

MenteCultura

Volumen 6 • Número 2 • Julio-Diciembre 2025 •



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



DIRECTORIO

Dr. Eduardo A. Madrigal de León
DIRECTOR GENERAL

Dr. Hiram Ortega Ortiz
DIRECTOR DE ENSEÑANZA

Dr. Ricardo Arturo Saracco Álvarez
DIRECTOR DE INVESTIGACIONES EN
NEUROCIENCIAS

Dra. Shoshana Berenzon Gorn
DIRECTORA DE INVESTIGACIONES
EPIDEMIOLÓGICAS Y PSICOSOCIALES

Dra. Claudia Becerra Palars
DIRECTORA DE SERVICIOS CLÍNICOS

Dra. Lucía Alba Martínez Mota
SUBDIRECTORA DE
INVESTIGACIONES CLÍNICAS

En portada

Mezquita Imam Hasan Askari
Qom, Irán

Mente y Cultura

ISSN 2683-3018
ISSN-e 2992-7234

Contenido

VOLUMEN 6, NÚMERO 2, JULIO-DICIEMBRE 2025

- 59 Conciencia moral y disposición ética
Sobre autonomía, responsabilidad, agencia, emoción, creencia y valor morales
José Luis Díaz Gómez
- 75 Duelo Extremo y Depresión
Otto Doerr-Zegers
- 83 Los Teonanácatl en la Obra de Fray Bernardino de Sahagún
Carlos A. Viesca y T., Mariablanca Ramos R. de Viesca, Luz Beatriz Padilla de la Torre, Mariela Rivera
- 87 Salud Mental: construcción discursiva y polisémica en la interfaz entre ética, técnica y política
Fernando Lolas Stepke
- 93 A los Cien Años de la Visita de Pierre Janet A México
Héctor Pérez-Rincón García
- 97 Reseña del libro "Black Mirror y la Aurora Digital"
Joseline Vega Osornio
- 101 In memoriam. Arnoldo Samuel Kraus Weisman (1951 – 2025)

Mente y Cultura, Año 6, No. 2, julio-diciembre 2025, 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 García. 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 en Editorial Cigome S.A. de C.V. Priv. de Oyamel S/N, Col. El Refugio, C.P. 50255, Toluca Estado de México. Este número se terminó de imprimir en noviembre de 2025 con un tiraje de 500 ejemplares. Distribuido por José Leobardo Romero Ibarra, Paseo de los Sauces 117, Casa Blanca, Metepec, Estado de México.

Conciencia moral y disposición ética

Sobre autonomía, responsabilidad, agencia, emoción, creencia y valores morales

José Luis Díaz Gómez

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

LA CHISPA PREVENIDA: CONCIENCIA DEL BIEN Y DEL MAL

La genealogía de la palabra *conciencia* en lengua castellana muestra una evolución de ocho centurias que irradia luces sobre la moral y los tiempos que la interpretan y la aplican¹. Según el *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico* de Joan Corominas, el término *conciencia* deriva del latín *conscientia*, que significa “conocimiento” o “convicción,” y se documenta desde el siglo XIII en *Las Siete Partidas del Sabio Rey Don Alonso el Nono* y en *el Libro del cavallero Zifar* de 1300. Otro antecesor del vocablo se halla a finales del siglo XIV en la obra *Tratado de la Doctrina* de Pedro de Veragüe (1864), quien confiesa condolido: “Por lo cual soy acusado de mi *conçençia* que cruelmente me atormenta recordándome los yerros e maculas en que cay” (sic, consultada en la Biblioteca Cervantes). El mismo significado para el término *conscientia* en latín se encuentra en numerosos pasajes precristianos (Campos, 1962) y es explícito el refrán del latín clásico *conscientia mille testes*: “la conciencia es mejor que mil testigos.” Esta acepción se sigue expresando hasta hoy en la oración católica del *Confiteor*, el “Yo confieso” o “Yo pecador,” el acto de contrición preparatorio del ritual de la misa y de la confesión, donde los fieles repiten *mea culpa, mea culpa, mea maxima culpa* mientras percuten mansamente su pecho en señal de arrepentimiento y pesadumbre por sus faltas y pecados.

Este fervoroso motivo se remite a los Padres de la Iglesia y en particular al concepto de la “chispa o centelleo de la conciencia” (*scintilla conscientiae*) de San Jerónimo, metáfora de un “fulgor espiritual” que permitiría al ser humano alumbrar la verdad y detectar sus pecados para poder arrepentirse y corregirse. Esta chispa fue posteriormente denominada *sindéresis* por Tomás de Aquino como la disposición natural de la razón para aprehender los principios morales y como el repositorio de esos principios (Morandín Ahuerma, 2009). Estas definiciones y plegarias manifiestan

la creencia en una facultad psíquica innata y singular capaz de atestiguar y juzgar las propias acciones, así como de purgarlas mediante la culpa, el arrepentimiento y la penitencia.

Un sentido similar, aunque menos cargado de falla y de falta, se ubica en obras lexicográficas. Es así que el término *conciencia* se documenta por primera vez en el *Vocabulario de las dos lenguas toscana y castellana*, de Cristóbal de las Casas (1570) y se define de la siguiente manera en el *Tesoro de la lengua castellana o española*, de Sebastián de Covarrubias (1611): “es ciencia de sí mismo, o conciencia certísima y casi certinidad de aquello que está en nuestro ánimo bueno, o malo.” Este mismo concepto de testimonio moral natural e innato se encuentra en la primera edición del *Diccionario de la lengua castellana (Autoridades)*, de la Real Academia Española (RAE) de 1729. La edición de 1780 de este mismo lexicón define *conciencia* como “ciencia o conocimiento interior del bien que debemos hacer y del mal que debemos evitar, y regla segura para conocer el bien o el mal que hemos hecho.” En todos estos casos está claro que la palabra *ciencia* no se refiere a la actividad científica moderna y sus resultados de conocimiento certero y validado, sino a su heraldo histórico: el conocimiento como acto y experiencia de saber algo sobre uno mismo de forma inmediata y directa, uno de los sentidos que desde entonces fue adquiriendo la palabra.

La conciencia moral entendida como escolta, regla y juez sobrevive y permea en la cultura popular de Occidente. A guisa de ejemplo, recordemos a *Pinocho*, la célebre caricatura filmica de Walt Disney de 1940, basada libremente en el cuento de Carlo Collodi, publicado originalmente en 1883. En la película, cuando el muñeco de madera le pregunta a Pepe Grillo, en presencia del Hada Azul, qué es la conciencia, éste le explica: “¿Te lo diré: la conciencia es esa débil voz interior que nadie escucha, por eso el mundo anda tan mal...” Pinocho le interrumpe: “¿eres tú mi conciencia?” En respuesta, el Hada Azul inviste a Pepe Grillo, tocándolo con su chispeante varita mágica y diciendo: “serás la conciencia de Pinocho, señor guardián del bien y del mal, consejero en los momentos de tentación.” Reaparece

¹ La investigación de las fuentes antiguas fue realizada por la Comisión de Consultas de la Academia Mexicana de la Lengua.

aquí la chispa fulgurante (¿la *scintilla conscientiae* de San Jerónimo?) como la luz de la conciencia moral. La referencia religiosa de la película no es inusitada: según Wikipedia, en el original en inglés, el grillo se llamaba Jiminy Cricket, eufemismo por aliteración (*minced oath*) de *Jesus Christ*. Se plantea aquí que Pinocho, a pesar de ser un muñeco de madera (es decir, de materia) animado y parlante no es plenamente humano porque no tiene conciencia moral; pero esta le acompañará provisionalmente en la figura de Pepe Grillo. Pinocho deberá “dar un silbido” para que el Grillo lo oriente en los momentos de tentación, un barrunto del libre albedrío necesario para poder convertirse “en un niño de verdad.” Cuando esto finalmente sucede, Pinocho ya no es de madera sino de carne y hueso (y seso), supuesto aposento natural de la conciencia. Esta “voz interior” mencionada por Pepe Grillo tiene una larga historia; por ejemplo, en varias fuentes clásicas se dice que Sócrates escuchaba y recogía un voz interior que le indicaba lo que debía y no debía hacer (Morin, 2009).

La edición del diccionario de la RAE de 1984 registra una acepción de conciencia más amplia y acorde con el sentido cognitivo de la autoconciencia: “propiedad del espíritu humano de reconocerse en todos sus actos, pensamientos y deseos, como agente de todos ellos.” Finalmente, en la vigesimosegunda edición de 2001 se consignan los significados de *consciencia* (en este caso con *sc*) como “conocimiento inmediato o espontáneo que el sujeto tiene de sí mismo, de sus actos y reflexiones” y “capacidad de los seres humanos de verse y reconocerse a sí mismos y de juzgar sobre esa visión y reconocimiento.” De estas formas, se identifica el término como la capacidad de reflexión y reconocimiento de sí, propios de lo que denominamos autoconciencia. No es sino hasta esta edición de 2001 que se registran las acepciones relacionadas con el acto psíquico elemental de sentir o percatarse y no necesariamente a la capacidad reflexiva del ser humano.

Estas acepciones se amplían en la vigesimotercera edición de 2014 del diccionario de la RAE, donde la voz *conciencia* remite a varios significados, que puedo resumir en tres principales: (1) *el cognitivo*: la capacidad de sentir, conocer, reconocer, reflexionar, sentirse presente y relacionarse con la realidad; (2) *el reflexivo*: el conocimiento inmediato o espontáneo que el sujeto tiene de sí mismo, de sus procesos mentales y de actuar con plena consciencia de lo que hace; la actividad mental por la que se advierte como diferente del objeto que conoce; (3) *el moral*: el conocimiento del bien y del mal o el sentido ético que permite a la persona conocer y enjuiciar los actos propios y ajenos. De manera afin a este último sentido, el *Diccionario panhispánico de dudas* (2005) de la RAE consigna que *conciencia* significa: “reconocimiento en ámbitos de ética y moral, o sea: conciencia del bien y el mal.”

El artículo sobre conciencia elaborado por el filósofo marxista Étienne Balibar (2018) para el *Vocabulario de*

las filosofías occidentales tiene 17 páginas y empieza así: “Aún cuando se ha forjado por filósofos, el concepto de ‘conciencia’ se ha vuelto absolutamente popular denotando ‘la relación consigo mismo’ del individuo o del grupo.” Favorece así la acepción de autoconciencia sobre el sentido más básico de *conciencia* como sentir, advertir (*awareness* en inglés) o saber. Destaca este artículo la capacidad de testimonio interior que detectamos desde el siglo XIII, una especie de desdoblamiento subjetivo entre un observador y una observación que, además de suponer una introspección, emite un juicio sobre aquello que el observador presencia. Este potencial desdoblamiento, este acompañarse a sí mismo, esta capacidad reflexiva del ser humano, es lo que permite la conciencia moral para poder realizar el juicio del bien o del mal.

Pasando por alto la extensa tradición cristiana, Balibar menciona que esta escisión tiene antecedentes en los héroes griegos que mantienen conversaciones consigo mismos como manifestación de ese “diálogo del alma con ella misma” que Platón definió como el pensamiento. El autor rescata un dato histórico de interés cognitivo: para los estoicos la conciencia de sí no viene dada, sino que se construye mediante la concentración, la memoria y la recapitulación, procesos propios de la autoconciencia. Agrega que esta última asociación cristaliza en la Reforma de Lutero donde se subraya la “libertad de conciencia” de cada quien para juzgar en su “fuero interno,” lo cual constituye una reivindicación de la autonomía individual, que fuera esencial en la Reforma. Todo el ensayo de Balibar se refiere a los “términos intraducibles” que supuestamente equivalen en diferentes lenguas, pero implican significados imposibles de traducir adecuadamente. En la última frase de su artículo, Étienne Balibar apuesta que el significado de los términos asociados en otras lenguas occidentales sólo podrá abordarse de manera transdisciplinaria:

La cuestión de saber qué sitio ocuparán las palabras y las nociones de conscience, consciousness y awareness, Bewusstsein, Gewissheit y Wissen, en el punto de encuentro de la filosofía, de las ciencias y de la ética, incluso de la mística, tanto en el lenguaje común como en las lenguas cultas, parece extremadamente abierta.

Principios morales y autonomía responsable

Acabamos de ver que el sentido moral del término “conciencia” en español se registra desde el siglo XIII y se mantuvo a través del tiempo como referencia a una “chispa”, una “luz” o una “voz” interiores que proporcionan al ser humano el conocimiento certero e inmediato de si sus actos son buenos o malos. En el prolongado encuadre de las religiones monoteístas, todo indica que la conciencia moral se ha considerado como una facultad espiritual ingénita que

permite a los seres humanos discernir sus faltas o pecados para arrepentirse y así conseguir el perdón y la gracia. Además de este motivo religioso, la conciencia moral ha sido objeto de interés y análisis para la filosofía, la jurisprudencia, la sociología y otras disciplinas humanas y sociales, a las que actualmente se agregan la ciencia cognitiva y la neuroética.

Julio Campos (1962), escolapio y filólogo español, publicó una extensa indagación en textos clásicos y medievales sobre los significados del vocablo *conscientia* en latín. Encuentra que existen dos sentidos en esta palabra; denomina al primero “convicción” y se refiere a la conciencia psicológica de sentir o darse cuenta de lo que ocurre, en tanto que el segundo sería la conciencia moral como “testigo que obliga o acusa.” En las numerosas fuentes y diversos autores que Campos revisa prevalece con mucho este último, el sentido moral. Estas incluyen secciones del *Antiguo Testamento* (en especial de Libros Sapienciales) y del *Nuevo Testamento* (en particular ciertas epístolas de San Pablo) y de autores romanos tan clásicos como Cicerón o Séneca. El padre Campos sugiere doctamente que se mantenga el significado moral para el término conciencia por su derivación latina de orden moral, y que se utilice *conscientia* (con sc) para designar al sentir y advertir en general. De esta manera se distinguirían los dos significados, como ocurre en inglés (*conscience*, sentido moral y *consciousness*, sentido cognitivo) y en alemán (*Gewissen*, sentido moral y *Bewusste*, sentido cognitivo).

El sentido moral de la conciencia ha dado lugar a un amplísimo y controvertido análisis filosófico. Varios de los mayores pensadores europeos han considerado que los requerimientos morales son racionales, idea que llevó a Emmanuel Kant a plantear que actuar moralmente está dictado por un principio general, fundamental y racional propio de la mente humana que denominó el *imperativo categórico*. En su “Metafísica de las costumbres” de 1785 el propio Kant lo formuló en una frase muy conocida y ampliamente analizada en la ética: “actúa sólo de acuerdo con aquella máxima por la cual puedes desear que se convierta en una ley universal.” Es esta una llamada a conducirse de acuerdo con un propósito que podría aplicarse a todos los seres racionales, porque el sujeto advierte que sería deseable actuar así en circunstancias similares y en cualquier mundo posible. El imperativo exige que nos tratemos a nosotros mismos y a los demás como fines y no como medios, de reconocer que hay en todos un principio de humanidad que tiene la máxima jerarquía, pues toda persona representa un valor absoluto.

El imperativo categórico tiene consecuencias patentes en referencia a la autonomía y a la libertad porque, aunque éstas se suelen considerar atributos de la persona para actuar sin imposición, consisten en actuar volitivamente dentro de los límites que impone el propio imperativo. Es decir, la persona moral concede a esta ley universal y natural

una autoridad decisiva sobre sí misma, como un deber que no se deriva de mandamientos o leyes externas, sino de actuar como lo dicta y requiere una ley moral que el sujeto advierte, asume y acata en su fuero interno. Lejos de la posibilidad de actuar sin límites ni restricciones, la libertad consistiría en conducirse de acuerdo con ese imperativo porque, independientemente de sus inclinaciones y deseos, *el sujeto puede no hacerlo, pero elige libremente actuar de esa manera*. En suma: la libertad entendida como *autonomía responsable* y no como albedrío egocéntrico, arbitrario y despreocupado del bienestar ajeno.

Kant produjo una revolución en el terreno moral: los imperativos y preceptos sustentados en la razón no tienen necesidad de apelar a legitimación alguna más allá de su propia racionalidad intrínseca y por ello la razón humana adquiere el rango de legisladora autónoma. La noción enfrentó interpretaciones y críticas que significaron en buena medida el progreso de la ética moderna. Por ejemplo, hay otras explicaciones de la conciencia moral, como la del filósofo pragmatista John Dewey (1948) quien consideraba que los seres humanos aplican su inteligencia para mejorar sus juicios y acciones morales de acuerdo a las consecuencias que tienen sus acciones. El progreso moral depende de la adopción de hábitos que se juzgan satisfactorios no sólo para quien los adopta, sino para los demás. Lo que garantiza el valor de los actos no sería un dictado *a priori* de valores éticos, como lo planteó Kant, sino las consecuencias de la conducta. Más tarde se sugirió que en la conciencia moral intervienen intuiciones, emociones, imágenes y otras facultades de la mente y que contribuyen en su formación tanto inclinaciones innatas como desarrollos derivados de la experiencia.

Diversas evidencias provenientes de las ciencias han irrumpido en la discusión sobre la conciencia moral y la conducta ética. Por ejemplo, la psicología evolutiva (Vogel, 2004), la etología (Bekoff y Pierce, 2009) y la primatología (Flack y de Waal, 2000) han mostrado que diversas especies animales muestran comportamientos sociales indicativos de justicia, cooperación y moralidad, lo cual abre una interpretación evolutiva para afirmar que se hayan seleccionado preceptos de comportamiento social por su valor adaptativo durante la hominización. En este sentido se podría plantear al imperativo categórico kantiano como una facultad hasta cierto punto congénita y adaptativa de las especies sociales, en particular de la humana. Algunos modelos recientes de la ciencia cognitiva en referencia a la cooperación y la justicia sugieren que la moralidad basada en la proporcionalidad es altamente intuitiva para los seres humanos (Haidt, 2001; Buckholtz y Marois, 2012).

Por otro lado, y en un sentido aparentemente contrario a la etología, la investigación etnológica ha mostrado que las intuiciones y criterios morales varían entre las culturas humanas, lo cual cuestiona la idea de que existen principios morales universales en la especie. La noción de que los

principios varían en las diferentes culturas ha dado origen o ha reforzado un relativismo moral popularizado por la escuela de antropólogos estadounidenses encabezada por Franz Boas y su alumna Margaret Mead, el cual asienta que hay profundos desacuerdos entre comunidades o pensadores de tal manera que los juicios morales no son absolutos, sino dependen de estándares, prácticas o convicciones (Herskovits, 1972). Pero sucede que la historia y la etnología también han mostrado concordancia en diferentes tiempos y lugares sobre ciertos actos universalmente aborrecibles, como son el asesinato, la violación o el robo, y por esa razón se pueden interpretar como principios éticos innatos o inherentes al ser humano. El principio estipulado en la célebre Regla de Oro —“trata a los demás como querías que ellos te trataran a ti” — se encuentra en prácticamente todas las religiones o tradiciones culturales y depende de la empatía y de la reciprocidad. Ahora bien, la Regla de Oro no es un mandato obligatorio y tampoco es infalible, porque no siempre lo que uno desea para sí coincide con lo que otro desea y porque, aún cuando el agente se esfuerce en predecir y comprender lo que el otro quiere para guiar su acción, puede equivocarse en su atribución. Esto implica que es posible mantener una moralidad objetiva y universal en ciertas cuestiones morales y ser relativista respecto a otras (Wright, 2018).

Aunque no siempre es posible encontrar opciones o respuestas correctas a los múltiples dilemas morales que enfrentamos en la vida diaria, la responsabilidad del individuo frente a sí mismo y a los demás constituye la formulación actual de la autonomía y la autenticidad, temas que requieren de una revisión adicional porque atañen a la autoconciencia moral. En *La otra voz*, Octavio Paz (1990) consignó una reflexión que rescata Fernando Savater en su bien conocida *Ética para Amador* y en la que resurge la metáfora de la chispa, figurada en este caso por el relámpago:

La libertad no es una filosofía y ni siquiera es una idea: es un movimiento de la conciencia que nos lleva, en ciertos momentos, a pronunciar dos monosílabos: Sí o No. En su brevedad instantánea, como a la luz del relámpago, se dibuja el signo contradictorio de la naturaleza humana.

Autonomía moral

A partir de la Ilustración y del triple lema de la Revolución Francesa, la libertad y la autonomía necesaria para ejercerla se han convertido en valores humanos centrales e indispensables. Sin embargo, no es fácil discernir si una persona o uno mismo es efectivamente autónomo y libre en el sentido de ser capaz de generar su propio código de valores y con esa base emprender las acciones para realizar un proyecto de vida propio, singular y auténtico que, por añadidura, respete la autonomía y el bienestar ajenos.

Para suponer que una persona es verdaderamente autónoma sería necesario ratificar que posee y ejerce de manera coordinada y oportuna las siguientes 10 capacidades neurocognitivas, propias de un agente dotado de voluntad y conciencia de sí en referencia a su entorno físico, social, ecológico:

(1) *reflexión*: la capacidad introspectiva de discernir y evaluar sus propias motivaciones, deseos, actitudes, normas o creencias;

(2) *aspiración*: la capacidad prospectiva de formular anhelos, propósitos e ideales sobre su vida actual o futura;

(3) *resolución*: la capacidad táctica de razonar, deliberar y elegir entre posibles alternativas la mejor estrategia para alcanzar sus objetivos;

(4) *determinación*: la capacidad y el grado de firmeza, empeño y resistencia con el que la persona pone en práctica sus decisiones, intenciones o deseos;

(5) *dirección*: la capacidad rectora para ejecutar actos deliberados y dirigidos a alcanzar los objetivos provenientes de sus decisiones;

(6) *corrección*: la capacidad de ajustar y rectificar las acciones en curso de acuerdo con las circunstancias, las contingencias y los obstáculos que surjan;

(7) *revisión*: la capacidad metacognitiva de evaluar sus acciones y sus resultados para enriquecer su experiencia y normar su conducta futura;

(8) *confirmación*: la capacidad testimonial de reconocerse y saberse responsable y garante de sus acciones, tanto en su fuero interno como ante los demás;

(9) *emancipación*: la capacidad de vincularse con otros humanos respetando su autonomía, cuidando su bienestar y eludiendo tanto la dependencia como el sojuzgamiento;

(10) *individuación o auto-realización*: la capacidad sapiencial y creativa de construir una vida particular, diferenciada, independiente y benéfica para sí mismo y para los otros.

Si bien una persona puede ser considerada moral y jurídicamente responsable de sus actos en la medida que disfruta y ejerce estas capacidades en su conjunto, se puede apreciar que no se presentan formadas y articuladas en plenitud con el sólo uso de la razón y que es bastante difícil e inusual que se cumplan cabalmente en las personas adultas y supuestamente maduras. El desarrollo cognitivo y moral se va alcanzando por etapas mediante la práctica de la prudencia, el conducirse de acuerdo con normas responsables en las circunstancias del entorno usualmente complejas y a veces opuestas. Este enfrentamiento del yo con el medio fue un tema medular para Fichte y Maine de Biran, los filósofos del yo significativamente contemporáneos de la Revolución Francesa.

Hay varias formas de discernir la autonomía individual en referencia al choque Yo-Mundo. Una de ellas preconiza que la capacidad de elaborar deseos o preferencias y llevarlas a cabo mediante conductas derivadas de decisiones

personales debe ser respetada por los demás, por la sociedad y por el estado, pues la esfera privada debe prevalecer sobre el interés público. Sin embargo, se ha subrayado que una exaltación absoluta del individuo autónomo y soberano en un individualismo a ultranza desconoce que el ser humano es social por naturaleza y que será en el ámbito colectivo donde encontrará el espacio y los medios necesarios para desarrollarse y convivir con los demás, lo cual resultará en su propio beneficio. Como acabamos de ver en el caso del imperativo categórico, Kant concibe a la autonomía como el ejercicio del autocontrol y el autogobierno para emprender conductas responsables de acuerdo a normas racionales que la persona acepta como adecuadas y deseables para todos. La autonomía será entonces característica de la persona comprometida con un proyecto moral que se subordina en mayor o menor medida a los intereses comunitarios y sacrifica su iniciativa si ésta perturba la convivencia y el bienestar ajeno. La pertenencia y la integración funcionan como identidades de mayor peso para quienes obran con un objetivo de bienestar común o de un prójimo, más que para obtener su propio beneficio o satisfacción. Pero también advertimos que si se concede a la comunidad una razón superior, esto ha dado lugar a prácticas represivas sobre el individuo cuando quienes detentan el poder se abrogan la razón, sea ésta de orden religioso, ideológico o político, y tratan de imponerla a los demás.

Ocurre así una ineludible colisión entre el derecho individual a la mayor libertad posible y la restricción de opciones elaboradas o impuestas por la sociedad y el mundo en aras del bien común. En nuestros tiempos las naciones se mueven hacia una globalización económica y cultural que, más que favorecer individuos diferenciados, autónomos, libres y responsables, parece auspiciar o incluso imponer una especie de identidad masiva. En este contexto, la libertad personal resulta un valor lejano y aún peligroso para los individuos de las sociedades recientes, como lo adelantó el psicoanalista judío alemán [Erich Fromm \(1963\)](#) en su célebre libro *“El miedo a la libertad”* elaborado durante la Segunda Guerra Mundial. Sin embargo, a pesar del creciente pesimismo que se deriva de la infausta situación mundial reciente, el ideal de la autonomía sigue conservando fulgor y atractivo, a juzgar por las exigencias de respetar la iniciativa y la decisión del individuo, como sucede con el aborto o la eutanasia, temas álgidos de la bioética contemporánea.

Varias líneas recientes de pensamiento, entre las que se encuentran las teorías de la cognición situada, proponen una versión de la autonomía cuestionando la noción misma de “sujeto.” Esto puede parecer contradictorio, porque ¿cómo se puede favorecer una autonomía individual sin afirmar la primacía o la existencia misma del sujeto humano? La respuesta a esta aparente paradoja, si interpreto correctamente el planteamiento, está en que estas doctrinas cuestionan o niegan un yo abstracto en términos de representación mental

de uno mismo y reivindican a la persona concreta, corporal, histórica y actuante. En este sentido, se puede conceder que la representación de uno mismo debe justipreciarse, pues se trata de un constructo mental, un yo virtual que figura una entidad concreta: la persona viviente, sentiente y actuante de carne y hueso. Aunque esta crítica no desvanece la noción de sí mismos que tienen la mayoría de las personas, su interés está en despertar en el individuo la motivación para cuestionar su naturaleza y proporcionarle herramientas conceptuales para emprender la ardua tarea. Al respecto, el filósofo italiano [Angelo Papacchini \(2000\)](#), profesor de la Universidad Nacional de Colombia, considera lo siguiente:

...la razón individual se agota en la tarea de descifrar los códigos imperantes en su comunidad, para desentrañar los valores y preceptos encrustados en determinadas tradiciones y costumbres. Por consiguiente la autonomía individual queda subordinada a los intereses superiores de la comunidad y al acatamiento de un determinado clima moral y de valores comunitarios compartidos.

Si bien la razón es necesaria para cuestionar y redefinir la autonomía y la individualidad, también se requiere una labor introspectiva y contemplativa, como lo hemos repetido. Una forma de discernir el conflicto Yo-Mundo está en plantear el desarrollo de la conciencia moral como la búsqueda de un balance entre los valores aceptados y asentados en la comunidad y los principios de arraigo personal. La autonomía es un fruto siempre en crecimiento porque supone la búsqueda de integridad, autenticidad y lealtad a principios libremente asumidos y que forman parte de la identidad personal. La trayectoria ética de la persona consistirá en descifrar, obedecer o desobedecer por sí misma los elementos que garanticen su moralidad mediante el análisis crítico de los códigos imperantes, de los que asume como válidos y expresa en su conducta, o los que prefiere desobedecer.

La persona logrará autonomía en la medida que vaya trazando un proyecto independiente con sus propias reglas, más que acatando, sin sopesarlas, las de otros o de las de la cultura. Varios autores de distintas escuelas psicoanalíticas, como [Carl Jung \(2010\)](#) y [Erich Fromm \(1963\)](#), han planteado tal *individuación* como una autonomía en formación constante: la labor de construir una existencia peculiar, única, pulida, capaz de dejar huella. El concepto afín de *autorrealización* fue propuesto por [Abraham Maslow \(1954\)](#).

Unos meses antes de ser asesinado, cuando se le preguntó cuál era su mensaje, Gandhi respondió llanamente: “mi vida es mi mensaje.”

Conducta moral

La investigación científica en varios campos del conocimiento deja cada vez más claro que el potencial ético humano

tiene varios fundamentos: el *filogenético* de conductas ancestrales seleccionadas por su valor adaptativo pro-social; el *ontogenético* en el desarrollo durante la infancia, la adolescencia y la maduración, el psicosocial estipulado en mecanismos de acatamiento o desobediencia a tradiciones, códigos, normas, mandamientos o leyes y el *neurobiológico* de los fundamentos cerebrales de la moralidad y la eticidad. Estos factores convergen en una función compleja y cambiante que constituye la conciencia moral y marca en buena medida la expresión, las decisiones, la conducta y la trayectoria de cada individuo.

En referencia a la teoría evolutiva, es importante referir que en 1902 el príncipe, geógrafo y anarquista ruso [Piotr Kropotkin \(1902\)](#) argumentó en su libro significativamente titulado “Ayuda Mutua” que el apoyo recíproco y solidario durante la hominización fue más eficiente como fuerza evolutiva de la especie que la competencia y la prevalencia del más fuerte. Esgrimía y proclamaba esta base biológica y evolutiva como fundamento de una sociedad libertaria y ácrata en contraposición al darwinismo social, sostenido por apologistas como Herbert Spencer para justificar la hegemonía de la industria y la explotación capitalistas. Por su parte, a finales del mismo siglo XX el filósofo alemán [Jürgen Habermas \(1990\)](#) propuso que las intuiciones morales de los seres humanos probablemente tienen un componente evolutivo que se expresa en los principios que regulan la interacción social de agentes competentes en todas las sociedades. Y ya en el presente siglo, la filósofa mexicana [Juliana González \(2011\)](#) manifestó que la conciencia moral humana requiere de una capacidad para el juicio ético necesariamente enraizada en la evolución biológica de substratos neuronales.

Además de argumentos de orden teórico, diversos datos empíricos se han vuelto relevantes para comprender mejor los orígenes de la conciencia y el comportamiento morales de los seres humanos ([Decety y Cowell, 2015](#)). Un conjunto de ellos es propiamente etológico y se refiere a las conductas cooperativas observadas y registradas en diversas especies animales; otro conjunto consiste en el desarrollo cognitivo del comportamiento y la conciencia moral durante la infancia y un tercero se refiere a las bases psicológicas y cerebrales de la ética y la moralidad.

La presencia de comportamientos morales en otras especies ha sido ampliamente analizada desde principios de este siglo por diversos autores, entre quienes destacan el etólogo y primatólogo [Frans de Waal \(2008\)](#) y el ecólogo conductual Marc Bekoff, autor de “*La justicia salvaje, la vida moral de los animales*” y otros libros sobre el tema ([Bekoff y Pierce 2009](#)). La forma más extendida y elemental de comportamiento animal que puede ser calificado de moral es el cúmulo de conductas cohesivas y pro-sociales, como son las muestras de reciprocidad en beneficio mutuo, de ayuda a otros ante el peligro, el consuelo a individuos en condiciones de estrés y la respuesta correctiva a faltas de

equidad. Además de los trabajos de De Waal y de Bekoff, la colección de artículos publicados en *The Moral Brain. A multidisciplinary perspective* editada por [Jean Decety y Thalía Wheatley \(2015\)](#) expone y analiza estos tipos de conductas entre simios y otros primates, así como en manadas de lobos y en perros domésticos. [Shermer \(2016\)](#) argumenta que la moralidad es un fenómeno real, objetivo y natural porque existe como una herencia evolutiva, porque implica una forma de pensar que tiene en cuenta la sobrevivencia y bienestar de otros agentes y porque involucra un entendimiento causal en las ciencias sociales, tal y como sucede en las ciencias biológicas y físicas.

En lo que se refiere a la investigación cognitiva del desarrollo moral en humanos, ésta fue iniciada por el Jean Piaget, en los años 30 y fue continuada y extendida en los años 60 por Lawrence Kohlberg, psicólogo de Harvard, quien propuso los siguientes tres niveles de maduración moral. (1) La etapa *preconvencional* ocurre en los niños antes de los 9 años y se caracteriza porque los infantes no tienen un código moral propio y en general aceptan el de los adultos cercanos, usualmente los padres, aunque se dan cuenta de que los criterios morales difieren. (2) La etapa *convencional* es típica de la adolescencia y continúa en la edad adulta implicando la internalización de valores de acuerdo con normas grupales. (3) La etapa *post-convencional* ocurre cuando la persona realiza juicios morales según principios que elige y pueden ir en contra de las convenciones o de la ley. [Kohlberg \(1984a y 1984b\)](#) llegó a la conclusión que los principios que motivan el juicio y la conducta moral, como las nociones de justicia, de igualdad o de cuidado, varían en las etapas de la vida y que pocas personas llegan al nivel más elaborado de desarrollo moral. Consideró que el razonamiento moral puede darse independientemente de las emociones, lo cual, como veremos contrasta con las propuestas evolutivas que hemos venido revisando, con ciertas evidencias neurocognitivas y con las aportaciones de la filosofía moral más reciente.

[McLeod \(2013\)](#) ha resumido los problemas con el método y las conclusiones de Kohlberg, pues sus investigaciones se basaron en dilemas narrados y en situaciones de la vida real que no necesariamente operan las mismas decisiones. Por otra parte, los estudios fueron realizados en varones y se encontró posteriormente que los hombres suelen basar sus juicios morales en nociones de ley y justicia, en tanto que las mujeres emplean criterios de compasión y cuidado. Además, el entrevistar a niños y adultos de diferentes edades no garantiza hablar de desarrollo, porque esto habría requerido analizar la variación de los mismos individuos a lo largo del tiempo. A pesar de estas dificultades, los estudios posteriores realizados con mayor control avalaron en lo general las etapas de Kohlberg, aunque varios encontraron que las personas modifican sus criterios de acuerdo con el caso y las circunstancias, más que en reglas adquiridas en etapas delimitadas. El punto más problemático del tema tiene que

ver con que el juicio no necesariamente se expresa en la conducta pues existe una brecha entre valores y virtudes. Esto quiere decir que las personas pueden y suelen aceptar ciertas normas y valores como válidos y moralmente justos, pero suelen encontrar dificultades para ponerlas en práctica en situaciones reales de la vida y actuar en consonancia con sus demandas.

En sus estudios con infantes pequeños, el psicólogo del desarrollo [Philippe Rochat \(2014\)](#), afirmó que una parte importante de lo considerado como moralmente bueno y malo surge muy temprano en referencia al sentido de posesión y los conflictos interpersonales que se derivan de ella. Este investigador piagetiano encontró que el desarrollo de la postura ética en los infantes es inseparable de un sentido de su propio ser como es percibido y valorado por los otros. Los infantes aprenden a explorar y evaluar la mirada de los otros, a controlar su atención y movilizarla hacia sus propias actividades. Estas capacidades en conjunto favorecen el desarrollo de la *reputación*, una facultad plenamente humana de darse cuenta de la mirada evaluativa de los demás hacia uno mismo y que se desarrolla por doquier como el concepto cultural del *honor*, la cualidad moral de cada individuo que constituye su dignidad personal, parte central de su autoconciencia.

Es relevante en este tema el referir a [Jonathan Haidt, \(2012\)](#), psicólogo social actualmente en la Universidad de Nueva York, pues con base en sus investigaciones empíricas en humanos ha sostenido que las decisiones morales se basan en intuiciones automáticas de tipo emocional, más que en razonamientos lógicos, lo cual otorga a las emociones un papel relevante en la evolución y expresión éticas, además de proporcionar credibilidad a las propuestas de moralidad animal, de moralidad innata o de moralidad implícita. Haidt y sus colaboradores han desarrollado una teoría de fundamentos morales que postula la existencia de seis pares de emociones sociales implícitas: cuidado-daño, justicia-engaño, libertad-opresión, lealtad-traición, autoridad-subversión y santidad-degradación. Resulta poco creíble que varias de estas complejas emociones sociales se adquieran sólo por herencia genética y es más probable que existan ciertas tendencias innatas y que éstas requieran de modulación socialmente aprendida, de una depuración por la práctica y de razonamiento. No tiene que haber contraposición entre lo innato y lo aprendido; por el contrario: ambos principios parecen necesariamente complementarios.

La ética filosófica tradicional ha mantenido que la agencia moral, la capacidad del individuo para comportarse moralmente, requiere que el agente tenga una autoconciencia certera; es decir que pueda dar una explicación de sus actos en términos de sus deseos, motivaciones o metas. Sin embargo, una de las conclusiones más inquietantes de la reciente investigación cognitiva es que la gente se suele equivocar cuando interpreta el origen o las causas de su comportamiento. Ahora bien, al revisar y analizar esta

evidencia, [John Doris \(2018\)](#) presentó una teoría dialógica según la cual el ejercicio de una agencia moralmente responsable en los seres humanos no viene dada de fábrica, sino que emerge de un proceso colaborativo de diálogo que compensa progresivamente la auto-ignorancia mediante la consecución de valores relevantes para vivir.

Psicología moral

En su recorrido vital, la criatura humana atraviesa un campo minado por dilemas morales: lo noble o lo indigno, lo lícito o lo prohibido, lo justo o lo indebido, la virtud o el vicio, la lealtad o la traición, el honor o la infamia, el cuidado o el daño... el bien o el mal. Hemos visto que la criatura humana viene evolutivamente pertrechada de una proclividad evolutiva, neural y natural para emprender conductas éticas, pero también que esta ingénita tendencia no surge y se expresa por sí misma pues requiere ejercitarse, madurar y consolidarse en el mundo para forjar y normar su conciencia y conducta moral. La autoconciencia y la identidad se construyen poco a poco y en buena medida con arreglo a los valores y los deberes que tantas veces rebasan y desplazan sus deseos y placeres en favor de otros; tal es “el amor que purifica el pensamiento y engrandece el corazón”, como apuntó John Milton en *El Paraíso Perdido*.

En la segunda mitad del siglo XIX el alemán Max Weber, importante pionero de la sociología, desarrolló una noción de moralidad basada en un consenso entre los miembros de una sociedad que funciona para impulsar la creencia en un mundo moral unificado y acabado ([Stone, 2010](#)). A partir de Weber ha quedado claro que, cuando controla sus acciones tomando como guías principios éticos, jurídicos o religiosos, el sujeto humano se comporta como *agente moral* porque considera las consecuencias que pueden tener sus actos en otros seres sentientes, en la vida comunitaria y en el entorno. A veces el sujeto se siente obligado a actuar de cierta manera porque ha dado su palabra o prestado juramento a alguien, a una institución, a una figura interna de autoridad. Es una forma de obediencia que prevalece especialmente en las organizaciones jerárquicas, como el ejército o la iglesia.

Ahora bien, la persona con autonomía moral, es decir, que ha alcanzado la etapa post-convencional de Kohlberg, no sólo actúa de cierta forma “porque así debe ser” o “porque así actúan las personas buenas” o “porque si no, se hace reo de castigo,” sino porque ha asumido y está convencido que la norma es válida. Tener este deber significa sujetarse a un requerimiento, a la obligación de actuar de una u otra manera, no por acatar órdenes, normas o mandatos, sino porque la persona las ha aceptado y valorado como plausibles y convenientes. Esta persona actúa de acuerdo a una norma que ha introyectado e incorporado como parte de su ser. Por ejemplo: muchas personas sienten el deber de ser generosas porque se han convencido que la benevolencia

es un valor digno de ser observado. Sobre este concepto, conviene recordar que Antonio Machado decía por boca de Juan de Mairena, su ficticio maestro de retórica, que *benevolencia* no quiere decir tolerancia de lo ruin, o conformidad con lo inepto, sino *voluntad de bien*.

El concepto psicoanalítico del *súper-ego* parece corresponder en cierta medida a esta forma de conciencia moral, una instancia que, a partir de la internalización de los valores y normas de los padres y la cultura, censura o delimita no sólo las acciones del individuo, sino evalúa sus propios pensamientos, emociones o intenciones. Sin embargo, el *superego* freudiano es esencialmente punitivo, causante de culpa, y el concepto margina los elementos positivos por obrar bien que son parte de la conciencia moral. En este sentido, Frans Schalkwijk (2018), de la Universidad de Ámsterdam, propone que el *superego* debe ser repensado como un sistema regulatorio de autoevaluación y que comprende la capacidad de empatía y razonamiento moral, las emociones morales como la vergüenza o la culpa, pero también las de orgullo o conformidad. Como se puede colegir, tal sistema está muy cerca de la conciencia moral y el autor propone su concordancia desde una plataforma que concibe como un “neuropsicoanálisis afectivo”.

En su libro de 1989 sobre los orígenes del yo en la modernidad, Charles Taylor, filósofo de la política oriundo de Montreal, ha argumentado que la época moderna ha favorecido una noción de bondad humana que ha sido trascendental para modular la subjetividad en sus dimensiones políticas, estéticas y de conocimiento. Esta conexión entre el yo contemporáneo y la ética habría tenido sus orígenes en un giro histórico hacia la interioridad y la vida ordinaria que vino a sustituir una escala de valores provista por una jerarquía encarnada y detenida por la aristocracia, por la autoridad de la iglesia o por el hecho de pertenecer a una o a otra clase social. Taylor argumenta que la identidad personal y la identidad moral están entretejidas porque *los orígenes y consecuencias de la autoconciencia son inseparables de la proclividad humana de tomar una actitud ética hacia los demás*.

Las circunstancias de la vida muchas veces nos enfrentan a dilemas morales, situaciones conflictivas que no tienen solución clara en referencia a principios éticos universales. En estas condiciones las personas eligen de acuerdo con criterios personales y se reconocen responsables de sus actos. Cuando logra establecer una consonancia o integridad entre sus valores admitidos y las acciones emprendidas, la persona consciente siente un tipo de satisfacción referida como congruencia, honestidad o conciencia clara, mientras que si no lo hace siente culpa y remordimiento. Más aún: cuando se compromete a tomar un curso de acción y una cierta forma de estar en el mundo la persona se comporta de forma autónoma, auténtica e íntegra; es fiel a un modelo deseable de su propio ser, a un yo ideal.

La autorrealización o la individuación dependen de establecer un balance entre los anhelos y objetivos personales reconocidos por introspección y las normas sociales del entorno cultural. La persona moral atiende las demandas que surgen del diálogo y la convivencia con otros seres humanos y construye su propia identidad e historia de acuerdo con las normas que considera válidas logrando transparencia y congruencia entre sus actos y sus valores. Por desgracia hay quienes cultivan formas de ser y emprenden comportamientos que causan sufrimiento y daño a los demás, al tiempo que muchas otras actúan o se ven obligadas a proceder dolosamente en ciertas circunstancias burocráticas o situaciones conformadas, como lo analizó Hannah Arendt (1963) en *La banalidad del mal* en referencia a muchos operadores del holocausto durante el nazismo. Este es el tema del mal y la perversidad, pero no en la forma de terremotos y catástrofes naturales, ni tampoco de demonios y engendros sobrenaturales, sino de las formas nocivas de ser y de actuar de los seres humanos, asunto perturbador que parece necesario atisbar brevemente en referencia a la discordia moral y el honor.

Al abordar el tema de la conciencia ética y el comportamiento moral surge necesariamente el hecho del desacuerdo como factor relevante de la identidad personal y como elemento, tantas veces trágico, de desavenencia social y política. Las discrepancias entre personas, grupos o culturas respecto a la moralidad o inmoralidad de procedimientos como la eutanasia, el aborto o la pena de muerte, entre otros, hacen resurgir la cuestión que esbozamos arriba de si existen o no criterios objetivos de moralidad. En este punto es interesante anotar que, además de múltiples desacuerdos morales, la etnología ha encontrado que en la mayoría de las culturas estudiadas se observan ciertas convergencias significativas no sólo en referencia a la condena del homicidio o la violación que ya hemos mencionado, sino en el encomio de ciertos valores bastante generalizados para no llamarlos universales como es la relevancia universal del mérito y el honor. Es así que, en la ofensa que causa un insulto personal y la necesidad de responder a él, entra en juego un factor a la vez primario y complejo que se puede identificar como *reputación*. En todas las culturas analizadas ocurre un mandato o una expectativa de que quien insulta debe ser forzado a retractarse o, en caso de rehusar, deba ser severamente castigado. Por ejemplo: la obligación del hijo de matar al asesino de su padre es una especie de ley no escrita pero perentoria en muchas culturas y muy patente en tradiciones mediterráneas e hispanoamericanas.

En los últimos tiempos ha quedado claro que el progreso en el campo de la ética requiere de la investigación empírica proveniente de la psicología moral, de cómo funcionan los seres humanos y de cómo consideran que deberían funcionar en contextos morales. En este proyecto inciden campos como la etnología, la evolución biológica, la maduración en el desarrollo humano a lo largo de la vida

o la neurociencia cognitiva. Como veremos a continuación, las emociones morales son un excelente ejemplo de esta demanda transdisciplinaria.

Emociones morales

Una de las mayores desgracias y oprobios de México, es la de tener una de las más altas tasas de feminicidios del planeta. Se trata de una forma brutal de violación y asesinato que atropella y destruye a una persona por ser mujer. Al conocer casos particulares de este crimen es posible sentir vivamente muchas emociones morales: *compasión* por la víctima, *empatía* con sus familiares, *indignación* y cólera hacia el perpetrador, *desprecio* a la mentalidad que lo conduce, *clamor* hacia las autoridades abocadas a prevenirlo y solucionarlo, *condena* a quienes solapan o atenúan los hechos, *admiración* y *respeto* por quienes investigan y denuncian, *vergüenza* y *culpa* por no hacer algo más para remediarlos. Las emociones morales conforman fundamentos del conflicto social y político que se deriva no sólo de estos actos abominables, sino también de todo quebrantamiento de normas, valores y leyes morales que se consideran válidos por naturaleza y por arraigo.

La empatía es un sentimiento fundamental para el desarrollo de comportamientos morales y éticos. Depende y deriva de la otredad, la noción de que los demás seres humanos son otros yo y tienen estados corporales y mentales como los propios. Al motivar el cuidado por los otros, inhibiendo la agresión y facilitando la cooperación y la ayuda, la empatía condiciona aspectos importantes de la vida social y se considera una fuente crucial y ancestral del comportamiento moral y de la justicia (De Waal, 2008). Además de la empatía, la compasión implica el deseo de ayudar a quien sufre y, cuando se identifica al causante del daño, se suceden la indignación, el desprecio y la aspiración de remedio y justicia (Mercadillo, 2013). Pueden también ocurrir otros tipos de emociones morales como son los sentimientos de admiración, gratitud o devoción a quienes muestran cualidades y conductas de ayuda, así como la culpa, el pudor o la vergüenza en referencia a uno mismo cuando se siente que ha quebrantado o evadido una norma (Haidt 2012). Ahora bien, las emociones morales por sí mismas no son suficientes para integrar a la conciencia moral, pues ésta requiere la incorporación de principios y valores en marcos cognitivos que puedan ser aplicados en las acciones de protección y cuidado.

En múltiples estudios de imágenes cerebrales se han logrado visualizar ciertas áreas y procesos que subyacen a las percepciones, emociones, juicios y comportamientos morales (Jonsen, 2002; Gazzaniga, 2005; Mercadillo, 2013; Pascual, Rodrigues y Gallardo-Pujol 2013). De estos y otros estudios experimentales se desprende que la moralidad requiere de la participación de zonas y redes cerebrales de orden perceptivo, cognitivo y afectivo, pues, como ocurre

con prácticamente todos los sistemas de autoconciencia, no hay un soporte neuronal único de las capacidades éticas y morales (Díaz Gómez, 2022). Las investigaciones recientes reafirman la existencia de una red cerebral que responde a los dilemas morales y que este sistema está vinculado con los de identificación del sujeto con sus congéneres. También se ha encontrado que las cortezas orbital y ventromedial, situadas en las zonas prefrontales del cerebro, están implicadas en decisiones morales con un fuerte contenido emocional. En algunos estudios sobre razonamientos o decisiones morales se ha detectado la participación de la parte anterior del cíngulo o la ínsula que se involucran durante estados de empatía (Pascual, et al. 2013).

Los estudios de las funciones cerebrales que ocurren durante las emociones morales tienen relevancia para precisar sus rasgos psicológicos, pues revelan cuáles redes cerebrales se enganchan o se activan para cada una de ellas. Además, estos estudios no sólo ponen en evidencia los sustratos cerebrales de la cohesión social humana sino también los de sus contrapartes: las actitudes y comportamientos antisociales. En efecto, se ha encontrado que las redes neuronales implicadas en la empatía y la valoración moral presentan deficiencias de conexión y activación en individuos con personalidades psicopáticas, quienes se caracterizan precisamente por tener poca o nula conciencia moral (Sobhani y Bechara, 2011). Tanto la investigación como la teoría en la neurociencia social y la neuroética apoyan y refrendan que la autoconciencia, en reciprocidad complementaria con la conciencia de otros, es un requisito indispensable de la moralidad y la ética.

En un escrito de 2016 sobre el cerebro y la moralidad, el filósofo Jesse Prinz analizó y comentó los estudios de neuroimagen que muestran estructuras cerebrales que se activan y utilizan cuando las personas hacen juicios morales. A pesar de que este autor aboga por un “sentimentalismo moral” en el sentido de que ciertas emociones se constituyen como juicios morales, propone que ambas, razones y emociones, intervienen en las decisiones morales humanas. El psicólogo social Jonathan Haidt, que ya hemos citado, ha recopilado experimentos propios y de colegas afines para proponer que gran parte del pensamiento político es un tipo de *instinto moral* envuelto o adornado por racionalización ideológica (Haidt, 2012). Según esta tesis, cuando alguien dice que “el estado del bienestar es justo” o que “el aborto atenta contra la vida humana” puede estar usando un lenguaje prestado para expresar actitudes viscerales orientadas a una o varias de las seis esferas morales que plantea: el mal, la justicia, la lealtad, la autoridad, la libertad o la santidad.

Si hemos de dar crédito a estas tesis, la identidad política no empezaría con opciones ideológicas razonadas, sino con mutaciones genéticas y alambrados cerebrales, de tal forma que la contienda política puede no ser tanto una batalla de ideas como una contienda evolutiva y darwinista. Pero ya hemos repetido que los intentos de reducir las capacidades

sociales o mentales de los seres humanos a factores neuronales y estos a elementos genéticos es una forma sumaria de excluir las propiedades que emergen en cada nivel de organización de los organismos y sistemas naturales. No se puede dudar de la influencia que tienen los elementos genéticos y evolutivos en todas las manifestaciones de la vida humana, incluyendo la moralidad, la conducta ética y la ideología política, pero sabemos que estos fundamentos y tendencias que operan *de abajo hacia arriba* (desde las bases moleculares y celulares hasta la mentalidad y la conducta) se complementan con influencias inversas *de arriba hacia abajo*, como son los múltiples cambios cerebrales que condicionan la experiencia, el aprendizaje y el comportamiento.

Termino esta breve visita a las emociones morales recordando el principio de la ética médica *primum non nocere*, (“lo primero es no dañar”) atribuido a Hipócrates, pero mejor documentado como recomendación de Thomas Sydenham, el gran médico inglés del siglo XVII (Smith, 2005). Si se toma literalmente, el principio sería en muchas ocasiones incompatible con la práctica médica que suele entrañar daño o sufrimiento por necesidad diagnóstica y terapéutica, por lo que se ha reformulado como la necesidad de la medicina de evitar o paliar los efectos y secuelas indeseables derivadas de la práctica médica. Esto hace de la *prudencia* una virtud ética necesaria del médico.

No habría conciencia moral o conducta ética si la persona humana no fuera capaz de entender que sus prójimos sufren y gozan, desean y se frustran, son libres o están sometidos. No sería posible sentir cuidado o responsabilidad por los demás sin un sentido de conexión y preocupación por otros seres sintientes y por los recursos necesarios para su vida y bienestar. Tampoco habría conciencia ética ni sentimientos morales sin la capacidad de observar, evaluar y modificar los propios estados mentales, pues la ética implica una conexión empática de la conciencia de sí con la conciencia del otro y de una reflexión deliberada sobre esa relación.

Creencias morales

Dado que la identidad y la moralidad en parte se fundamentan en conjuntos de creencias, es pertinente examinar esta elaborada capacidad de la mente humana. Una creencia típica es un enunciado que alguien asume y sostiene como verdadero, por ejemplo: “yo creo en los milagros”, o bien su réplica: “yo creo que las leyes físicas no se pueden violar.” Se trata de aseveraciones más generales y trascendentes que las opiniones subjetivas individuales, como ésta: “el más sabroso de los helados es el de chocolate.” Por su parte, un valor es una creencia básica y duradera que tiene un carácter prescriptivo, es decir que regula la toma de decisiones y el sentido del comportamiento porque implica una preferencia generalizable de metas y objetivos organizada en un sistema calificador y regulador que se plasma en un código de demandas y mandatos.

Vamos a plantear y considerar la siguiente definición de creencia: la persona que mantiene una creencia, (1) está *convencida* de que cierta afirmación o proposición es una verdad objetiva; (2) da *razones* y motivaciones para aceptarla como válida, y (3) está *dispuesta* a proceder en concordancia con lo declarado. Es decir, aceptar una afirmación como probable o seguramente verdadera tiene componentes intuitivos, motivacionales, racionales, intencionales y comportamentales.

Veamos el ingrediente intuitivo de la convicción: una creencia no se sustenta solamente en hechos supuestos o buenas razones, sino que implica una intuición o certidumbre de que la aseveración es verdadera. En efecto: es posible entender el significado de un enunciado sin creerlo y no podemos obligarnos a aceptar o a creer en cualquier proposición, como lo había detectado David Hume hace varios siglos. De esta forma, aceptar una creencia como válida requiere una tendencia, predisposición o *insight* (véase Lonergan, 1999) basado en inclinaciones, emociones o deseos que dependen de factores de orden genético, biográfico, neurológico, cultural y de personalidad.

Es posible rastrear o atribuir actitudes y disposiciones en los animales. Cuando la dueña de un perro afirma que el animal “cree que va a salir” percibe ciertos comportamientos que por analogía con su experiencia considera indicadores de creencia. Aunque el animal no tiene la capacidad de aceptar una proposición como verdadera o de darle una justificación, ciertamente tiene tendencias innatas y aprendidas que guían su comportamiento y algunos filósofos de la mente las consideran expectativas o creencias no verbales (Carruthers, 2011; Bermúdez, 2003). Estos son elementos evolutivos que se encuentran en los fundamentos no racionales de las creencias en los seres humanos.

Por otra parte, el bagaje propio de cada persona también es determinante para albergar una creencia o adoptar una nueva, porque el sistema cognitivo valora de manera tácita si la aseveración es congruente o no con el sistema de creencias previas ya establecidas y que suelen tomarse como piezas de la identidad del sujeto, en especial cuando se integran a su sistema de valores. Todo esto sugiere que no sólo la deliberación o el razonamiento proporcionan rangos de credibilidad o certidumbre, sino que los motivos implícitos permiten aceptar una creencia o profesar un valor, incluso con firmeza.

En referencia al componente racional de una creencia, es importante asentar que el sujeto no tiene pruebas decisivas, pues cuando éstas se cumplen, la creencia se constituye en un saber propiamente dicho. Entonces, a falta de pruebas fehacientes, el sujeto genera y esgrime *razones para creer*: las justificaciones que proporciona para aceptarla como válida. Las creencias se sostienen por hechos percibidos, datos memorizados y argumentos lógicos que constituyen las razones conscientes que se ofrecen para abrazarla y detentarla. Ahora bien, es posible mantener una creencia no

sólo sin justificación suficiente, sino a veces en contra de razones, argumentos y aún evidencias o contraejemplos palmarios. Los motivos a veces se esgrimen como justificaciones predominantes de las creencias, es decir, cuando las razones lógicas no parecen suficientes, los sujetos recurren a motivaciones o deseos para sustentar una creencia.

Además de la convicción y las razones para creer, el tercer elemento constitutivo de la creencia es la disposición para actuar en concordancia con lo creído. Esta disposición consiste en que, cuando el sujeto acepta una aseveración, su relación con el mundo cambia pues está predispuesto a percibirlo de cierta manera y a actuar de acuerdo con ella. En su admirable libro sobre creer, saber y conocer, el filósofo hispano-mexicano [Luis Villoro \(1996\)](#) afirmó que la creencia es un *estado disposicional adquirido* que funciona como guía de la acción y regla del comportamiento porque se manifiesta como una pulsión a favor o en contra de algo. Creer constituye un compromiso para comportarse de cierta manera y opera como una guía de conducta de tal manera que la creencia no sólo es una convicción, sino conlleva la disposición o la actitud para actuar en cierto sentido.

Es importante recalcar que no todas las disposiciones para actuar son conscientes. Aunque el contenido de la creencia supuestamente debió de ser concebido y comprendido, el sujeto puede realizar actos basados en creencias que da por ciertas sin percatarse plenamente de ello. También existen creencias profesadas sobre las que un sujeto no actúa coherentemente. Por ejemplo, un hombre educado puede sentir y declarar plenamente convencido que cree en la igualdad de derechos entre hombres y mujeres, pero en ciertas ocasiones comportarse de forma discriminatoria y machista. Es decir, hay niveles de creencia que operan fuera de la deliberación voluntaria y la relación entre creer y actuar no está necesariamente acotada por la racionalidad lógica, factores que Sigmund Freud exploró a lo largo de su extensa obra.

Muchas creencias y valores de tipo religioso o ideológico se suelen aceptar sin que medien razones convincentes para sustentarlas y se basan en motivos de orden intuitivo, social o cultural, como sucede cuando alguien admite y se identifica con una idea o un credo por el interés o por la inercia de pertenecer a cierta comunidad: porque el sujeto quiere creer. Algo similar opera en el caso opuesto de negarse a creer algo cuando parece contraponerse al conjunto de creencias con las que el sujeto se identifica. Se conoce que la red basal o *default* del cerebro se activa cuando un sujeto enfrenta evidencias en contra de sus creencias ([Kaplan, Gimbel y Harris, 2016](#)). Esto es así porque el sistema de creencias y valores de un individuo no sólo conforma en alguna medida su autoconciencia, sino también su visión del mundo, su sentido de la vida y constituye un factor decisivo en su vida personal y social. Vemos entonces que las creencias no se restringen al pensamiento y al razonamiento; al intervenir la intuición, la motivación, la percepción, la

emoción, la memoria y la voluntad, las creencias ingresan en diversas medidas y grados a la esfera del conocimiento. En efecto: creer es una forma preliminar y tentativa de conocer y el conocimiento se conforma por conjuntos de creencias colectiva e intersubjetivamente justificadas, propiamente denominadas como *saberes* ([Villoro, 1996](#)).

En los tiempos actuales se propagan muchas creencias erróneas supuestamente comprobadas por la ciencia, por ejemplo, en el tema de la mente humana, muchos creen que sólo usamos el 10% del cerebro, que expresar el enojo calma la ira, que el estrés produce cáncer y este se cura con pensamientos positivos. Cada una de estas falsas consideraciones parten de alguna información científica, pero esta se deforma y se concreta en fórmulas erróneas que atraen por su simpleza y supuesto poder explicativo, acorde con ciertas creencias muchas veces de tipo mágico o esotérico. Una de las pruebas más dramáticas del poder de la creencia es el placebo, el efecto terapéutico de un supuesto fármaco cuando el sujeto cree que es un medicamento eficaz. Se conoce que el efecto placebo es intenso y alivia el dolor en una proporción muy significativa de casos, lo cual prueba la relevancia que tienen las creencias no sólo sobre el comportamiento, sino sobre el funcionamiento corporal. Este efecto se explica actualmente en términos de neurohumores, como las endorfinas que se liberan cuando el sujeto cree que está bajo los efectos de un analgésico ([Díaz, 1986](#)). Se requieren más estudios para maximizar y hacer consistente el efecto placebo en la medicina y esto implica conocer mejor los mecanismos cerebrales de la creencia.

Valores morales y carácter

Los valores son principios normativos que tienen una pretensión atemporal y universal, es decir, que se consideran válidos en cualquier tiempo y lugar. Son entidades ideales porque se plantean como directrices de la conducta humana, cuya puesta en práctica constituye virtudes particulares. El triple lema de la Revolución Francesa, “libertad, igualdad, fraternidad”, implica que existe una jerarquía de valores, entre los que se eligen estos tres por considerarlos esenciales para conformar tanto el ideal republicano y democrático, como la conducta social y la personal. La jerarquía de los valores es patente: cumplir con un valor de alto rango entraña un bien mayor que cumplir con uno de menor rango y violarlo o infringirlo implica un mal en la misma medida.

Tanto el cumplimiento de un valor como su infracción evocan emociones morales en la persona actuante y en quienes contemplan o saben de sus actos. El agente responsable siente *orgullo y satisfacción* al cumplimentar un valor, o *culpa y contrición* al infringirlo, en tanto quienes conocen de sus actos suelen sentir respectivamente *admiración o condena*. Cuando los otros se afectan por estas conductas reaccionan con *agradecimiento* si les favorecen o con resentimiento si les perjudican. Vemos así que existe una estrecha relación

entre tres factores: (1) *el valor* en tanto principio universal, (2) *la virtud* en referencia a su puesta en práctica y (3) *las emociones morales* que evoca el hecho de cumplir o violar sus prescripciones. Veremos ahora que los valores asumidos y sus rasgos morales forman una parte relevante de lo que la gente considera el núcleo de su ser individual.

Los valores de mayor rango son difíciles de lograr y aún cuando las personas se apliquen a cultivarlos, éstos se resisten en ser realizados, porque conllevan esfuerzo, frustración y sufrimiento. El ejercicio y realización de estas virtudes tiene analogías con la adquisición de otras habilidades, pericias y destrezas; no en vano se denominan *virtuosos* a quienes dominan instrumentos o técnicas artísticas con notable dedicación y el sacrificio de gustos menos arduos. Sin embargo hay diferencias: atribuimos mérito a quienes cultivan y logran valores de alta jerarquía o habilidades de gran dificultad, pero sólo asignamos un *carácter admirable* a quienes ejercen valores morales o un *carácter miserable* a quienes los infringen.

Los valores tienen que ver con la manera como las personas reaccionan a lo que les acontece, en particular a eventos funestos. El caso del dolor es un buen ejemplo, pues hay muchas formas de reaccionar a un dolor cuando el sujeto se percata de esta sensación aversiva y puede elegir qué hacer al respecto. Por ejemplo, puede tratar de eliminarlo tomando unas medidas en vez de otras, pero también puede aceptarlo o resistirlo por diferentes razones. Estas formas de reaccionar dependen de condicionantes como la personalidad, las creencias, los modelos de personajes que se tienen como ejemplares, las metas, las actitudes o la autoimagen. La manera de reaccionar forma parte de lo que se denomina el carácter y es importante examinar lo que éste atributo supone para la identidad personal y la autoconciencia.

El *carácter* es todo aquello que distingue a una cosa de las demás y aplicado a las personas, implica el conjunto de *rasgos* distintivos de cada una, en especial sus cualidades morales (véase Doris, 2010). En este sentido personal y moral, el carácter tiene dimensiones de vitalidad, fuerza, determinación o tolerancia al sufrimiento. Esta última, la capacidad para tolerar la aflicción y la desventura, parece ser una variable decisiva del carácter; la figura mítica de Job encarna el arquetipo de la desventura y del carácter para enfrentarla y acatarla. Dado que en muchas ocasiones la puesta en práctica de un valor entraña frustración de otras metas y un esfuerzo usualmente penoso, la paciencia y la entereza permiten el cultivo y el acceso a valores de mayor rango. No resulta sorprendente que, además de su acepción moral, el término *valor* se aplique a la *valentía*, esa cualidad del ánimo necesaria para emprender grandes tareas y para enfrentar y arrostrar los peligros que tales empresas entrañan. Este sentido de la obligación tiene una cualidad demandante y coercitiva sobre el individuo y está ligado a una facultad que Michael Tomase-llo (2019) identifica como *agente compartido*, una noción de primera persona en plural, un *nosotros* que regula el esfuerzo.

En efecto, las personas con un carácter moral elevado consideran los intereses y las necesidades de los otros, y cómo sus acciones afectan a los demás, es decir, regulan su conducta por un sentido ético del deber y la obligación.

Muchas personas cumplen con ciertas conductas y expectativas, a pesar de que puedan parecerles incorrectas en mayor o menor grado. Una persona con *fuerza de carácter* se niega a acatar normas que considera incorrectas o, llegado el caso, resiste la coacción y aún la tortura. Desde los griegos se ha planteado que el carácter y la vida virtuosa no son productos de la herencia o de la fortuna, sino que se cultivan y se aprenden mediante el autocontrol, virtud cardinal del estoicismo. La persona resuelta y cabal decide los valores que considera apreciables y los pone en práctica, usualmente en detrimento de otras motivaciones y deseos. Todo esto implica que la manera como los individuos adquieren y ejercen el carácter tiene que ver con su sentido ético, su sentido de la justicia, con su autorespeto y su amor propio.

En su ética nicomáquea, Aristóteles distingue entre un amor propio defectuoso y otro genuino. El primero busca el beneficio a expensas de los demás, lo cual lleva a conductas reprochables, viciosas, ofensivas o punibles. El genuino amor propio es fruto de la satisfacción y el placer por el cultivo y la consecución de las capacidades consideradas útiles y deseables. Hume también consideró que se desarrolla la autoestima al adquirir facultades de selección, deliberación y expresión: la persona disfruta lo que hace bien y valora lo que así alcanza. Pero esto es difícil de lograr porque el autoconcepto moral es esquivo y aún equivoco. Por ejemplo, las personas evitan en lo posible la culpa y la condena de sí mismas de tal manera que, si fallan en cumplir con estándares o ideales, se suelen desligar de responsabilidad sea al redefinir la naturaleza o motivación de sus conductas, desviar sus obligaciones, culpar a otros, o de plano olvidar acciones cuestionables o infracciones morales de su pasado. Adoptan estas estrategias no sólo para proyectar o mantener una imagen pública, sino especialmente para preservar y justificar su autoimagen como seres morales.

La investigación reciente sobre las emociones y las conductas morales indica que la gente suele poner más esfuerzo en conservar su autoimagen moral que en detectar, prevenir y tratar de mejorar sus conductas cuestionables (Ellemers et al., 2019). Más que de valoraciones racionales, los juicios morales se derivan de evaluaciones automáticas e intuitivas a partir de adaptaciones evolutivas y normas culturales (Haidt, 2001). En la psicología social se utiliza un modelo denominado “sistema cognitivo-afectivo de la personalidad” el cual, más que tomar en cuenta las conductas y acciones del sujeto como indicativas de su carácter moral, se enfoca sobre su comprensión y afectividad. El modelo postula unidades cognitivo-afectivas que son disposiciones para creer, desear, planear y sentir que dan lugar a emociones, pensamientos, creencias y decisiones. Según Miller (2014), estos factores constituyen lo que se denominan *rasgos de carácter*.

Objeción de conciencia

La objeción de conciencia es el rechazo de una persona a obedecer y cumplir leyes, órdenes o servicios por motivos éticos; es, además, un derecho a resistir mandatos de autoridad cuando estos contradicen sus principios morales. Este último derecho forma parte de los derechos humanos y la libertad de pensamiento porque otorga al individuo una jerarquía superior a la sociedad o la cultura y se fundamenta en un conjunto de creencias íntimas que toman la dimensión de convicciones y deberes insoslayables para la persona. El caso más conocido es la negativa a realizar el servicio militar o alistarse en el ejército, en especial durante una guerra. Otro caso relevante, pero muy diferente por sus características, es el derecho de los médicos y el personal de salud a negarse a practicar eutanasias o abortos.

Los médicos profesionales guían sus labores por un conjunto de convicciones subjetivas y profundas en las que la conciencia moral continua asumiendo su noción milenaria de conocimiento directo del bien y del mal. En razón del desarrollo de las ciencias y las tecnologías biomédicas, la medicina moderna es un terreno fértil para que emerjan situaciones problemáticas para sus practicantes, pues las intervenciones y procedimientos que se hallan disponibles presentan retos cada vez más difíciles de discernir tanto a nivel individual, como social y legal. Estas características constituyen una oportunidad para analizar la conciencia moral en tanto facultad mental tal y como se presenta en la realidad concreta y objetiva.

El aborto constituye un caso particularmente difícil en términos bioéticos, morales y legales. En tiempos recientes se acepta en general la idea de que el personal involucrado en servicios de salud tiene el derecho de rehusarse por razones morales a practicar el aborto a una mujer que lo solicita libremente. Este parecería un caso claro de objeción de conciencia. Sin embargo, también se reconoce que la negativa a practicar un aborto constituye una barrera o incluso un daño cuando el embarazo constituye un riesgo a la salud que puede llegar a ser fatal para la embarazada. En estos casos se argumenta que el rechazo a realizar un aborto no constituye propiamente una objeción de conciencia sino una obstrucción severa a la salud de una paciente. Se puede concluir que el rechazo a practicar un aborto en estas condiciones tiene estos dos componentes y otros más que lo hacen difícil de analizar y discernir en términos tanto morales como jurídicos.

Los soldados son reclutados muchas veces de manera obligatoria y carecen de poder de tal forma que quienes se niegan a ser reclutados por una objeción de conciencia aceptan un castigo en aras de proteger la vida ajena, una desobediencia que por su naturaleza y su costo parece ser moralmente honorable. Los médicos, en cambio, han elegido libremente una profesión de servicio y tienen una posición de cierto poder y autoridad de tal forma que en general no enfrentan cargos o castigos por rehusarse a aplicar un aborto.

Si quien se niega ser reclutado al ejército por razones éticas o morales toma una posición de valentía y riesgo, el médico que se niega a realizar un aborto en el caso de un embarazo peligroso ejerce en cierta medida una “desobediencia deshonrosa”. Desde luego que quienes eligen esta desobediencia lo hacen para proteger una vida ajena, la del producto del embarazo al que conceden el rango de ser una persona. Algunos de estos profesionales dejarían morir a una mujer antes de llevar a cabo un aborto requerido por ley.

El problema de la conciencia moral que surge de analizar la objeción de conciencia es mayúsculo como se puede comprobar por el hecho de que algunos profesionales de la salud pueden objetar el realizar un aborto en tanto que otros pueden sentirse obligados a hacerlo por estar plenamente convencidos de que están defendiendo el derecho inalienable de la mujer a decidir sobre su cuerpo. Como se puede ver, el rehusarse a proveer un tratamiento legal a una paciente que lo solicita y lo necesita por creencias y convicciones personales constituye una objeción de conciencia verdadera, pero complicada y discutible. En algunos casos, como el especificado arriba, de la vida materna en riesgo por el embarazo, ¿caemos en una irracionalidad si concedemos que las creencias religiosas o metafísicas regulen o dicten las decisiones médicas? Dado que es imposible reconciliar una medicina basada en evidencias científicas con una medicina basada en creencias religiosas cuya validez fáctica y moral es imposible verificar ¿se puede identificar una verdadera objeción de conciencia?

Robert Card (2017) propone un requisito de *razonabilidad* para conceder validez a una objeción de conciencia. Según su estipulación, quien proponga una objeción de conciencia debe ser capaz de manifestarla y defenderla públicamente presentando las razones que la subyacen de tal forma que estas puedan ser evaluadas antes de que la objeción sea concedida. Card argumenta que este requisito eliminaría objeciones espurias, por ejemplo las causadas por discriminación, por creencias empíricamente falsas o por sesgos injustificados. Este requisito entrañaría la existencia de tribunales médicos y bioéticos bien informados y ecuanímenes para evaluar y dictaminar la pertinencia de la objeción y una posible falta a la ética. Quien tiene una creencia de conciencia arraigada está en su derecho de pedir que esa creencia sea respetada siempre y cuando pueda ofrecer razones morales verosímiles y convincentes para justificar su posición.

Estos ejemplos de situaciones reales muestran que la conciencia moral privada no justifica como correcta y válida cualquier acción que la persona considere o sienta, porque concierne y se limita a su convicción subjetiva. Vemos entonces que no parece razonable preservar la objeción de conciencia en el caso del aborto solo con base en una creencia religiosa o metafísica que no puede ser cuestionada o probada. Diversos analistas y especialistas en bioética ofrecen maneras de paliar las consecuencias negativas que puede tener esta objeción, aunque no parece ser aún

convinciente que deba ser eliminada o prohibida por ley. Las naciones escandinavas no permiten a los médicos ejercer una objeción de conciencia para abstenerse de practicar un aborto en hospitales públicos. Se argumenta que los médicos que tengan convicciones de este tipo pueden sencillamente no emprender la especialidad de ginecología.

Vemos así que el término conciencia moral es problemático porque no se puede defender que la creencia de que algo es bueno o malo justifique que hacer o realizar esto sea bueno o malo para todos. Un comportamiento no se vuelve bueno o malo, aceptable o inaceptable simplemente por ser un asunto de conciencia. Uno puede respetar las creencias o valores morales de alguien que se niega a realizar ciertos actos por razones de conciencia, pero esto no tiene como consecuencia necesaria el conceder que esos actos son moralmente incorrectos. En otras palabras: la conciencia concierne a una dimensión subjetiva de la moralidad y cuando alguien alega que tiene una objeción de conciencia para realizar determinados actos usualmente concede o debe conceder que otras personas pueden no compartir este criterio y esta responsabilidad moral.

En referencia al proceso subjetivo, en estos casos de la vida real, una vez más se plantea el hecho un tanto peculiar de que la conciencia moral en tanto convicción parece entrañar un desdoblamiento interno entre un yo que piensa o actúa y una instancia que lo juzga, una especie de autoridad moral o de tribunal interno, como lo pensó Kant. Ahora bien, hemos revisado y planteado en este trabajo que una alternativa a esta noción de tribunal interno como constitutivo de la conciencia moral si consideramos que esta consiste en una emoción cognitiva, un sentimiento negativo que tiene un contenido cognoscitivo. Tal sentimiento tiene tintes de culpa, vergüenza, miedo o contrición lo suficientemente intensos como para regular la expresión conductual y verbal del sujeto porque, además, en caso de actuar a pesar de estas emociones, se produce un efecto emocional aún más lacerante al que se denomina *remordimiento*. Esta idea está de acuerdo con la visión que hemos ya revisado en el presente trabajo en el sentido de que las creencias morales profundamente arraigadas se basan más en intuiciones y emociones que en argumentos y razones (Haidt, 2012; Green, 2013).

En el caso de la objeción de conciencia queda claro que el concepto de conciencia moral dista de ser unitario y homogéneo pues implica facultades de autoconocimiento, autoevaluación, facultades epistémicas de conocimiento de valores, normas y expectativas, facultades afectivas de emociones morales y facultades volitivas de creencias morales. Estas categorías no son módulos independientes, sino porosos e interdependientes porque hay componentes emocionales en los juicios morales y componentes valorativos en las emociones morales. Ambos sectores, desde luego, permean las percepciones y las acciones cuando unas y otras tienen componentes y contenidos éticos. De igual manera hemos visto que la conciencia moral en tanto fenómeno

subjetivo se experimenta en primera persona y conlleva necesariamente un requerimiento de actuar en referencia obligada a otras personas o entidades que se experimenta en segunda persona y depende de la atribución de una subjetividad propia a los demás. En este sentido hemos destacado al *cuidado del Otro* como un elemento crucial, tanto subjetivo como objetivo, de la conciencia moral.

Vemos que hay una estrecha relación y un amplio traslape entre cinco esferas y factores morales: (1) el sistema de valores aceptado por una cultura, (2) la incorporación y jerarquización de esa escala por cada individuo, plasmadas en su sentido del deber y obligación; (3) el desarrollo de capacidades para poner en práctica las conductas consecuentes, denominadas virtudes; (4) el sistema de las emociones morales que se presentan en los actores, los receptores y los testigos de tales conductas y (5) el autoconcepto de cada individuo como ser moral y que forma parte de su identidad central.

COLOFÓN

La noción del progreso moral es antigua. En *El arte de la prudencia* publicado en 1647, el escritor jesuita del Siglo de Oro español Baltasar Gracián (1993) apuntó en su sexto aforismo (p 3):

No se nace hecho. Cada día uno se va perfeccionando en lo personal y lo laboral, hasta llegar al punto más alto, a la plenitud de cualidades, a la eminencia. Esto se conoce en lo elevado del gusto, en la pureza de la inteligencia, en lo maduro del juicio, en la limpieza de la voluntad.

Tal vez hoy no veamos la perfección humana con tanto rigor y esperanza como Gracián, pero también reconocemos que somos mejorables y este potencial ético requiere de introspección, autocrítica, decisión, diálogo, cuidado, estrategia, voluntad y constancia, aspectos de la autoconciencia que se manifiestan en una forma solícita y comprometida de conducirse en el mundo.

BIBLIOGRAFÍA

- Arendt, H. (2013). Eichmann en Jerusalén, *La banalidad del mal*. Random House Mondadori. (Obra original publicada en 1963).
- Balibar, É. (2018) Conciencia. En B., Cassin (Coord.), *Vocabulario de las filosofías occidentales. Diccionario de los intraducibles*. (pp. 281-298). Siglo XXI.
- Bekoff, M., & Pierce, J. (2009). *Wild Justice: The Moral Lives of Animals*. The University of Chicago Press.
- Bermúdez, J. L. (2003). *Thinking Without Words*. Cambridge. MIT Press.
- Buckholtz, J. W., & Marois, R. (2012). The roots of modern justice: cognitive and neural foundations of social norms and their enforcement. *Nature Neuroscience*, 15(5), 655-661. <https://doi.org/10.1038/nn.3087>

- Campos, J. (1962). *Tradición semántica de la "conscientia" latina hasta Tertuliano*. Salmanticensis, 9, 1-50. <https://summa.upsa.es/high.raw?id=0000006491&name=00000001.original.pdf>
- Card, R. F. (2017). The Inevitability of Assessing Reasons in Debates about Conscientious Objection in Medicine. *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics*, 26(1), 82-96. <https://doi.org/10.1017/s0963180116000669>
- Carruthers, P. (2011). *The Opacity of Mind: An Integrative Theory of Self-Knowledge*. Oxford University Press.
- De Veragüe, P. (1864). *Tratado de la doctrina*. <http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/tratado-de-la-doctrina--0/html/> (Documento original publicado a finales del siglo XIV)
- De Waal, F. B. M. (2008). *The Age of Empathy, nature's lessons for a kinder society*. New York, Harmony Books.
- Decety, J., & Cowell, J. M. (2015). Empathy, Justice, and Moral Behavior. *AJOB Neuroscience*, 6(3), 3-14. <https://doi.org/10.1080/21507740.2015.1047055>
- Decety, J., & Wheatley, T., (Eds.), (2015). *The Moral Brain. A multidisciplinary perspective*. The MIT Press.
- Dewey, J. (1948). *La experiencia y la naturaleza*. Fondo de Cultura Económica de México. (Obra original publicada en 1925).
- Díaz, J.L. (1986). Relación [médico paciente terapéutica: la psicobiología del proceso de curación. En L., Vargas, C., Viesca (Eds.), *Estudios de Antropología Médica* (pp. 21-40). UNAM.
- Díaz Gómez, J. L. (2022). *Neurofilosofía del yo. Autoconciencia e identidad personal*. Bonilla Artigas Editores y Universidad Nacional Autónoma de México.
- Doris, J. M., & The Moral Psychology Research Group (Eds.). (2010). *The Moral Psychology Handbook*. Oxford University Press.
- Doris, J. M. (2018). *Précis of Talking to Our Selves: Reflection, Ignorance, and Agency. Behavioral and Brain Sciences*, 41. <https://doi.org/10.1017/s0140525x16002016>
- Ellemers, N., Van Der Toorn, J., Paunov, Y., & Van Leeuwen, T. (2019). The Psychology of Morality: A Review and Analysis of Empirical Studies Published From 1940 Through 2017. *Personality And Social Psychology Review*, 23(4), 332-366. <https://doi.org/10.1177/1088868318811759>
- Flack, J.C., & de Waal F.B.M. (2000). 'Any animal whatever': Darwinian building blocks of morality in monkeys and apes. *Journal of Consciousness Studies*, 7(1-2), 1-29.
- Fromm, E. (1963). *El miedo a la libertad*. Buenos Aires, Paidós.
- Gazzaniga, M. S. (2005). *The ethical brain*. The Daba Press.
- González, J. (2011). Conciencia y neuroética. *Ciencia*, 62(4), 18-23. https://www.revistaciencia.amc.edu.mx/images/revista/62_4/PDF/ConcienciaYNeuroetica.pdf
- Gracián, B. (1993). *El arte de la prudencia*. Temas de Hoy. (Obra original publicada en 1647).
- Greene, J. (2013). *Moral Tribes: Emotion, Reason and the Gap between Us and Them*. New York: The Penguin Press.
- Habermas, J. (1990). *Moral consciousness and communicative action*. MIT Press.
- Haidt, J. (2001). The emotional dog and its rational tail: A social intuitionist approach to moral judgment. *Psychological Review*, 108(4), 814-834.
- Haidt, J. (2012). *The Righteous Mind: Why Good People Are Divided by Politics and Religion*. Pantheon Books, Random House.
- Herskovits, M. J. (1972). *Cultural Relativism: Perspectives in Cultural Pluralism*. Vintage.
- Jonsen, A.R. (2002). Neuroethics: From Plato's Republic to Today. En *Neuroethics: Mapping the Field* (pp. 273-277). The Dana Press.
- Jung, C. G. (2010). *Sobre el desarrollo de la personalidad*. (Vol. 17). Trotta.
- Kant, M. (1983). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Espasa Calpe. (Obra original publicada en 1785).
- Kaplan, J. T., Gimbel, S. I., & Harris, S. (2016). Neural correlates of maintaining one's political beliefs in the face of counterevidence. *Scientific Reports*, 6(1), <https://doi.org/10.1038/srep39589>
- Kohlberg, L. (1984a). *The Psychology of Moral Development*. (Vol. 1). Harper and Row.
- Kohlberg, L. (1984b). *The Psychology of Moral Development: The Nature and Validity of Moral Stages* (Vol. 2). Harper and Row.
- Kropotkin, P. (1902). *Mutual Aid, a factor in evolution*. Marxists Internet Archive. <https://www.marxists.org/reference/archive/kropotkin-peter/1902/mutual-aid/index.htm>
- Lonegran, B. (1999). *Insight. Estudio sobre la comprensión humana*. Universidad Iberoamericana y Editorial Sigüeme.
- Maslow, A. (1954). *Motivación y Personalidad*. Sagitario.
- McLeod, S. A. (2013). *Kohlberg's stages of moral development*. Simply Psychology. <https://www.simplypsychology.org/kohlberg.html>
- Mercadillo, R. E. (2013). *Retratos del cerebro compasivo*. Centro de Estudios Vicente Lombardo Toledano.
- Miller, C. (2014). *Character and Moral Psychology*. Oxford: Oxford University Press.
- Morandín Ahuerna, F. (2015). Ley y sínéresis en Santo Tomás de Aquino. *Stoa*, 6(11), 43-60.
- Morin, A. (2009). Self-awareness deficits following loss of inner speech: Dr. Jill Bolte Taylor's case study. *Consciousness and Cognition*, 18(2), 524-529. <https://doi.org/10.1016/j.concog.2008.09.008>
- Papacchini, A. (2000). El porvenir de la ética: La autonomía moral, un valor imprescindible para nuestro tiempo. *Revista de Estudios Sociales*, 5, 32-49. <http://journals.openedition.org/revestudsoc/30167>
- Pascual, L., Rodrigues, P., & Gallardo-Pujol, D. (2013). How does morality work in the brain? A functional and structural perspective of moral behavior. *Frontiers in Integrative Neuroscience*, 7. <https://doi.org/10.3389/fnint.2013.00065>
- Paz, O. (1990). *La otra voz*. Seix Barral.
- Prinz, J. (2016). Sentimentalism and the Moral Brain. In S., Matthew Liao (Ed.), *Moral Brains: The Neuroscience of Morality*, Oxford University Press.
- Rochat, P. (2014). *Origins of Possession. Owning and Sharing in Development*. Cambridge University Press.
- Schalkwijk, F. (2018). A New Conceptualization of the Conscience. *Frontiers in Psychology*, 9. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2018.01863>
- Shermer, M. (2016). Morality is real, objective, and natural. *Annals of the New York Academy of Sciences*, 1384(1), 57-62. <https://doi.org/10.1111/nyas.13077>
- Smith, C. M. (2005). Origin and Uses of *Primum Non Nocere*—Above All, Do No Harm! *The Journal of Clinical Pharmacology*, 45(4), 371-377. <https://doi.org/10.1177/0091270004273680>
- Sobhani, M., & Bechara, A. (2011). A somatic marker perspective of immoral and corrupt behavior. *Social Neuroscience*, 6(5-6), 640-652. <https://doi.org/10.1080/17470919.2011.605592>
- Stone, L. (2010). Max Weber and the moral idea of society. *Journal of Classical Sociology*, 10(2), 123-136. <https://doi.org/10.1177/1473325010370416>
- Taylor, C. (1989). Sources of the self: *The making of modern identity*. Harvard University Press.
- Tomasello, M. (2019). The moral psychology of obligation. *Behavioral and Brain Sciences*, 43. <https://doi.org/10.1017/s0140525x19001742>
- Villoro, L. (1996). *Creer, saber y conocer*. Siglo XXI.
- Vogel, G. (2004). The Evolution of the Golden Rule. *Science*, 303(5661), 1128-1131. <https://doi.org/10.1126/science.303.5661.1128>
- Wright, J.C. (2018) The Fact and Function of Meta-Ethical Pluralism: Exploring the Evidence. En T. Lombrozo, J. Knobe, & S. Nichols (Eds.), *Oxford Studies in Experimental Philosophy* (Vol. 2, pp. 119-50), Oxford University Press.

Duelo Extremo y Depresión

Otto Doerr-Zegers

Departamento de Psiquiatría Oriente Universidad de Chile. Centro de Estudios de Fenomenología y Psiquiatría, Universidad Diego Portales, Santiago.

EL DUELO

Tanto las personas como los animales experimentan un particular estado que se llama duelo cuando han perdido a un ser querido o próximo. Darwin, en su obra *Expression of Emotions in Man and Animals*, exploró el diferente modo de expresar y comunicar emociones del hombre adulto, el niño y el animal, concluyendo, entre otras cosas, que las conductas de duelo son instintivas y tienen por finalidad ayudar a los individuos a reestructurar sus vidas en ausencia del objeto perdido. En su famoso artículo "Duelo y melancolía", Sigmund Freud (1917) también consideró el duelo como una fuente de renovación e incluso de creatividad. Otra serie de autores, en cambio, entre los cuales destacan George Engel (1961) y John Bowlby (1980), han concebido el duelo como una forma de enfermedad. El duelo sería una herida profunda que puede curar mejor o peor y que como tantas otras enfermedades se asocia con dolor, sufrimiento, aumento de la morbilidad y de la mortalidad, baja de la productividad, etc.

El problema está en que estas dos formas tan contrapuestas de conceptualizar el duelo van a determinar el modo como las personas afectadas por tal experiencia van a ser vistas y eventualmente tratadas. Si se piensa que el duelo es un fenómeno normal habrá que estimular al deudo a vivirlo, a tener la experiencia de pasar a través suyo, porque así alcanzará un mayor nivel de madurez, sabiduría o fortaleza. Si lo consideramos, en cambio, como una enfermedad, se tratará fundamentalmente con medicamentos, y muchos podrían pensar que el momento psicoterapéutico tiene —por lo menos en un comienzo— un papel secundario. La solución a esta forzada contraposición la encontramos en el mismo Freud, quien, al explorar con mayor detención la naturaleza e intensidad de las reacciones de duelo en los seres humanos, llegó a la conclusión de que había dos tipos de duelo, uno normal y otro patológico, y que solo el primero encerraría elementos positivos. Según él, común a ambos estados sería la tristeza, la pérdida del apetito, el insomnio, la dificultad de concentración y la percepción del mundo como vacío de sentido. La severa pérdida de la autoestima, tan característica de la enfermedad depresiva, en cambio,

no sería un hecho propio del duelo normal. Personalmente no concuerdo con Freud en lo que respecta al diagnóstico diferencial entre ambos tipos de duelo, el normal y el patológico o depresivo. Esto se debe en parte a que yo postulo una definición distinta de depresión, tema sobre el cual me extenderé más adelante en este mismo escrito.

Lindemann (1944) estudió a 101 personas que habían sufrido una pérdida importante, incluidos los sobrevivientes de un incendio en Coconut Grove, Miami. Describió un síndrome de duelo agudo con sintomatología tanto física como psíquica. Al igual que Freud, distinguió entre reacciones de duelo normales y patológicas, pero estudió sus similitudes y diferencias en forma más detallada. Él fue quien describió también lo que se ha llamado el "trabajo de duelo", que consiste en un proceso de "emancipación con respecto a los vínculos con la persona fallecida, en una readaptación al ambiente en el cual la persona perdida se desenvolvía y ahora falta, así como en la formación de nuevos vínculos". Lindemann descubrió que las reacciones de duelo patológico se desarrollaban en aquellas personas que eran incapaces de hacer el "trabajo de duelo" o que simplemente se negaban a hacerlo. La forma de ayudarlas consistiría en persuadirlas a que se sometían al proceso de duelo y acepten todo lo que tiene este de doloroso. También sugirió que para poder superar una situación de duelo debía tener alguna participación la voluntad.

El curso clásico de un duelo sería el siguiente. 1. *Estado de shock* al imponerse la pérdida de la persona. Este estado se acompaña de una cierta obnubilación de la conciencia, tendencia al llanto, sensación de irrealidad, negación, rabia y anhedonia. 2. *Toma de conciencia*, estado que se acompaña de una serie de cambios somáticos como fatiga, sensación de tener la garganta apretada, disnea, sofoco, suspiros. 3. *La desorganización*: durante esta etapa la persona se siente desamparada y tiende a aislarse; en las noches no puede dormir y sufre de pesadillas; hay fatigabilidad y pérdida de peso, *sentimientos de culpa y autorreproches*. 4. *Reorganización*: a diferencia de lo que pasa en la depresión, en el duelo normal empieza a ocurrir un cambio después de algunas semanas, cuyo rasgo central sería el deseo de vivir a pesar de todo y la necesidad, para ello, de readaptarse a

las nuevas circunstancias. La duración total de este proceso oscilaría alrededor de un año.

Sin embargo, y como vimos, ya Darwin (1872) y luego Freud (1917) habían insistido en que el duelo podía tener algo útil y adaptativo y que sus aspectos positivos siempre superan a los negativos si lo miramos desde una perspectiva que abarque la totalidad de la vida del sujeto que sufrió la pérdida. El duelo normal ayudaría, casi instintivamente, a las personas a reestructurar sus vidas y a crear un nuevo orden de valores. Aquellos que no son capaces de hacer el duelo o de crear ese nuevo orden pueden caer en una depresión o en complicaciones aún peores, como el suicidio, las conductas adictivas o una enfermedad somática, por lo general un cáncer. El mismo Darwin describió en los animales una primera etapa de inactividad y de disminución de la receptividad, pero cuyo fin era indudablemente guardar energía para el ulterior proceso de reajuste y de creación de nuevas tareas. Otro argumento a favor de los elementos normales y "positivos" del duelo sería comprobar que muchas de las grandes obras literarias y artísticas de la humanidad han surgido a raíz de una situación de duelo del escritor o del artista. Recordemos cómo Marcel Proust (1944), después de años de escribir artículos frívolos e intrascendentes, fue capaz de comenzar su obra capital, *En busca del tiempo perdido*, recién al morir su madre, a quien él adoraba, y esto en medio de un trabajo de duelo que se prolongó hasta su propia muerte. Otro ejemplo impresionante de lo mismo es la serie de canciones que compusiera Gustav Mahler a raíz de la muerte de su hija, tituladas *Canciones para los niños muertos*, música que de algún modo concentra todo el infinito dolor que un padre o una madre experimentan frente a la pérdida de un hijo. La obra creativa como respuesta a un duelo es la versión más digna de otro fenómeno que con alguna frecuencia lo acompaña, cual es la necesidad de narrar, de contarle a alguien lo ocurrido, pues este acto posee un gran efecto aliviador. Hay un cuento de Antón Chéjov que ejemplifica magníficamente esta situación: un cochero pierde a su hijo y en un estado de total desesperación busca a alguien con quien compartir su dolor y no lo encuentra; entonces se abraza a su caballo, le cuenta su desgracia y se siente más aliviado.

Intento de una fenomenología de la experiencia de un duelo extremo

Por cierto que no todos los duelos son iguales en cualidad e intensidad. Es muy distinto acompañar a la tumba al padre o a la madre, por mucho que se los haya querido, que al cónyuge, cuando ha sido una relación lograda, o, para qué decir, a un hijo. En el primer caso la pérdida es vivida como natural, por dolorosa que sea. En el segundo, como un duro golpe del destino, de esos con los cuales hay que contar cuando se llega a la edad adulta, así como se cuenta con la posibilidad de enfermar uno mismo. El tercer caso,

en cambio, el de la muerte de un hijo, es vivido como algo completamente antinatural, como una traición del destino, de la vida e, incluso, de Dios. Distintos autores se han referido a las peculiaridades del duelo por la muerte de un hijo. Uno de los que ha escrito las páginas más impresionantes al respecto es el alemán Johann-Christoph Student (2005). Él afirma, entre otras cosas, que la muerte de un niño amenaza con romper las leyes de la naturaleza, que cuando los padres entierran a sus hijos se están enterrando también ellos mismos y que este dolor tan extremo es reconocido instintivamente por los demás, quienes tienden a evitar la cercanía de estos deudos, como si ese sufrimiento infinito que los aflige fuese contagioso.

Nosotros quisiéramos hacer un modesto aporte a la fenomenología del estado de duelo y en particular al más paradigmático de todos que es el provocado por la pérdida de un hijo. Afirmar que la muerte de un hijo es el sufrimiento más intenso y desgarrador que conoce el ser humano no se basa solo en la numerosa literatura al respecto y en las incontables organizaciones encargadas de ayudar a estos deudos, que existen en los países más desarrollados y que han surgido como una necesidad ineludible. La afirmación se fundamenta también en una experiencia clínica de más de sesenta años como psiquiatra y psicoterapeuta. Hemos conocido y tratado varios casos de matrimonios felices que después de la pérdida de un hijo terminan separándose, porque empiezan a culparse y a destruirse entre sí. En otros casos se producen, sobre todo en la madre, cuadros de depresiones crónicas sumamente resistentes a los tratamientos. Hemos visto también el desarrollo de alcoholismo en el padre o de inesperadas transformaciones en la personalidad de la madre, con ingreso a grupos terroristas o a movimientos esotéricos o religiosos alternativos. Todo lo anterior nos está señalando cuán trágica puede ser esta experiencia de duelo y cuán difícil es superarla realmente.

Las etapas por las que se pasa en un proceso de duelo cualquiera son, como dijimos, el impacto o shock, la toma de conciencia, la desorganización, la reorganización y, por último, la resolución. Pienso que las distintas descripciones realizadas, de corte fundamentalmente anglosajón, son demasiado escuetas, sobre todo si se piensa en las experiencias de duelo extremas. Hay toda una riqueza vivencial en el duelo que no ha sido suficientemente explorada. Ninguna de las descripciones conocidas son falsas; más aún, puede ser que ellas apunten a hechos sustantivos del vivenciar del deudo, como por ejemplo el aturdimiento e incredulidad de la etapa de shock o la añoranza del hijo ausente y la necesidad de buscar una explicación de lo que todavía parece inconcebible, propio de la segunda etapa o toma de conciencia. A esa primera etapa de shock yo agregaría, por ejemplo, que con frecuencia se presentan ya síntomas de la serie depresiva, aunque no alcancen a constituir una enfermedad depresiva propiamente tal. Me refiero, por ejemplo, al insomnio, a las pesadillas, a ese terrible despertar

en que uno toma conciencia otra vez más de la realidad de lo ocurrido, a esa intensa angustia vivida como un puñal permanentemente clavado en el epigastrio, a esa dificultad para iniciar cualquier acción, a la total falta de capacidad de atención y la consiguiente distraibilidad, etcétera. Pero hay otros dos fenómenos quizás más profundos que todos los anteriores y que no se mencionan en la literatura científica al respecto; la perturbación de la vivencia del tiempo y la del espacio.

Después de una pérdida importante, en especial de una pérdida de la categoría de un hijo, donde toda la naturaleza pareciera rebelarse en contra de ese rompimiento del orden natural, se produce una profunda alteración de la temporalidad, que consiste en primer lugar en una suerte de detención del tiempo vivido. El fluir natural de la vida se enlentece. Los acontecimientos alrededor adquieren una morosidad insoportable. Se mira el reloj, se toma conciencia de la hora, pasa un rato subjetivamente largo, se vuelve a mirar el reloj y han transcurrido apenas algunos minutos. Este no fluir del tiempo está, por cierto, muy vinculado a la incapacidad de hacer cosas que tienen los sujetos en la etapa de duelo. Porque cualquier acción significa adelantar futuro, traer al presente inmediato, en forma de imágenes o de proyectos, trozos de una realidad por venir y que necesariamente no existe todavía. Y el deudo está, en cambio, atrapado en eso que ocurrió, que es lo único importante que le ha pasado en mucho tiempo y probablemente en su vida entera. Y eso le impide el movimiento hacia delante, le es imposible integrar el futuro con el pasado en un presente creador. Y entonces el tiempo se coagula, se enlentece, no avanza, sensación que se constituye en una nueva fuente de angustia.

Esta profunda alteración de la temporalidad que se produce en los duelos extremos hace necesario que el deudo, superadas ya las etapas de shock y de toma de conciencia, pueda incorporarse a una actividad donde los ritmos y los horarios estén muy claramente definidos. Este sometimiento a una rígida temporalidad externa puede ayudar al deudo a restablecer el flujo de su tiempo interno o tiempo vivido.

Pero también el espacio está alterado y no solo porque el dormitorio del hijo o de la hija estén vacíos o porque uno se encuentre en forma inesperada con algún juguete o algún objeto que él o ella querían mucho. No, la alteración del espacio es mucho más profunda y tiene que ver con el hecho de que la tierra misma deja de ser habitable. Uno ya no tiene lugar en este mundo y así es como se mueve de un sitio a otro como un sonámbulo, y cuando llega a la casa de aquel amigo de quien esperaba algún consuelo quiera retirarse de inmediato, porque no se siente a gusto, pero tampoco quiere volver a casa, porque los recuerdos se agolpan y clavan como cuchillos la piel entera, y entonces se va a cualquier lado, vale decir, a ninguno. Los espacios en el duelo pierden su carácter acogedor, dejan de ser el punto de apoyo desde el cual uno parte cada día a enredarse en los afanes del mundo. El único lugar que conserva algo del carácter de refugio, de

residencia, en el sentido más amplio de la palabra, es el lecho, es la propia cama donde uno busca encontrar el sueño, vale decir, la inconsciencia. Pero la esperanza de ese alivio dura poco, porque no bien uno ha caído en el sueño empieza el tormento de las pesadillas, en las cuales por lo general se repiten obsesivamente los acontecimientos anteriores a la desgracia y vienen los autorreproches: que si hubiera hecho esto, que si no hubiera hecho aquello, que por qué le di permiso o por qué no se lo di, etcétera. Pesadillas, dormir superficial, despertar con angustia, opresión precordial y la sensación de que el mundo entero se nos viene encima son otras formas de expresarse el desamparo y la carencia de mundo. Porque el mundo estaba armado, configurado desde y para el otro, y al faltar éste se pierden las referencias, las identidades, las orientaciones, y cada lugar deja de ser lo que es o al menos pierde la atmósfera (más o menos acogedora, más o menos familiar) que lo caracterizaba.

Yo diría que esta profunda alteración del tiempo y del espacio es válida para las tres primeras etapas del proceso del duelo: el impacto, la toma de conciencia y la desorganización. En esta última se agregan quizás actos impulsivos, de esos que los psicoanalistas llaman *acting out*. Y es así como las personas que están viviendo un duelo de grado máximo pueden hacer cosas que no habrían hecho en estado normal, como por ejemplo beber en forma excesiva, cometer actos de infidelidad, mostrar conductas socialmente inadecuadas, hacer negocios sucios, etcétera. Es esa total pérdida de referencias con respecto al pasado, al futuro, a la propia identidad, a sus ancestros, en fin, lo que hace que uno pueda caer en esos extremos de desorganización, porque cada acción coherente necesita un punto de apoyo, un "desde donde" hacerse. Y todo eso se ha perdido, pues el espacio ya no acoge ni sirve de plataforma para cualquier "desde donde", ni el tiempo se ordena en secuencias coherentes que permitan consumir acciones. Y de ahí que en estas tres etapas sea tan difícil mantener un trabajo organizado, efectivo y productivo. Y sin embargo después, en la etapa de reorganización, es justamente el trabajo una de las grandes ayudas para sobrellevar esta etapa de la vida, sobre todo cuando no se trata de trabajos independientes, sino institucionales o empresariales, vale decir, donde la persona se encuentra más o menos subordinada a órdenes y estructuras dadas previamente y que de algún modo obligan al que está viviendo el duelo a dimensionarse, otorgándole al mismo tiempo un mínimo orden espacio-temporal, del cual en ese momento está careciendo por completo.

El tema de la muerte de los niños en la poesía de Rilke

Nos referiremos ahora a algunos de los versos en que [Rilke \(1922; traducción del autor, última edición, 2023\)](#) plantea el tema de los niños muertos. Es curioso el hecho de que él mencionara este tema con tanta frecuencia, aun cuando

nunca sufrió tal experiencia, porque tuvo una sola hija que lo sobrevivió muchas décadas. Él intuyó, sin embargo, que detrás del duelo por la muerte de un hijo se escondía un misterio muy profundo, llegando a manifestar en algún momento la idea de que si la muerte de un hijo no tenía sentido entonces nada tenía sentido. En sus famosas *Elegías de Duino* el tema de la muerte de los niños está permanentemente presente. Así, la última estrofa de la Primera Elegía comienza con estos versos:

Por último, ya no nos necesitan ellos, los que se fueron temprano; suavemente uno se va desacostumbrando de lo terrenal, así como se emancipa con ternura de los pechos de la madre. Pero nosotros, que tenemos necesidad de tan grandes misterios, de los cuales, y desde la tristeza, surge a menudo una prosperidad bienaventurada:

¿podríamos existir sin ellos? (...)

En estos versos vemos aparecer tres ideas fundamentales. *Primero*: que los niños muertos ya no nos necesitan a nosotros, los vivos y entre estos a los deudos, pero sí nosotros a ellos; ¿y por qué? porque – *segundo* – la muerte de un niño constituye uno de los más grandes misterios y nosotros los humanos necesitamos de esos misterios para darles un sentido a nuestras vidas. Y *tercero*: que es posible que desde esa misma tristeza, provocada por el más grande de los dolores y al mismo tiempo de los misterios, pueda surgir en algún momento una "prosperidad bienaventurada".

La elegía termina recordando la muerte violenta del joven Lino, hijo de Apolo. Este joven dios desarrollo la melodía y el ritmo, compuso poemas sobre el origen del mundo, sobre la astronomía y la naturaleza de las plantas. Orfeo, Hércules y Tamiris, entre otros, fueron discípulos suyos. Un día, mientras instruía a Hércules en la música, tuvo Lino la ocurrencia de reprochar con dureza al héroe su poca gracia y escasa aptitud para este arte, reproche frente al cual Hércules reaccionó con cólera, asestando con su lira un golpe mortal sobre la cabeza de Lino. Grecia entera lloro su muerte, la ciudad de Argos le levantó un magnífico sepulcro en el templo de Apolo y todos los años acudían allí escritores, artistas y sabios a testimoniarle su devoción y su dolor. En los últimos versos de esta elegía, que reproduciremos a continuación, Rilke hace expresa referencia a la muerte de este joven semidiós y a esa extraordinaria herencia que nos dejó a los humanos, cual es la música:

[. . .] ¿Es vana la leyenda de que antaño en el lamento funerario por Lino, la primera música, osada, atravesó el árido estupor y que recién en aquel espacio dominado por el terror, del cual el joven semidiós se escapó de pronto y para siempre, entre

el vacío mismo en aquella vibración que aún ahora nos arrebató, nos consuela y nos ayuda?

En este apoteósico final de la Primera Elegía, el poeta coloca la muerte de un niño en relación con dos acontecimientos fundamentales en el proceso de la evolución, respectivamente, de la realidad toda y de la realidad humana: por un lado la génesis del espacio primordial del que van a surgir las galaxias y los sistemas planetarios, entre ellos el nuestro (el poeta lo llama "aquel espacio dominado por el terror"), y por otro lado el nacimiento de la música, la que resultó de la vibración de ese mismo espacio primigenio, al expandirse. Y esa vibración habría sido provocada por la muerte de un niño-dios. Pienso que es imposible imaginar una dimensión más amplia y trascendente que la que el poeta escogiera como horizonte para colocar el misterio de la muerte de un niño. Por último, en la Cuarta Elegía vuelve el poeta a referirse a la muerte de los niños, aludiendo aquí a la eventual responsabilidad que tenemos los adultos en ella:

¿Quién produce la muerte infantil a partir de un pan gris que se endurece, o la deja dentro, en la boca redonda, así como se deja el corazón de una hermosa manzana?... Los asesinos son fáciles de reconocer. Pero escucha esto: contener la muerte suavemente, toda la muerte, aún antes que la vida y esto sin enojo, eso es indescriptible.

Ahora, ¿quiénes son estos asesinos de niños "fáciles de reconocer"? El poeta lo deja en la incertidumbre, pero quizás somos nosotros mismos, los adultos, por nuestra negligencia ("a partir de un pan gris que se endurece"), o tal vez se refiere a otra forma de morir el niño, cual es la de transformarse en adulto. Esta transformación es vivida y temida por muchos niños, casi como una muerte. A su vez, la nostalgia por la infancia perdida permanece por mucho tiempo en los adultos y ha sido, a lo largo de la historia, una permanente fuente de inspiración para músicos, poetas y novelistas.

La depresión

La depresión es una enfermedad que se conoce desde lo antiguo y que probablemente ha acompañado al hombre al menos desde que tiene conciencia de su condición histórica. A pesar de su antigüedad, aún hoy es difícil llegar a una definición rigurosa que evite errados diagnósticos.

La razón de esta suerte de paradoja de que una enfermedad tan antigua no se conozca suficientemente radica en el hecho de que carecemos de métodos que nos permitan acceder al sustrato de la enfermedad, que es la base del proceso diagnóstico en medicina. Diagnosticar significa establecer un nexo entre algo que aparece o se ve (signo o síntoma) y un proceso patológico subyacente que no se ve (tumor, atrofia, inflamación, degeneración, etcétera), pero

del cual se tenía conocimiento previo. Desconocemos el substrato anatómico y/o fisiopatológico de la depresión y por lo tanto nuestro diagnóstico será siempre en mayor o menor medida tautológico: decimos que esta persona tiene una depresión porque muestra síntomas depresivos o, a la inversa, estos síntomas que tiene fulano deben ser depresivos porque sospechamos que él sufre de una depresión. Estamos definiendo algo a base de sí mismo, la depresión por lo depresivo; vale decir, se trata de una tautología. He ahí la razón de la dificultad de este diagnóstico, y de la multiplicidad de errores que se cometen con él. El más frecuente es confundir un estado de sufrimiento, frustración, pena o aún de duelo con la depresión, y las consecuencias no dejan de ser importantes, puesto que diagnosticar hoy una enfermedad depresiva implica el empleo de medicamentos específicos, los que tienen múltiples efectos secundarios, algunos de los cuales son bastante molestos. Estar triste no significa estar deprimido; tener poco entusiasmo, tampoco. Todas estas son formas del ánimo, que en el ser humano nunca es parejo. No es el caso de hacer aquí una exposición detallada de los métodos que los científicos han inventado con el objeto de superar la trampa tautológica y asegurar lo más posible la corrección del diagnóstico o, dicho con otras palabras, para que podamos estar ciertos de que cuando hablamos de depresión estamos frente a ese complejo proceso pato-fisiológico que no por ser desconocido en su intimidad deja de tener una existencia real, tan real que se mejora con determinados medicamentos. Mencionaremos al pasar las tres formas empleadas para diagnosticar esta enfermedad.

Método estadístico: se establecen listas de síntomas que corresponden a aquellos que con más frecuencia se han observado en un número grande de pacientes, en los cuales todo parecía indicar que sufrían de una depresión (compromiso del ánimo, evolución en fases, respuesta a los antidepresivos, etcétera). Para hacer el diagnóstico se exige la presencia de un número determinado de ellos. Si no se alcanza ese número, el paciente "no tiene" una depresión.

Método transcultural: se estudian grupos de pacientes depresivos en distintas culturas y se ve cuales síntomas permanecen y cuales cambian de una cultura a otra. Se supone, entonces, que los síntomas propiamente depresivos son aquellos que se presentan de igual forma en ambas culturas estudiadas. Todas las otras manifestaciones serían "accesorias" o no esenciales.

Método fenomenológico: se busca determinar no los síntomas, sino los fenómenos esenciales de esta enfermedad, aquellos que tienen que estar siempre presentes para poder hablar de depresión. La diferencia entre el síntoma y el fenómeno estriba en que el síntoma es un mero indicio, mientras el fenómeno abarca tanto el síntoma o manifestación externa como el proceso subyacente, conocido éste a través de la intuición fenomenológica y no necesariamente todavía en su nivel molecular.

A diferencia de los sistemas de diagnóstico norteamericanos, que se rigen exclusivamente por la constatación de síntomas externos y la aplicación del método estadístico, nosotros hemos intentado llegar a una definición de esta enfermedad empleando, por una parte, el método de la intuición fenomenológica y, por otra, cotejando sus hallazgos con los resultados de la investigación transcultural. Es así como hemos llegado a la determinación de tres fenómenos o dimensiones fundamentales de la depresividad, en torno a los cuales se ordenan los síntomas particulares [Dörr-Zegers \(1979\)](#); [Dörr-Zegers y Tellenbach \(1980\)](#).

1. *Fenómeno del cambio de la relación del Yo con el propio cuerpo (distimia o alteración del cuerpo vivido):* a esta dimensión pertenecen todos aquellos síntomas que surgen como manifestaciones de un modo distinto del estar el depresivo en su cuerpo (*Befinden o Befindlichkeit*). Desde la perspectiva del paciente, estos síntomas son: decaimiento, falta de ánimo y de fuerzas, sensación de pesadez corporal, sensación de frío, sensación de náuseas, angustia en cualquiera de sus formas, más los clásicos "síntomas vitales" de Schneider, como la opresión precordial, el *globus melancholicus* y la sensación de presión dolorosa en la nuca. El grado extremo de este cambio de la corporalidad sería el síndrome de Cotard, con la negación de órganos. Desde la perspectiva del observador, este cambio es visto como palidez, arruga frontal con la forma de la letra griega omega, ceño fruncido, opacidad de la mirada, párpados de Veraguth (elevación del ángulo interno del párpado superior), expresión de angustia congelada, etc. Este conjunto de síntomas configuran un fenómeno que afecta globalmente a la corporalidad del depresivo y que nosotros describiéramos más tarde (1979, 1980) como "cadaverización", siendo su versión más extrema el estado de estupor.

2. *Fenómeno del cambio en la relación del cuerpo con el mundo (inhibición física y psíquica o alteración del cuerpo operante):* desde la perspectiva del paciente, el fenómeno de la inhibición se presenta como un deterioro de todas las funciones que Bleuler llamara "centrifugas", vale decir, aquellas que nos conectan con el mundo externo: dificultad para pensar, concentrarse, decidirse, realizar las tareas habituales; pérdida de las capacidades de atención y de memoria, etcétera (fenómeno del "no-poder" de [Binswanger, 1960](#)). Desde la perspectiva del observador, la inhibición es idéntica a un enlentecimiento general, el cual se manifiesta concretamente como lentitud en los movimientos, tendencia a permanecer estático, latencia en las respuestas, hablar dificultoso y pérdida de fuerza de la voz.

3. *Fenómeno del cambio de la relación del cuerpo con el tiempo (alteración, inversión o suspensión de los ritmos biológicos):* todos los ritmos biológicos se encuentran o alterados, o invertidos o suspendidos: se altera el ritmo sueño-vigilia, se invierte el ritmo circadiano, se suspende el ciclo menstrual, etcétera. También disminuyen el apetito y la libido, el ritmo digestivo se hace más lento o

más rápido y lo mismo ocurre con el ritmo urinario. Este compromiso de la ritmicidad biológica va empero más allá de la corporalidad de cada sujeto, en el sentido de que los síntomas o la enfermedad misma se presentan ligados a los ciclos cósmicos: periodicidad diaria, semanal, mensual, estacional y vital.

Duelo y depresión

Definido lo que llamamos depresión, vamos a intentar responder a la pregunta planteada al comienzo de por qué no todos los duelos se transforman en depresión. Quien se preocupó en un momento de este tema fue mi maestro Hubertus Tellenbach, y para contestar a la interrogante por la posibilidad de que un duelo extremo no se transforme en una enfermedad depresiva —como uno pensaría por sentido común— recurrió a la historia de Job, que él analizó con singular maestría. Procederé primero a describir sucintamente la historia de Job, para luego seguir la línea de interpretación que hace Tellenbach (1963) de esta historia y terminar con algunas consideraciones personales.

Dios se encuentra con Satán, quien viene a dar un paseo por la tierra. Dios le pregunta si ha reparado en ese hombre íntegro, justo y temeroso de Dios que es Job de Idumea. Satán provoca a Dios diciéndole que no es gracia que Job sea así, porque ha recibido tantas bendiciones, pero "alarga tu mano y toca todo lo que él tiene y veremos si no te maldice en tu misma cara". Yahvé responde a Satán: "Ahí está cuanto poseo a tu disposición, salvo que no pongas en él tu mano". Satán se encarga de causar en Job y su familia todas las desgracias imaginables: los ganados le son arrebatados y los servidores asesinados; el fuego destruye gran parte de su propiedad; sus hijos e hijas mueren a raíz de una fuerte tempestad en el desierto, etcétera. En un primer momento el sabio y justo Job resiste la prueba con humildad: rapándose la cabeza cae en la tierra y se postra ante Dios diciendo: "Desnudo salí del vientre de mi madre y desnudo volveré allá. Yahvé lo dio y Yahvé lo ha quitado; bendito sea el nombre de Yahvé". Pero luego Job se rebela contra esta injusticia y maldice el momento de su concepción y la hora de su nacimiento. Entonces es visitado por tres amigos, quienes al escuchar sus lamentaciones inician una polémica sobre el problema del mal, más concretamente, sobre la razón de los sufrimientos de un hombre justo. Ellos defienden la tesis tradicional de que Dios da a cada uno en esta vida según sus obras y que la dicha sigue a la justicia como la desgracia al pecado. Instan entonces a Job a buscar en sí mismo las culpas causantes de su desgracia. Job protesta de su inocencia y niega el sentido que sus amigos dan a la justicia divina y decide averiguar la razón última de su aciago destino. Poco a poco se le va revelando la paradoja de que es el mismo Dios, a quien él tan bien había servido, quien lo ha puesto en un estado de total imposibilidad de continuar sirviéndolo.

Esta paradoja corresponde más o menos exactamente a ese sentimiento extremo, tan bien descrito por Kierkegaard, de la *desesperación*. Pero lo importante es que Job no se entrega, no se abandona a una autonegación resignada, sino que en sus lamentos y reclamos va expresando, en forma cada vez más perfecta, la tensión dialéctica de su situación de desesperación. Job abandona el plano de la discusión ética y teológica en que se mantienen sus amigos para intentar provocar un diálogo con Dios mismo. "Que el Todopoderoso me dé la respuesta... Si Dios pone tanta atención en el hombre, ¿por qué entonces lo rebaja a una existencia tan nimia y desgraciada? Si Dios es generosidad, ¿por qué ataca de ese modo al débil? Si Dios es justicia, ¿por qué destruye tanto al inocente como al culpable?" Al mismo tiempo que provoca a Dios, mantiene el temor de Dios con toda su fuerza, cuando grita a sus amigos: "¿No os espantáis ante su grandeza, no os abruma su terrible poder?" En un último salto desde la desesperación, Job reta a Dios a un pleito: "¿No hay entre nosotros un árbitro que ponga su mano sobre nosotros dos, que aparte de encima de mí su vara, de suerte que su terror no me espante? Entonces hablaría y no le temería, puesto que hallándome así, no estoy verdaderamente en mí". Job conjura así al *Deus absconditus* a que salga de lo oculto y se le enfrente. Pero, a pesar de todo, no se aparta nunca de Yahvé y en esto está su grandeza: en que desde un principio todo lo que le acontece lo entiende desde su relación con el mismo Dios. Según el teólogo Gerhard von Rad, "sus acusaciones son en gran parte un ruego a Yahvé para que salve la imagen de Dios en su propia alma [la de Job]". La última y más sublime forma de la desesperación de Job y de su valor al enfrentar a Yahvé es cuando le pide a Dios justicia contra Dios. Y Yahvé se defiende cuando le dice: "¿Me vas a condenar para que tú quedes justificado?" Pero en todo ello no hay asomo de querulancia por parte de Job, sino más bien el deseo de que Dios se le revele más a fondo, que le descubra el sentido de su justicia y la ponga a su alcance. Al final, admirado Dios de la lealtad de Job, lo alaba grandemente y le restituye todo lo perdido.

La gran pregunta es —como plantea Tellenbach— ¿por qué Job en ningún momento cae en la depresión, cuando se dan en él todas las condiciones para ello? Debemos recordar que la gran situación desencadenante de depresiones es la pérdida, en cualquiera de sus formas (fallecimiento de seres queridos, término de relación amorosa, fracaso económico, cambio de país, mudanza, etcétera). Job sufrió todas las pérdidas posibles y ello sin haber cometido falta alguna, lo que, para la interpretación de la justicia divina vigente en aquella época, hubiera podido hacer comprensible alguna de estas pérdidas como castigo. Y Job, en lugar de abandonarse a la derrota total o, por último, a una rebelión amarga en contra del Dios creador, transforma su desesperación en una incesante preguntar por el sentido de lo ocurrido, hasta el punto de llamar a Dios a un enfrentamiento. Job pudo salvarse porque buscó siempre un tipo de relación con Dios

que fuese aún más auténtica y verdadera que la de los tiempos felices. Desde su desesperación intenta una y otra vez integrar a Dios a ese destino al que el propio Dios lo había arrastrado y evitar así el mero abandono resignado ante el abismo. Esta conducta de Job ha sido interpretada con mucha razón por Tellenbach como una apertura o salto hacia la trascendencia, vale decir, lo contrario de lo que ocurre en las personas con tendencia a la depresión, que es el *estancamiento*. Este tipo de personalidad, el *typus melancholicus* en la terminología de Tellenbach, frente a situaciones sin salida, frente a pérdidas, culpas o injusticias, se queda detenido, preso en su propia rigidez, y su existencia se estanca, y todo ello, a través de complejos mecanismos, hace que la función elemental del cerebro, que es mantener el tono vital, sucumba, y en eso consiste la enfermedad depresiva. El gran antídoto en contra de esta enfermedad es entonces el trascender, y Job nos ha mostrado insuperablemente cómo hacerlo: frente a la desgracia sin par, frente a la injusticia y el absurdo totales, hay que responder con la lucha, con la pregunta incesante, con la rebelión del justo, con la apertura a otras dimensiones del espíritu; en último término, con la búsqueda de un sentido, porque ese tiene que existir, si es que la vida como totalidad lo tiene.

Pienso que la superación definitiva del duelo, sobre todo la del peor duelo que se conoce, cual es el provocado por la muerte de un hijo, no es otra que la razón por la cual Job no cayó en la total desesperanza y, consiguientemente, en el suicidio: una activa lucha en la búsqueda de un sentido, por oscuro e inalcanzable que este parezca, y luego —como dirá Heidegger (2002) en otro contexto— una “serena apertura ante el misterio”. Al margen de cualquier creencia religiosa particular, el universo todo es un profundo misterio.

Y si misteriosos se nos aparecen conocidos fenómenos de la astrofísica, como el *big bang*, los hoyos negros o la antimateria, cuanto más lo serán realidades infinitamente más complejas, como es el caso del alma humana y sus sufrimientos, la ecuación necesidad/libertad, el problema del destino y, para qué decir, el de la relación de cada uno de nosotros, pobres criaturas, con el insondable y silencioso Creador.

BIBLIOGRAFÍA

- Binswanger, L. (1960). *Melancholie und Manie*. Neske Verlag.
- Bowlby, J. (1980). Loss, Sadness and Depression. En *Attachment and Loss*. Hogarth Press.
- Darwin, C. (1872). *The Expression of the Evolutions in Man and Animals*. John Murray.
- Dörr-Zegers, O. (1979). Análisis fenomenológico de la depresividad en la melancolía y en la epilepsia. *Actas Luso-Españolas de Neurología y Psiquiatría*, 7(2), 291-304.
- Dörr-Zegers, O., & Tellenbach, H. (1980). Differential phenomenology of depressive states (author's transl). *Der Nervenarzt*, 51(2), 113-118.
- Engel, G. (1961). Is Grief a Disease? A Challenge for Medical Research. *Psychosomatic Medicine*, 23(1), 18-22.
- Freud, S. (1917). *Trauer und Melancholie*. *Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse*, 4, 288-301.
- Heidegger, M. (2002). *Serenidad* (p. 29). Ediciones del Serbal.
- Lindemann, E. (1944). Symptomatology and management of acute grief. *American journal of psychiatry*, 101(2), 141-148.
- Proust, M. (1944). *En busca del tiempo perdido*. Santiago Rueda.
- Rilke, R. M. (2023). *Elegías de Duino* (Tercera Edición). Visor Libros.
- Student, J.-C. (2005). Trauer über den Tod eines Kindes. En J.-C. Student (Ed.), *Im Himmel welken keine Blumen-Kinder begegnen dem Tod* (Sexta Edición). Herder Verlag.
- Tellenbach, H. (1963). Hiob und das Problem der Selbst-Übersteigung. *Was ist Beratung und Begleitung?*, 27-30.

Los Teonanácatl en la Obra de Fray Bernardino de Sahagún

Carlos A. Viesca y T.,^{1,*} Mariáblanca Ramos R. de Viesca,¹ Luz Beatriz Padilla de la Torre,² Mariela Rivera²

¹ Departamento de Historia y Filosofía de la Medicina, Facultad de Medicina, UNAM.

² Maestría y Doctorado en Ciencias Médicas, Odontológicas y de la Salud, UNAM.

* Correo electrónico: cviesca@frontstage.org



Figura 1. Fray Bernardino de Sahagún. *Fuente:* óleo actualmente en lo que fuera el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco.

El estudio de los teonanácatl, hongos sagrados, hongos de los dioses, ha sido objeto de interés en las diversas épocas que han transcurrido de tiempos prehispánicos a la actualidad. El hallazgo de rituales con hongos de propiedades psicotrópicas, calificadas como alucinógenas por algunos, o enteógenas por otros, en varias comunidades indígenas actuales, y de representaciones y figurillas de dichos hongos en materiales prehispánicos, trajo a la luz la pervivencia de lo que fuera en las culturas mesoamericanas una forma especial de comunicación y adquisición de conocimiento acerca de los múltiples entornos del universo, de la reificación de su cosmovisión.

Entre las fuentes primarias redactadas en el siglo XVI, un grupo de las más completas y significativas son las recopiladas y escritas por fray Bernardino de Sahagún, las cuales son tema de este trabajo.

Bernardino de Sahagún y su obra

Fray Bernardino de Sahagún (1499 -1590) fraile franciscano que llegó a la Nueva España en 1529, incorporándose a la misión evangelizadora emprendida poco antes por el grupo de los primeros doce misioneros de esa misma corporación. Para ello se empeñó en el estudio de la lengua náhuatl y se confrontó con una forma de pensar que le era ajena, que en principio repudiaba por considerarla idolátrica, pero que poco a poco fue ganando su respeto y en algunos terrenos su admiración, ejemplo señero de lo cual es el título que puso a uno de los libros que integran el *Códice Florentino*: “Libro Undécimo que es Bosque, jardín, vergel de lengua Mexicana”, mismo que trata de la naturaleza, incluidas en ella las sustancias medicinales. (de Sahagún, 1979, fo.151). Tras un tiempo en el convento de San Francisco de la Ciudad de México, y de actuar como secretario del Arzobispo fray Juan de Zumárraga en asuntos relacionados con los naturales, incluido el juicio y condena de don Carlos Ometochtzin, cacique de Texcoco, por realizar sacrificio humanos; posteriormente trabajó en Xochimilco y Huejotzingo en el intento de convertir en realidad la Utopía erasmiana y, tras

mudarse sucesivamente a Tepeapulco, al Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco y finalmente a San Francisco, donde había iniciado su estancia novohispana, recopiló de diversos y selectos informantes todo tipo de noticias acerca de los saberes y la visión del mundo prehispánico. Fruto de esto fueron una serie de documentos que integran la gran obra que sería una historia universal de dichas culturas. Esos documentos que han llegado a nosotros son los *Códices Matritenses* del Real Palacio (de Sahagún, 1993b) y la Real Academia de la Historia (de Sahagún, 1993a), el *Breve Compendio de los ritos idolátricos que los indios de esta Nueva España usaban en tiempos de su infidelidad* (de Sahagún et al., 1990), la gran colección conocida como *Códice Florentino*, debido a que finalmente quedó resguardada en la Biblioteca Laurenciana de Florencia (de Sahagún, 1979), y el *Códice Tolosano* que ha sido la base para las modernas ediciones de la *Historia General de las cosas de la Nueva España* (de Sahagún, 1969).

Las plantas de los dioses

En las culturas nahuas prehispánicas fue conocida una considerable variedad de plantas de uso cotidiano, principalmente en rituales individuales y familiares, así como en ceremonias religiosas y civiles y fiestas públicas. En este grupo han sido identificadas botánicamente la gran mayoría y constatados sus efectos sobre la mente de buena parte de ellas (Schultes y Hofmann, 1982). Es ya clásica la representación de estas plantas en la escultura mexicana de Xochipilli que se encuentra en el Museo Nacional de Antropología. En el cuerpo de esta deidad, que además se le representa cubierta con la piel de un individuo desollado, que significa la nueva piel de la naturaleza adquirida con el advenimiento de la primavera, se identifican el *piciatl* (*Nicotiana sp.*), el *ololiuhqui* (*Turbina corymbosa*), el *Sinicuiche* (*Heimia salicifolia*) y un pequeño hongo representado en la base e identificado como un *teonanácatl* (*Psilocibe aztecorum*) (Wasson, 1980, pp. 57-78). Llama la atención que no están representados sobre la estatua de Xochipilli el *peyotl* (*Lophophora Williamsii*), planta sagrada de huicholes y tarahumaras que era bien conocida y utilizada por los mexicas y otros grupos del México Central, ni otras más relacionadas con magia y hechicería como son el *tlápatl* (*Datura stramonium*), el *tolatzin* (*Datura meteloides*) y el *astlaxóchitl* (*Brugmansia arborea*, antes *Datura arborea*). Todas ellas con propiedades psicotrópicas de diversa índole, desde las francamente alucinogénicas a las que inducen sueños con contenidos culturalmente prefigurados, esto último particularmente válido para el *ololiuhqui*, empleado en procedimientos terapéuticos que involucran la necesidad de viajar a otros estratos de la realidad.

Sahagún incluye en varios de sus textos información muy valiosa acerca de todas estas plantas, algunas de

ellas con usos medicinales, pero especialmente catalogadas como “ciertas hierbas que emborrachan”, refiriéndose específicamente al *cóatl xoxouhqui*, cuyas semillas son el *ololiuhqui* (*Rivea corymbosa*), el *peyotl* (*Lophophora williamsii*), el *tlápatl* (*Datura stramonium*) y el *tzintzintlápatl* (*Datura inoxia*). (de Sahagún, 1969, Libro XI, cap. VII, 1, Tomo III, p. 292; Sahagún, de Sahagún, 1979, III, fo. 130v). En el mismo párrafo el franciscano añade otra planta, el *míxtil*, identificada anteriormente como *Datura Stramonium* (Díaz 1976, p.165) y otras veces como *Brugmansia*, aunque la somera descripción que hace Sahagún no corresponde con ninguna de esas dos especies. Mercedes de la Garza, tras señalar que la identificación en boga no es correcta, con lo cual nosotros estamos de acuerdo, recurre a otras fuentes como son Muñoz Camargo y la *Relación de Cuzcatlán*, que toma como identificación la de *Datura discolor*, (*discolor Bernh.*, según el Herbario Nacional de México, del Instituto de Biología de la UNAM), cuya imagen corresponde con lo que dice Sahagún. (Garza, 1990, p. 79, y apéndice s/p).

Todos estos elementos refieren a una cosmovisión en la que humanos y seres espirituales no solo conviven, sino que pueden comunicarse cuando se dan las condiciones adecuadas. En este sentido, son la puerta a otras dimensiones del universo y a la adquisición de experiencias válidas para afrontar y resolver problemas de la realidad inmediata.

Hongos y teonanácatl

A raíz del redescubrimiento del uso de ciertos hongos en ceremonias adivinatorias y de curación llevadas a cabo en diferentes comunidades indígenas, principalmente mazatecas y mayas, en la década de los años treinta del siglo pasado, se produjo, con lapsos intermedios, un renovado interés en esta tradición y en el estudio de sus antecedentes prehispánicos. Una primer fase se llevó a cabo a través de las exploraciones de Robert Weitlaner y su hija Irmgard y Jean Bassett Johnson, en 1936 y 1938, y de Richard Evans Schultes y Blas Pablo Reko un mes después de la segunda visita de los primeros, quienes estuvieron presentes en una velada en Huautla y obtuvieron de mano de informantes locales especímenes de tres variedades de hongos. (Furst, 1976, pp. 83-84). Veinticinco años después, R. Gordon Wasson logra ser partícipe de una velada con María Sabina y, obteniendo permiso de ella, hizo la célebre publicación de su experiencia en la revista *Life* que desencadenó la avalancha antropológica, histórica y turística en busca de los hongos y sus efectos. (Wasson, 1980).

Wasson, maravillado con ese mundo desconocido, no se conformó con la experiencia directa, la indagación etnográfica en Huautla, ni la recolección de varias especies de hongos en la zona y su posterior identificación botánica



Figura 2. Representación de un teonanácatl con un demonio de pie sobre de él. *Fuente:* códice Florentino, III, fo. 142v.

por Roger Heim, sino que indagó en textos antiguos lo que corroboró ser una tradición ampliamente extendida en la Mesoamérica prehispánica. De esta manera llegó a la obra de Sahagún y no dejó de darle el crédito que bien merecía (Wasson, 1980, pp. 205-209).

Como hemos señalado, Sahagún llegó al conocimiento de los hongos, *nanácatl*, por dos vías: en su observación y descripción de la naturaleza y a través de su búsqueda de la persistencia de prácticas idolátricas. Así, surgen ante él los *nanácatl*, que son la materia de un párrafo dentro del capítulo “en que se trata de todas las yerbas (sic)”. De estas setas dice ser *genus campestre*, pues se dan en los montes, y ensalza su calidad de comestibles, aunque advierte que “comerlas crudas o mal cocidas provocan a vómito, a cámaras y matan...”; habla del remedio para esta intoxicación y describe diferentes tipos y tamaños de setas comestibles, unas “recias de cocer” y otras menos, insistiendo siempre en que son muy sabrosas. (de Sahagún, 1969, III, pp. 293-294; de Sahagún, 1979, III, fo. 132v).

Pero va más allá. Habla de otros hongos a los que denomina en su Vocabulario *trilingüe*, *teo nananácatl*, lo cual traduce como hongo sospechoso y lo identifica como *fungus fusillys*, tomando como referencia las clasificaciones botánicas de su tiempo, tal vez derivadas de las ediciones de Dioscórides. (Calepino 1911, fo. 97r). Por lo general se nombra a estos hongos *teonanácatl*, palabra que significa “carne de los dioses” y es así como aparecen en todos los demás pasajes de las obras de Sahagún donde se les menciona; es probable que la duplicación de la sílaba *na* al inicio del término esté significando un plural, lo cual parece corroborarse por el término “honguillos” en su traducción al castellano en el mismo Vocabulario.

De ellos ofrece una buena descripción al decir que “se crían debajo del heno en los campos o páramos; son redondos, y tienen el pie altito y delgado y redondo”. En seguida refiere sus características generales: “comidos son de mal

sabor, dañan la garganta y enborrachan (sic)”, añadiendo sus propiedades curativas de que “Son medicinales contra las calenturas y la gota...”. Y solo entonces es cuando pasa a señalar sus efectos psicotrópicos, alertando de que se deben “comer dos o tres, no más”, advirtiendo que “los que los comen ven visiones y sienten bascas en el corazón y veen (sic) visiones a las veces espantables y a las veces de risa; a los que comen muchos de ellos provocan a luxuria (sic) y aunque sean pocos, y a los mozos locos y traviesos dícnles que an (sic) comido *nanácatl*” (de Sahagún, 1979, III, fo. 130v y 131r). En la columna en náhuatl del Códice Florentino está un párrafo pequeño que falta en el texto en castellano, agregando en ella que quienes comen estos hongos huyen, pueden llegar a ahorcarse, a arrojar a un barranco, gritar desafortadamente y tener terror, presentando al lector, en este caso concreto al que recaba la información, que no era otro que el propio Sahagún, una imagen terrible y desoladora que esperaba a todo aquel que consumiera los honguillos, lo cual le permitía inferir y afirmar que lo que provocaban eran visiones provocadas por los dioses antiguos, demoníacas para la interpretación del evangelizador (de Sahagún, 1979, III, fo. 131r; de Sahagún, 1963, Tomo 12, p.130), que rescató Sahagún para su Historia General, redactada después de que le fueran confiscados los manuscritos que hoy conocemos como Códice Florentino, es prácticamente igual al de este, eliminando solo la variedad de visiones y la referencia a los jóvenes con conductas socialmente mal vistas. (de Sahagún, 1969, III, p. 293). Recordemos que al loco se le concebía como alguien que se había vuelto malvado tras haberse girado el corazón.

La antigüedad del consumo de estos hongos puede constatar con la referencia que hace Sahagún al hablar de los diferentes grupos étnicos que poblaron el territorio del México Central y afirmar que los teochichimecas consumían los “hongos malos”, que en este texto llama solo *nanácatl* y no *teonanácatl*, pero dice claramente que “enborrachan también como el vino” y que tras consumirlos se juntaban en una planicie en donde bailaban y cantaban durante muchas horas “de noche y de día”; el primer día con gran placer y al día siguiente llorando intensamente, con lo cual decían limpiarse de toda impureza. Esto es evidencia clara de un uso ritual. (de Sahagún, 1979, III, fo. 122r).

En otros pasajes de ambos textos, el Códice Florentino y la Historia General, son traídos a colación los *teonanácatl*, sin hacer alusión alguna a sus virtudes de comunicación con los espíritus y dioses, sino a su utilización por parte de diferentes tipos de personas y en circunstancias festivas específicas.

En el libro X, tanto de la Historia General como del Códice Florentino, Sahagún habla de diferentes tipos de personas dentro de la sociedad mexicana, contrastando a quienes actuaban correctamente y quienes eran malos. Al hablar de

los rufianes apunta que “son amigos del vino y de las cosas que emborrachan al hombre y anda como endemoniado...”, lo que se podría interpretar como efecto de plantas psicotrópicas o de *teonanácatl*. (de Sahagún, 1969, III, p. 119). En el texto en náhuatl del Códice Florentino –y no en la columna en castellano– indica que el mal comportamiento de las mujeres nobles incluye el comer hongos (de Sahagún, 1979, III, fo. 34v); entre la desvergüenza de la mujer carnal se incluye el comer hongos al tiempo de ser borracha y carente de vergüenza (de Sahagún, 1963, XII, p. 55); al joven lascivo se le caracteriza como borracho y tonto, pero se agrega que se acostumbra a ingerir hongos (de Sahagún, 1963, XII, p. 55); de entre los nobles, el malo se pinta como borracho, bebedor, embotado y enloquecido por comer daturas y hongos, diciéndonos lo mismo de los malos jóvenes en general (de Sahagún, 1963, XII, pp. 20 y 12 respectivamente). Estas referencias llevan a marcar claramente el efecto no solo psicotrópico del consumo de *teonanácatl*, sino de su influencia maligna.

En las fiestas de los mercaderes, al considerar alguno de ellos que tenía suficiente riqueza y que cumplía con el deber de agasajar a sus pares con un gran banquete, comenzaba por comer “honguillos negros que ellos llaman *nanácatl*, que emborrachan y hacen ver visiones y aun provocan a lujuria; esto comían antes de amanecer.... aquellos honguillos comían con miel, y cuando ya comenzaban a calentar con ellos, comenzaban a bailar, y algunos cantaban y algunos lloraban, porque ya estaban borrachos con los honguillos”, y continuaba la descripción señalando una gran diversidad de reacciones ante la intoxicación: había quienes cantaban y otros que se sentaban pensativos, habiendo algunos que se veían morir y otros que eran devorados por una fiera; habían quienes se veían ricos, con muchos esclavos, no faltaban los que se veían adúlteros y les aplastarían la cabeza, y quienes tras hurtar debían ser muertos; otros más que habían de matar a alguien y ser ejecutados por ello; otros que al caer en el agua se ahogaban o los sumergía un remolino; otros que vivirían y morirían en paz, otros más que caían desde lo alto y fallecían por ello, todo lo terrible que pudiera haber lo veían en sus alucinaciones. Y no faltaba el anotar que, una vez pasada la embriaguez provocada por los hongos, se reunían a platicar acerca de lo que habían visto y experimentado. (de Sahagún, 1969, III, p. 40; de Sahagún, 1979, II, fo. 31r y v).

CONCLUSIONES

Como se puede apreciar, Sahagún, a través de sus informantes y muy posiblemente de sus experiencias como secretario de la inquisición arzobispal y como confesor, tuvo un considerable conocimiento no solo de la existencia de honguillos que hacían ver visiones, entrar en estados alucinatorios, sino del papel que su ingesta jugaba en la sociedad indígena. El solo nombre de *teonanácatl*, diferenciado del simple *nanácatl*, los hacía sospechosos a sus ojos, como lo dice directamente en su *Vocabulario*. Carne de los dioses que indicaba usos rituales; carne de los dioses, de los falsos ídolos, que provocaba conductas disruptivas, propias de gente malvada, pecaminosa a su entender. Carne de los dioses que, sin embargo, a cincuenta años de la conquista, seguía presente en las mentes de los naturales y, seguramente, en los rituales ocultos que seguían siendo practicados.

BIBLIOGRAFÍA

- De Sahagún, fray B. [Calepino] (1911). *Vocabulario trilingüe castellano, latín, mexicano* (microfilm). Newberry Library.
- De Sahagún, fray B. (1963). *Florentine Codex* (English translation of Nahuatl text by J.O. Anderson and Ch. Dibble Vol. 14). University of New Mexico and University of Utah.
- De Sahagún, fray B. (1969). *Historia General de las cosas de la Nueva España*. Editorial Porrúa.
- De Sahagún, fray B. (1979). *Códice Florentino* (facsimil, Vol. 3). Biblioteca Medicea Laurentiana.
- De Sahagún, fray B. (1993a). *Códice Matritense de la Real Academia de la Historia en Primeros Memoriales* (facsimil). University of Oklahoma Press.
- De Sahagún, fray B. (1993b). *Códice Matritense del Real Palacio en Primeros Memoriales* (facsimil). University of Oklahoma Press.
- De Sahagún, fray B., de Souza, M. G. B., & Banda, G. R. (1990). *Breve compendio de los ritos idólatricos que los indios de esta Nueva España usaban en tiempo de su infidelidad*. Lince Edits.
- Díaz, J. L. (1976). *Índice y sinonimia de las plantas medicinales de México*. Instituto Mexicano para el Estudio de las Plantas Medicinales.
- Furst, P. T. (1976). *Hallucogens And Culture*. Chandler & Sharp Publishers.
- Garza, M. de la (1990). *Sueño y alucinación en el mundo náhuatl y maya*. UNAM.
- León Portilla, M. (1987). *Bernardino de Sahagún*. Historia 16.
- León Portilla, M. (1999). *Fray Bernardino de Sahagún en Tlatelolco*. Secretaría de Relaciones Exteriores.
- Schultes, R. E., & Hofmann, A. (1982). *Plantas de los dioses*. Orígenes del uso de los alucinógenos. Fondo de Cultura Económica.
- Viesca, C. (1994). El evangelizador empecinado: *Bernardino de Sahagún*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Pangea.
- Wasson, R. G. (1980). *The Wondrous Mushroom. Mycolatry in Mesoamerica*. McGraw Hill Book Co.

Salud Mental: construcción discursiva y polisémica en la interfaz entre ética, técnica y política

Fernando Lolas Stepke

Profesor Titular, Universidad de Chile y Universidad Central de Chile. Académico de Número, Academia Chilena de la Lengua, Correspondiente de la Real Academia Española. International Distinguished Fellow, American Psychiatric Association.

NOTA PRELIMINAR

Brindar una perspectiva sobre el complejo constructo salud mental, especialmente en lo relativo a la investigación, exige considerar los considerables cambios introducidos por la evolución tecnológica y los desarrollos institucionales que supere las tradicionales afirmaciones rutinarias y monótonas a que nos tiene acostumbrados el discurso habitual.

Salud mental es un **pleonismo**. Una expresión con sobrecarga de significado. ¿Qué añade el adjetivo mental a la idea de salud? ¿Hay acaso una salud no mental?

Hay dimensiones de la vida humana que superan consideraciones sobre el cuerpo. Las esperanzas, emociones y deseos tienen formas de manifestación que, como el dolor, a veces no tienen un correlato en la anatomía y la fisiología. Es una dimensión, o aspecto, de la Salud, que no se reduce solamente a fisiología y anatomía (Lolas, 1997). Asimismo, hay afecciones del cuerpo que no producen ni dolor ni molestia. Por ello se dice que son asintomáticas y el diagnóstico depende de signos. Se tratan condiciones, como hipertensión e hiperglicemia por sus potenciales consecuencias, no siempre por sus efectos subjetivos. Al mismo tiempo, nos encontramos con una **“medicina del deseo”** que implica la esperanza de mayor longevidad, mayor bienestar, mejoramiento del cuerpo. Estar enfermo no es lo mismo que ser paciente o padeciente. El **papel de enfermo** (*sick role*) que la sociología de Talcott Parsons destacó, es una categoría social que se acompaña de deberes (volver pronto al sistema productivo, buscar ayuda técnica) y derechos (suspensión de deberes habituales de rol, acceso a asistencia razonable) aunque el “derecho a la salud” es una vaga consigna, pues solamente se refiere a tener acceso a sistemas de cuidado por el Estado o el mercado. La salud es construcción personalísima que depende de expectativas y esperanzas. El bienestar individual depende críticamente de la satisfacción que experimentan las personas con el apoyo recibido de sus “otros significativos”, de la ayuda profesional o de los sistemas sociales de cuidado. En tal sentido, los tres pilares en que se funda la calidad personal de vida son el subjetivo

corporal y emocional, el brindado por las determinaciones estructurales de la sociedad en que se vive y la cuantía y formas de las interacciones sociales.

Aun así, no hay salud sin experiencia subjetiva, de modo que la idea de salud mental solamente con propósitos prácticos –y profesionales– podría separarse de la de salud en general, habida cuenta de que no hay mente sin cuerpo humano y que solamente hay *embodied cognitions* y *embodied emotions*. En una psicopatología integral se trata de evitar una neurociencia sin mente y una mente sin cerebro. Las expresiones holísticas son siempre bienvenidas pero predomina un dualismo práctico que no es sustantivamente dañino o expresiones que yuxtaponen discursos como la publicitada postura “biopsicosocial” que en realidad es muda frente a causalidades y mecanismos, o incluso ante el desafío de explicitar la relación entre retóricas, métodos y semánticas distintas.

Predomina entre quienes hablan de salud mental una postura eudaimonista. Es una expresión cargada de valoración positiva. Por ello quizá habría que hablar de “*wellness*” o “*wellbeing*”. Pero el bienestar absoluto no existe en la vida humana. La salud no es Nirvana ni orgasmo permanente, como proclama la definición canónica de la Organización Mundial de la Salud. La salud es un *Neutrum*, un estado de equilibrio o balance, de neutralidad y silencio, que se extiende también a las nociones sobre paz social. Toda vida tiene alternancia de afectos positivos y negativos, situaciones controlables e incontrolables, penas, dolores, limitaciones, esperanzas y decepciones. No sin razón, Gadamer (1993) habla de la *Verborgenheit der Gesundheit*, su dimensión oculta, el estado de silencio orgánico que permite la vida habitual. No hablemos de la intrincada relación con normalidad, normatividad o expectativas sociales, que definen socialmente tipos ideales (en el sentido de Max Weber) que cambian según tiempo, lugar y circunstancia. La competencia cultural, conceptual y valórica requeridas son adquisición de la formación profesional, íntimamente relacionada con la moral, esto es, los usos y costumbres avalados por

tradición y lenguaje. Son “oficios éticos” aquellos que mediante juegos de lenguaje (Wittgenstein) justifican algunas prácticas, lo que plantea al profesional la distinción entre *Begründung* (fundamentación) y *Rechtfertigung* (justificación), fácilmente confundibles en la práctica.

LA DIMENSIÓN TEMPORAL Y LA CALIDAD DE LA VIDA

Falta a la mayoría de las descripciones o definiciones de salud la dimensión temporal.

Estar bien no consiste solo en sentirse bien hoy. También supone que mañana se podrá afrontar dificultades y se seguirá estando bien. Hay un horizonte de esperanza o expectativa tan constitutivo del estar bien que todos los profesionales saben que es una poderosa droga. La “droga médico” de la que habla Michael Balint (1961) es poderosa y debe administrarse en tiempo y dosis adecuada. No se trata solamente de capacidad de adaptación. También debe considerarse la resiliencia y el aspecto proleptico, anticipatorio, que es causa de malestar o bienestar por su relevancia para las personas.

Se está en estado de bienestar o “*bienser*” cuando se supone que mañana también se estará en condiciones de adaptarse a las condiciones de la vida. Esta temporalidad de la conceptualización quizá haga pensar que el concepto de calidad de vida es mejor, el cual es subjetivo, multidimensional y complejo, es dinámico. Esto significa que las fuentes de satisfacción y seguridad varían a lo largo del ciclo vital. No solamente las causas de satisfacciones sino los fundamentos o racionalizaciones que las justifican. Los chocolates pueden gustar a un niño de diez años por razones distintas de las de un adulto de sesenta. La Naturaleza, dice Cicerón en “*De Senectute*” (2001) no solamente nos quita placeres con la edad. Nos quita el deseo de tenerlos y con ello las expectativas y las esperanzas, las ambiciones y las posibilidades de decepción. Estulticia es, y grande, caer en el juvenilismo y en el edadismo que tantas frustraciones provoca.

Tanto las categorías del enfermar como su impacto dependen de una tensión entre *normativismo* (lo normal es la norma aceptada, lo esperable según cánones sociales) y *naturalismo* (la clasificación del padecer está regida por estándares “objetivos” debidos a la observación y los signos que arrojan las máquinas). La noción de salud está influida por la cultura y las expectativas, por el campo experiencial y el horizonte de expectativas y esperanzas que son propias de la condición humana.

Cartografías de la salud mental

La **metáfora cartográfica** permite destacar las diversas formas en que puede ser concebida la salud mental.

No hay un solo mapa. Algunos destacan algunas cosas, otros otras. El objeto reflejado en cada mapa parece distinto pero refiere a una misma realidad subyacente, mirada desde puntos de vista o énfasis diferentes. Sin embargo, las bases epistémicas de toda clasificación no siempre se explicitan, especialmente en psiquiatría, que ha tenido en algunos sectores el deseo de ser “ateórica”, como si tal posición pudiera sostenerse. Es útil rescatar la doctrina orteguiana del “punto de vista” para entender aquel principio de la “puerta giratoria” de von Weizsäcker: quien piensa psicológicamente recibirá respuestas psicológicas, quien somáticamente, respuestas somáticas. Véase la historia de los oficios éticos como la medicina y la psiquiatría y se entenderá que hay influencias temporales, históricas, como también culturales (entendiendo por cultura un “modo de ser” humano).

La salud mental puede ser abordada desde distintas construcciones discursivas que llamamos **disciplinas**. Son discursos y narrativas que cumplen propósitos descriptivos, explicativos y anticipatorios.

Las hay referidas al individuo, a la fisiología, a la sociedad, a la política, a la economía. Suele hablarse de “sectores” en lenguaje periodístico. Es un tema multisectorial.

Los discursos disciplinarios, en su faz práctica, pueden constituirse en **profesiones** o sustentar profesiones. Una profesión es un discurso y una praxis con contenido ético, que prescribe lo que debe hacerse y lo que debe evitarse. Distingue no solamente entre los que saben y los que ignoran sino entre los que pueden y los que no pueden. Resaltan las etapas del ser, del deber ser y del tener que ser, según esa vaga noción de vocación, que implica profesar, esto es, comprometerse con ideales y virtudes y que incluye un **saber-hacer**, un **saber-estar** y un **hacer-saber**.

El lenguaje ordinario suele hablar de profesiones de la salud. Pero lo aludido en salud mental es más que salud. Es bienestar, *flourishing*, capacidad de aceptar desafíos, satisfacción vital, contribución a la sociedad, silencio sin interrupciones. Por ende, *wellness* es materia de discursos prácticos asociados con la ética (como juego de palabras que justifica moralidades o usos “correctos” en una sociedad), el derecho, la economía y la política.

Rudolph Virchow, fundador de la patología celular, declaraba a la medicina una ciencia social. Y la política es como la medicina de la sociedad, una práctica destinada al bienestar y al bien común.

El mayor problema es la disociación y la inconmensurabilidad de los discursos. Cada uno tiene formas de construcción de realidades, métodos propios, retóricas y semánticas exclusivas. Las profesiones, como oficios éticos, se vuelven inconmensurables discursos, cada uno pugnando por el poder social que significa definir problemas “auténticos”. Esta competencia puede desembocar en colaboración e integración, pero las expertocracias son como los nacionalismos, chauvinismos de tribu, exaltación de tecnocracias regionales y acotadas. El poder profesional es una

barrera para los discursos integradores y no se basa solo en consideraciones epistémicas. Tiene que ver con economía, con intereses discrepantes. Conocimiento e interés son dos aspectos del afán de predominio, y no hay uno sin el otro, como recuerda Habermas (1988) al desarrollar su teoría de la praxis comunicativa.

Como formas de praxis, es necesario separar las praxis teleológicas, dirigidas a fines, las normativas, el hacer lo correcto, las dramáticas, comportarse como se espera, *enráticas*, relacionadas con el poder social, y *comunicativas*, asociadas al trato con interlocutores validados en el diálogo social.

Las cartografías resultantes exigen traducción. Así como hay medicina traslacional, hay *humanidades traslacionales* (Lolas, 2021) y formas de integración que superan los lenguajes específicos y contribuyen a una perspectiva integradora.

Existen formas multi-inter-transdisciplinarias basadas en compartir objetivos, lenguaje y contexto. Todas las formas de eclecticismo tienen que decidir sobre la normalización del punto de partida, sobre el a veces inconsciente marco de prejuicios epistémicos y sobre las finalidades de tomar de cada postura aquellos elementos relevantes que contribuyan al fin deseado. Existe el problema de dar voz a un conjunto de creencias que suele desecharse por no estar basada en *facts* sino en *beliefs*. Esta distinción, habitual en las ciencias humanas, conduce a una **injusticia epistémica** que subvalora a los “expertos por experiencia”, los que padecen, en beneficio de los que saben, los expertos. La *expertocracia* va aparejada con la tecnificación del oficio médico y éste con la medicalización de la vida. Estos aspectos son producto de ingenierías sociales que escapan a la voluntad o el designio de grupos de expertos, pues priman intereses de grupos con poder tecnológico o económico que dictan usos sociales que luego se incorporan a la vida comunitaria. Es útil rastrear sus orígenes, sus causas y sus consecuencias para responder en consecuencia. Responder solamente con oposición es inútil. Se precisa una “ética anticipatoria” que prevea efectos y provea recursos para adaptarse o para modificar. Esto se ha convertido en una urgente preocupación tras la irrupción de “agentes conversacionales” que pueden reemplazar a los interlocutores humanos y la “mentalidad algorítmica” que impone la mal llamada “inteligencia artificial” en el diagnóstico, el pronóstico y el tratamiento.

El basamento del oficio de ayudar pueden ser las pruebas empíricas (*evidence-based*), los valores (*value-based*), la experiencia (*experience-based*) y la oportunidad (*kairos-based*).

En cuanto a las minoraciones la tradicional constelación de conceptualizaciones distingue entre sentirse enfermo (*illness*), tener una enfermedad (*disease*) y ser considerado enfermo (*sickness*).

Estos tres discursos, cada uno con su semántica y su retórica (influidas o determinadas por la cultura), raramente

coinciden. Hay zonas grises, personas que se sienten enfermas pero no tienen las enfermedades que prescriben los catálogos o sistemas diagnósticos. Y personas consideradas enfermas que no tienen síntomas y tampoco alteraciones orgánicas. La obra de Jules Romains, “*Monsieur Kock o el triunfo de la medicina*”, recuerda que una persona sana es un enfermo que ignora su condición; también se dice que una persona sana es alguien insuficientemente estudiado. Siempre habrá anormalidades, pero no toda anormalidad es enfermedad. Siempre habrá sufrimiento pues la vida es una condición “*pática*” que no siempre conduce a condiciones “*patológicas*”.

Desde el punto de vista de la calidad de la vida puede hablarse de *impairment*, *disability* y *hándicap*. Minoraciones, discapacidades y minusvalías, que exigen, desde una actitud comprensiva y empática hasta “prótesis sociales” que compensen las desigualdades. Son inequidades aquellas desigualdades conocidas pero remediables, pues hay desigualdades debidas a la biología que exigen aceptación y otras que precisan compensación.

La gran aportación de la medicina antropológica Heidebergensis fue la reintroducción del sujeto en medicina, no una *subjetividad* cerrada y solipsista sino una subjetividad abierta al diálogo. Krehl, Siebeck, Christian, todos aportaron una visión a contracorriente con la reducción de lo humano a mecanismo fisicoquímico y “ciencia natural” (Lolas, 2009). La medicina, sostenía Naunyn, será ciencia natural o nada. A ello se contrapuso, por razones históricas y experiencias novedosas, toda una corriente de pensamiento que quizá tuvo en el psicoanálisis su expresión más acabada, al punto que impregnó todas las esferas de la cultura, no solo como método de indagación sino también como terapéutica. Debe indicarse, sin embargo, que el “inconsciente” no fue en modo alguno un descubrimiento de Sigmund Freud, pues era tema de la cultura europea desde el romanticismo y contó con numerosos precursores (Watson, 2005).

El movimiento antropológico, comenzando por el “urósofo” Schwarz y continuando por la medicina de la persona (sizygiología) de Kraus y las aportaciones de Heidelberg, finamente recibidas por la tradición española de Rof Carballo y Laín Entralgo, no proclamaban simplemente un holismo sencillo o un anticartesianismo tosco sino la constitución del ser humano en la relación con otros. El diálogo constitutivo de lo humano, la urdimbre afectiva y creencial, la comprensión de lo mórbido como generador de las preguntas; por qué a mí, por qué ahora, por qué de este modo son pilares de aquel movimiento que utilizó consignas antropológicas y antropocéntricas no siempre implementables en la práctica. De ellas, el movimiento psico-somático fue etapa y constituyente, pronto plagado de inconsistencias al ser sometido al escrutinio de las disciplinas de la causalidad y sobre todo al tener que dar cuenta de los determinantes institucionales y políticos que inciden en las prácticas de ayudar (terapia).

Debe considerarse que toda racionalidad social (económica, epistémica, práctica) tiene legitimación por el hecho de existir y que la tarea del profesional es no solamente yuxtaponer metódicas (pluralismo metódico) sino también integrar epistemes (pluralismo epistémico) y sensibilidad frente a los intereses detrás de cada racionalidad. Es fácil desviarse hacia facilonas construcciones verbales como justicia social, proclamar la dignidad humana y arremeter contra las fuerzas del mercado o el predominio ideológico, pero ello no soluciona los dilemas de la práctica.

En este contexto, la noción bioética, concebida ésta como el uso del diálogo y la deliberación, puede formular y afrontar dilemas, problemas cuya solución es otro problema, y entender que las profesiones modernas son tales en virtud de que parecen resolver y tienen recompensas en dinero, prestigio, poder y amor. Resuelven necesidades y deseos (a veces erigidos como derechos) para solucionar los cuales la sociedad está dispuesta a dar esas recompensas. Que parecen ser intercambiables, pues mucho amor debiera compensar poco dinero.

La “interioridad” humana: dimensión moral, cognitiva, afectiva

Es útil recordar que la profesionalización de los oficios significó una especialización reductiva del campo experiencial de las personas. La división del trabajo, importante logro civilizatorio que implicó el paso de una *Gemeinschaft* a una *Gesellschaft*, se extrema al punto de generar, frente al intelectual del pasado, el “especialista”. Éste puede definirse como aquella persona que “sabe todo de nada”, que constriñe deliberadamente su campo experiencial a fin de aumentar su eficiencia técnica. Esta constricción de la mirada es el sello de la ciencia empírica contemporánea y se evidencia no solamente por la conformación de *comunidades de práctica* exclusivas y excluyentes (las profesiones a partir del siglo XIX) sino también por el desinterés frente a todo lo que no concierna a su ámbito de trabajo. En otro lugar he recordado la irónica reflexión de Pío Baroja sobre Pío del Río Ortega, científico español que sucedió a Cajal en el estudio del sistema nervioso. Mientras España se debatía ante los desafíos que significaba la pérdida final del imperio y la catástrofe de 1898, del Río Ortega, desentendido por completo de la situación social, “hacía pajaritas de papel” (Lolas, 1985).

Una ciencia de lo psicológico debió esperar a que se consolidaran nociones como alma, espíritu, interioridad, subjetividad. La historia de estos conceptos está íntimamente ligada a transformaciones culturales. Peter Watson (2005) indica que la noción de alma (*soul*) es una de las más influyentes y persistentes en la historia humana y traza su genealogía desde la remota Antigüedad en Egipto, Babilonia, India y China. Es más importante que la idea misma de Dios o de cualquier deidad. Su transformación a mente,

espíritu, *self*, interioridad (*Innerlichkeit*), es trazable a tradiciones primero religiosas, luego filosóficas (con Descartes y sus nociones de *res cogitans* y *res extensa*, además del Tratado de las pasiones), luego artísticas, especialmente en el siglo XVIII (Wahrman, 2004) y el Romanticismo alemán con su invención del yo (Wulf, 2022) y las filosofías de la mente. Klages indicó la disociación entre mente y espíritu (*Der Geist als Widersacher der Seele*), destacando lo que hoy parece una inevitable fuente de confusiones entre las capacidades cognitivas aparentes de las máquinas y algoritmos y los aspectos “sentientes” o emocionales, que en conjunto determinan la conducta humana. La relación con las ideas de conciencia y autoconciencia y su adscripción a los seres humanos es materia de intensa discusión, especialmente por la necesidad de reformular las definiciones relevantes.

La salud mental como narrativa. Las correspondencias discursivas entre lo mental y lo somático

Desde la irrupción del movimiento psicosomático (Lolas, 1995) es corriente señalar la unidad psicofísica de los seres humanos, epitomizada por la famosa frase de Felix Deutsch de 1922 que se preguntaba por el “misterioso salto de la mente al cuerpo”. Una de las mayores dificultades para un correcto abordaje teórico y práctico de la “salud mental” es reificar el concepto, considerarlo como un área de estudio, como un objeto de análisis, como una cosa sometida a “determinantes” biológicos, sociales, económicos o estructurales. Hay en el pleonismo dos aspectos que hemos destacado: experiencia “interior” y expresión “manifiesta” o “exterior”. Las tradiciones psicológicas han destacado uno u otro de estos aspectos, el estructuralismo wundtiano insistió en la introspección, el conductismo watsoniano en la conducta manifiesta. En la discusión filosófica se mantiene la pregunta sobre la conciencia y la autoconciencia, sobre la voluntad y el libre albedrío.

Tanto en la descripción de las “cartografías” sobre la salud mental y en las deliberaciones sobre la calidad de la vida y la necesidad de incluir la dimensión temporal de la esperanza en el bien-estar y el bien-ser de las personas, lo que parece obvio es que se trata de una construcción narrativa, de una forma de hablar o de un “juego de lenguaje” en el sentido de Wittgenstein. Así cobra sentido el *dictum* de Viktor von Weizsäcker para quien la forma de preguntar determinaba las respuestas: al preguntar en lenguaje psicológico (o “mental”) las respuestas vienen cifradas en esa forma de locución; quien hace preguntas “somáticas” recibe respuestas en términos de órganos, inervaciones, tejidos. El mayor misterio siguen siendo aquellas vivencias que, como la dolorosa, tienen esa faz jánica, doble, en que hay discursos y narrativas del cuerpo y las hay de la mente, de la emoción y del intelecto. No hay que explorar demasiado en la literatura de las ciencias humanas para reconocer que

siempre se da una “correspondencia”, no exacta ni biunívoca pero sí de íntima ligazón, entre lo que se denomina somático y lo que se rotula de psicológico (Lolas y Christian, 1990). Ciertamente, ello puede llevar a extremos, como cuando se pregona un “psiquismo del hepatocito” o se atribuye valor simbólico a cualquier trastorno somático. Pero que se trata de narrativas, no siempre antagónicas pero sí diferenciables, es indudable, sin necesidad de postular esencias o sustancias como en la tradición cartesiana entendida literalmente. Se trata de “perspectivas”, puntos de vista, discursos y narraciones. Una “salud mental” hipostasiada como objeto de estudio no contribuye a diseñar intervenciones integrales. Una salud mental concebida como forma de hablar de formas de experiencia humana fraseadas en un sentido particular, con expresiones y retóricas particulares permite no solamente expresar mejor lo que se desea en las intervenciones sino también armonizar las iniciativas que desde la medicina, la salud pública o la intervención psicoterapéutica, mismas que se pueden integrar armónicamente, soslayando la “especialización” a que obliga la división del trabajo investigativo y asistencial. El “giro lingüístico” de las ciencias humanas es el uso juicioso de los alcances tautomáticos del lenguaje y la potencia creadora de la narración como argumento, incitación a la acción y herramienta práctica para formular y resolver problemas humanos.

Las nuevas tecnologías y la llamada “inteligencia artificial” en sus muchas formas han difuminado límites entre lo objetivo y lo subjetivo, entre las creencias sólidas y las percepciones ilusorias, obligando a reformular la semántica, la sintaxis y la retórica con que se habla hoy de lo mental y lo somático. Hay “somas” irreales creados por algoritmos y hay “estados mentales” producto de “chatbots” y algoritmos. Son formas ampliadas de construcción de realidades que representan un desafío para la investigación y la práctica.

BIBLIOGRAFÍA

- Balint, M. (1961). *El médico, el paciente y la enfermedad*. Libros Básicos.
- Cicerón, M. T. (2001). *De Senectute*. Triacastela.
- Gadamer, H. G. (1993). *Über die Verborgenheit der Gesundheit*. Suhrkamp.
- Habermas, J. (1988). *Theorie des kommunikativen Handelns*. Suhrkamp.
- Lolas, F. (1985). Los azares de la cientificidad. En *Notas al Margen. Ensayos* (pp. 91-132). Cuatro Vientos.
- Lolas, F., & Christian, P. (1990). Korrespondenztheorie: eine realwissenschaftliche Position bezüglich leib-seelischer Zusammenhänge in der Psychosomatik. *Zeitschrift für klinische Psychologie, Psychopathologie und Psychotherapie*, 38(2), 146-154.
- Lolas, F. (1995). *La perspectiva psicosomática en medicina* (2ª ed.). Universitaria.
- Lolas, F. (1997). *Más allá del cuerpo. La construcción narrativa de la salud*. Editorial Andrés Bello.
- Lolas, F. (1998). Salud mental y calidad de vida en la sociedad posmoderna. *Acta psiquiátrica y psicológica de América latina*, 44, 305-309.
- Lolas, F. (2009). La medicina antropológica de Heidelberg: una perspectiva personal y algunas reflexiones. En P. Christian, & R. Haas (Eds.). *Esencia y formas de la bipersonalidad* (pp.109-129), Centro Interdisciplinario de Estudios en Bioética, Universidad de Chile.
- Lolas, F. (2015). The basic discipline of psychiatry as metatext. *Acta Bioethica*, 21(1), 61-63.
- Lolas, F. (2017). Bioética: interdisciplinariedad, interculturalidad, interdiscursividad. *Acta bioethica*, 23(2), 211-212. <https://doi.org/10.4067/s1726-569x2017000200211>
- Lolas, F. (2019). Well-being: conceptual and medical considerations. *International Journal of Person Centered Medicine*, 9(1), 57-62.
- Lolas, F. (2021). “Translational humanities” y bioética como diálogo. *Acta bioethica*, 27(1), 7-8. <https://doi.org/10.4067/s1726-569x2021000100007>
- Lolas, F. (2024). Derechos humanos, calidad de vida y epigenética del ciclo vital humano. En E. Tinant (Ed.), *Anuario de Bioética y Derechos Humanos* (pp.136-148). Instituto Internacional de Derechos Humanos.
- Wahrman, D. (2004). *The making of the modern self*. Yale University Press.
- Watson, P. (2005). *IDEAS. A history from Fire to Freud*. Weidenfeld & Nicolson.
- Wulf, A. (2022). Magníficos rebeldes. *Los primeros románticos y la invención del yo*. Penguin Random House.

A los Cien Años de la Visita de Pierre Janet a México

Héctor Pérez-Rincón García

En septiembre de 1921, la Universidad Nacional de México (todavía no Autónoma), celebró el XV aniversario de su fundación por Don Justo Sierra, dentro de las Fiestas del Centenario de la Independencia en 1910, heredera vergonzante de la Real y Pontificia creada por Carlos I de España (Emperador Carlos V), en 1551 (y clausurada por los liberales de la Reforma en 1833, que la consideraron “inútil, irreformable y perniciosa”) con una serie de conferencias dictadas por distinguidos profesores invitados, la mayor parte de ellos franceses. En el área de la medicina destacó la presencia de una de las figuras más distinguidas de Psiquiatría internacional de ese entonces, el Profesor Pierre Janet (1859-1947). Originalmente Janet fue un filósofo que se interesó por uno de los temas en boga a finales del siglo XIX: La histeria y el hipnotismo. Fue así como entró en contacto con el profesor Jean-Martin Charcot, el “Napoleón de la Salpêtrière”, para quien Gambetta había creado la primera Cátedra de Neurología del mundo. Charcot le aconsejó que estudiara medicina para poder comprender cabalmente los temas de su interés. Así lo hizo y su maestro creó para él el laboratorio de psicología de ese famoso hospital parisino.

La influencia de la medicina francesa era muy notoria en esa época, y lo fue, como es sabido, hasta la Segunda Guerra Mundial. Todos los alumnos que seguían en este país y en todos los demás la carrera de medicina, debían conocer la lengua francesa pues la mayor parte de los textos en los que estudiaban estaban escritos en ese idioma. Más aún, algunas editoriales francesas muy prestigiosas tenían una sucursal en México y publicaban traducciones al español para los estudiantes de educación básica y media. No es ocioso recordar a este respecto que el propio General Álvaro Obregón publicó, en 1917, su libro “Ocho mil kilómetros en campaña” en la sucursal mexicana de la Editorial de la Viuda de Ch. Bouret. Además, como bien lo señaló en la inauguración de la Universidad Don Justo Sierra en 1910, la Real y Pontificia se construyó sobre el modelo de la Universidad de Salamanca, en tanto que la nueva lo hacía bajo el apadrinamiento de la de París.

La influencia de las editoriales francesas en la mente de los estudiantes mexicanos de todos los niveles queda de manifiesto en la anécdota de la escritora María Enriqueta Camarillo (1872-1968)*. Habiendo estudiado durante su infancia y adolescencia en libros editados por la Editorial Ch.

Bouret, construyó en su mente una versión de la fachada del edificio en la Rue Visconti. Al llegar a París solicitó a la *carriole* que la conducía a su hotel, que pasara primero a la dirección de esa editorial. Cuando faltaba poco para llegar, temerosa de que la realidad no estuviera a la altura de lo que había construido su fantasía, la detuvo y le ordenó regresar.

En 1925 México se encontraba, como Europa, también en un período “entre dos guerras”, en nuestro caso la fase armada del movimiento de 1910 y la Guerra Cristera. Calles tenía un año de ocupar la presidencia y Vasconcelos, el mismo tiempo de haber dejado la Secretaría de Educación Pública. No obstante, el intenso movimiento cultural propiciado por el ministro de Obregón continuaba en todos los órdenes y las relaciones con Francia, sobre todo en el terreno cultural y científico, proseguían tan intensas como durante el porfiriato, y el extremo afrancesamiento de las costumbres no había cedido completamente, todavía, al empuje de los movimientos nacionalistas que la pintura, antes que las demás expresiones, estaba en proceso de fomentar.

El desafortunado incidente que suscitó pocos años atrás el General Villa (el rapto de una ciudadana francesa de un hotel) no tuvo consecuencias en estas excelentes relaciones. Se fundó en esos años una sociedad Franco-Mexicana de intercambio cultural y científico por medio de la cual se obtuvo el apoyo para que la Embajada de Francia cursara la invitación al célebre Profesor de la Sorbona y del Colegio de Francia. El motor de tal invitación fue el Doctor Enrique O. Aragón (1880-1942), uno de los pocos “alienistas” con que contaba México en aquella época. Era un médico muy distinguido, de una cultura muy amplia, de un verbo elegante y preciosista, que conocía de una manera muy profunda la evolución del pensamiento psiquiátrico y psicológico de su tiempo. Organizó y dirigió durante 26 años un Laboratorio de Psicología Experimental que montó en la Facultad de

* María Enriqueta Camarillo y Roa de Pereyra, fue una ilustre veracruzana que destacó como pianista, poetisa, traductora, novelista y dramaturga. Se casó con el historiador y diplomático Carlos Pereyra en 1898 y vivió muchos años en Europa en donde publicó algunas de sus obras. Fue autora de unos libros de texto para la primaria titulados “Rosas de la Infancia”, en los que estudiamos varias generaciones de niños mexicanos. España le otorgó dos distinciones muy altas, en 1947 la Orden de Isabel la Católica, y en 1948 la Orden de Alfonso X el Sabio. En 1951 fue nominada al Premio Nobel de Literatura, seguramente inspirados sus postulantes en el otorgado en 1945 a Gabriela Mistral. Murió en 1968, demenciada y en la miseria, sin recibir algún apoyo del gobierno.

Filosofía y Letras, y que era uno de los más completos de su género en el continente. Tras la renuncia de Manuel Gómez Morín a la Rectoría de la Universidad, en octubre de 1934, Aragón fue electo Rector sustituto del 27 de octubre al 26 de noviembre de ese mismo año, debido a que entonces él fungía como Director de la Facultad de Filosofía, tal como lo señalaba el estatuto vigente.

Desde que se anunció el viaje de Pierre Janet, la prensa mexicana le dedicó diariamente su interés lo que colaboró a crear en la opinión pública un ambiente expectante y de admiración por el visitante, que se tradujo en el nutrido número (más de 300 personas) que asistieron al curso libre que dictó en la Universidad, lo que era un auditorio notable si se toma en cuenta la población de la Ciudad de México en esa época. Así, el periódico *Excelsior* de fecha cinco de agosto, relata la llegada del sabio a Veracruz en el vapor “Cuba”:

Es un hombre extremadamente sencillo y dice que su viaje obedece a un intercambio científico entre México y Francia, con motivo de la creación del Instituto Franco-Mexicano que ha entrado en funciones con la cooperación del fisiólogo y endocrinólogo Marcel Eugène Émile Gley (1857-1930). El Doctor Janet añadió que dará una serie de conferencias acerca del sentimiento, su función individual y su función social, su resonancia en nuestros actos y pensamientos y todo lo relacionado con esa parte del movimiento humano que tiene por base la sensibilidad y los fenómenos nerviosos. También dará conferencias sobre la naturaleza del sentimiento, la interpretación científica de las grandes perturbaciones patológicas.

Desde su llegada a la Ciudad de México Janet fue objeto de constantes muestras de admiración. Los homenajes se sucedieron unos a otros antes, durante y después del curso libre que dictó, durante su estancia de dos meses, en el Paraninfo de la Universidad, en la Calle de Licenciado Verdad. He aquí la nota del *Excelsior*:

HOY SERÁ RECIBIDO EL DOCTOR Y PROFESOR PIERRE JANET POR LA UNIVERSIDAD NACIONAL.

El distinguido sabio francés será objeto de numerosos y merecidos homenajes. El eminente sabio quien arribó a esta capital el sábado por la noche, será recibido hoy en la mañana en la Secretaría de Educación Pública por el propio Secretario y demás funcionarios de esta dependencia del Ejecutivo.

Desde su arribo a México, el distinguido huésped ha sido visitado por numerosos miembros de la colonia francesa, en su alojamiento del Hotel Palacio, habiéndole ofrecido, en su residencia, una

comida el Excelentísimo Señor Jean Perier, Ministro de Francia.

También, hará el estimado hombre de ciencia, una visita a la Universidad Nacional de México, en donde el Rector, Señor Doctor Alfonso Pruneda, lo presentará a los catedráticos y alumnos de las diversas facultades, pues el Señor Profesor Janet se haya en nuestro país como invitado por nuestro gobierno para sustentar una serie de conferencias sobre psicología en una de las aulas de la propia Universidad.

Con la reciente visita del Doctor Dumas y la del Doctor Gley, eminente fisiólogo que se encuentra aún en México, ya son tres las altas personalidades científicas que en un corto período de tiempo han visitado nuestro país, siendo todas ellas de la ilustre nación francesa. Además de los agasajos que preparan al Señor Janet sus coterráneos de la colonia, la Universidad Nacional ha comenzado a organizar en su honor un gran homenaje, que se efectuará en el curso de la presente semana.

Igualmente, se nos informó que el Señor Doctor Puig Casauranc, Secretario de Educación Pública, le ofrecerá una comida en su residencia el miércoles próximo y también se le invitará para que visite los principales establecimientos educativos de esta capital.

El Doctor Janet se muestra sumamente bien impresionado de su viaje a México, habiéndose expresado en términos elogiosos sobre las bellezas de nuestro país.

No hubo sociedad académica que no lo nombrara miembro de honor, ni personalidad científica u oficial que no considerara un deber el invitarlo. No hubo día que la prensa no le dedicara unas líneas. Se organizaron banquetes, conciertos, visitas, paseos, conferencias, recitales poéticos en su honor. Fue llevado a una comida “típica” en las Fuentes Brotantes de Tlalpan en donde gustó del pulque. Un joven médico que dos años antes había presentado una tesis original comparando las teorías de Janet con el Psicoanálisis de Freud, fue comisionado para acompañarlo durante su estancia en la capital y en los viajes que efectuó a Puebla y Guadalajara: El Doctor Manuel Guevara Oropesa, quien fue el decano de los psiquiatras mexicanos.

El Doctor Aragón dictó en varias ocasiones en honor de Janet, sendas, largas y documentadas conferencias sobre la psicología y el espíritu, en donde campeaba su fácil dominio de la metáfora:

Conferencias: La Universidad Nacional de México ha organizado una serie de interesantes conferencias, como un homenaje al Excelentísimo Señor Jean Perier, Ministro de Francia, a los eminentes Doctores Pierre Janet y Eugène Gley, así como la colonia francesa residente en esta capital.

Estas conferencias serán sustentadas por el Doctor Enrique O. Aragón, Profesor de Psicología en la Escuela Nacional Preparatoria y en la Facultad de Filosofía y Letras, y Miembro de la Academia Nacional de Medicina, asistiendo a ellas el Señor Doctor J. Manuel Puig Casauranc, Secretario de Educación Pública, y el Señor Rector de la Universidad Nacional.

La primera de estas conferencias se efectuará hoy, a las 19:30 horas, en el Anfiteatro de la Escuela Nacional Preparatoria y se sujetará al siguiente programa:

I. – a – La brise du printemps ; b. Les Rosées, Campa ; c. – Le Nil, Leroux. Canto, señorita Elvira González Peña, profesora del Conservatorio Nacional de Música. Piano, señor profesor Santos Carlos. Violín, señorita Micheline Reichert.

II. – Conferencia de Psicología. Dr. Enrique O. Aragón. “La Corriente de la Conciencia.” (La metáfora) 1. – Mitología y Poesía. Los baños lustrales. 2. – Heráclito. Apología del “devenir”. El continuo cambiar de las ondas. 3. – Leibnitz. Las pequeñas percepciones. (El inconsciente.) La dilución. La saturación. Las profundidades del mar. 4. – Kant. La vida afectiva. El desbordamiento del agua y el ahondamiento del cauce. 5. – Schopenhauer. Voluntad y contemplación. El lago agitado y el lago quieto y transparente. El mar muerto. 6. – Maine de Birán. La vida animal, la vida humana y la vida espiritual. Las tres corrientes. 7. – Michelet y Hugo. La mujer y el recuerdo. El alta y la baja marea. 8. – Jung. El psico-análisis. El naufragio. Los restos. Lo flotante y lo sumergido. 9. – James y Titchener. Las modificaciones del espíritu y la atención. El torrente del pensamiento. 10. – Le Bon. Las multitudes. El oleaje humano. 11. – Bergson y Janet. El “yo” profundo. El buceo y las investigaciones del fondo del océano. Conclusiones. 12. – El espíritu. El color del mar.”

Ningún discurso fue tan laudatorio como el que pronunció bajo el título “La Tetralogía de la Salpêtrière” al ser recibido Janet como miembro de honor de la Academia Nacional de Medicina y en donde el Doctor Aragón mostraba la evolución de la psiquiatría francesa de Pinel a Janet, pasando por Esquirol y Charcot. Tras haber comparado estos cuatro autores con otra tetralogía: Ariosto, Dante, Tasso y

Petrarca, el Doctor Aragón saludó en Janet “el espíritu sintético que, poseyendo las cualidades de sus tres predecesores, había realizado el milagro de superponer a los estudios anatomopatológicos y fisiopatológicos, los estudios de la psicología.”

Por su lado, Antonio Caso encontró en las ideas de la psicología janetiana una expresión del pensamiento de Leibnitz y una estrecha liga con Bergson.

El Presidente de la República pidió que el profesor visitante fuera invitado a la recepción del 15 de septiembre en Palacio Nacional. Al reconocerlo se aproximó hasta donde se encontraba para saludarlo con grandes muestras de respeto, lo que impresionó grandemente a Janet quien confesó que el General Calles tenía una personalidad avasalladora e imponente, que era imposible sostenerle la mirada, y que hablaba muy bien de él, el hecho de que “quisiera mantener contactos con los intelectuales europeos”.

México tenía un asilo manicomial inaugurado en 1910 por el General Díaz, con unos pocos médicos versados en psiquiatría y en psicología, pero la Universidad carecía de una cátedra de la materia. En 1897 el Doctor José Peón Contreras había dictado de manera somera un curso de psiquiatría en la Facultad Nacional de Medicina. Veinte años más tarde el Doctor José Meza Gutiérrez dictaba clases en sexto año de la carrera de medicina “con tiempo de dos horas a la semana; no había exámenes finales y se aprobaba a los alumnos que asistieran al 50% de las clases” (Ramírez Moreno, A.: *La Asistencia Psiquiátrica en México*, Congreso Internacional de Psiquiatría, París, 1950).

Así, durante la Lección Inaugural de su curso, Janet expresó una idea que habrían de tomar en cuenta, tanto el Secretario de Educación J. Manuel Puig Casauranc, como el Rector Alfonso Pruneda y el Director de la Facultad, Fernando Ocaranza: “Ninguna Universidad, ninguna Facultad de Medicina, pueden considerarse completas e ilustres si carecen de una Cátedra de Psiquiatría”. Esta fue creada el año siguiente y nombrado titular el Doctor Guevara Oropesa, teniendo como ayudante al Doctor Samuel Ramírez Moreno.

Janet reunió a los pocos especialistas y fundó la “Sociedad Mexicana para Estudios Psicológicos” con los Doctores Ezequiel A. Chávez, Meza Gutiérrez, Enrique O. Aragón y Guevara Oropesa. Llena de proyectos, la Sociedad sobrevivió tres o cuatro reuniones a la partida de Janet.

Un año después del curso sobre la “Psicología de los sentimientos”, el Doctor Aragón publicó un didáctico resumen de cada una de ellas en la Sociedad de Edición y Librería Franco-Americana, S.A. (antigua casa Bouret y Libro Francés Unidos). En 1980, cuando se inició internacionalmente una revaloración de la obra de Pierre Janet, confrontándola nuevamente con la de Sigmund Freud (*su frère ennemi*), iniciándose en esos años la crítica del psicoanálisis proveniente del desarrollo contemporáneo de la neurociencia, consideramos interesante la reedición del texto del Doctor

Aragón. Para este efecto, el autor de estas líneas invitó al Profesor Pierre Pichot, Profesor de la Clínica de Enfermedades Mentales y del Encéfalo de la Universidad de París y Presidente de la Asociación Mundial de Psiquiatría, a escribir un Prólogo de esta nueva edición para la que preparé una Introducción con Bibliografía y Notas. Para esta revisión entrevisté, con gran provecho, al Doctor Manuel Guevara Oropesa, quien falleció a los pocos meses de haberlo visitado, y al Arquitecto Oscar O. Aragón, hijo del Psiquiatra (y autor del monumento a Obregón que se encuentra en el Parque de la Bombilla de San Ángel, en donde durante muchos años se exhibió, en un frasco con formol, el brazo del General que perdió en la batalla de León en 1915). En 1997, el FCE publicó, en su colección Fondo 2000 Cultura para todos, unos breves fragmentos de este volumen. Las ideas que Pierre Janet expresó en su curso de la Universidad de México en 1925, los desarrolló ampliamente en su obra monumental “De la Angustia al Éxtasis”, de 1926, cuyos dos volúmenes publicó el FCE en 1991, en traducción de Juan José Utrilla y revisión técnica de Héctor Pérez-Rincón, dentro de la colección de Psicología, Psiquiatría y Psicoanálisis, que dirigía en ese tiempo el Doctor Ramón de la Fuente Muñiz.

En 1959, al cumplirse el centenario del nacimiento de Janet, la revista *L'Évolution Psychiatrique* publicó un número especial de homenaje. Su hija escribió el artículo “Algunas notas sobre su vida” donde relata su estancia en el país:

Hizo a México un viaje particularmente pintoresco. Fue a dar una serie de cursos para esa organización de intercambio de profesores de la que se ocupaba George Dumas. Fue recibido con manifestaciones exuberantes y un poco inocentes que le encantaban. Debí hablar en el teatro de una pequeña ciudad en donde los palcos que daban hacia el exterior estaban invadidos por los indígenas y tuvo que pedir a la orquesta que lo esperaba que tocara antes y después de su conferencia y no durante ella como parece ser que estaba previsto.

Durante su viaje de regreso, los delegados de todas las sociedades médicas y paramédicas de una

ciudad que atravesaba su tren al caer la noche vinieron a saludarlo a la estación. Mi padre y mi madre, sobre el estribo de su vagón, escucharon discursos, recibieron mensajes conmovedores sobre un hermoso papel de encaje, todo tipo de regalos, y cuando el tren avanzó, las damas de la ciudad lanzaron bajo las ruedas del vagón ramos de rosas. Él era naturalmente sensible a tan caudalosas manifestaciones que contaba de manera animada y divertida, subrayando siempre su placer de ver que esa gente había querido mostrar su simpatía a un francés.

Cuando en 1946 el Doctor Guevara Oropesa visitó en París al nonagenario Janet, encontró que en la terraza de su departamento de la Rue de Varenne, el anciano profesor, cuyo hobby había sido siempre la botánica, tenía un cultivo de peyote (*lophophora williamsii*) que había llevado de México 21 años atrás. Su visitante, sorprendido, le hizo saber que en México tal cultivo estaba prohibido. El psicólogo Henri Piéron, yerno de Janet, que comía ese día con ellos, exclamó: -¡En Francia también!, mientras Janet reía a carcajadas.

REFERENCIAS

- Aragón, E. O. (1943). *Mis 31 años de Académico* (Tomo primero, Trabajos de Neurología y Psiquiatría). Ed. Priv.
- Janet, P. (1980). *Psicología de los sentimientos* (Curso dictado en la Universidad de México en 1925). Versión del Dr. Enrique O. Aragón, Prólogo de Prof. Pierre Pichot, Edición, Introducción, Bibliografía y Notas de Héctor Pérez-Rincón. Offset Urpe, México.
- Postel, J., & Quérel, C. (Comps.) (1987). *Historia de la Psiquiatría* [F., González Aramburu (Trad.); Héctor Pérez-Rincón (Rev. Téc.)]. Fondo de Cultura Económica.
- Janet, P. (1991). *De la angustia al éxtasis* [J. J. Utrilla (Trad); H., Pérez-Rincón, (Rev. Téc.)] (Colección de Psicología, Psiquiatría y Psicoanálisis). Fondo de Cultura Económica (Obra original publicada en 1926).
- Janet, P. (1997). *Psicología de los sentimientos*, Fondo 2000.
- Pérez-Rincón, H. (1978). Une page d'histoire de la Psychiatrie : le passage de Pierre Janet à Mexico en 1925. "Psicología de los Sentimientos", un texte très peu connu. *Neurologie-Psychiatrie*. 20, 3-5.
- Pérez-Rincón, H. (1987). Le Mexique. En *Nouvelle Histoire de la Psychiatrie, Sous la direction de Jacques Postel et Claude Quérel*. (2a ed. pp.63-572). Dunod.

El espejo negro de la Tecnología

Reseña del libro “*Black Mirror y la Aurora Digital*”

Joseline Vega Osornio



Figura 1. Portada Black Mirror: la aurora digital. Nuestras vidas después del humanismo. Vincenzo Susca y Claudia Attimonelli. Prometeo Libros. Buenos Aires, 2023.

Introducción

“Al someternos sin tregua a las tecnologías nos convertimos en sus servomecanismos. Es por eso por lo que debemos, si insistimos en usar estos objetos, extensiones de nosotros mismos, servirles como dioses, respetarles como formas o religiones menores.”

Marshall McLuhan

Understanding Media. The Extensions of Man, 1964

Los autores convienen analizar algunos de los capítulos de la serie para responder a las preguntas fundamentales respecto a la inteligencia artificial. A través de sus 27 capítulos divididos en seis temporadas, su director Charlie Brooker nos sumerge en los abismos más oscuros y mórbidos de esta problemática. Lo que tienen en común la mayoría de sus protagonistas es el de ser héroes y/o mártires de su vida mediada por la inteligencia artificial, el de ser sujetos y objetos del *espejo negro*, víctimas y verdugos de su propio destino, a pesar de cualquier reticencia respecto a un juego en el que se alternan dispositivos de poder y dispositivos de placer, amor y odio, erotismo y muerte, además de una interpenetración entre lo real y lo imaginario, lo lúdico y lo trágico.

Black Mirror se traduce literalmente como espejo negro, que en un primer nivel hace referencia a las pantallas táctiles de los dispositivos electrónicos como *smartphones* y *tablets*. De forma connotada nos remite al lado oscuro de la tecnología, el declive del humanismo y los albores de la aurora digital. Cada capítulo de la serie inglesa, cada uno diferente en forma y contenido, se abre con una pantalla o *espejo negro* que se resquebraja y rompe debido a una falla eléctrica que ocurre unos segundos antes, como cuando un foco está a punto de quemarse o cuando la transmisión televisiva o radiofónica se pierde. Esta interrupción termina en el inconfundible sonido de un corto en la corriente eléctrica que culmina con el estallido de un vidrio. La imagen ante nuestros ojos del *espejo negro*, ahora roto, adquiere una forma arácnida, señal de alarma para la memoria filogenética.

Bajo una polifonía de historias con sus muy diversos personajes y escenarios espacio temporales, *Black Mirror* dibuja un mundo en el que ya vivimos, donde la tecnología, los algoritmos y las redes sociales conviven con nosotros y priman sobre los individuos, aboliendo la autonomía, la racionalidad y el antropocentrismo, cimientos del espíritu moderno y del humanismo al menos desde el Renacimiento (14). El advenimiento de la cultura digital, la proliferación del *sistema de objetos* (Baudrillard), la difusión masiva de las redes sociales, los

dispositivos portátiles, las pantallas y todos los *mediascapes* añaden otros tantos elementos mediáticos nuevos y reflejos del *espejo negro*. (16). “La serie recurre a la ciencia ficción en una especie de alquimia de la imagen similar a la del mundo onírico, *camera obscura* donde se proyectan nuestros deseos y nuestros miedos. Una ciencia ficción catastrófica, según la regla de oro del género.” (17). “Los protagonistas de *Black Mirror* son las últimas *flores malditas* de las junglas modernas, trasladan sus fantasmas a la vida cotidiana bajo la apariencia de seres humanos en su definitiva interpenetración con la técnica, es decir, en el momento en que esta prevalece sobre el sujeto, convirtiéndolo en uno de sus objetos”(19).

Black Mirror revela nuestras cadenas inalámbricas, sometidos sin que nos demos cuenta a procesos de análisis y predicción sobre nuestra conducta. Si el mundo está cada vez más a nuestra disposición, al alcance de un clic o de un mero pensamiento es porque hemos cedido al *espejo negro* la parte más sustancial de nosotros mismos, porque nos hemos rendido a estas manos invisibles con una inconsciencia generalizada. “Los problemas inducidos por el *big data*, el *social profiling*, los algoritmos y la inteligencia artificial –en términos de subordinación, control y manipulación del individuo– remiten al mismo nodo crucial: la aniquilación del sujeto autónomo y racional, del *cogito* moderno, la violación de su intimidad, la invasión de su vida privada y todo esto en nombre de otra cosa: una carne electrónica tan embriagadora como ajena de corresponder a las promesas de felicidad” (29). La realidad y la imaginación aumentadas, la inteligencia artificial, los algoritmos, las redes sociales y todos los demás artilugios tecnocientíficos son velos ilusorios destinados a ocultar la pérdida definitiva del yo en su alteridad más inquietante. Es la razón que inquieta a los autores –quizá más que a quienes viven lo cotidiano– y les convierte en nostálgicos severos y militantes de la modernidad. Pero ¿no es esto, con todas sus ideologías, justo el origen, la razón y el artifice de este *espejo negro*? (51).

Episodios

Estos son algunos de los capítulos de la serie analizados por los autores:

En 15 Million Merits (2011) las personas ganan una nueva especie de salario a través de *méritos*, pedaleando unas bicicletas con pantallas de videojuegos, generando la energía para mantener la vida en el búnker. Estos se usan para comprar comida y saltar anuncios publicitarios indeseados además de apoyar a sus concursantes favoritos en los programas tipo reality shows con los que se entretienen durante las horas de descanso en sus dormitorios de paredes cubiertas de pantallas digitales. En ese entorno artificial, Bing y Abi establecen una amistad y aspiran a usar sus talentos como el canto. Pese a sus sueños, el mismo

sistema de control los somete a convertirse en imágenes-espectáculos, parodia de los actos de crueldad que ejercen los concursos televisivos. En este capítulo, como más adelante en *Playtest* (2016), se expone nuestra dependencia a las audiencias consumistas, alteridad a la que ahora estamos todo el tiempo conectados de la forma más obscena, asimétrica y desequilibrada.

Una de las historias de mayores consecuencias traumáticas para el protagonista es *The Entire History of You* (2011). Liam, un joven y atractivo abogado, revisa sus archivos de recuerdos a los que puede acceder mediante un implante similar a un grano de arroz detrás de la oreja.

En esa sociedad cada humano que nace puede registrar sus memorias visuales para poder revisarlas e incluso proyectarlas en una pantalla para sí mismo y para los demás durante toda la vida. Un día, revisando sus archivos para fines laborales, Liam descubre por accidente la infidelidad de su esposa. Celoso, obsesivo y violento, vuelve una y otra vez a la prueba registrada en el *grano*, verdugo tecnológico. Como Lacie Pound en *Nosedive* (2014), Liam se determina a liberarse del castigo al arrancarse el implante con unas pinzas no sin brotes de sangre y gritos de dolor.

En White Bear (2013), Victoria despierta en una casa en completo estado de confusión frente a un televisor que transmite la imagen de un glifo informático. La mujer comienza a ser perseguida por un grupo de personas que intentan matarla, al mismo tiempo que otros solo se dedican a grabar con sus teléfonos su huida desesperada. Sin memoria alguna sobre ella y su vida, parece estar controlada por una fuente externa desconocida. Su memoria se borra una y otra vez después de cada escenario por lo que se ve obligada a repetir los eventos una y otra vez hasta su inevitable muerte. Cuando la audiencia elige el destino de Stefan en la película interactiva de *Bandersnacht* (2018), el glifo informático que aparece ahí como clave del episodio, es el mismo signo que aparece aquí, para que el espectador recuerde que Stefan sufre un martirio tecnológico similar al de Victoria.

Nosedive (2014), traducida al español como *Caída en picada*, encarna la obsesión por la aceptación en redes sociales que puede afectar e incluso llegar a destruir la mente de los más jóvenes. Una bella joven llamada Lacie Pound se encuentra obsesionada por mejorar la valoración en la red de su estatus social como recompensa frente a tener siempre una buena actitud con las personas. Con ello podrá acceder a bienes, servicios, personas y ambientes cada vez más exclusivos. La situación se sale de control cuando Lacie hace más acciones para agradar a los demás que a sí misma. Al final logra liberarse de tal mecanismo de control no sin consecuencias trágicas, reclusa en una cárcel para disidentes del sistema.

En Hang the DJ (2017), Amy y Frank tienen una primera cita romántica instruidos por la *Tutora*, una aplicación que recopila sus datos y les ayuda a encontrar a su otro

compatible. Amy y Frank están programados a pasar poco tiempo juntos, antes de que cada uno deba obedecer a la IA respecto a su cambio de pareja. Completamente enamorados después de pocas citas, Amy y Frank intentan rebelarse contra el sistema de control, tratando de escapar escalando las murallas de su mundo, descubriendo al final que todo es una simulación.

En *Black Museum* (2017), Rolo Haynes es el dueño de un museo muy original, más por su contenido que por su ubicación en medio del desierto. Su única visitante es Nish, una mujer joven a quien el neurotecnólogo muestra y explica los artefactos de su exhibición neurotecnológica de vanguardia que él mismo inventó, entre ellos: un implante neurológico que permite sentir las sensaciones físicas de los demás incluyendo el dolor; así como una lúgubre proyección de la conciencia del padre de la misma Nish, siendo martirizado de por vida bajo la forma de un holograma que es una máquina de diversión, acusado de un crimen que no cometió. Nish logra liberar la conciencia inocente de su padre y sustituirla por la de Rolo Haynes.

Los autores dedican un amplio análisis al capítulo interactivo de *Bandersnatch* (2018). Cuando Stefan Butler adapta la novela fantástica de Jerome F. Davies a un videojuego, su salud mental empieza a debilitarse. El libro era de su madre, de cuya muerte él se sentía culpable, aunque también culpaba a su padre, y su padre a él, pues un día de pequeño Stefan retrasó a su madre porque no quería irse sin el conejo de peluche que su papá había arrojado en un acto de desprecio. Al perder su madre el tren, tomó el siguiente y murió en un accidente. A medida que se acerca la fecha límite para entregar el juego a la empresa Tuckersoft, Stefan comienza a sentir que está siendo controlado por fuerzas externas que le interceptan desde el videojuego. Stefan descubre que su vida refleja la del autor ficticio de *Bandersnatch*, de quien aprende a través de un libro y un documental que le entrega Colin. Al igual que Davies, personaje de la historia en la que se refleja, ve un glifo, el mismo que llevó a Davies a decapitar a su propia esposa. A medida que comienza a colapsar mentalmente, tales coincidencias significativas adquieren mayor significado. Al final, el espectador tiene múltiples opciones para concluir la historia sobre quién lo ha estado controlando, unas más y otras menos pesimistas, incluida la opción de que le digan que lo están viendo en Netflix. En el siguiente diálogo con su padre, Stefan expresa delirios de control o de influencia con un toque irónico sobre la interactividad de la película:

Stefan: Estoy siendo controlado por alguien del futuro.

Padre de Stefan: ¿Qué?

Stefan: Dije que estaba siendo controlado por alguien del futuro.

Padre de Stefan: ¿Llamo a la Dra. Haynes?
Stefan: Sí, por favor.

Dr. Haynes: Así que estás controlado por alguien en Netflix. ¿Qué es Netflix? ¿Un planeta?
Stefan: No lo sé. Es... es una especie de cosa del entretenimiento futuro.

(*Bandersnatch*, 2018)

Nota final

La publicación de este libro en su idioma original (Milán, Mimesis, 2020) coincidió con la pandemia del coronavirus. En la postdata, los autores reproducen un meme viral: primer plano, un estandarte negro de letras blancas de estilo informático: "I DON'T LIKE THIS EPISODE OF BLACK MIRROR", *manifiesto* sobre una superficie rectangular que simula la pantalla de un smartphone. En segundo plano, dos edificios habitacionales de estilo inglés con algunas luces encendidas y un árbol al costado. Ángulo de la toma en contrapicado.

El espejo negro y el Covid-19:

¿Mera casualidad? ¿O más bien, fenómeno del mundo tal y como se muestra en la serie inglesa? ¿Será acaso solo una versión exacerbada de nuestra vida diaria convertida en distopía? (143).

"La epifanía de la nueva carne, de la que somos y ya no seremos el núcleo fundador, sino una partícula elemental entre otras, dependiente de lo que precede y excede al sujeto, quizá ligada inextricablemente a nuestro sacrificio, un don de sí mismo en nombre de toda alteridad que, entre la naturaleza y la tecnología, el cielo y la tierra, lo orgánico y lo inorgánico, pulsa más allá y por debajo de nosotros. Después del humanismo, más allá del Occidente, del individuo y de lo social: la aurora digital" (141).

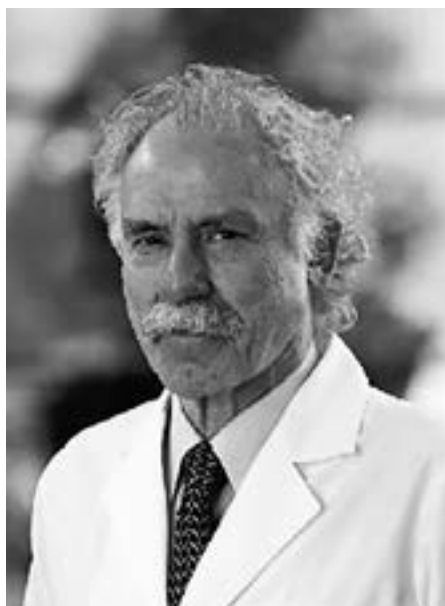
Postdata

“La casualidad quiso que nuestro reflejo en Black Mirror coincidiera con las circunstancias trágicas inducidas por la pandemia del coronavirus. Desde muchos puntos de vista, ¿será mera casualidad? ¿No será más bien, una simple manifestación más del mundo tal y como se muestra en la serie inglesa? ¿No será sólo una versión exacerbada de nuestra vida diaria convertida en distopía? Muchos bien lo saben, como atestiguan varias intervenciones, carteles e imágenes, incluido el meme que se hizo famoso con el que nos parece coherente concluir este libro.”



In memoriam

Arnoldo Samuel Kraus Weisman (1951 – 2025)



El pasado sábado 30 de agosto falleció en la Ciudad de México, donde había nacido, una de las figuras más distinguidas de la medicina mexicana, que había sido miembro del Comité Editorial de SALUD MENTAL y lo era ahora de MENTE Y CULTURA, publicación para la que pudo enviar, para los números más recientes, algunos artículos de su autoría. Varias de las figuras más importantes de la república de las letras de nuestro país, que fueron sus pacientes, han escrito notas laudatorias llenas de emoción y gratitud para un médico y escritor que poseía la ya infrecuente cualidad de saber escuchar y poder confortar a quienes recurrían a él. Su figura obliga a evocar un famoso dicho, atribuido a Hipócrates, sobre el arte médico: “El médico cura a veces, alivia a menudo y consuela siempre”.

Nació dentro de una familia asquenazi de origen polaco que logró huir de la Shoah, en la que murieron muchos de sus parientes, gracias a que sobrevivió oculta en el sótano de la casa de un sacerdote católico. Estudió la carrera de medicina en la UNAM y realizó sus

estudios de posgrado en Instituto Nacional de Ciencias Médicas y Nutrición Salvador Zubirán. Fue profesor en la Facultad de Medicina de esa Casa de Estudios en donde fundó Colegio de Bioética, tema en el que fue una de las figuras más relevantes en nuestro país. Fue miembro del Seminario de Cultura Mexicana.

Escribió durante largos años un artículo semanal en el ejemplar dominical de el diario El Universal y otro artículo mensual en la revista Nexos. Su opinión sobre temas de bioética, sobre políticas de salud, eutanasia, tecnología y relación médico-paciente, sobre la calidad de la medicina en México y el mundo, fueron de gran lucidez y valentía. La situación del mundo actual, sus dirigentes y las figuras de poder religioso y periodístico, lo condujeron a un escepticismo desencantado y desesperanzado. En la última conversación telefónica que mantuvimos, me expresó: “Ésta no es nuestra época”. Escribió en coautoría con el Doctor Ruy Pérez Tamayo una “Bioética laica”, que debería ser lectura obligatoria para quienes se forman en la carrera de medicina, que, en opinión de Arnoldo Kraus, había ganado en capacidades tecnológicas lo que había perdido en el difícil arte de consolar, escuchar, considerar y compadecer a los pacientes.

La sensibilidad del Doctor Arnoldo Kraus queda plasmada en sus libros, entre los que destacan “Morir antes de morir: El tiempo Alzheimer”, “¿Quién hablará por ti?”, “La Eutanasia”, “Recordar a los difuntos”, “Apología de las cosas”, “Adiós, Glinka”, “Apología del polvo”, “Apología del papel”, “Apología del lápiz”, “La vida: un repaso”, “No eran letras, eran hormigas: (y otros relatos breves)”, “La morada infinita: Entender la vida, pensar la muerte”, “Apología de la morada”. “Dolor de Uno, Dolor de Todos”, “Una receta para no morir”, “A veces ayer”.

La lectura de estas obras hará permanecer vigente y estimulante su pensamiento y su enseñanza.

Héctor Pérez-Rincón García

San Lorenzo Huipulco

Otoño de 2025

