de comunicarlo donde se ejerce esta red de redes, que en el caso del hombre va mucho más allá de la lengua y los idiomas, se convierte en el instrumento de viabilizar la cultura, de trasladar el legado de individuos que hacen comunidad y sociedad.

Díaz va desmadejando la evolución del lenguaje, uniendo las observaciones de Darwin con Lorez, con Dumbor por un lado y cruzando el hilo hasta Broca, Peirce, Chomsky y Pinker. En el libro se muestra la clara evidencia del constructo neurofisiológico del lenguaje, están también aludidos los procesos de memoria, elementos esenciales para el discurso a través del tiempo; del tiempo de los segundos, pero también del tiempo de las emociones y los recuerdos, estamos, en síntesis, ante un ejercicio de síntesis relacionada con lo que da origen al entendimiento de lo otro, del próximo humano y esencialmente al mecanismo mediante el cual dialogamos nosotros con nosotros mismos; el lenguaje del pensamiento.

POR ÚLTIMO LLEGÓ LA HORA DE DORMIR

La obra que nos entrega Díaz en el terreno de Morfeo “*Registro de Sueños Atisbos de la conciencia onírica desde las ciencias, las artes y la filosofía*” (Díaz, 2018).

Ciertamente desde hace mucho se ha documentado el interés de la humanidad por él y los sueños, tal vez el primer referente es un papiro egipcio encontrado en la necrópolis de Deir el-Medina, datado hacia el año 1275 de nuestra era; el cual corresponde al reinado de Ramsés II, hoy bajo la custodia del Museo Británico y denominado Papiro Chester Beatty 3 o simplemente el libro antiguo de los sueños. Pero como siempre cuando buscas, los Chinos lo hicieron antes, y he aquí al artífice: Ji Dan, mejor conocido como el duque de Zhou (1100-771 a de e) personaje al que se le atribuye la recopilación de un gran catálogo de sueños, ensoñaciones diríamos hoy, y sus posibles interpretaciones, además de su valor anticipatorio y pronóstico. ¡De tal magnitud es la importancia del tema!, en realidad el soñar y el sueño se encuentran disponiendo de alrededor de un tercio de la existencia humana y la de muchos otros animales.

Pero vayamos al Registro de Sueños de Díaz; ciertamente él también nos ofrece un viaje, el cual inicia con la peculiaridad, o mejor, singularidad del planeta donde evolucionamos y vivimos y que tiene la relojería de girar sobre su eje y frente al sol cerca a las 24 h (circadiano) término fundamental para la regulación fisiológica, personal y social de la vida, estamos pues condicionados por nuestro entorno cósmico.

En este sentido el amanecer es siempre el punto de partida, para unos se inicia la vigilancia, el estar despierto, activo con todo nuestro repertorio de conductas desplegado e interactuante, es el momento de darnos cuenta de que nos damos cuenta (de algunas cosas, y otras... se guardan sin percatarnos). La noche, es el inicio del fin de la actividad, horas de descanso, de reparación, de congregar actividades bajo una manta llamada sueño; dentro de esa manta algunos actúan sin moverse, vuelan sin aleteos y respiran sin branquias en el jardín líquido y transparente; acto seguido Díaz desmenuza la escena.

El primer capítulo del libro es un recorrido por el quehacer de la neurofisiología del sueño, nos muestra sus ladrillos, con los que se construyen las fases de activación desactivación y gran activación jugando con el sube y baja de los Hertzios, con lo que se edifica y da forma a la actividad eléctrica del cerebro, la cual genera la arquitectura del sueño. Aparecen personajes en escena: Aserinsky y Klaitman con un gran rollo de papel kilométrico lleno de inscripciones, que Díaz llama registros; inmóvil sedente se encuentra pompeyano tratando de llamar nuestra atención con señas que no podemos advertir porque en realidad no se mueve... él está soñando. Finalmente montados en Rocinantes espigas que van del puente al genículo y acaban en un páramo occipital de molinos de viento aparece nuestro lancero caballero Augusto¹ y su escudero Chema² desentrañando los movimientos de los ojos cuando se duerme y lo

1 Augusto Fernández-Guardiola.

2 José María Calvo (*vide supra*).

que se ve no está afuera, movimientos parecidos a los que se suceden y sacuden cuando montados en Nightmare, yegua desbocada, pasamos por el camino lleno de estoicos chopos enfilados, los ojos se sacuden en la mar del MOR,³ tanto... que despertamos.

El viaje continúa y Díaz nos guía cual Dante sobre laberintos vericuetos, a veces luminosos, a veces profundos, fragmentados, inconexos, olvidados, deseados, casi nunca sápidos o perfumados. De forma certera nuestro guía lanza puentes entre las evidencias y fortalece senderos para poder seguir caminado con lo que creo es la propuesta más interesante del libro el protagonismo de la conciencia y sus mecanismos de operación al servicio de este otro mundo denominado Noctem donde surgen él y los sueños, en el que de forma evidente no cesa ni desaparece la que considero es la función más importante del cerebro, la conciencia.

Por otro lado da pie a varias reflexiones; la primera iconoclasta, desde luego, me da la impresión que hemos sobre estimado y sobre expresado la o las funciones de las ensoñaciones, de hecho esa ha sido la epistemología histórica con los tratados mencionados al principio del texto y cientos más que han llegado hasta nuestros días, pasando por una pléyade de autores, muchos de ellos connotados como el mismo S. Freud. Está claro por los argumentos expuestos por José Luis que la conciencia no está operando de la misma forma que en el estado “consciente” por excelencia que es la vigilia, por eso su fragmentación, su desconexión, su bizarría y de vez en vez sus momentos de hiperrealismo perturbador.

Me da la impresión de que el sistema de memoria “saca”, nos regala una escena -que puede ser evocada por un sinfín de circunstancias- pero todas con un alto contenido emocional, la jerarquización está prácticamente en esta esfera, acto seguido esa escena teatral y cartesiana comienza a ser descrita por nuestra narrativa constituyendo el espacio diegético, en realidad una meta diegésis mal nacida, mal construida, mal lograda, misma que se convierte en ensoñación.

Esto da pie a la segunda reflexión iconoclasta: por lo tanto no creo que las ensoñaciones tengan valor como función evolutiva, sino que son un subproducto nocturno del fenómeno de la conciencia diurna, me explico: hoy sabemos que durante las distintas etapas que constituyen el sueño se llevan a cabo fenómenos de reparación constitutiva,

síntesis de proteínas, disminución del metabolismo muscular, por citar algunos. Justamente y de manera paradójica en el punto más profundo de la relajación, el metabolismo y mucha de la acción cerebral se encuentra electroencefalográficamente muy parecida, de hecho indistinguible a la vigilia; a no ser por el mecanismo que justo impide la acción del movimiento. Toda esta activación es completamente interna, generada desde adentro de la “caja negra”, mediante un proceso de memoria no cabalmente habilitada, con una diegésis mal construida porque de alguna forma (materia de investigación más sistematizada y estructurada) toda esa carga emocional recaudada durante la vigilia no puede ser desechada sino transformada, digerida con un proceso análogo al haber comido de manera gourmet, con mucha activación sensorial y deleite, alguno de nuestros alimentos del día, para luego formar parte del mismo proceso de deconstrucción y aprovechamiento de cualquier alimento; a fin de cuentas proveer la energía y los constituyentes nutricios para continuar sanos y con vida; y con un producto final común que desechamos todos... comamos lo que comamos. Pareciera ser el escatológico final de las ensoñaciones, la vía final común del proceso de la conciencia diurna, provocativo, sin glamur. Para un planteamiento más profundo y estructurado ver un texto de mi autoría publicado en la revista Elementos (2024).

De esta forma concluyo este minúsculo repaso de una amistad unida por la academia, las convergencias y divergencias de opinión y sobre todo por el placer, y yo diría la pasión por desentrañar la forma de operar del órgano que nos confiere nuestra identidad y por ende la de todos: el cerebro. El pretexto son esas 80 vueltas al sol, ¡felicidades querido amigo!

LECTURAS RECOMENDADAS

- Díaz, J. L. (2008). *La conciencia viviente*. Fondo de Cultura Económica.
- Díaz, J. L. (2015). *La Naturaleza de la Lengua*. Herder México.
- Díaz, J. L. (2018). *Registro de Sueños. Atisbos de la conciencia onírica desde las ciencias, las artes y la filosofía*. Herder México.
- Pellicer, F. (2006). Apuntes sobre el fraude científico. *Elementos*, 6, 23-29.
- Pellicer, F. (2024). Ensoñaciones: basura cognoscitiva de la conciencia. *Elementos*, 134, 15-21.
- Steiner, G. (2007). *Diez (Posibles) razones para la tristeza del pensamiento*. Colección Cenzontle. México: Fondo de Cultura Económica, Ediciones Siruela.

3 Movimientos oculares rápidos.

In memoriam. Guillermina Natera Rey (1946-2024)



La Doctora Guillermina Natera Rey fue una reconocida psicóloga y antropóloga y es un referente en el estudio de las adicciones y la salud mental.

Guille, como cariñosamente todos le decíamos en el Instituto, nació en Navojoa, Sonora. En 1970 se tituló como psicóloga en la Universidad Nacional Autónoma de México, a la que siempre consideró su Alma Mater. Posteriormente realizó la maestría en Psicología por la Universidad Iberoamericana, con Mención Honorífica. Su interés por la psicología como una ciencia social la llevó a ampliar sus estudios con la maestría en Ciencias, con especialidad en Educación (con énfasis en la Sociología), estudios concluidos en el CINVESTAV. Posteriormente realizó el doctorado en Antropología en la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENA). Fue Investigadora Emérita del Sistema Nacional de Investigadores y una de las primeras psicólogas en pertenecer a la Academia Nacional de Ciencias.

Recién egresada de la licenciatura obtuvo su primer trabajo como Orientadora Vocacional en la Universidad La Salle, y en 1973 ingresó al recién formado Centro Mexicano en Estudios en Farmacodependencia (CEMEF), que posteriormente se convertiría en el Instituto Nacional de Psiquiatría. Además de ser una de las fundadoras de esta Institución, dirigió por diez años (2008-2018) la Dirección de Investigaciones Epidemiológicas y Psicosociales.

El campo de las adicciones fue al que le dedicó varios años de su vida. Es durante los años setenta que se interesó en el estudio de las relaciones de pareja y el consumo de alcohol. Fue así como la Organización Mundial de la Salud la contacta para trabajar conjuntamente con el Doctor Jim Orford, otro distinguido investigador en el tema de las adicciones, y es a partir de este interés académico y del compromiso mutuo con las familias con problemas de adicciones que nace una entrañable amistad y colaboración que mantuvieron juntos a lo largo de toda su vida.

Guillermina siempre defendió el abordaje en la investigación en salud mental y adicciones desde una mirada psicosocial, frente a la visión más reducida y ahistórica que prevalecía en esa época en la investigación psicológica. Fue una de las pioneras en la institución en la investigación cualitativa para explorar los problemas asociados al consumo nocivo de alcohol en poblaciones rurales, urbanas e indígenas de México. Fundó una línea de investigación enfocada en mejorar la salud mental de los familiares de usuarios de alcohol y drogas, lo que le valió amplio reconocimiento nacional e internacional, al ser nombrada como coordinadora del Centro Colaborador de la OPS/OMS del INPRFM durante más de quince años.

Asimismo se interesó profundamente en la salud mental de las mujeres y aportó una visión crítica de los aspectos socioculturales relacionados con el consumo de sustancias y

la violencia ejercida. También estaba firmemente convencida del enorme alcance que tiene la investigación aplicada para la implementación de intervenciones breves para reducir el consumo de alcohol en el primer nivel de atención.

Por su amplia experiencia en la investigación colaboró como docente en universidades públicas y privadas, además de desempeñarse como tutora de los programas de Maestría y Doctorado en las facultades de Psicología y Medicina de la UNAM, lo que le permitió formar a toda una generación de investigadoras que continuarán su legado y la extrañarán profundamente. En todas sus actividades como investigadora, académica y docente se reconoce su mirada interdisciplinaria y su interés por el trabajo colaborativo. Su ejemplar trayectoria fue reconocida al participar en diversas comisiones nacionales e internacionales por lo que recibió múlti-

ples distinciones, entre las más recientes destaca el Premio Dr. Gerardo Varela 2024, por su desempeño profesional en el área de la salud mental.

Quienes tuvimos la oportunidad de convivir con Guille, siempre la recordaremos como una mujer de gran fortaleza, entusiasta, tenaz, comprometida, aguerrida y trabajadora, que disfrutaba al máximo la vida; lo mismo de un día de trabajo de campo, como en un viaje o en una reunión con amigos. Hasta siempre a nuestra querida Guille.

Doctora Shoshana Berenzon Gorn

Directora de Investigaciones Epidemiológicas y Psicosociales, Instituto Nacional de Psiquiatría Ramón de la Fuente Muñiz