

Mente y Cultura

Volumen 3 • Número 2 • Julio-Diciembre • 2022



INSTITUTO NACIONAL DE PSIQUIATRÍA
RAMÓN DE LA FUENTE MUÑIZ

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 Doerr Zegers (Chile)
Prof. Bruno Estaño (México)
Dr. Francisco Gómez-Mont Ávalos-Levy
Prof. Francisco González Crussi (EU-México)
Prof. Francisco López-Muñoz (España)
Prof. Fernando Lolas Stepke (Chile)
Prof. Rogelio Luque Luque (España)
Dr. Jesús Ramírez-Bermúdez
Dra. Cristina Sacristán (México)

DEPARTAMENTO DE PUBLICACIONES

Jefe del Departamento: Héctor Pérez-Rincón
Coordinación editorial: Norma Bernal
Apoyo editorial: Estela González
Diseño de portada: Carmen Esquivel García



DIRECTORIO

Dr. Eduardo A. Madrigal de León
DIRECTOR GENERAL

Dra. Mónica Flores Ramos
DIRECTORA DE ENSEÑANZA

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

Dra. Shoshana Berenson Gorn
DIRECTORA DE INVESTIGACIONES
EPIDEMIOLÓGICAS Y PSICOSOCIALES

Dra. Claudia Becerra Palars
DIRECTORA DE SERVICIOS CLÍNICOS

Dr. Ricardo A. Saracco Álvarez
SUBDIRECTOR DE INVESTIGACIONES
CLÍNICAS

En portada

Angkor Wat significa Ciudad de los Templos.
Templo Budista del Siglo XII.



Contenido

VOLUMEN 3, NÚMERO 2, JULIO-DICIEMBRE 2022

ARTICULOS ORIGINALES

- 47 Cuerpo eléctrico, vida luminosa. La sensación vital, cimiento
recursivo de la autoconciencia
José Luis Díaz Gómez
- 63 El leteo interior. De la posible influencia de « Les rêves et les
moyens de les diriger » de Léon D'Hervé de Saint-Denys
sobre la génesis de « À la recherche du Temps perdu »
Héctor Pérez-Rincón
- 67 Del olfato humano y sus dimensiones
Emilio Ruiz-Alanis
- 75 El vampirismo desde la vertiente psicomédica. Apuntes histórico-
literarios para la reconsideración de una condición psiquiátrica
Francisco Pérez-Fernández, Francisco López-Muñoz
- 87 Meditaciones fotográficas
Héctor Pérez-Rincón
- 90 Una genealogía de la melancolía
Julieta Lomelí Balver
- 93 VII Congreso Internacional GLADET. De la psiquiatría clásica
a la de vanguardia en la aldea global
- 95 In memoriam "Néstor de la Portilla Geda"
Carlos Rojas Malpica

Mente y Cultura, Año 3, No. 2, julio-diciembre 2022, es una publicación semestral, editada por el Instituto Nacional de Psiquiatría Ramón de la Fuente Muñiz. Calzada México-Xochimilco No. 101, Col. San Lorenzo Huipulco, Alcaldía Tlalpan, C.P. 14370, Ciudad de México, Tel. 55 4160-5128. Página web: www.mentecultura.mx, correo electrónico: mentecultura@imp.edu.mx. Editor responsable: Dr. Héctor Pérez-Rincón. Reservas de Derechos al Uso Exclusivo No. 04-2020-120218402060-102 e ISSN: 2683-3018, otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor, Licitud de Título y Contenido No. 17468 con la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación. Impresa y distribuida por BVS ediciones, Playa Regatas 501, Col. Militar Marte, Alcaldía Iztacalco, C.P. 08830, Ciudad de México. Depósito en SEPOMEX, oficina expedidora M.D.M. Coyoacán, Higuera 27, La Concepción, Coyoacán, 04020 Ciudad de México, CDMX este número se terminó de imprimir el 20 de noviembre de 2022 con un tiraje de 500 ejemplares.

Cuerpo eléctrico, vida luminosa

La sensación vital, cimiento recursivo de la autoconciencia

José Luis Díaz Gómez

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

LA SENSACIÓN DE EXISTIR Y LA AUTOCONCIENCIA

En español, el prefijo *auto* se aplica en conceptos que denotan actividades mentales ejecutadas por y hacia uno mismo. Son nociones duales y se suelen escribir con un guión intermedio, como sucede en autoconciencia, autorreferencia, autodeterminación, autoimagen, autoestima o autocrítica, equivalentes de aquellos que en inglés ostentan el prefijo *self*-, como *self-consciousness*, *self-reference*, *self-determination*, *self-image*, *self-esteem*, *self-criticism*. Dado que el guion implica una relación sujeto-predicado, en estas nociones surge una duda tradicionalmente espinosa: ¿a qué se refiere exactamente el *auto* o el *self*? A través de los tiempos se han propuesto diversos candidatos para concretar a ese yo, a ese sí mismo, sujeto o *self*, y, entre otras conjeturas, podremos detectar a un yo narrado y autobiográfico, a un yo cognitivo y afectivo, a un yo cerebral o corporal, a un yo social y cultural. La configuración, precisión y validez de estos conceptos sobre el yo, el *self* o el sí mismo dependen en buena medida de si sus proponentes o sus analistas pertenecen al ámbito filosófico o literario, al psicológico o neurobiológico, al de las disciplinas clínicas, las ciencias sociales o las humanidades. Dado que todas estas plataformas académicas acarrearán tanto dosis de verosimilitud como dificultades y dilemas de sentido, se vislumbra que un soporte transdisciplinario, como el que intentaré adoptar y aplicar en este ensayo, quizás permita una concepción más acertada y cabal de ese complejo, dinámico y cambiante proceso autoconsciente al que se refieren los prefijos *auto* o *self*.

El multifacético sustantivo *self* del inglés usualmente se ha traducido al español como “sujeto” o como “sí mismo”, aunque se utiliza la palabra inglesa cada vez más porque no siempre se ubica su sentido original. En muchas ocasiones la traducción más acertada de *self* al castellano es la palabra *ser* en su forma gramatical de sustantivo para indicar a un organismo temporal que tiene vida, existencia y conciencia propias. Por ejemplo: ¿cómo se explica que una persona particular sea la misma, a pesar de que cambien los componentes físicos de su cuerpo, se transformen sus rasgos estructurales o funcionales y varíen sus circunstancias existenciales? Si

los vemos en secuencia cronológica, podemos reconocer al mismo individuo de cara regordeta y nariz bulbosa en las docenas de autorretratos que dejó Rembrandt, pero difícilmente si observamos sólo los primeros y los últimos. La vertiginosa paradoja de la subsistencia, la metamorfosis y la fugacidad humanas se hace patente en *Everyday*, un vídeo de dos minutos de duración, disponible en la red, que incluye 7777 autorretratos diarios, equivalentes a 21 años en la vida de Noah Kalina, fotógrafo estadounidense.

Una inferencia convincente para explicar la ipsiedad o continuidad espaciotemporal del individuo es considerar que, más que la composición o la morfología del cuerpo, lo que mejor define y constituye el ser o el *self* es su duración. En un extenso trabajo al respecto, Stanley Klein (2014) psicólogo de la Universidad de California en Santa Bárbara, llama “diacronicidad personal” a esta continuidad, y aplica el concepto de “diacrónico” en su significado preciso: la evolución de un objeto, fenómeno o circunstancia a través del tiempo. Si bien a lo largo de mi vida han variado mi aspecto, carácter y personalidad, reconozco diacrónica o históricamente esos rasgos como propios. Dentro de un particular contorno de “genio y figura”, yo he cambiado y sigo cambiando. Estipulo que mi rostro ha variado (más bien empeorado) bastante, pero me identifico con esa evolución facial porque mantiene un patrón y un proceso reconocibles. Pero ocurre algo más elemental: no necesito razonar, deducir o convencerme de que soy el mismo a lo largo de mi vida, simplemente lo siento así; es una certeza dada en todo momento por un ingrediente de autodetección intuitiva que se ha denominado “autoconciencia mínima” y que examinaremos más adelante.

Un problema central del ser o del *self* cuando se concibe como una entidad abstracta es que la persona no la ubica en sí misma, tal y como lo relató David Hume de manera célebre en la autoexploración relatada hacia 1739 y mediante la cual detectó en su propia mente “haces” o “manojos” de sensaciones, emociones o pensamientos, pero ningún *self*. Esto ha llevado a diversos pensadores a proclamar que el *self* es una ilusión y a otros, desde Kant hasta quienes proponen una autoconciencia mínima en la actualidad, a sostener que se requiere una forma elemental de subjetivi-

dad para que tenga lugar la experiencia consciente, como también lo había supuesto Avicena en el siglo XI (Smith, 2020). En efecto, para Kant, la conciencia de tener cualquier representación mental presupone una autoconciencia, o más concretamente, una apercepción (Stepanenko, 2005).

A partir de la seminal obra de William James, desde finales del siglo XIX se han planteado dos aspectos del *self* o del ser, uno es la representación mental que tiene un individuo o una persona de sí misma (de ahí la expresión “sí mismo” en referencia a tal autorrepresentación), y el otro es la subjetividad propiamente dicha: el qué se siente ser esa persona, o bien el cómo siente su propia existencia. Kline (2014) defiende que estos dos aspectos de autorrepresentación y subjetividad interactúan y que su integración constituye un prerrequisito de la experiencia de uno mismo, es decir, de la autoconciencia. Esta propuesta implica que no puede haber objeto sin sujeto, ni sujeto sin objeto, una noción aparentemente paradójica que revisaremos a partir de la próxima sección de este trabajo sobre los pioneros de la filosofía del yo.

Otra de las razones que se han esgrimido para defender la continuidad de la misma persona en el tiempo es decididamente objetiva y somática. Como el resto de los objetos del mundo, el cuerpo viviente es una entidad espaciotemporal que, a pesar de los cambios en su composición, en su forma y en sus funciones, permanece siendo el mismo por cierto tiempo. Sin embargo, el criterio resbala si los cambios son demasiado rápidos o modifican la estructura de manera importante o definitiva, como ocurre al caducar las funciones autónomas del cuerpo con la muerte. Si bien partes de mi cuerpo se pueden perder o ser reemplazadas sin que pierda mi identidad, una de ellas parece crucial para mantenerla y esa es, desde luego, mi cerebro. Si me amputan las piernas o se me hace un trasplante de riñón o de corazón me seguiré sintiendo yo mismo, pero ya no si se trasplanta mi cerebro, algo espeluznante de imaginar y de concebir como técnica quirúrgica. Aún si en la ciencia ficción se plantea la macabra posibilidad de esta transferencia, como sucede en *Frankenstein, el moderno Prometeo*, la novela pionera del género escrita por Mary Shelley en 1818, se ha dicho que se trasplantaría un cuerpo a un cerebro, pues en este reside la identidad personal. Pero encuentro esta noción demasiado restrictiva y nada convincente, pues estoy seguro que en otro cuerpo no sería yo, porque mi cuerpo es fundamental en mi identidad. En efecto, el yo no es trasplantable, a pesar de plantearse como posible en el trillado género cinematográfico llamado *body-swap* (intercambio de cuerpos), en el cual la conciencia de un personaje, con todo su bagaje de memoria e identidad, se aloja por arte de magia en el cuerpo de otro personaje o incluso de algún animal. Más que ciencia ficción, cuyo requisito es una verosimilitud factual y potencial, el planteamiento constituye una forma de fantasía ingenua, toscamente dualista. Ejemplos paradigmáticos de este género, son las películas *Big* (de la directora Penny Marshall, 1988) donde la conciencia de un niño de 12 años se encarna en su propio cuerpo de joven

adulto (Tom Hanks) o *Being John Malkovich* (del director Spike Jonze, 1999) en el que se plantea un “portal” para acceder a la conciencia del actor del título. El género siempre incurre en inescapables absurdos lógicos, pero funciona a veces como espectáculo para plantear enredos, situaciones graciosas y moralejas ilusas.

En el terreno empírico, nos interesa valorar la identidad personal a la luz de la investigación reciente en las neurociencias. Si bien el cerebro parece ser la fracción biológica fundamental de la identidad personal, se ha dicho que su actividad es más definitiva que su morfología y se ha propuesto a la información manejada y procesada por este órgano como la función identitaria primordial (Markus y Kitayama, 1991). En la neurociencia cognitiva han tenido lugar avances espectaculares para definir zonas, redes y mecanismos cerebrales correlacionados con operaciones cognitivas de autorreflexión y autorreferencia: se trata de aspectos objetivos del *self*, estudiado y considerado en su nivel reflexivo y de autorrepresentación (Kircher y David, 2002). ¿Constituyen mi *self* o mi ser estas partes y funciones de mi cerebro? Esta idea reductiva es problemática pues parece coincidir o complementarse con la identificación del *self* o del ser con ciertas funciones cognitivas, en particular con la memoria, equivalencia expresada por Jorge Luis Borges como “somos nuestra memoria”. Pero acontece que, al valorar esta noción, pronto caemos en un razonamiento circular: si la memoria episódica presupone que el objeto del recuerdo es la propia persona, no lleva a mayor claridad decir que la memoria de la persona es su identidad. Sin embargo, no puedo negar que mis recuerdos evocados constituyen piedras miliare que identifican mi trayecto vital y por ello corresponden e alguna medida a mi ser.

Ahora bien, además de los recuerdos de mi vida, hay otras características que me hacen sentir el mismo a través del tiempo. Los conocimientos que he aprendido y utilizo también son parte de mi ser e indican que mi identidad no se restringe a la memoria episódica e incluye a la memoria semántica de hechos y conocimientos. Sin embargo, en el trabajo mencionado arriba, Klein describe casos de pacientes que han perdido sus memorias episódicas y semánticas, pero mantienen un sentido de ser las mismas personas en el tiempo. Parece inescapable concluir con John Locke y con William James que la conciencia provee un fundamento temporal necesario para mantener la identidad personal porque mantiene una continuidad subjetiva a pesar de que cambien el cuerpo, las creencias, los objetivos o las circunstancias objetivas. Hace unos 330 años en el libro II, capítulo 29, sección 9 de su *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Locke lo formuló de esta manera: “*consciousness alone (...) constitutes the inseparable self*” que traslado al castellano de esta forma: “la conciencia por sí misma constituye el ser inseparable.” Entonces, cuando digo que soy yo mismo ahora y antes, me baso en un sentir directo, intuitivo y prerreflexivo. No me cabe duda de que me siento subjetivo

vamente el mismo: mi *self* o mi ser se basa en ese sentir y no necesariamente en una representación, en una memoria, en un saber proposicional o en una argumentación racional.

En el resto de este ensayo analizaré cómo la identidad temporal se fundamenta en una sensación vital básica o primaria y es por eso firme y segura; es algo fenoménicamente dado, una certeza inmediata y subjetiva sobre la que se construyen representaciones, ideas y creencias sobre uno mismo. Este sentimiento prerreflexivo de existir es lo que determina la intuición de que el *self* o el ser tiene una duración temporal pues constituye un sentir inmediato que no requiere indicadores ni evidencias suplementarias. El ser o el *self* no sólo es un contenido de la experiencia, sino que constituye una experiencia elemental y primordial.

FILOSOFÍA DEL YO: DOS PRELUDIOS

En el drama *Pígalión*, escrito por Jean-Jaques Rousseau en 1762, la soberbia escultura de Galatea, ya terminada, cobra vida con el último golpe de cincel del artista Pígalión y lo primero que dice es “yo”. Su creador repite extasiado “¡Yo!” Galatea se toca y exclama “Soy yo”, da unos pasos, toca otra escultura y dice “no yo.” Va entonces hacia Pígalión, pone una mano sobre él y revela “otra vez yo”, como si estuviera ante un espejo. Aunque el mito del artista que se enamora de su creación data de las Metamorfosis de Ovidio y resuena a través de George Bernard Shaw hasta la película musical *Mi bella dama* de George Cukor (1964), la noción de la estatua que al cobrar vida expresa un yo se había plasmado ya en una sugerente alegoría propuesta por un contemporáneo y buen amigo de Rousseau: el abad y filósofo Étienne Bonnot de Condillac. Unos años antes del *Pígalión*, en su *Tratado de las sensaciones* publicado en 1754, este sacerdote católico y empirista radical imagina una estatua humana sentiente en la que se van abriendo uno a uno los sentidos, desde los más sencillos del gusto y el olfato hasta los más complejos del tacto, el oído y la vista, con cuya asociación se va conformando su mente consciente. Pero, para que los sentidos funcionen y la mente se desarrolle, la estatua debe estar previamente dotada de conciencia de sí, de un yo (véase Falkenstein y Grandi, 2017).

En un artículo publicado en 1874 el filósofo francés Paul Janet (tío del psiquiatra Pierre Janet, adversario de Freud sobre el inconsciente) consideró que el tema del yo había llegado tarde a la filosofía porque hasta el siglo XVIII se consideraba que la sustancia privativa y racional del ser humano era un alma inmaterial y perdurable. Mantiene Janet que los fundadores de “la filosofía del yo” fueron Fichte, un idealista alemán, y Maine de Biran, un empirista francés, pues no se contentaron con el sujeto o cogito de Descartes y cuestionaron sobre este cogito, el yo del “pienso y por lo tanto existo”, el más célebre alegato cartesiano. Fue así como estos dos pensadores de la misma edad, significativamente

contemporáneos de la Revolución Francesa, intentaron dar a la filosofía un punto de partida más sólido mediante argumentos notoriamente similares, a pesar de no haber tenido contacto entre ellos y de inscribirse en dos tradiciones muy distintas y aún rivales del pensamiento europeo.

Johann Gottlieb Fichte (Rammenau, 1762 - Berlín, 1814), promotor del idealismo alemán entre Kant y Hegel, llegó a ser la gran figura filosófica de Jena: su fama era dilatada, sus escritos muy leídos y comentados, sus lecciones copiosamente atendidas y aplaudidas. Sus planteamientos ceñidos alrededor de una noción fuerte del Yo y la consecuente exaltación del Sujeto fueron retomados por Hölderlin, Novalis y Schlegel, pioneros en Alemania del movimiento romántico que llegaría a difundirse por Europa a todo lo largo del siglo XIX. Esta pujante corriente filosófica y artística infundió la idea de la creación estética como expresión creativa del artista individual dotado e inspirado por una depurada sensibilidad. Fichte derivó su pensamiento inicial de Kant, a quien frecuentó en Königsberg, pues este formidable pensador prusiano había mantenido que un “yo puro” es condición necesaria de todo conocimiento, subyace a cualquier representación mental y es vehículo necesario de todo concepto, pues integra todas las percepciones en la totalidad de la experiencia consciente (véase, Stepanenko, 2005).

Se puede sintetizar una propuesta muy propia de Fichte en la idea de que la conciencia no necesita otro fundamento que ella misma y el Yo, en tanto sujeto, es lo que dota de cimiento y de sentido al proceso cognoscitivo, al acto mismo de pensar y de conocer: el Yo es precondition necesaria para toda representación mental. Fichte distingue al Yo como una instancia central que se constituye a sí misma y plantea a la autoconciencia como una derivación de esta que requiere del medio social porque el ser racional adquiere plena conciencia de sí sólo cuando es evocado como consciente por otro ser racional.

Estas propuestas colocan al Yo como un problema central de la filosofía y, para despejarlo, Fichte desarrolló la paradójica idea de que el Yo “en estado puro” realiza la acción de afirmarse y es el producto de esa misma acción, es decir: la acción y el hecho de afirmarse son una sola cosa. En otras palabras: el Yo constituye una identidad de sujeto y objeto en el sentido que el yo se pone a sí mismo como un Yo. Esta idea de ponerse a sí mismo (*setzen*, en alemán) implica que el Yo es un principio activo, autogenerado y dialéctico, gracias a una subrepticia propiedad que denomina *Thathandlung*. Con este neologismo Fichte articula sagazmente dos conceptos semánticamente opuestos: un hecho (*That*) y una acción (*Handlung*). Según esto, el Yo no sería una cosa, ni una sustancia, ni una representación mental, sino la acción o función dinámica de *ichheit* o ipseidad: el Yo es actividad pura y libre porque su ser consiste en afirmarse o ponerse a sí mismo sin determinación alguna. Más tarde, en la Ciencia del conocimiento de 1804, el propio Fichte redesignaría a su *Thathandlung* con la palabra griega *Genesis* (James y

Zöller, 2016). Hace bastantes años, al exponer la noción de procesos pautados como un posible fundamento isomórfico de la relación mente-cuerpo (Díaz, 1997) mencioné que uno de los nudos del problema mente-cuerpo es propiamente lingüístico porque existe una tajante separación de sentido entre los sustantivos que significan objetos, cosas o cuerpos y los verbos que denotan acciones, operaciones o actividades mentales: haría falta un vocabulario que uniera hechos y acciones, formas y funciones, cuerpo y mente, en una morfodinámica recursiva, una estructura-función que se autogenera y al hacerlo se autodetecta. Descubro ahora que esta proposición fuera prevista por Fichte en su *Thathandlung*... 200 años antes. Ahora bien, un problema con la noción de Fichte es que esta autoconciencia básica y reflexiva requeriría ser sujeto a su vez de otra autoconciencia más elemental, y así sucesivamente en una problemática regresión al infinito (Stepanenko, 2005). Dejemos por el momento a esta vertiginosa contracción de verse a uno mismo multiplicado y progresivamente reducido hacia un punto infinito (como sucede cuando veo mi imagen en el interior de un recinto forrado de espejos), para visitar al émulo francés, contemporáneo y alter ego de Fichte.

En sus inicios filosóficos, Marie-François-Pierre Gonthier de Biran, más conocido como Maine de Biran (Bergerac, 1766 – París, 1824), fue un seguidor de Condillac y se abocó a explorar la naturaleza del Yo incondicionado el cual, en su teoría, se requiere para que ocurra toda sensación. Mantuvo que el sentimiento de ser uno mismo es la apercepción, esa intuición que toda persona tiene de su propia existencia y que considera condición necesaria para que funcione la conciencia y ocurran sus contenidos. La apercepción no sería el percibirse uno a sí mismo como percibe su cuerpo o los objetos del mundo, sino una precondition previa (véase: Umbelino, 2019).

Con el tiempo Biran se alejó de Condillac y otros empiristas. Por ejemplo, rebatió a Hume en referencia a la noción de causalidad, pues esta no se derivaría de observar que los hechos del mundo se suceden unos a otros en cadenas de causas y efectos, como lo afirmaba el escocés, sino del sentir directo y elemental que poseemos los seres humanos de actuar sobre el mundo (causa) y que los objetos responden a esa fuerza (efecto). Biran cavila de esta forma que el movimiento voluntario del cuerpo revela directamente al Yo, pues el individuo siente sus actos deliberados como algo autogenerado y con ello descubre aquello que llama “el sentido del esfuerzo voluntario” y que revela una de las tesis esenciales del pensador francés: el yo es consciente de sí como causa. En palabras de Morera de Guijarro (1987, p 189): “Se trata, pues, de acceder al propio yo, a la propia dinámica del sujeto, a través de la constatación de aquellos datos que se me muestran en la experiencia que poseo de mí mismo.” Este Yo actuante constituye el campo de la experiencia humana y, por esta característica, Maine de Biran considera posible su estudio empírico y científico, lo cual

parece revalidarse con las investigaciones neurofisiológicas sobre la acción, la agencia y el albedrío que he revisado en otro momento (Díaz Gómez, 2016) y con las que exploramos en este texto sobre la autoconciencia.

En Biran hay una fascinante revaloración en el sentido de que el Yo es el principio que configura la totalidad humana en la cual el cuerpo tiene un lugar fundamental e inescapable, pues, contrariamente a la tradicional idea de un alma puramente espiritual e inmortal, el Yo no existiría sin el cuerpo, concretamente sin la actividad corporal en todas sus dimensiones. Esto quiere decir que el yo no es un objeto ni una sustancia, sino una actividad o una función que se hace consciente de sí misma gracias al cuerpo y a la sensación directa de su actividad y de su esfuerzo (para un análisis reciente, véase Canullo, 2000). El cuerpo y el Yo son una realidad entera o íntegra porque el yo está encarnado y es corporal, como lo reafirmarían tiempo después los fenomenólogos franceses Maurice Merleau-Ponty (1993) y Michel Henry (2007), quien elaboró una notable fenomenología vitalista que intentaré delinear en la próxima sección. Argumentaba Biran que ocurre una oposición entre el Yo como fuerza fundamental que se expresa en la decisión o en la voluntad, y el mundo que ofrece una resistencia a esa fuerza. Se trata de una tensa dialéctica entre dos ámbitos, el Yo y el No-Yo, idea central también para Fichte.

Paul Janet (1874, p 17) concluye de la siguiente manera su artículo sobre estos dos pensadores: “Ambos ocuparán en la filosofía un puesto importante por haber introducido en ella la noción fundamental del yo, que no puede borrarse sin destruir la personalidad y la libertad.” En efecto, Fichte y Maine de Biran usan conceptos y argumentos análogos en referencia al yo. El idealista Fichte asienta que el Yo establece primitiva y absolutamente su propio ser, y el empirista Maine de Biran asevera que el Yo se constituye a sí mismo como producto inmediato de una fuerza que le es propia, cuyo carácter esencial es determinarse a sí misma y, al hacerlo, se advierte a sí misma. Como veremos a continuación, este tópico resurgió y se desarrolló con notable ímpetu en la muy biraniana obra del filósofo y fenomenólogo Michel Henry, en el tercer cuarto del siglo XX.

EL CUERPO VIVIDO: FENOMENOLOGÍA EN CARNE VIVA

Michel Henry nació el año de 1922 en el Vietnam francés. Volvió con su familia a París en 1929, donde completó su maestría con una tesis sobre Spinoza en 1943, al tiempo que se unía a los maquis de la Resistencia antifascista con el seudónimo de “Kant.” Al acabar la guerra consiguió plaza como filósofo en el CNRS y en los años 60 completó una disertación doctoral de unas mil páginas bajo el título de “Filosofía y fenomenología del cuerpo. Ensayo de una ontología biraniana” en referencia a Maine de Biran,

el pionero francés de la filosofía del yo que acabamos de visitar. Consiguió luego una posición en la Universidad de Montpellier, donde permaneció hasta su muerte en 1982. Además de filosofía, publicó varias novelas.

A lo largo de su extenso trabajo filosófico, Henry ajustó las doctrinas de Edmund Husserl, el padre de la fenomenología, y de Martin Heidegger, uno de sus exponentes más célebres y debatidos. La fenomenología clásica de estos autores ponía énfasis en la intencionalidad, la característica de los actos mentales de ser acerca de algo: aquello que la persona percibe, siente, piensa, imagina, recuerda, sueña, desea o realiza. En cambio, la fenomenología de la vida cultivada por Henry (2007) considera la intencionalidad como una propiedad de la conciencia que está enraizada en algo más fundamental y que indistintamente denomina afectividad, *pathos* o vida. Ese fundamento previo es una afectividad inmanente y propia de la vida; tema que adelanta al que se examina en la actualidad bajo el rubro de “autoconciencia mínima”.

Henry consideró que buena parte de la fenomenología tradicional se funda en las apariencias o fenómenos conscientes, es decir en la manera como los objetos ocurren o aparecen en la mente humana. Sostuvo así que el fenomenólogo clásico se aboca a estudiar algo “exterior” a la conciencia misma, a saber: su orientación hacia un objeto, su intencionalidad y sus contenidos. La cuestión esencial que intriga y motiva a este diligente pensador francés es aquello que hace posible la intencionalidad, lo cual concierne a la estructura misma e íntima de la conciencia: ¿cuál es la naturaleza de ese núcleo? Su respuesta es inequívoca y contundente: ¡la vida misma! La subjetividad humana está enraizada en la vida que es común a todos los seres vivos y los trasciende como condición inherente. Lejos de apoyar un idealismo que plantea a la subjetividad como evidencia de un espíritu inmaterial, esta aptitud tiene su base concreta en la vitalidad del cuerpo y en la carne viva, porque la vida es la condición que hace posible toda experiencia.

Como Maine de Biran, Henry considera decisiva la apercepción directa e inmediata que constituye la experiencia básica y elemental de un cuerpo viviente, a saber: la sensación directa de estar vivo. El cuerpo no es un instrumento del yo o de la subjetividad, ni la acción o la conducta sólo un medio por el cual el yo accede al mundo, sino que la subjetividad se identifica con ese sentir fundamental del ser viviente, una forma primaria de sufrimiento y gozo que concibe como *pathos*. El término *pathos* se refiere a una experiencia que no puede dejar de sentirse, porque la vida no escapa ni puede escapar de sí misma. A partir de esta base de subjetividad viviente se origina todo fenómeno consciente e intencional. Así, a diferencia de los fenomenólogos anteriores, Henry basa la intencionalidad de la conciencia en este proceso vital e inmanente de afectividad esencial, lo cual plantea una duplicidad entre un núcleo de la conciencia y las apariciones en forma de contenidos mentales. La afectividad inmanente sería la vida que se siente a sí

misma como una forma de ipseidad o autoafección que se manifiesta en el poder de la subjetividad y de la agencia. En una entrevista traducida al castellano por Roberto Ranz, el propio Henry lo expresó de esta forma:

... aquello que soy en el fondo de mí mismo, mi vida, es algo en sí ajeno a este horizonte de visibilidad del mundo. Mi vida, tal como la experimento originalmente en mí mismo, jamás es un objeto, jamás es susceptible de ser vista en el “mundo”. Su esencia consiste precisamente en el hecho de experimentarse inmediatamente a sí misma, sin distancia, en una “autoafección” en sentido original.

La conciencia es entonces fruto del despliegue y evolución de la vida misma, una propiedad que, además de autoafección, Henry denomina *auto-accroissement* (autoincremento), término que me evoca a la autopoiesis, la cual revisaré en una sección venidera como un posible dispositivo biológico de la autoconciencia. La vida se constituye por dos características que le son inherentes: su movimiento y su crecimiento. Vivir conlleva el experimentarse y la naturaleza de la subjetividad es la inmanencia transcendental de la vida. Esto atañe de manera central a la corporalidad, al hecho de que la autoconciencia está encarnada en un cuerpo vivo porque éste se experimenta a sí mismo de manera directa e inmediata (Staudigl, 2012). De acuerdo con esta concepción, el yo no tiene un cuerpo ni está en un cuerpo; el yo es un cuerpo, pero un cuerpo viviente, vivido y por ello subjetivo. Será justo decir “yo soy mi cuerpo” si se implica a la vida de este cuerpo que soy yo, la vida que constituye la identidad diacrónica de cada persona, su proceso y trayectoria en el tiempo (Díaz-Erbetta, 2020). El yo de Descartes, este cogito que tanto ha preocupado y ocupado a los filósofos, no sería un sujeto o esencia espiritual insuflado en el cuerpo, sino un “yo puedo” que corresponde al cuerpo subjetivo o a la subjetividad corporal que está en la raíz de toda experiencia.

Dan Zahavi (2007) condensa la compleja filosofía de Henry en referencia al cuerpo de esta forma:

“Cuando estoy consciente de los movimientos y sensibilidad de mi cuerpo, entonces estoy consciente en virtud del cuerpo mismo, o, más precisamente, en virtud de la autoafección misma de la vida del cuerpo, y no porque el cuerpo se haya convertido en un objeto intencional.” (Traducción mía).

Si bien Zahavi acepta esta premisa, considera que la propuesta de Henry es puramente abstracta y no explica como esta subjetividad puede ser dirigida intencionalmente a otros objetos y a la división aparente que ocurre durante la reflexión. Sin embargo, en varias obras Henry afirma que el ser humano no se da la existencia a sí mismo, ni la mantiene por sí mismo: es la vida que se mantiene a través de cada ser humano. De esta manera Henry explica la necesidad humana de actuar, de ejercer el poder de la subjetividad. En este

sentido estima que una idea central en la obra de Karl Marx es profundamente válida: la relación del ser humano con el mundo es una relación práctica, una praxis; sólo la vida manifestada a través de los individuos vivos y actuantes posee el poder, la fuerza y la eficiencia para transformar al mundo y adecuarlo a sus necesidades mediante el trabajo. Este factor determina la estructura de producción y de consumo propia de toda sociedad.

Henry caracteriza la “búsqueda de uno mismo” como algo típico de la modernidad y argumenta que esta tendencia sin rumbo o éxito posibles sólo puede ser rebasada mediante el “abandonarse a sí mismo en la vida”, olvidarse del ego que se cuida y se acrecienta a sí mismo en el mundo, para descubrir algo relegado pero esencial: la vida misma y el amor que despliega al mantenerse y expresarse. Este reconocimiento escapa a toda intencionalidad, es decir a toda representación mental, y sólo puede conseguirse a través de una mudanza de la acción y la praxis hacia la misericordia y la compasión. La búsqueda de uno mismo, tan característica de la modernidad, paradójicamente sólo puede lograrse mediante la renuncia de uno mismo, una noción que advertimos en el taoísmo y en el budismo.

Michel Henry coincidió con Kierkegaard en estimar que el yo aparente de la subjetividad humana no es su propio fundamento, sino la vida que no escapa de sí misma y que implica una liga entre cada ser viviente con la Vida absoluta. La religión (*re-ligare*) es el ámbito donde se ejerce la autotransformación de la vida, la expresión subjetiva de esa propiedad y su reciprocidad entre los seres vivientes, algo que no se conoce racionalmente a través del pensamiento, sino en el sentir directamente la vida. En sus últimas obras, Henry dijo encontrar en la enseñanza de Cristo una correspondencia con sus conceptos de afectividad immanente y de entrega a la vida. Según su audaz interpretación, el cristianismo llama Dios a la vida, llama Padre a su feraz proceso de autogeneración y llama Hijo al ser viviente surgido por la encarnación y la autogeneración de la vida, donde se cumple su ipseidad o mismidad fenomenológica (Llorente Cardo, 2018).

La fenomenología de Michel Henry implica valorar y comprender a la vida como el verdadero ser de la persona, lo cual permite su relación con los objetos del mundo. Su propuesta depende de los posibles fundamentos del yo y la autoconciencia en procesos vitales básicos y constituye un reto para estipularlos. Como un ejercicio de neurofilosofía, ensayemos algunas incursiones por ese recóndito sendero fisiológico.

EL SER NUCLEAR Y LA AUTOGENERACIÓN

Se ha considerado que el yo, la subjetividad y la conciencia de sí son privilegios de la especie humana y por ello

estarían ligados a la neocorteza, la parte del cerebro de más reciente desarrollo evolutivo. La actividad de esta porción cerebral permitiría a la persona una percepción y una reflexión de sí misma que, por ejemplo, la capacite para responder con verdadero *insight* a las preguntas cotidianas de ¿cómo estás? o ¿cómo te sientes? La tendencia a proporcionar una explicación neurológica del yo puede ejemplificarse con el libro *Synaptic self* (el yo o el ser sináptico) del neurocientífico y rockero estadounidense Joseph LeDoux (2002), cuya tesis central es que las sinapsis del cerebro codifican lo que es una persona. Para este autor la pregunta clave no es cómo la conciencia emerge del cerebro, sino cómo el cerebro construye a la persona o, mejor dicho, a la noción que la persona desarrolla y sostiene de sí misma. Sin embargo, como hemos visto en los filósofos arriba mencionados y seguiremos explorando ahora, estas propiedades parecen tener una raigambre más básica, remota y generalizada.

En lustros recientes ha resurgido un tema fascinante en la filosofía de la mente y en la neurociencia cognitiva denominado autoconciencia mínima o *self* nuclear. El asunto que se plantea en esta ráfaga de teorías y propuestas es una forma tácita y prerreflexiva de conciencia de uno mismo. Después de Fichte y de Biran, filósofos del yo que acabamos de revisar, el pionero de la psicología académica, William James, había planteado a finales del siglo XIX que la conciencia sólo puede desarrollarse sobre una forma primitiva de subjetividad. Por ejemplo, su conocida teoría sobre la emoción indicaba que la captación y representación tácita de los estados somáticos y viscerales del propio cuerpo constituye la base fisiológica para que se experimenten emociones. En el mismo sentido, las evidencias y los modelos actuales proponen que los eventos psicológicos poseen un tinte afectivo implícito: cada percepción, sensación, pensamiento o imagen conlleva una carga emocional de agrado o desagrado, de activación o relajación.

A finales del siglo pasado, varios neurocientíficos cognitivos tan destacados como Jaak Panksepp (1998) y Antonio Damasio (2000) postularon un *self* nuclear como una forma elemental y ancestral de subjetividad, la cual dependería de la actividad de ciertas estructuras arcaicas del cerebro responsables de regular la homeostasis corporal, las emociones básicas, las conductas alimentarias, sexuales y agonistas necesarias para sobrevivir, así como aquellas que integran la percepción y modulan la acción. Estas propuestas tienen un necesario supuesto evolutivo pues plantean que la identidad de un organismo surge de procesos básicos que muchas especies animales disfrutaban como parte de su fisiología (Legrand, 2007; Northoff, 2011 y 2013). Estas teorías implican un *self* estratificado, con un centro o núcleo a partir del cual se producen estados más complejos que desembocan en procesos plenamente autoconscientes. Panksepp y Northoff (2009) plantearon la existencia de tres niveles sucesivos de organización

cognitiva del *self*, aplicando en ellos el término griego de noesis equivalente a una forma intuitiva de saber. Se trata de procesos anoéticos que no implican conocimiento, los noéticos que entrañan conocimiento y los auto-noéticos que implican conocimiento del propio organismo. En un trabajo de colaboración entre Panksepp y psicólogos de la escuela junguiana de psicoanálisis (Alcaro, Carta y Panksepp, 2017) se afirma que este sistema neuroevolutivo coincide con aquél que para Carl Jung (1951) constituiría el *Self* con mayúscula y que valoraba como el núcleo de la personalidad.

Un concepto central de esta doctrina de la autoconciencia mínima es que el organismo se siente a sí mismo de manera intuitiva y prerreflexiva, es decir, sin necesidad de lenguaje o deliberaciones conceptuales. El neurofilósofo alemán Thomas Metzinger (2008) llama a esta sensación elemental *minimal phenomenal selfhood*, que traduzco como individualidad fenoménica mínima, una forma de sentir la propia identidad que surge como correlato subjetivo de los mecanismos básicos de autogeneración y automodelaje. La autoconciencia mínima es especificada por Miguel Ángel Sebastián (2020) como una autoatribución no conceptual y libre de identificación que denomina perspectiva consciente en primera persona. Para ejemplificar estos conceptos podemos invocar, después de Maine de Biran, que todo individuo vivo y dotado de cerebro siente de manera directa sus propios movimientos y de que para moverse con sentido requiere de una intención en acción que opera para llevar a cabo acciones deliberadas, por ejemplo, para mantener la marcha hacia algún sitio seleccionado como meta. Al caminar hacia ese punto se integran en una unidad funcional de sentido el destino, la dirección y modulación de los pasos con las sensaciones visuales, auditivas, táctiles y cenestésicas producidas al desplazarse. Esta integración de múltiples señales con programas intencionales proporciona al organismo una poderosa sensación básica, directa e intuitiva de identidad que Metzinger refiere como *selfhood*: la individualidad y conciencia de sí.

Como acabamos de ver en la sección anterior, la idea de una autoconciencia mínima anclada en la corporalidad funcional se puede reafirmar siguiendo a Michel Henry (2007) como una propiedad elemental de la materia orgánica, de la vida misma. De esta noción medular extraigo una hipótesis heurística: la autoconciencia básica o nuclear acontece porque los seres vivientes son sistemas autónomos en el sentido de que su existencia implica la producción y generación de sí mismos. Invoco como justificación de esta conjetura a dos propiedades fisiológicas de autorregulación: la autopoiesis y la retroalimentación. Un organismo vivo se distingue de entes no vivientes porque se autoorganiza de manera continua y automática, la propiedad de la vida que los investigadores chilenos Francisco Varela, Humberto Maturana y R. Uribe (1973) denominaron autopoiesis con muy buen tino. Un or-

ganismo vivo es autopoietico en el sentido de que es un sistema autocontenido y autogenerado que se autopropetúa. Y si bien un organismo vivo se constituye por componentes moleculares y celulares en estrecha relación e intercambio con su nicho ambiental, su identidad fundamental no está dada por su composición o por su interacción con el medio, sino por procesos de producción y conservación autónoma de sí mismo en continuo movimiento. En otras palabras: el organismo vivo mantiene su identidad porque transforma la energía y la información de su ambiente mediante la producción, el ensamblaje y la conformación de sus propios componentes y procesos. En este sentido plenamente biológico se puede decir que la identidad de un organismo vivo no consiste en la perpetuidad de su composición, sino en el torrente vital de su autogeneración. De esta forma, aunque el organismo cambia constantemente su composición atómica, molecular y celular, y aunque su forma y funciones se modifican durante el desarrollo, la madurez y la involución, el organismo mantiene una identidad móvil e histórica, porque es el mismo proceso de autogeneración estructural.

Esta propiedad biológica de autopoiesis no sólo se manifiesta en la anatomía y la fisiología necesariamente ligadas del organismo, sino en su conciencia, pues esta se encuentra indisolublemente unida a sus bases orgánicas y funcionales: es conciencia viviente (Díaz, 2007). Las características subjetivas de la conciencia y en particular de la autoconciencia dependen de su morfodinámica recursiva, el hecho de que sus estructuras y funciones se regeneran y mantienen a sí mismas. La identidad de un ser biológico emerge de manera implícita como resultado de los procesos corporales de autoproducción y automodelación preconscientes, una noción biológica que puede dar un sustento empírico a los conceptos de Fichte y de Maine de Biran sobre el Yo como una acción recursiva de autogeneración.

En niveles subsiguientes de autoorganización, los procesos fisiológicos de la propiocepción, la interocepción, la integración multisensorial, la coordinación sensorio-motriz, el punto de vista, la experiencia de posesión, al actuar en referencia con el medio, hacen posibles las funciones autoconscientes de nivel más alto. Entre estas funciones superiores podemos citar a las representaciones pronominales (reflexiones autorreferidas del discurso que aplican los pronombres en primera persona), a las identidades sociales, a la empatía y a la conciencia moral. El ser o el *self* se plantea como un agregado relacional y estratificado en constante mutación de sensaciones corporales, situaciones en referencia al entorno, funciones ejecutivas, pensamientos en primera persona, memorias episódicas, narraciones autobiográficas, rasgos autoproclamados e identitarios de personalidad. Este modelo del *self* consistente en aspectos y niveles subjetivos íntimamente ligados a niveles de organización y de autoorganización del organismo o individuo vivo es un tema central del modelo de autoconciencia que me concierne escrutar en este y otros escritos.

REFLEXIVIDAD INHERENTE Y NO DUAL

Estamos repasando cómo es que varios filósofos y científicos actuales y del pasado definen un estado mínimo o básico de conciencia, un sentir que no es conceptual, ni representacional, ni dual, porque no es acerca de algo. Es decir, al no tener un contenido determinado, esta forma de conciencia no sería dual porque no aparece alguien o algo que posea o experimente un objeto en la mente, como sucede cuando se tiene y se representa un dolor desde el momento en que la persona se percata de sentirlo, lo valora, y lo refiere.

Dos psicólogos neoyorkinos, Zoran Josipovic y Vladimir Miskovic, plantearon en un artículo de 2020 que las formas de conciencia o experiencia fenoménica mínima han sido descritas en tradiciones antiguas de Asia y aplican estos antecedentes para analizar algunas de sus características. Por ejemplo, en la doctrina budista, la palabra *samadhi* identifica un estado de absorción en el cual un objeto que se presenta en la mente queda desprovisto de todo concepto y se capta “directamente”, es decir sin estar acompañado de palabras que lo designan o califican, ni de imágenes o recuerdos asociados o derivados: el objeto ocupa la experiencia presente sin aditamentos y la mente se encuentra en silencio conceptual y embebida en ese contenido. Ahora bien, en la misma tradición se distingue esta experiencia de otra denominada conciencia pura, en la cual se afirma que el sujeto está consciente, pero su mente no tiene contenidos. En esta situación la conciencia está activa, pero no contiene representaciones, es un estado de autoconciencia inmediata, de autopresencia inmanente. Josipovic y Miskovic afirman que este tipo de experiencia no es algo excepcional o misterioso pues ocurre normalmente en las transiciones del sueño a la vigilia cuando por momentos el sujeto no tiene nada en la mente ni se percata de su identidad, del espacio o del tiempo. Además, argumentan que pueden suceder experiencias de este tipo en ciertas circunstancias como al salir de la anestesia, en la privación sensorial, en algunas experiencias psicodélicas o durante la meditación y prácticas afines.

Si bien estos estados de conciencia se caracterizan y describen como carentes de contenido, la conciencia no desaparece, como acontece en las fases del sueño profundo que cursan sin ensoñaciones. Uno de los problemas para definir con mayor precisión ese estado se refiere al nivel de activación fisiológica del organismo, denominado *arousal* en inglés, y que ocasionalmente se especifica con una metáfora de profundidad. Así como la luz disminuye al ir penetrando en la profundidad del mar hasta perderse, hay niveles de alertamiento y activación funcional que van desde la oscuridad del coma o el sueño profundo, pasan por estratos fluctuantes en la vigilia, abarcan niveles más avanzados y diferenciados en la autoconciencia o conciencia de sí, y llegan a estados de hiperalerta o conciencia ampliada en el éxtasis. Pues bien, sucede que no es posible ubicar los estados aludidos en este

continuo o eje vertical de creciente brillo de la conciencia, porque una conciencia “mínima”, si nos atenemos al adjetivo que sugiere algo minúsculo o imperceptible, sería poco más que un estado de coma. Esto dista de ser el sentido que se pretende significar con esta expresión, a diferencia del uso en la neurología o en la anestesiología cuando se refiere a un nivel mínimo de alerta, cercano al coma. Como el estado de autoconciencia mínima no corresponde a un determinado nivel de activación o de *arousal*, se impone una distinción: el nivel de vigilancia y responsividad del organismo es una cosa y la conciencia misma es otra. De esta manera, el eje de activación no es una variable útil para comprender los estados de conciencia o autoconciencia mínima y según los citados autores neoyorkinos los relatos y los análisis de estados meditativos pueden dar información relevante respecto a esta distinción crucial.

En ciertas ocasiones, las técnicas de meditación hacen posibles estados de conciencia absorta y sin contenidos que, para distinguirlos del estado que la neurología denomina semicomatoso, se han denominado conciencia nuclear o basal. En tradiciones tanto orientales como occidentales, ciertos estados que resultan de las prácticas contemplativas de atención plena y sostenida se describen con términos paradójicos. El sujeto usualmente inicia su práctica de meditación con la instrucción de permanecer consciente de sus contenidos mentales, por ejemplo, de las sensaciones de su respiración o de una oración o mantra que repite mentalmente. En este ejercicio ocurre necesariamente una dualidad fenomenológica entre un observador y una observación porque el individuo, en tanto agente activo, se mantiene atento a lo que ocurre en su mente mediante un esfuerzo voluntario. Con la práctica se fortalece la capacidad de observación presencial y la autoconciencia va tomando mayor dimensión e independencia. Eventualmente y en ciertos momentos la autoconciencia puede quedar desprovista de contenidos, un estado en el que desaparece un yo observador o poseedor de sus objetos mentales. En las tradiciones orientales de meditación se denomina *Śūnyatā* a este estado refinado o depurado de conciencia que no se limita a un silencio interno de voces, pensamientos o imágenes, sino a una transición del aparato mental que pasa de operar como una dualidad sujeto-objeto a una forma de conciencia no dual. El término sánscrito *Śūnyatā* se suele traducir al inglés como *selflessness* y al castellano como su equivalente “ausencia del yo” o “no-yo” emparentado con el concepto *anātman* (sin Atman, o no yo). El vocablo *Śūnyatā* es una de las etimologías propuestas para la palabra “cero” y en la tradición budista se refiere al vacío, en el sentido que las cosas y el propio ser humano están vacíos o carentes de una sustancia o esencia que los constituya y defina.

En el lapso en el que la persona vive un estado de autoconciencia sin contenidos, se percata de que el *self* o el ser está vacío; es decir: advierte directamente que no existe el yo como entidad sustancial, concreta y estacionaria. La

característica fundamental de este estado es el de una cognición reflexiva inherente, un autoconocimiento directo, un estado de conciencia básico o basal, sin nada más que la conciencia misma. Se afirma tanto en las tradiciones contemplativas como en los análisis actuales de la conciencia mínima que se ventilan desde las ciencias y las filosofías cognitivas que no hay nada abstracto o mágico en esta experiencia porque este darse cuenta de lo que constituye la autoconciencia en sí misma y esta no dualidad básica se revela en la propia experiencia empírica. El filósofo de la mente M. Á. Sebastián (2020) argumenta que si bien ciertos aspectos de la autoconciencia se ven intensamente afectados en estados peculiares como el trance psicodélico, la meditación o los sueños, la autoconciencia mínima persiste y de hecho se manifiesta de manera más directa que durante la vigilia habitual, precisamente porque los rasgos de autorrepresentación o autorreflexión son superados o traspasados.

Una propuesta fundamental en referencia a la conciencia mínima o basal es la necesidad de un sustrato consciente para que la experiencia se estructure. A este sustrato se han referido varias teorías neurofisiológicas que desde mediados del siglo pasado subrayan el papel indispensable que juegan ciertas estructuras del tallo cerebral y de la línea media del encéfalo para que tengan lugar los estados y contenidos de conciencia. Estas estructuras, entre las que destaca la formación reticular activadora ascendente situada en el tallo cerebral, son muy antiguas en la escala filogenética y se suponen necesarias para que surja un estado elemental de conciencia que probablemente compartimos con los animales sintientes del planeta (Bronfman, Ginsburg, Jablonka, 2016). Gracias al desarrollo de la neocorteza y las estructuras de reciente adquisición filogenética los seres humanos recrean objetos en su conciencia (aquellos contenidos o ítems que perciben, sienten, piensan, imaginan, recuerdan, creen, sueñan, quieren, etc.) y experimentan estos contenidos de su mente como posesiones y usufructos de un yo, de un *self*. Pero sucede que mediante prácticas introspectivas y atencionales el sujeto se da cuenta por experiencia de la insustancialidad del yo mediante la vivencia de una conciencia basal desprovista de contenidos y de referentes.

Con el objeto de comprender el estado de conciencia basal desprovista de contenidos, se han usado palabras como éxtasis (plenitud afectiva y comprensión acrecentada), vacuidad (ausencia de contenidos o de esencia), luminosidad (claridad y transparencia), singularidad (homogeneidad e inseparabilidad) o, a veces, reflexividad inherente. Todas estas voces subrayan formas muy particulares del ser o de *self* porque son autorreferenciales y no duales a la vez, una paradoja difícil de captar si no se experimenta el estado aludido. A pesar de las dificultades en el tratamiento académico de la autoconciencia mínima, el tema vuelve a considerar y a valorar los elementos de la conciencia y del yo que tanto intrigaron y atarearon en el siglo XVIII a Fichte y a Maine de Biran, los filósofos pioneros del yo, y a Michel

Henry en el siglo pasado. En este sentido, es muy significativo que se haya retomado este peliagudo problema de la conciencia de sí al identificar el estado basal que implica y las dificultades de su análisis.

Revisemos en las siguientes secciones algunas ideas contemporáneas provenientes de la biología y las ciencias cognitivas que no solo dan cierta luz para mejor comprender estos conceptos, sino que pueden proveer de hipótesis específicas sobre los mecanismos involucrados en una autoconciencia elemental.

LOS BUCLES DEL YO RECURSIVO Y LA CERTEZA INTUITIVA

El físico, políglota y cognitivista norteamericano Douglas Hofstadter, uno de los estudiosos y divulgadores más conocidos de las ciencias cognitivas, publicó siendo muy joven, en 1979, un voluminoso, multifacético y eventualmente célebre ensayo traducido al español con el título de *Gödel, Escher y Bach, una eterna trenza dorada*. En las obras de los tres creadores excepcionales del título, un matemático, un dibujante y un músico, Hofstadter encontró múltiples bucles redundantes y aprovechó el asunto con erudición y originalidad para tejer otro bucle más, pero de orden cognitivo: pensar sobre el pensar. Por ejemplo, dedicó muchas páginas a examinar frases autorreferidas como bucles semánticos donde el referente coincide con el sentido de la frase: “esta es una frase autorreferida”; “esta frase tiene cinco palabras”. Analizó asimismo cómo ciertos procesos muy diferentes entre sí tienen un comportamiento de autorreferencia, como sucede al captar con una cámara de video la imagen del monitor que la propia cámara está tomando, lo cual evoca en la pantalla bucles de formas variadas e inesperadas.

Bastante más tarde, en 2007, Hofstadter publicó otro libro bajo el título de *I Am a Strange Loop* (“Yo soy un extraño bucle”) sobre la aplicación de estas ideas a la identidad y la autoconciencia, donde toma al bucle de la autorreferencia como una analogía legítima y significativa del yo, de la conciencia de uno mismo. De acuerdo con esta metáfora, el autor alega que el yo vendría a ser una estructura, un patrón o pauta sutil equivalente a lo que en el lenguaje cotidiano se denomina “alma” y que de ninguna manera interpreta como un espíritu incorpóreo, sino como la vida interior que tienen ciertos seres, además de presentar una apariencia exterior y una movilidad evidente. Para justificar porqué equipara la vida interior con el alma, Hofstadter recurre a un ejemplo del cine y la robótica: al ver la popular saga cinematográfica de George Lucas *La guerra de las galaxias*, los espectadores no dudan en otorgarle vida interior a los robots R2-D2 y C-3PO. Esta confiada suposición surge por la manera como se comportan, hablan, chiflan e interactúan estas máquinas inorgánicas, con lo cual aparentan tener auténtica “personalidad” y, por añadidura, subjetividad.

Si bien estos robots filmicos fueron operados por actores humanos, es posible pensar que lleguen a producirse convincentes robots humanoides que planteen la posibilidad de una conciencia artificial y aún de autoconciencia. Esto depende si los seres inorgánicos pueden llegar a disfrutar esta capacidad, la cual, según hemos venido revisando, está intrínsecamente vinculada a la vida biológica.

Más adelante en el mismo libro, Hofstadter considera la cuestión de cómo acontece la secuencia de eventos para que una decisión llegue a expresarse en una acción, por ejemplo: cuando siento sed, voy y bebo agua en un vaso. Al parecer, a partir de una sensación orgánica de deshidratación, el “yo” realiza una “decisión” que se traduce en los movimientos de acudir a donde está el agua, servirla en un vaso, llevarlo a la boca y tragar el contenido hasta saciarse. Sin embargo, si se examinara el cerebro durante estos eventos, no se encontraría nada que asemeje a un yo sediento que decide beber y se sacia, sino redes de neuronas que disparan potenciales de acción en complejos patrones secuenciales. Como sucede con otros partidarios de la emergencia de facultades como la vida o la mente, Hofstadter está convencido que los eventos microscópicos o microfísicos del tejido nervioso se manifiestan en el mundo macroscópico de formas diversas, como acontece que una colección enorme de moléculas de H₂O adquiere propiedades emergentes de liquidez y transparencia. Desarrollando este mismo ejemplo, podríamos alegar que, si bien las moléculas de agua son absolutamente necesarias para la formación y el movimiento de una ola del mar, no explican su volumen, altura, velocidad y giro. Estas características dependen de factores que rebasan las propiedades de las moléculas e implican a corrientes y temperaturas de la masa oceánica, al litoral, al clima o la gravedad de la luna, variables que determinan el oleaje en su conjunto.

Hofstadter viene a concordar con el psicobiólogo Roger Sperry, premio Nobel en 1981 por sus estudios sobre las funciones diferenciales de los hemisferios cerebrales, en el sentido de que los eventos en el nivel macroscópico tienen propiedades causales sobre los que operan en el nivel microscópico. Lo que ocurre es que el sistema completo y en curso tiene muchos niveles de operación y todos ellos funcionan ensamblados en una unidad donde hay causalidades que operan “de abajo arriba” (desde los niveles moleculares y celulares hasta los cognitivos y comportamentales, como acontece con los efectos mentales de los fármacos psicotrópicos) y causalidades que operan “de arriba abajo” (como acontece con los eventos neuronales que permiten tomar una decisión hasta los que conducen una acción motora). La actividad de vastos números de neuronas se coordina en redes y va dando lugar a la actividad de otras redes, un ordenamiento comparable al movimiento sincrónico y unitario de una parvada de pájaros o de un enjambre de insectos. He atribuido las propiedades de libertad y autonomía necesarias para explicar la conciencia y la agencia a un movimiento unitario de actividad nerviosa semejante a una parvada en el sentido de ambos

son fenómenos adjuntos, globales, emergentes y orientados (Díaz, 2007 y 2020). Sin embargo, el modelo del enjambre no llega a plasmar el requisito de la autoconciencia inherente a su formación y manifestación, porque no conlleva una noción de cómo y porqué el enjambre se siente a sí mismo.

En *Yo soy un extraño bucle*, Hofstadter describe con detalle sus juegos con cámaras de video enfocadas sobre el monitor, de tal manera que el sistema de televisión se registra a sí mismo y se reproduce como la pantalla dentro de la pantalla. El autor subraya que al efectuar estas tomas auto-generadas surgen estructuras y formas novedosas con una dinámica propia, y en etapas recurrentes la imagen virtual recursiva pasa de una disposición a otra y tiende a estabilizarse. Denomina *looping processes* (procesos engarzados o recursivos) a estos efectos de autodetección y los propone como metáforas de la autoconciencia. El autor infiere que la transmutación progresiva de circuitos reverberantes en el cerebro humano maduro genera pautas que dan lugar a una novedad emergente en el organismo íntegro, a saber: el sentimiento de un yo, o bien, para usar la nomenclatura del propio autor, de un *self-symbol*, un símbolo de sí mismo. Según su concepción, el yo constituye una representación simbólica de la propia persona, una noción de autoconciencia afín a la que se presenta en estas páginas.

¿Cómo concebir desde la neurofisiología que un proceso recursivo de este tipo pueda cimentar a la autoconciencia? De inmediato se me ocurre pensar en los procesos de retroalimentación que, estipulados y formalizados por la cibernética, se han estudiado empíricamente por la fisiología sistémica y por otras disciplinas, como la ecología y la economía. Un sistema cibernético es aquél cuyos componentes se regulan mutuamente y esta ordenación recursiva resulta en un estado global autónomo, dotado de propiedades imprevistas de orden superior. Para comprender dicho sistema no basta describir sus componentes, sino que es preciso puntualizar sus regulaciones mutuas, en particular las así llamadas funciones de *feed-back* o, en su traducción literal, de “retroalimentación”. Esta descripción mínima de un sistema cibernético podría ser aplicada a la autoconciencia y la identidad individual, que, si bien son ostensibles para la persona, dependen de múltiples elementos en interacción y regulación recurrente de *feed-back*. Esta dinámica recursiva integra una reverberación que emerge de los cambios y las variaciones locales permitiría la manifestación de los estados y procesos propios de la autoconciencia.

Desde la primera descripción de circuitos neuronales de retroalimentación en la neocorteza y el sistema oculomotor realizada por Rafael Lorente de Nó en 1933, se han acumulado extensas evidencias de que los bucles cibernéticos o de *feed-back* son ubicuos en el cerebro. No ha pasado inadvertido que este tipo de bucles de retroalimentación neuronal puede intervenir o ser clave en la generación de la conciencia. En efecto, el prominente inmunólogo y neurocientífico Gerald Edelman intentó plantear una ex-

plicación tentativa de cómo el cerebro genera conciencia —particularmente la conciencia de sí— tomando como base su hipótesis del darwinismo neuronal, la idea de que los grupos y las redes neuronales están sujetos a variación y selección natural durante el desarrollo. El supuesto mecanismo obedecería a una densa conectividad neuronal, en especial una conectividad recursiva o de reentrada que postuló como la base de la conciencia fenomenológica (Edelman y Tononi, 2000).

Un sistema cibernético se podría abreviar como un ciclo o bucle cerrado sobre sí mismo y este concepto es precisamente el que utiliza Hofstadter para afirmar al yo como un “extraño bucle” y, a fin de cuentas, como un espejismo, lo cual no me resulta un símil conveniente. Si aplicamos estos conceptos elementales de la cibernética a la autoconciencia, se podría decir que, más que una ilusión, la autoconciencia sería una entidad recursiva de función relacional que no reside en un sitio, como en el cuerpo o en el cerebro, a pesar de que éstos son cruciales para que ocurra, sino en la red de relaciones de control recíproco y homeostasis que ocurren a múltiples niveles: entre redes neuronales y entre módulos encefálicos, entre el cerebro y el resto del cuerpo, entre los sistemas sensoriales y los sistemas motores del organismo, entre el individuo vivo y el suprasistema social y ecológico que lo embebe, y entre los individuos, donde esa función flotante que es el yo se comparte en el tiempo y se distribuye en el espacio por medio de la comunicación, el lenguaje, las relaciones humanas o las artes. Más que ante espejismos, parece que estamos ante funciones hipercomplejas por ser relacionales, multidimensionales, acopladas y ensambladas. Otro pensador de la cibernética, el “constructivista radical” Ernst von Glasersfeld (1979), afirmaba en un sentido plenamente fenomenológico que el *self* “no reside en ningún lugar particular, sino que se manifiesta en la continuidad de nuestros actos... y en esa intuitiva certeza de que nuestra experiencia es realmente nuestra.”

Siguiendo por este camino desembocamos en el terreno fronterizo y transdisciplinario que se denomina “ciencias de la complejidad”, pues los múltiples sistemas de retroacción operando a todos los niveles están densamente entrelazados y podemos suponer que esa trama procesal de la vida se siente subjetivamente como el yo o la autoconciencia en razón de su recursividad, pluralidad y variabilidad.

EL SISTEMA INMUNE Y EL YO BIOLÓGICO

El sistema inmune ayuda a mantener la cohesión entre los componentes celulares y moleculares de un organismo vivo, lo cual en alguna medida define la identidad biológica del individuo de cara al mundo. El sistema inmune actúa mediante la producción de anticuerpos —inmunoglobulinas creadas y secretadas por linfocitos del propio organismo—

para neutralizar las sustancias extrañas que lo contactan o penetran, denominadas antígenos, y que suelen provocar enfermedades. A mediados del pasado siglo no se sabía en detalle cómo se generan los abundantísimos anticuerpos necesarios para efectuar esta función, pero se daba por sentado que se sintetizaban bajo demanda como consecuencia de la exposición del organismo; es decir que cada antígeno estimula al sistema inmune para producir los anticuerpos específicos para neutralizarlo.

El virólogo australiano Frank Macfarlane Burnet estableció en 1949 la noción de que el sistema inmune define la individualidad biológica del organismo al distinguir entre los componentes que le son propios y los que no lo son, de tal forma que el sistema se dispara sólo cuando invaden el cuerpo entidades extrañas o externas, como bacterias, virus, alérgenos o trasplantes. Este investigador teorizó que la capacidad para distinguir las moléculas, las células o los tejidos propios de los ajenos es adquirida. Desde su gestación el sistema inmune “aprende” las características moleculares del organismo que lo alberga, lo cual se traduce en que las sustancias propias no provoquen una respuesta y sean “toleradas.” Todo individuo posee un repertorio molecular característico que el sistema inmune aprende a tolerar y ese repertorio propio sería el *Self* o el yo biológico definido como aquello que el sistema inmune “reconoce” como perteneciente al cuerpo que lo alberga. De esta forma, al establecer y reconstituir constantemente las fronteras entre un organismo y su medio ambiente, el sistema inmune constituiría la identidad biológica de un individuo vivo (Burnet, 1969). En 1960 Burnet y Medawar recibieron el Premio Nobel por el descubrimiento de la tolerancia inmunológica. Rescato de paso esta cáustica analogía de Peter Medawar, padre de los trasplantes y polifacético erudito: “La mente humana trata a una idea nueva del mismo modo que el cuerpo a una proteína extraña: la rechaza.”

El “yo inmunológico” de Burnet fue un concepto fuertemente arraigado en las ciencias biomédicas durante décadas. Sin embargo, la identidad implicada no se ha logrado establecer con toda precisión porque hay variaciones en la actividad del sistema inmune a lo largo de la vida, o bien porque en ciertos periodos, pero no en otros, pueden suceder fenómenos de tolerancia o de alergia. Algo parecido ocurre con el *Self* o el yo psicológico que, en vez de una entidad substancial y concreta, se perfila como el conjunto densamente interrelacionado de funciones de la autoconciencia humana que se manifiestan como la representación que el individuo tiene de sí mismo y que fluctúa de diversas formas y en diferentes circunstancias.

La teoría actual de la inmunidad ha dejado atrás la dicotomía del yo y el no yo como una oposición binaria de tipo todo-o-nada tan tajante como lo es un interruptor de corriente con dos estados posibles: apagado o encendido. La idea inicial del yo inmunológico estaba cerca del interruptor: el sistema inmune se mantiene apagado cuanto se

trata del propio organismo y se enciende cuando es invadido por moléculas foráneas. Sin embargo, desde hace tiempo se conoce que la respuesta inmune no es todo o nada y varía desde el silencio, cuando el sistema no reacciona a ciertas sustancias, hasta la respuesta intensa, pasando por diversos grados de estimulación. El mayor interés estriba en la respuesta máxima, pues ésta no sólo juega un papel decisivo en la medicina, sino que impacta al lenguaje metafórico que plantea al sistema inmune como un ejército que defiende al organismo de una invasión, discurso análogo al de los himnos militares: el cuerpo es a la patria lo que el linfocito al soldado, el antígeno al enemigo, el anticuerpo al arma para combatirlo, etc. En suma: el Yo y el No-Yo como un campo de batalla.

Otros dos mecanismos biológicos de orden molecular y celular corrigen y actualizan la noción de Burnet y arrojan luces sobre la respuesta inmune. Uno de ellos es el fenómeno de la autoinmunidad, el hecho de que el sistema inmune puede reaccionar hacia tejidos de su propio huésped como si fueran extraños y provoca patologías potencialmente tan severas como la artritis reumatoide, el lupus eritematoso, la miastenia gravis o la esclerosis múltiple. El otro mecanismo es la inmunidad compartida, el hecho de que el contacto/contagio entre organismos de la misma especie, o incluso de diferentes especies, lleve a una inmunidad cruzada. En esta luz, el organismo no constituye una entidad circunscrita y aislada, sino se perfila como miembro de una comunidad caracterizada por un intercambio orgánico profuso que hace al *self* biológico participe de una densa y extensa trama ecológica. Una dualidad tajante yo/no-yo previene la comprensión de la red que constituye el suprasistema ecológico y social en el que los individuos están embebidos, en particular los seres humanos, especie intensamente social. Se advierte aquí otro paralelismo relevante entre el *self* biológico y el *self* psicológico: ambos requieren del medio para definirse y los límites de la identidad inmunitaria y de la identidad psicológica son difusos, porosos y móviles.

Si bien la inmunidad es un proceso en continuo desarrollo que no arroja una delimitación precisa de la individualidad biológica, sí constituye un enlace acoplado con el resto del organismo y con las entidades del medio que sólo se puede entender en el contexto temporal de la trayectoria del organismo (Pradeu, 2012). Algunos han considerado que el yo o el *self* inmunológico no es algo definible en términos celulares o moleculares y constituye más bien una metáfora para el silencio del sistema inmune, es decir, su tolerancia o no reactividad hacia las moléculas o las células que produce el propio organismo. Se le llame silencio inmune, tolerancia, o yo biológico, subsiste una noción de individualidad orgánica, aunque variable y temporal.

Todo esto impone una pregunta que más allá de una incitante metáfora: ¿existe una conexión entre el *self* biológico que reconoce el sistema inmune y el *self* psicológico que reconoce su propio cuerpo? En este asunto podemos in-

vocar a tres autores. El primero es el ya citado Gerald Edelman, inmunólogo y neurocientífico de la conciencia, quien ganó el Premio Nobel en 1972 por haber mostrado cómo los anticuerpos pueden reconocer una variedad prácticamente infinita de antígenos. Su idea fundamental fue muy novedosa: los anticuerpos evolucionan en el organismo como las especies animales en la evolución descrita por Darwin, es decir, mediante variación y selección. Aplicando esta idea a la neurociencia de la conciencia, Edelman propuso una teoría de selección de grupos neuronales que permanecen activos en el cerebro dada su eficacia, en tanto otros grupos son eliminados, una hipótesis conocida como “darwinismo neuronal” (véase Edelman y Tononi, 2000).

Por su parte Richard Kradin, inmunopatólogo del Hospital General de Massachussets y especialista en medicina de emergencia, reflexiona que los sistemas nervioso e inmune han evolucionado durante millones de años para enfrentar retos planteados por el procesamiento y recuperación de la información. Por esta razón, si bien los mecanismos celulares de los dos sistemas son diferentes, las estrategias y soluciones son similares y en la práctica parecen actuar de formas interdependientes, como sucede cuando los dos sistemas se acoplan para liberar al organismo de invasores microbianos, uno mediante la producción de anticuerpos y el otro mediante la producción de conductas (Kradin, 1995).

El tercer autor relevante a la pregunta es el neuropsicólogo portugués Antonio Damasio, quien en 2003 sugirió que el yo se origina por dos funciones correlacionadas, la primera es la representación o imagen funcional del estado interno del organismo que permite mantener la homeostasis, concebida como la regulación del medio interno necesaria para la vida, y la segunda es su representación del medio externo, lo cual permite ajustar su conducta para que el organismo se adapte, sobreviva y se reproduzca. Damasio propone que el sistema inmune interviene crucialmente en la primera tarea y de esa forma contribuye a fundamentar un yo biológico como núcleo o centro prerreflexivo de la autoconciencia.

En razón de estas aportaciones, se perfila la siguiente hipótesis: puede haber una conexión entre la imagen corporal que se integra en el cerebro gracias a mecanismos neuronales y la identidad inmunológica porque ambos procesos están entrelazados por funciones moleculares y celulares de regulación cibernética mutua y de autorreconocimiento.

CUERPO ELÉCTRICO, VIDA LUMINOSA

La idea del yo, del sujeto o del *self* como un sistema estratificado que entraña un centro o núcleo esencial y primario, porciones agregadas que capacitan los contenidos de la conciencia y unas más integrales que se manifiestan en la conciencia de sí ha sido implicada o sugerida por varios científicos cognitivos. La psicóloga social Hazel Markus (1977)

de la Universidad de Stanford fue una de las primeras investigadoras en proponer estructuras cognitivas que llamo autoesquemas, generalizaciones derivadas de la experiencia que guían y organizan la conducta. Estos autoesquemas implican inferencias sobre los estados internos, juicios, decisiones y acciones que resultan en una autocaracterización y pueden entenderse como teorías implícitas que habilitan a los sujetos para explicar sus acciones pasadas y programar sus acciones venideras. El autoconcepto resultante sería una estructura cognoscitiva dinámica, activa, recursiva e interpretativa que está constantemente involucrada en la regulación del comportamiento (Markus y Wurf, 1987).

En 1998 el filósofo de la cognición José Luis Bermúdez, analizó en detalle los mecanismos fisiológicos de la percepción del propio cuerpo (propiocepción) y los propuso como fundamentos de la autoconciencia, con lo cual disipaba el círculo vicioso suscitado al considerar a esta propiedad únicamente desde la capacidad de hablar en primera persona. En el mismo sentido, Bronfman, Ginsburg y Jablonka (2016), filósofos israelíes de la ciencia, propusieron que el núcleo o proceso fundamental de la conciencia de sí es el conjunto de sensaciones que incluyen tanto las evocadas por el mundo externo como las de posición y movimiento del propio cuerpo. Este núcleo funcional estaría sujeto a una forma de aprendizaje asociativo ilimitado y sería común a muchas especies animales, cuyas sensaciones corporales constituyen una forma de autoconciencia mínima o sintiencia. Desde este punto de vista, la experiencia de sentir en particular la de sentir-se, es condición necesaria de la autoconciencia, a partir de la cual se elaboran formas más elaboradas de conciencia durante la evolución y el desarrollo, como son la perceptual, la afectiva, la conceptual, la identitaria, la social o la ética.

Por su parte, Newen y Vogeley (2003), filósofos de la Universidad de Bonn, consideran que el *self* es una entidad real y natural, corporal y flexible, integrada como una pauta o una estructura cambiante de rasgos característicos. Proponen que consta de cinco niveles: el más básico es no conceptual y equivale a los mecanismos fisiológicos que la posibilitan, el segundo correspondería a las representaciones conceptuales, el tercero a las sentientes, el cuarto a la metacognición y el quinto a la meta-representación, que correspondería a la noción de uno mismo a través del tiempo. Por su parte, Shaun Gallagher conocido investigador y proponente de la cognición situada y embebida, ha elaborado una teoría pautada del *self* según la cual éste se constituye por varios aspectos o facetas que incluyen funciones de corporalidad elemental, de experiencia mínima, funciones afectivas, intersubjetivas, cognitivas, narrativas, extendidas y situadas. En los diversos enfoques científicos o filosóficos, estos aspectos son tratados muchas veces como separados o alguno de ellos como esencial, pero Gallagher (2013), propone que trabajan integradamente a través de varias dimensiones de operación y manifestación, una de las cuales

corresponde a las zonas y redes cerebrales que fundamentan cada uno de estos aspectos.

La neurociencia basada en las imágenes cerebrales obtenidas durante el ejercicio controlado de tareas cognitivas ha explorado cada vez con mayor empeño y éxito los mecanismos neurológicos que fundamentan el sentido de uno mismo. La idea general derivada de estos estudios perfila que cada una de las facetas de la autoconciencia implica la activación dinámica de una red neuronal relativamente específica y que el sentido general de ser uno mismo, surge como el resultado de una amplia interacción y retroalimentación entre todas estas redes. Otras redes aparentemente ajenas pueden agregarse cuando se requiere; por ejemplo, se ha encontrado que la red de recompensa del cerebro puede reclutarse en procesos de la autoconciencia que resultan gratificantes, como sucede cuando la persona se siente satisfecha de sus propias acciones y logros (Northoff y Hayes, 2011). Sui y Gu (2017), psicólogos de la Universidad de Bath, infieren que el *self* requiere de interacciones entre tres redes neuronales, una medial prefrontal que subyace una noción nuclear de uno mismo (*self network*), una prefrontal dorsolateral de control cognitivo y una de prominencia o saliencia situada en la ínsula. Smith (2017) propone un circuito cerebral nuclear integrado por múltiples regiones de la corteza cerebral que trabajan al unisono para posibilitar la percepción y la toma consciente de decisiones, aspectos centrales de lo que se asigna como *self*. El grupo de Michel Gazzaniga, uno de los investigadores más reconocidos en la neurociencia cognitiva, sugirió que la certeza de ser uno mismo a través del tiempo, la ipsidad, puede emerger de funciones de “interpretación” del hemisferio izquierdo (Turk et al, 2003). Las capacidades de autoconciencia identificadas como el *self*, estarían distribuidas por todo el cerebro, pero el hemisferio izquierdo, el dominante para el lenguaje y la dexteridad manual en las personas diestras, tendría la capacidad de interpretación que genera un sentido de unidad de la conciencia y que se presenta aún en pacientes sometidos a una comisurotomía terapéutica (la sección del cuerpo calloso para desconectar a los dos hemisferios cerebrales en enfermos de epilepsia grave).

La noción de sujeto tiene dos facetas o vertientes genuinas, compatibles y complementarias: una de ellas subraya la capacidad de sentir y la otra la capacidad de actuar. La persona o sujeto humano es capaz de sentir, saber, decidir y actuar como factores indispensables para establecer conductas y relaciones apropiadas con su medio ambiente y con otros sujetos. Sus actuaciones se integran por mecanismos sentitivolomotores que operan en situaciones concretas y los éxitos o fracasos de sus actos se almacenan en la memoria para ser aplicados en ocasiones venideras. De esta forma el sujeto nunca está acabado, pues se esculpe continuamente mediante la depuración de habilidades que va desplegando tanto en la esfera de su intimidad subjetiva como en la de su expresión objetiva. Los límites entre ambas esferas son borrosos, pues

si bien hay una clara diferencia entre lo que el sujeto siente o piensa y lo que actúa o expresa, entre los dos ámbitos hay un profuso intercambio de causalidades e interdependencias, como ocurre con las manos que sienten, palpan, manipulan y operan en los mismos actos sensoriomotrices.

Cuando la persona entiende o quiere algo, no sólo conoce o apetece algún objeto o evento, sino que experimenta los actos mismos de entender y querer y, con ello, siente que vive y existe. Esta conciencia básica y tácita no es algo que el ser humano haga a voluntad, aunque puede realizar una introspección profunda al respecto; es una propiedad que viene de fábrica; es decir, de la vida misma y su diligencia evolutiva. Si bien Santo Tomás consideró que esta facultad es el alma, porque la conciencia ante sí misma lo convence que es algo inmaterial, hoy contamos con explicaciones funcionales que, si bien aún no especifican los mecanismos íntimos de la conciencia, en especial de la conciencia de sí, postulan hipótesis verosímiles y compatibles desde una perspectiva de sistemas complejos. El modelo de la autoconciencia que va surgiendo es el de una estructura dinámica, diversa y densamente recursiva con niveles de operación que van desde el sentir fundamental hasta la conciencia moral, con múltiples facetas funcionales que seguiremos desglosando.

COLOFÓN

Termino invocando una apasionada noción del poeta Walt Whitman que, al vislumbrarla, me ha regalado el título del presente ensayo. Su poema “Yo canto al cuerpo eléctrico” de la colección *Leaves of Grass (Hojas de hierba)* de 1855 incluye el siguiente verso, que cito en la traducción de Jorge Luis Borges:

*Sentidos exquisitos, ojos que la vida ilumina, coraje, voluntad,
Láminas de los músculos del pecho, espinazo y cuello flexible, carne tensa, fuertes brazos y piernas,
Y dentro, aún más prodigios.*

La integración de las portentosas sensaciones con la fuerza de voluntad que guía el comportamiento responde a una propiedad intrínseca de la vida que el poeta, en lúcido arrebatado, abraza como luminosa.

REFERENCIAS

Alcaro, A., Carta, S., & Panksepp, J. (2017). The Affective Core of the Self: A Neuro-Archetypal Perspective on the Foundations of Human (and Animal) Subjectivity. *Frontiers in Psychology*, 8, 1424. doi: 10.3389/fpsyg.2017.01424

Bermúdez, J. L. (1998). *The Paradox of Self-Consciousness*. Cambridge, Mass: MIT Press.

Bronfman, Z. Z., Ginsburg, S., & Jablonka, E. (2016). The Transition to Minimal Consciousness through the Evolution of Associative Learning. *Frontiers in Psychology*, 7, 1954. doi: 10.3389/fpsyg.2016.01954

Burnet, Sir M. (1969). *Self and Not-Self: Cellular Immunology, book one*. London: Cambridge University Press.

Canullo, C. (2000). The Body and the Self-Identification of Conscious Life. En: A. T. Tymieniecka, (eds). *The Origins of Life. Analecta Husserliana*, Vol 66, (pp. 203-223). Springer, Dordrecht. doi: 10.1007/978-94-017-3415-8_16

Coronado, C. (2018). La libertad como condición de la justicia según Axel Honneth. *Open Insight*, 9(15), 147-171.263, 205-230.253. doi: 10.23924/oi.v9n15a2018

Damasio, A. (2003). Feelings of Emotion and the Self. *Annals of the New York Academy of Science*, 1001(1), 253-261. doi: 10.1196/annals.1279.014

Damasio, A. R. (2000). *Sentir lo que sucede. Cuerpo y emoción en la fábrica de la consciencia*. Santiago de Chile: Andrés Bello. Disponible en http://cuva.uta.cl/index.php?option=com_k2&view=item&id=1465:damasio-sentir-lo-que-sucede-lectura-on-line&Itemid=200

Díaz Gómez, J. L. (2016). Cerebro, voluntad y libre albedrío. En: M. Giordano, R. E. Mercadillo, & J. L. Díaz Gómez, (Eds.). *Cerebro, subjetividad y libre albedrío. Discusiones interdisciplinarias sobre Neuroética*, (pp. 93-120). México: Herder y UNAM.

Díaz Gómez, J. L. (2020). *Las moradas de la mente. Conciencia, cerebro, cultura*. México: Fondo de Cultura Económica y Universidad Nacional Autónoma de México.

Díaz, J. L. (1997). A patterned process approach to brain, consciousness, and behaviour. *Philosophical Psychology*, 10(2), 179-195.

Díaz, J. L. (2007). *La conciencia viviente*. México: Fondo de Cultura Económica.

Díaz-Erbetta, M. (2020). Teoría del cuerpo subjetivo en Michel Henry: aportes para una fenomenología contemporánea del cuerpo. *Cinta de Moebio*, 70, 1-16. Universidad de Chile. doi: 10.4067/S0717-554X2021000100001

Edelman, G. M., & Tononi, G. (2000). *A Universe of Consciousness: How Matter Becomes Imagination*. New York, NY: Basic Books.

Falkenstein, L., & Grandi, G. (2017). Étienne Bonnot de Condillac. En: Edward N. Zalta (Ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2017 Edition). Disponible en <https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/condillac/>

Gallagher, S. (2013). A pattern theory of self. *Frontiers in Human Neuroscience*, 7, 443. doi: 10.3389/fnhum.2013.00443

Henry, M. (2007). *Filosofía y fenomenología del cuerpo. Ensayo sobre la ontología de Maine de Biran*. Presentación y traducción de Juan Gallo Reyzábal. Salamanca: Sígueme.

Hofstadter, D. R. (1979). *Gödel, Escher y Bach, una eterna trenza dorada*. Traducido por Mario Arnaldo Usabiaga Bandizzi. México: CONACYT.

Hofstadter, D. R. (2007). *I am a strange loop*. New York: Basic Books. Traducido al español como “Yo soy un extraño bucle” (Tusquets, 2009).

Hume, D. (1739). *A Treatise of Human Nature* (Otras ediciones 1740/1978). Oxford: Oxford University Press.

James, D., & Zöller, G., Eds. (2016). *The Cambridge Companion to Fichte* (pp. 419). Cambridge: Cambridge University Press.

James, W. (1890). *The Principles of Psychology*. New York, Dover Publications.

Janet, P. (1874). Fichte y Maine de Biran. *Revista Europea*, (17), 535-538, 21 de junio de 1874. Disponible en <http://www.filosofia.org/rev/reu/1874/pdf/n017p535.pdf>

Josipovic, Z., & Miskovic, V. (2020). Nondual Awareness and Minimal Phenomenal Experience. *Frontiers in Psychology*, 11, 2087. doi: 10.3389/fpsyg.2020.02087

Jung, C. G. (1951). The structure and dynamics of the Self. En: *The Collected Works of C. G. Jung*, Vol. 9. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Kircher, T., & David, A. (Eds.). (2002). *The Self in Neuroscience and Psychiatry*. Cambridge: Cambridge University Press.

Klein, S. B. (2014). Sameness and the self: philosophical and psychological considerations. *Frontiers in Psychology*, 5, 29. doi: 10.3389/fpsyg.2014.00029

Kradin, R. L. (1995). The immune self: aselectionist theory of recognition, learning, and remembering within the immune system. *Perspectives in Biology and Medicine*, 38(4), 605-623. doi: 10.1353/pbm.1995.0068

LeDoux, J. (2002). *Synaptic self: How our brains become who we are*. Nueva York: Viking, Penguin Group.

Legrand, D. (2007). Pre-reflective self-as-subject from experiential and empirical perspectives. *Consciousness and Cognition*, 16(3), 583-599. doi: 10.1016/j.concog.2007.04.002

Llorente Cardo, J. (2018). Una revelación más acá de la luz: lo divino como fenómeno invisible en la filosofía de la religión de Michel Henry. *Revista de Filosofía Open Insight*, 9(15), 205-230. doi: 10.23924/oi.v9n15a2018

- Locke, J. (1999). *Ensayo sobre el entendimiento humano*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Lorente de Nó, R. (1933). Vestibulo-ocular reflex arc. *Archives of Neurology and Psychiatry*, 30(2), 245-291. doi: 10.1001/archneurpsyc.1933.02240140009001
- Markus, H. (1977). Self-schemata and processing information about the self. *Journal of Personality and Social Psychology*, 35(2), 63-78. doi: 10.1037/0022-3514.35.2.63
- Markus, H. R., & Kitayama, S. (1991). Culture and the self: Implications for cognition, emotion, and motivation. *Psychological Review*, 98(2), 224-253. doi: 10.1037/0033-295X.98.2.224
- Markus, H., & Wurf, E. (1987). The dynamic self-concept: A social-psychological perspective. *Annual Review of Psychology*, 38, 299-337. doi: 10.1146/annurev.ps.38.020187.001503
- Merleau-Ponty, M. (1993). *Fenomenología de la percepción* (Original en francés de 1945). México: Editorial Planeta.
- Metzinger, T. (2007). Empirical perspectives from the self-model theory of subjectivity: a brief summary with examples. *Progress in Brain Research*, 168, 215-245. doi: 10.1016/S0079-6123(07)68018-2
- Morera de Guijarro. (1987). Problemática del Yo en Maine de Biran. *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 22, 185-197. Universidad Complutense de Madrid.
- Newen, A., & Vogeley, K. (2003). Self-representation: searching for a neural signature of self-consciousness. *Consciousness and Cognition*, 12(4), 529-543. doi: 10.1016/S1053-8100(03)00080-1
- Northoff, G. (2011). Self and brain: what is self-related processing? *Trends in Cognitive Sciences*, 15(5), 186-187. doi: 10.1016/j.tics.2011.03.001
- Northoff, G. (2013). *Unlocking the Brain: Vol. 2: Consciousness*. Oxford: Oxford University Press.
- Northoff, G., & Hayes, D. J. (2011). Is our self nothing but reward? *Biological Psychiatry*, 69(11), 1019-1025. doi: 10.1016/j.biopsych.2010.12.014
- Panksepp, J. (1998). The periconscious substrates of consciousness: affective states and the evolutionary origins of the SELF. *Journal of Consciousness Studies*, 5(5-6), 566-582.
- Panksepp, J., & Northoff, G. (2009). The trans-species core SELF: The emergence of active cultural and neuro-ecological agents through self-related processing within subcortical-cortical midline networks. *Consciousness and Cognition*, 18(1), 193-215. doi: 10.1016/j.concog.2008.03.002
- Pradeu, T. (2012). *The Limits of the Self: Immunology and Biological Identity*. Oxford University Press.
- Sebastián, M. Á. (2020). Perspectival self-consciousness and ego-dissolution: An analysis of (some) altered states of consciousness. *Philosophy and the Mind Sciences*, 1(1), 1-27. doi: 10.33735/phimisci.2020.1.44
- Smith, J. (2020). Self-Consciousness. En E. N. Zalta (Ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2020 Edition). Disponible en <https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/self-consciousness/>
- Smith, R. (2017). A neuro-cognitive defense of the unified self. *Consciousness and Cognition*, 48, 21-39. doi: 10.1016/j.concog.2016.10.007
- Staudigl, M. (2012). From the "metaphysics of the individual" to the critique of society: on the practical significance of Michel Henry's phenomenology of life. *Continental Philosophy Review*, 45(3), 339-361.
- Stepanenko Gutiérrez, P. (2005). Autoconciencia y regresión al infinito en Descartes y Kant. *Península*, 1, 199-217.
- Sui, J., & Gu, X. (2017). Self as Object: Emerging Trends in Self Research. *Trends in Neuroscience*, 40(11), 643-653. doi: 10.1016/j.tins.2017.09.002
- Turk, D. J., Heatherton, T. F., Macrae, C. N., Kelley, W. M., & Gazzaniga, M. S. (2003). Out of contact, out of mind: the distributed nature of the self. *Annals of the New York Academy of Science*, 1001, 65-78. doi: 10.1196/annals.1279.005
- Umbelino, L. A. (2019). Feeling as a Body: On Maine de Biran's Anthropological Concept of Sentiment. *Critical Hermeneutics: Biannual International Journal of Philosophy*, 3(Special 2), 73-84. doi: 10.13125/CH/3901
- Varela, F. G., Maturana, H. R., & Uribe, R. (1974). Autopoiesis: the organization of living systems, its characterization, and a model. *Biosystems*, 5(4), 187-196.
- Von Glasersfeld, E. (1989). Facts and the self from a constructivist point of view. *Poetics*, 18(4-5), 435-448.
- Zahavi, D. (2007). Subjectivity and Immanence in Michel Henry. En: A. Grøn, I. Damgaard, & S. Overgaard, (Eds.). *Subjectivity and transcendence*. (pp. 133-147). Tübingen: Mohr Siebeck.

El leteo interior

De la posible influencia de *Les rêves et les moyens de les diriger* de Léon D'Hervey de Saint-Denys sobre la génesis de *À la recherche du Temps perdu**

Héctor Pérez-Rincón

Instituto Nacional de Psiquiatría Ramón de la Fuente Muñiz. México.

El mundo del sueño [...] la dolorosa síntesis de la supervivencia y de la nada, en la profundidad orgánica y vuelta translúcida de las vísceras misteriosamente iluminadas [...] desde que, para recorrer ahí las arterias de la ciudad subterránea nos hemos embarcado en las ondas negras de nuestra propia sangre como sobre un leteo interior [...]

Sodome et Gomorrhe, Marcel Proust.

Este fragmento es una de las descripciones más poéticas del sueño que se encuentra en toda la literatura. Es también el ejemplo de uno de los temas que interesaron más a Marcel Proust. Mirelle Naturel lo señaló con claridad: «Del durmiente despertado al escritor-modelo que desaparece, los momentos clave de *La Recherche* están marcados por el sello del sueño y de los sueños» (Naturel, 2004), en tanto que Luc Fraisse analizó la manera en la cual «el relato onírico nutre en primer lugar el proyecto antirrealista que sostiene la estética del Proust novelista» (Fraisse, 2004).

Hace 74 años un crítico, mexicano por su padre, con un destino trágico, había escrito lo siguiente:

[...] Proust quiso [...] que su obra naciera toda ella de esta especie de alienación en la que se encuentra el hombre entre el sueño y la vigilia, entre los sueños y la adaptación de la conciencia al mundo objetivo [...]. La vida normal es, pues, para Proust otro sueño, y el simbolismo estético de su obra se anuncia así desde las primeras páginas. El despertar fisiológico sólo lo conduce a otro sueño: el sueño implicado en un estado de vigilia en el que las sensaciones ocultan su mensaje, en donde los sentimientos se suceden caóticamente sin alcanzar nunca su unidad [...]. Pero este segundo

despertar, este despertar milagroso que provoca la pequeña madalena o los adoquines dispares del patio de los Guermantes, le asegurará finalmente esta vigilia el alma que le permitirá abarcar todos los instantes de su duración dentro de una percepción inteligible (Fernández, 1944).

La larga cita que he hecho de Ramón Fernández subraya el papel, a la vez poético y fisiológico de la empresa de Proust, y anuncia el interés que esta última corriente suscita en nuestros días. Anuncia también la creación de una ciencia moderna del sueño a partir de 1953 con el descubrimiento, por Aserinsky y Kleitman, del «sueño de movimientos oculares rápidos» signo fisiológico de la actividad onírica, descubrimiento que los fisiólogos habrían podido hacer 20 años antes si hubieran leído la descripción del sueño de Albertine en *La Prisonnière*.

Ahora bien, se puede descubrir un antecedente, no descrito hasta ahora, del interés en la función hipnótica y en la actividad onírica que se encuentra en las páginas de *En busca del Tiempo perdido*. Una generación antes del relato del Narrador, en 1867, un curioso personaje que pudo muy bien pertenecer al universo proustiano, Marie Jean Léon Le Coq, Barón d'Hervey, Marqués de Saint-Denys, aristócrata y sabio que seguramente había encontrado al joven Conde de Quercy en el Jockey Club, profesor de chino y de tártaro-manchú en el Collège de France, miembro de la Académie des Inscriptions et Belles Lettres que llegó a presidir, había realizado en su libro *Los sueños y los medios para dirigirlos*, la descripción de sus experiencias nocturnas que llamó los sueños lúcidos.

Sólo hay una mención del marqués en las páginas de *La Recherche*, la cual se encuentra en un diálogo del Duque de Guermantes con su hermano, el Barón de Charlus, en *Sodome et Gomorrhe*:

Todavía veo el viejo jarrón que te trajo Hervey de Saint-Denys. Tú nos amenazabas con ir a pasar definitivamente tu vida en China, tan fascinado estabas por ese país [...].

* Comunicación presentada en el Coloquio: *Littérature et médecine. Le cas de Proust*. Centre de Recherches Proustiennes (CRP19). Université Sorbonne Nouvelle-Paris 3, París, Francia, 3 de julio de 2015.

Pero se trata aquí del Hervey sinólogo –¡un sinólogo que, por lo demás, nunca había estado en China!–, en tanto que la otra vertiente del personaje, el onirólogo, que ha hecho su celebridad entre los neurofisiólogos contemporáneos se encuentra ahí ausente. *Les Rêves et les Moyens de les diriger. Observations pratiques* se publicó de manera anónima, en 1867, con el editor Amyot (D’Hervey de Saint-Denys, 1995). En ocasión de su estancia de algunos meses en París, en 1884, Freud, que había escuchado hablar de él, no pudo obtener el volumen, lo que es tan lamentable como el no haber leído completa *La Recherche*.

La figura de Léon D’Hervey de Saint-Denys ha resurgido en nuestros días gracias al interés de los neurofisiólogos del sueño y a la reedición de su libro en 1995 en las Éditions Oniros, acompañada de un segundo volumen con algunos ensayos biográficos. John Allan Hobson, el especialista norteamericano del sueño, lo calificó como «el más grande de los auto observadores de la historia de la investigación sobre el sueño y los sueños» (Hobson, 1988), en tanto que el volumen biográfico publicado por Oniros descubre que el Marqués había dedicado un ejemplar: «Al Conde Robert de Montesquieu. Homenaje del autor Anónimo» (Schwartz, 1995). Tenían, pues, el sabio y el novelista, un amigo en común. ¿Fue el futuro modelo para el personaje de Charlus quien dio a leer a Marcel esta obra? ¿O fue el ejemplar que debería encontrarse sin duda en la biblioteca del doctor Adrien Proust el que consultó el novelista? De cualquier manera, debió tratarse de una lectura indispensable para el escritor que era un lector atento de Hyppolite Taine, de Alfred Maury (Dechanet-Platz, 2012) y de los alumnos de Charcot que pertenecen a la segunda Escuela de la Salpêtrière (Bizub, 2006; Pérez-Rincón, 2008).

La hipótesis de una influencia de Hervey de Saint-Denys sobre la obra proustiana aparece desde el momento en el que el lector de éste consulta las páginas del Marqués onirólogo cuyo estilo no deja de recordar por momentos el del novelista (Pérez-Rincón, 2006).

Señalaremos aquí algunos de los ejemplos que se pueden citar sobre la intertextualidad que sostiene la hipótesis propuesta. En primer lugar, mencionemos el *topoi* de la linterna mágica como explicación metafórica del mecanismo de las imágenes simultáneas producidas por la imaginación o que sobrevienen en el soñar y en los estados situados en la sutil frontera entre el sueño y la vigilia, en la que la conciencia es engañada por la confusión entre dos realidades:

D’Hervey:

Una nueva comparación obtenida de los efectos de la linterna mágica será, creo yo, muy apropiada para definirla. [...] Dos ideas, con sus imágenes, podrán también presentarse a veces, por así decirlo, de frente, llamadas al mismo tiempo por el encadenamiento de los recuerdos. Sería entonces como si se pasaran dos diapositivas vítreas al mis-

mo tiempo frente al objetivo de la linterna. Combinación casi idéntica; identidad de resultados [1; D’Hervey, p.p. 26-27]. [...] y, durante algunos instantes, mientras duermo todavía, examino muy atentamente una infinidad de detalles grandes y pequeños: bóvedas ojivales, piedras esculpidas, estructuras de fierro medio carcomidas, fisuras y alteraciones de la muralla, admirando con qué minuciosa precisión se pinta todo esto frente a los ojos de mi mente. Muy pronto, sin embargo, y en tanto que considero la cerradura gigantesca de una vieja puerta derruida, los objetos pierden de golpe su color y la nitidez de su contorno, como las figuras del diorama cuando se aleja la fuente lumínica. Siento que me despierto. Abro los ojos al mundo real, la claridad de mi lámpara de buró es la única que me ilumina. Son las tres de la mañana [Ibid. p.p. 150-151].

Este relato nos conduce al célebre episodio de la linterna mágica situado casi al principio del primer volumen de *La Recherche* donde se encuentran los

[...] arquitectos y maestros vidrieros de la edad gótica [...] sobrenaturales apariciones multicolores en las que estaban pintadas leyendas como en un vitral vacilante y momentáneo (Du côté de chez Swann).

En el siguiente párrafo «la imagen-recuerdo» toma cuerpo en el sueño del Marqués por intermedio de una descripción botánica:

Ahora, esta visión de un racimo de lilas, intacto, oblongo, adherido al arbusto, y tal como lo percibo finalmente, ¿es una visión estereotipada, la invariable reproducción de una imagen-recuerdo, grabada en las fibras de mi cerebro, como dirían los materialistas? En este caso, mi imaginación y mi voluntad serían impotentes para modificarla. Haciendo estas reflexiones, rompí la rama y deshice el racimo de lilas, no sin notar, tras cada parcela que yo arrancaba, cómo los aspectos sucesivos de este buqué, cada vez más reducido, eran siempre netos y verdaderamente conformes con lo que hubiesen sido si yo hubiera actuado así en realidad. Cuando no quedaba más que un pequeño buqué de lilas, me pregunté todavía si terminaría mi obra de destrucción ilusoria, o si me mantendría en esta última modificación de la imagen primera. Me atrevo a afirmar que esto dependía de la libre determinación que yo habría tomado. En ese momento me desperté [1; p. 153].

Encontramos el eco de esta descripción en el fragmento de la escena de los espinos blancos:

Después regresé frente a los espinos blancos como frente a estas obras de arte de las que se cree que uno podría mejor verlas cuando ha dejado un momento de contemplarlas, pero aunque me puse una pantalla con mis manos para no tener más que ellos frente a los ojos, el sentimiento que ellos despertaban en mí permaneció oscuro y vago, buscando en vano a separarse, a adherirse a sus flores (Du côté de chez Swann).

No menos sorprendente es la evocación de una «existencia anterior» en el siguiente párrafo del Marqués:

Si a veces la reaparición de estas imágenes nos parece absolutamente nueva, en otras ocasiones una vaga reminiscencia nos dice que ellas no nos son enteramente desconocidas. Se encuentra entre los filósofos y entre los poetas orientales pasajes relativos a la idea de una existencia anterior, que me parecen haberles sido inspirados precisamente por esos sueños en los cuales vemos cosas que nos parece conocer desde hace mucho tiempo y de las cuales, sin embargo, al despertar, no recordamos para nada haber tenido realmente conocimiento. Se trata ya sea de una situación penosa o encantadora, ya sea de una habitación de la que adivinamos el interior antes de haber pasado el umbral, ya sea de rostros amigos o temidos [1; p.168].

Lo que recuerda el relato proustiano de la

[...] creencia [que] sobrevivía durante algunos segundos a mi despertar [...]. Después comenzó a volverse ininteligible, como, tras la metempsicosis, los pensamientos de una existencia anterior [...] (Du côté de chez Swann).

En los ejemplos siguientes, el durmiente incorpora, dentro de la estructura del relato onírico, las percepciones auditivas provenientes del exterior:

En D'Hervey:

También ocurre muy frecuentemente que una frase o incluso una palabra de esas conversaciones nos lanza de golpe hacia un sueño completamente diferente, evocando al instante otro orden de ideas, y esto por una tan brusca transición, que ya no nos damos cuenta de la cuestión que motivó este cambio de vista [1; p. 174].

Y en Proust:

Pero estas palabras al penetrar en las ondas del sueño en el que Swann estaba sumergido, no habían llegado hasta su conciencia más que sufriendo esta desviación que hace que en el fondo del agua un rayo parezca un sol, de la misma manera que un momento previo el ruido de la campanilla,

tomando en el fondo de esos abismos una sonoridad de campana, había dado nacimiento al episodio del incendio (Du côté de chez Swann).

La descripción de la fugacidad del fenómeno hipnóptico permite al lector captar la fragilidad de los análisis que la conciencia reestructurada de los autores se esfuerza por establecer:

Primero el Marqués:

Durante este corto periodo que separa el perfecto sueño del despertar completo, mientras se está dividido entre dos mundos, realicé muy grandes esfuerzos para recordar los principales fragmentos de ese sueño que me había tanto emocionado, y dentro del cual estaba persuadido que estaban en germen grandes revelaciones psicológicas; pero me fue imposible recuperar, fuera de algunos relámpagos fugitivos, algunas ideas generales. En cuanto al hilo que ligaba unas con otras estas ideas, en cuanto a los versos que las expresaban, ya no encontré ningún recuerdo. Lo que me permanece como más preciso, fue una comparación entre los vegetales encerrados por completo en su grano, y las grandes verdades también completas en un principio que era necesario saber desarrollar; y después, profundas reflexiones sobre este otro yo mismo, tan superior a mi yo razonante, que quería dejarme entrever algo, pero que se burlaba de mis estériles esfuerzos para llegar a comprender completamente [1; pp. 188-189].

Después, el fragmento de Proust:

Entonces, de estos sueños profundos uno se despierta dentro de una aurora, no sabiendo quien se es, no siendo nadie, nuevo, dispuesto a todo, encontrándose el cerebro vaciado de ese pasado que era la vida hasta ahí. Y tal vez es todavía más bello, cuando el aterrizaje del despertar se realiza bruscamente y que nuestros pensamientos del sueño, escondidos por una capa de olvido, no tienen el tiempo de regresar progresivamente antes que cese el sueño (Sodome et Gomorhe).

En el libro del Marqués hay referencias a una farmacopea cuya acción sobre el proceso onírico llamó su atención:

Existen en medicina, medicamentos conocidos por ocasionar visiones casi siempre las mismas. La morfina, por ejemplo, hace soñar generalmente aquellos que la han tomado, que están rodeados de todo tipo de animales [1; p. 194]. Frente a los sueños provocados por el haschich, por el opio, la belladona y todos los narcóticos capaces de exaltar superlativamente la sensibilidad moral y física cuya organización humana es susceptible,

las mismas consideraciones que me han impedido ya penetrar en el terreno de los hechos relativos al sonambulismo y a la demencia, me impedirán ocuparme de ellos [1; p. 198].

Esta farmacopea y su influencia sobre los sueños tienen un equivalente en la obra del novelista:

No lejos de ahí está el jardín reservado donde crecen como flores desconocidas los sueños tan diferentes unos de los otros, sueño de la datura, del cáñamo indio, de los múltiples extractos del éter, sueños de la belladona, del opio, de la valeriana, flores que permanecen cerradas hasta el día en el que el desconocido predestinado vendrá a tocarlas, a hacerlas florecer, y por largas horas extraer el aroma de sus sueños particulares en un ser maravillado y sorprendido (Le côté de Guermantes, tome I).

El lugar que ocupa la memoria afectiva en la obra de Proust es bien conocido; también resuena en la de D'Hervey de Saint Denys:

Impresionado por una sensación ahora ligada en mi memoria al recuerdo de ciertas otras impresiones percibidas simultáneamente en el origen, mi olfato no había podido reconocer esta sensación sin evocar al mismo tiempo las ideas solidarias. Estas ideas solidarias era el sueño que acababa de hacer, y la misma experiencia renovada varias veces, a varios días y a varios meses de intervalo, condujo constantemente al mismo resultado [1; p. 206],

lo que nos lleva al relato proustiano:

Pero, cuando de un pasado antiguo ya nada subsiste, tras la destrucción de las cosas, solamente, más ligeras, pero más vivaces, más inmateriales, más persistentes, más fieles, el olfato y el gusto permanecen todavía largo tiempo, como las almas, recordando, esperando, sobre la ruina de todo lo que queda, llevando sin desmayar, sobre su gotita casi impalpable, el edificio inmenso del recuerdo (Du côté de chez Swann).

La lectura de la obra *Los Sueños y los Medios para dirigirlos* permite descubrir, pues, en el Marqués onirólogo, el esbozo de algunos de los grandes temas desarrollados más tarde en la creación proustiana, en particular el papel cen-

tral de la memoria, la sobreimpresión de las experiencias y de los recuerdos diferentes unidos por un lazo sensorial, la descripción cuidadosa de la manera en la que las ideas se encadenan dentro de los sueños y cómo en este estado, las imágenes se funden, se transforman o se sustituyen unas a otras.

Los biógrafos y los historiadores de la Literatura, al igual que los especialistas de la neuro-psico-fisiología del dormir y del soñar tienen aquí un continente casi virgen para explorar.

Marie Jean Léon Le Coq, Barón d'Hervey, Marqués de Saint-Denys (1822-1892), puso en su obra, literalmente y a todo lo largo de su vida, la palabra de Proust: «A la vez José y Faraón, me puse a interpretar mis sueños» (*À l'ombre des jeunes filles en fleur*). Habría sido, muy probablemente según esta hipótesis, una fuente de inspiración para Marcel Proust. Éste gustaba, como se sabe, ocultarlas, y la obra del Marqués onirólogo debería considerarse de aquí en adelante como una lápida (y no de las menores) de ese «gran cementerio en el que, sobre la mayor parte de las tumbas, ya no se pueden leer los nombres borrados», que son los libros.

REFERENCIAS

- Bizub, E. (2006). *Proust et le moi divisé. La Recherche: creuset de la psychologie expérimentale, 1874-1914*. Genève: Librairie Droz S.A.
- Dechanet-Platz, F. (2012). « Le sommeil et les rêves dans A la recherche du temps perdu : Proust lecteur d'Alfred Maury ». Colloques fabula / « L'anatomie du cœur humain n'est pas encore faite »: Littérature, psychologie, psychanalyse. Université Grenoble III, E.A. 3748 Traverses 19-21/E.CRI.RE. Disponible en <http://www.fabula.org/colloques/document1638.php>. Fecha consulta 27 de mayo de 2015.
- D'Hervey de Saint-Denys, L. (1995). *Les rêves et les moyens de les diriger. Observations pratiques* (réédition de la publication anonyme de 1867 chez Amyot). Édition intégrale v. I, et II. Ile Saint-Denis: Éditions Oniros.
- Fernandez, R. (1944). *Proust*, (pp. 54-55). Paris: Éditions de la Nouvelle Revue Critique.
- Fraisse, L. (2004). Récits de rêves et rêve du récit idéal chez Proust romancier. *Marcel Proust Aujourd'hui (Amsterdam)*, 2, 215-233.
- Hobson, J. A. (1988). *The Dreaming Brain*. New York: Basic Books.
- Naturel, M. (2004). La fonction matricielle du rêve. *Marcel Proust Aujourd'hui (Amsterdam)*, 2, 29-43.
- Pérez-Rincón, H. (2008). Les sources janétiennes de l'œuvre de Proust. *Annales Médico-Psychologiques*, 166(3), 222-224. doi: 10.1016/j.amp.2008.01.004
- Pérez-Rincón, H. (2006). De la possible influence de l'ouvrage *Les rêves et les moyens de les diriger* sur la genèse de *À la Recherche du Temps Perdu*. *Psychiatrie-Sciences-Humaines-Neurosciences (PSN)*, 4(16), 34-40. doi: 10.1007/BF03005168
- Schwartz, B. (1995). Le Marquis D'Hervey de Saint-Denys: Rêves et Réalités. En: Olivier de Luppé, Angel Pino, Roger Rippert, & Betty Schwartz. *D'Hervey de Saint-Denys 1822-1892, II. Biographie, Correspondance familiale, L'œuvre de l'onirologue & du sinologue* (pp. 3-51). Oniros, Ile Saint-Denis [avec une copie de la dédicace autographiée du Comte de Montesquieu].

Del olfato humano y sus dimensiones

Emilio Ruiz-Alanis

Mediateca de la Escuela Nacional de Lenguas, Lingüística y Traducción, UNAM y Laboratorio de Neurocognición social, Facultad de Psicología, UNAM. Correo electrónico: emilio.ruiz@neurococialab.org

Los sentidos son el medio con el que cuenta el ser humano para conocer diversos aspectos de la realidad, tanto los que lo rodean como los del propio cuerpo. La naturaleza de los estímulos sensoriales es variable en función de las características de cada órgano sensorial. Algunos de ellos detectan ondas electromagnéticas o sonoras; otros moléculas odorantes o gustativas; otros más la presión ejercida en ellos o la temperatura, e incluso el equilibrio y la aceleración del cuerpo. La entera gama de los sentidos humanos provee de información al cerebro para poder organizar e interpretar la plétora de sensaciones aprehendidas, a través del proceso de percepción. Al ligar los estímulos recién percibidos con las emociones, la experiencia previa, y demás contenidos mentales (conscientes o inconscientes), la percepción es una suerte de artista que ofrece una imagen significativa y coherente; una *pintura* de la realidad. Tal imagen puede resultar muy distinta para otros animales que cuentan con menos sentidos o alternativas, percibiendo menos aspectos de la realidad que nosotros; tal como ocurre con los perros, quienes cuentan con una visión dicromática del color (Neitz et al., 1989). O, al contrario, al estar dotados con sentidos que nosotros apenas podemos imaginar, como la detección de campos eléctricos o magnéticos, o la icónica ecolocalización (de la cual los murciélagos y los delfines son los representantes por antonomasia), el retrato de la realidad con el que cuentan otros animales se ve enriquecido con estos matices que no aparecen en nuestra pintura.

Sin embargo, a pesar de que todos los seres humanos contamos con idénticos sentidos (variables desde la normotipicidad hasta la diversidad funcional), no todos han recibido la misma atención a lo largo de la historia, ni todas las sociedades los han clasificado de la misma manera. Es una creencia muy extendida que los sentidos humanos son solo cinco: la vista, el oído, el tacto, el gusto y el olfato. El origen de dicha clasificación se halla en la antigua Grecia. Los primeros indicios se encuentran en la obra de Platón, quien declaró que la vista y el oído son los sentidos superiores. Sin embargo, sería el más reconocido discípulo de Platón quien cimentó la idea de los cinco sentidos (Sorabji, 1971). En su tratado *Acerca del alma* (trad. de 1987), Aristóteles no solo establece la clasificación más conocida de los cinco

sentidos, sino que también afirma que estos son los únicos sentidos que puede tener el ser humano. Los cinco sentidos aristotélicos son los más extendidos en el mundo occidental, pero no son la única clasificación sensorial que existe. En el *Canon Pali* de la tradición budista se mencionan las bases sensoriales, doce pares de lo que llamaríamos órganos sensoriales con su respectivo estímulo: las primeras cinco bases coinciden con los sentidos de Aristóteles, mientras que la sexta consiste en la mente-pensamiento (Sarao, 2017).

La visión es fundamental para una parte importante de las conductas en los primates, cuyo desempeño recae en la posición de los ojos en el frente del rostro, una visión binocular y especializaciones retinales (Mustari, 2017). Dentro de este último rubro destaca la visión tricromática de los primates, pues la mayor parte de los mamíferos tienen una visión dicromática (Rowe, 2002). Se ha sugerido que la tricromacia es ventajosa ecológicamente para la detección a larga distancia de frutos maduros y hojas jóvenes, alimentos con alto valor nutritivo para los primates (Dominy & Lucas, 2001). Dado lo anterior, es lógico el rol central que ha recibido la vista en la investigación y la cultura popular. La vista es una de los sentidos más estudiados y mejor descritos, y el conocimiento con el que se cuenta de ella suele usarse como parámetro cuando se abordan otras vías sensoriales.

No obstante, un sentido que ha sido subestimado y despertaba poco interés en los investigadores hasta épocas recientes es el olfato. ¿La razón? Por un lado, la poca accesibilidad que presenta esta vía sensorial para su observación y análisis, pues hubieron de pasar varios siglos para contar con herramientas tecnológicas que posibilitaran su estudio. Por el otro, están los prejuicios y creencias que existían alrededor del olfato, pues al ser considerado un sentido demasiado «animal» o algo que quedó como un artefacto de la evolución de la especie, se estimaba virtualmente sin importancia para la vida humana, casi vestigial (por ejemplo, Fernández Jaén, 2006). Un dato que se suele esgrimir en defensa del mito de un olfato pobre en humanos es una habilidad poco desarrollada de identificar olores, en comparación a la capacidad casi caricaturesca que se atribuye a los perros para detectar olores. Es por lo que, en el imaginario social, una destreza olfativa «extrahumana» suele emplearse como

recurso narrativo. Ejemplos de ello son, por un lado, el sa-gaz detective producto de la pluma de Arthur Conan Doyle, por el otro, el infame perfumero fruto de la imaginación de Patrick Süskind. Estos dos personajes parecen mover-se entre el mundo humano y aquel que se encuentra fuera del alcance de nuestra imaginación olfativa, y en el caso de Grenouille (el protagonista en el libro de Süskind) parece que una mejor capacidad olfativa viene en detrimento de otras características humanas, atribuyéndole una especie de «animalidad» en razón de esta habilidad extraordinaria. Sin embargo, contrario a esta extendida creencia, los seres humanos son tan buenos como los perros en la detección de olores, hasta miles de millones de olores según algunos reportes (Porter et al., 2007; McGann, 2017).

A pesar del poco crédito que recibe el olfato, este sentido juega un rol primordial en la vida humana, no solo al nivel fisiológico y conductual. Participa en actividades cotidianas, como detectar si hay una fuga de gas o si uno mismo huele «feo». Asimismo, existen oficios de alta especialidad (por ejemplo, enólogos, *sommeliers*, perfumeros) que llevan al límite el entrenamiento olfativo. Además, los olores forman parte de contextos culturales particulares, e incluso de la dinámica de las relaciones interpersonales. En razón de lo anterior, el presente trabajo busca ofrecer un panorama general del olfato desde diferentes perspectivas disciplinarias.

FISIOLOGÍA DEL SISTEMA OLFATIVO

Los estímulos propios del olfato son moléculas volátiles presentes en el ambiente, llamadas moléculas odorantes, u «odorantes» a secas. Los odorantes entran literalmente al cuerpo humano a través de las fosas nasales y alcanzan su blanco en el epitelio olfativo, un epitelio sensorial localizado en el techo de la cavidad nasal. Es este especial tejido el encargado de detectar los olores a nivel periférico, y está constituido por diferentes tipos de células; entre las que destacan las células sensoriales olfativas, neuronas de primer orden especializadas en la identificación de las moléculas odorantes. Se hallan también en este tejido células de sostén, que dan apoyo físico y metabólico al epitelio, glándulas de Bowman, cuyas secreciones disuelven y encapsulan los odorantes para su presentación en las células sensoriales; así como células basales y células troncales que permiten el recambio y la regeneración del epitelio olfativo periódicamente.

La transducción de los estímulos olfativos tiene lugar en los receptores olfativos (conocidos también como ORs por sus siglas en inglés), pertenecientes a la superfamilia de receptores acoplados a proteínas G presentes en las neuronas sensoriales del epitelio olfativo (Ebrahimi & Chess, 1998). La identificación de estos receptores marcó un hito en la investigación sobre el olfato, lo que le valió el Premio Nobel de Medicina y Fisiología de 2004 a sus descubridores, Linda Buck y Richard Axel (MacLeod, 2004),

un reconocimiento tardío en comparación con los avances en la percepción visual. Cada tipo de receptor olfativo se expresa en 5000 neuronas aproximadamente, las cuales se encuentran concentradas en zonas determinadas del epitelio olfativo, si bien cada región del epitelio posee una variedad de receptores distintos, razón por la cual un odorante puede ser identificado en varias regiones del epitelio. Una misma molécula odorante puede engarzarse en más de uno de los más de mil tipos de receptores olfativos que existen, por lo que la identificación de un odorante se produce mediante patrones de activación coordinada de los diversos tipos de receptores (Buck & Garman, 2013). La interacción de las moléculas con sus respectivos receptores desencadena una cascada de señalización en el interior de las células sensoriales olfativas que resulta en la despolarización de la neurona y la subsecuente generación de un potencial de acción. Los axones de las neuronas del epitelio olfativo conforman el primer par craneal, el nervio olfativo, el cual proyecta de manera ipsilateral hacia el bulbo olfativo.

El bulbo olfativo está compuesto por tres capas (superficial, media y profunda), de las cuales la superficial y la profunda consisten en fibras nerviosas. La capa media es el blanco del nervio olfativo, pues aquí se encuentran los glomérulos donde los axones sensoriales forman sinapsis con tres tipos diferentes de neuronas (Nagayama et al., 2014). Por una parte, interactúan con las células mitrales y las células en penacho, neuronas eferentes que proyectan hacia partes diferentes de la corteza cerebral, en particular hacia la corteza olfativa. Por la otra, se comunican con las células periglomerulares, interneuronas GABAérgicas que rodean al glomérulo y que, mediante la retroalimentación negativa que proveen en este circuito, modifican la señal y modulan la respuesta al olor. Aunado al refinamiento local de la señal en el bulbo olfativo, las proyecciones de otras regiones cerebrales, como la corteza olfativa, el prosencéfalo basal o el mesencéfalo, podrían participar en el refinamiento de la señal (Buck & Bargmann, 2013).

Del bulbo a la corteza, encontramos dos diferencias considerables en la vía olfativa con respecto a otros sentidos, pues la mayor parte de los axones fluyen de manera ipsilateral hacia su blanco cortical, a la vez que lo hacen directamente, sin un relevo talámico de por medio. El blanco principal de los axones salientes del bulbo es la corteza piriforme, llamada también corteza olfativa primaria, localizada en la unión frontotemporal. Esta región a su vez proyecta, de manera indirecta a través del tálamo, a la corteza orbitofrontal, así como a otras regiones de la corteza frontal, presumiblemente involucradas en la discriminación olfativa. Otras zonas cerebrales contactadas directamente por el bulbo olfativo integran la llamada corteza olfativa, como son el núcleo olfativo anterior, los núcleos corticales amigdalinos (anterior y posterior), el tubérculo olfativo, y una porción de la corteza entorrinal (Price, 2009). La corteza piriforme hace sinapsis excitadoras con neuronas pirami-

dales contiguas, las cuales son moduladas por neuronas inhibitorias, las propias neuronas piramidales, y neuronas de proyección de la corteza piriforme contraria.

INTERACCIONES DEL OLFATO CON OTROS SISTEMAS SENSORIALES Y COGNITIVOS

Cuando alguien se encuentra resfriado o con alguna situación que le hace perder el olfato, es común que los alimentos «pierdan su sabor», llegando al punto de confundir una manzana con una cebolla, como se representaba humorísticamente en el anuncio de un medicamento hace algunos años. Esto ocurre porque el olfato se relaciona estrechamente con el sentido del gusto, a la vez que influye y guía la conducta alimentaria. La formación del «sabor» (*flavor*) depende de la integración de la información proveniente no solo de los estímulos gustativos propiamente dichos, sino también de información visual del alimento, de estímulos táctiles de la boca o la textura de los alimentos, y en gran medida, de los olores; especialmente los que se liberan en la cavidad oral al consumir los alimentos (Goldberg et al., 2018). El valor hedónico producido por la ingesta de un alimento se codifica parcialmente en la corteza insular, y los mapas gustativos en esta región presentan una dinámica plástica en función de los estímulos de sabor codificados e integrados aquí (Miranda, 2012).

Por su parte, diversas estructuras involucradas en el procesamiento emocional interactúan con el sistema olfativo. Se ha observado que la *ecforia*¹ olfativa resulta más cargada de tintes emocionales que la de otras modalidades sensoriales, y que un olor puede ser identificado con mayor facilidad de acuerdo con sus cualidades emotivas (Bestgen et al., 2015). Una emoción particularmente ligada al olfato, así como a su rol en la ingesta, es el asco. El olfato actúa como medio para evitar riesgos y amenazas potenciales derivados del consumo de un alimento estropeado (Schienle & Schöpf, 2017), y la corteza insular anterior participa en la experiencia del asco, así como en la representación multimodal del sabor (Croy et al., 2017).

Como la intensidad de la *ecforia* olfativa permite imaginar, el olfato sostiene una relación cercana con la memoria: el olor y el sabor de la magdalena de Proust son el desencadenante del tropel de recuerdos que integran uno de los mayores monumentos literarios a la memoria en la historia del tiempo perdido. Las regiones que conforman la corteza olfativa presentan una robusta conectividad con el hipocampo, mayor que la de otros sistemas sensoriales (Zhou et al., 2021), lo que podría explicar las particularidades de las memorias olfativas: las memorias autobiográficas con fre-

cuencia son experiencias de la infancia que resultan particularmente vívidas (Larsson & Willander, 2009), mientras que las memorias episódicas² presentan un bajo nivel de olvido (Cornell Karnekull et al., 2015).

PATOLOGÍAS Y TRATAMIENTOS DEL SISTEMA OLFATIVO

Como se mencionó anteriormente, los estímulos del olfato se encuentran difusos en el ambiente y penetran dentro del cuerpo a través de la nariz, así es que pueden interactuar directamente con sus receptores sensoriales. Sin embargo, esta «apertura» que presenta el sistema olfativo lo expone a diversos riesgos ambientales. Una reducción en la percepción olfativa acarrea diversos riesgos. Por un lado, no se detectan olores que indican peligros (como una fuga de gas, humo o comida descompuesta). Por el otro, disminuye el placer generado por el consumo de alimentos, o se piensa que se tiene un mal olor corporal constantemente. Tales situaciones disminuyen la calidad de vida y el bienestar de la persona.

Los principales trastornos del olfato son la *anosmia* (pérdida total de la percepción olfativa), la *hiposmia* (disminución en la función olfativa), la *parosmia* (percepción alterada, usualmente desagradable, de ciertos olores), y la *fantosmia* (la percepción de un olor que no se encuentra en el ambiente). Las causas de estos trastornos son diversas, desde condiciones congénitas, infecciones de las vías respiratorias o lesiones en la cabeza, exposición a productos químicos o consumo de ciertos medicamentos, hasta problemas dentales o alteraciones hormonales (National Institute on Deafness and Other Communication Disorders, 2017). Y si bien una disminución en la percepción olfativa es común en adultos mayores (Attems et al., 2015), es también un marcador clínico temprano de ciertos trastornos neurodegenerativos, como el Parkinson o el Alzheimer, por lo que prestar atención a las alteraciones de la función olfativa permite aumentar la eficacia de tratamientos neuroprotectores y para modificar la enfermedad, especialmente en etapas presintomáticas de la enfermedad (Marin et al., 2018).

Un gran riesgo a la salud de los habitantes de grandes urbes es la contaminación atmosférica, consistente en la emisión al aire de partículas sólidas y gaseosas potencialmente nocivas o tóxicas, y que incrementan la probabilidad de sufrir problemas de salud; especialmente en personas con comorbilidades (por ejemplo, problemas cardíacos o respiratorios), o en grupos vulnerables (como los niños y los adultos mayores) (Romero Placeres et al., 2006). Este tipo de contaminación perjudica de manera considerable la función olfativa, pues

1 La *ecforia* se define como la recuperación de la memoria a través de una pista sensorial, la cual concuerda con la información de la memoria evocada (APA Dictionary of Psychology, s.f.).

2 La memoria episódica consiste en la habilidad de re-experimentar mentalmente eventos pasados vividos en carne propia, así como de considerar escenarios y planes a futuro. Por su parte, la memoria autobiográfica se refiere a la historia personal propia, tanto memorias episódicas como información sobre el individuo, tal como su fecha de nacimiento (Marsh & Roediger, 2012).

se ha observado que los habitantes de la Ciudad de México, urbe alguna vez llamada «la región más transparente del aire» (epíteto ahora con tintes irónicos y burlones), se observa una capacidad menor en la detección, discriminación e identificación de olores con respecto a los habitantes de la ciudad de Tlaxcala, similar geográficamente pero con menos contaminación del aire (Guarneros et al., 2009).

El sistema olfativo ha sido identificado como puerto de entrada potencial de ciertos virus neurotrópicos, como el virus del herpes simple, el virus de la enfermedad de Borna, o el virus de la rabia (Mori et al., 2005), entre otros. En particular, se han documentado diversas secuelas neurológicas (pérdida de memoria, infartos, etc.) tras una infección por el virus SARS-CoV2 (Marshall, 2021b). Un síntoma característico de una infección por ciertas variantes del virus es la pérdida transitoria de la percepción olfativa y, si bien la mayor parte de los individuos infectados recupera el olfato tras superar la infección, algunas personas presentan alteraciones o ausencia de la función olfativa incluso meses después de la recuperación (Marshall, 2021a). Dado este síntoma, se consideraba que las neuronas del epitelio y el bulbo eran una posible vía de acceso hacia el sistema nervioso central para el virus (Mahalaxmi et al., 2021). Sin embargo, mediante un protocolo de obtención de muestras en pacientes fallecidos por COVID-19, se observó que el virus no parece infectar las neuronas sensoriales del epitelio olfativo, ni las propias del bulbo olfativo, mientras que las células de soporte del epitelio olfativo son el principal blanco del virus. Con estos resultados, el virus SARS-CoV2 no aparenta ser un virus neurotrópico, y el daño transitorio a las células sustentaculares podría ser el responsable de la característica pérdida del olfato por una infección de este virus (Khan et al., 2021).

PROFESIONES RELACIONADAS CON LOS OLORES

A partir del siglo XVIII, puede notarse una tendencia en el mundo occidental a la «desodorización», o quizá al «confinamiento de los olores», de los espacios públicos, e incluso de las personas. Sin embargo, el olor constituye aún un elemento fundamental de la vida cotidiana, como algunos oficios lo permiten constatar (Larrea Killinger, 1997). Por un lado, los perfumeros son un gremio de expertos olfativos, quienes al oler un perfume pueden identificar las diferentes notas que lo constituyen, a la vez que reconocen patrones de combinaciones agradables al olfato e imaginan posibles combinaciones de los aromas, con miras a expresar la «personalidad» de una persona o una marca a través de las fragancias (Barwich, 2020). Tal destreza produce ciertos cambios funcionales a nivel cerebral. Mientras que los principiantes en la perfumería presentan mayor actividad en la ínsula anterior derecha, los perfumeros más experimentados exhiben mayor actividad en el giro parahi-

pocampal izquierdo al llevar a cabo tareas de imaginación olfativa; asimismo, en este último puede observarse una actividad reducida en regiones involucradas en el procesamiento olfativo, demostrando flexibilidad y estrategias más eficientes frente a las demandas de su profesión (Plailly et al., 2012).

El olfato coincide con el gusto en otro de los oficios dedicados al olor: la pericia sobre el vino. La imaginación multisensorial de un vino (su sabor, su olor, su color) de los expertos aumenta al crecer su experiencia en el ámbito enológico. Como ocurre también en los perfumeros experimentados, es posible observar cambios funcionales a nivel cerebral en ellos, específicamente el aumento volumétrico en la corteza insular derecha y en la corteza entorrinal; el volumen de esta última estructura se relaciona con la experiencia (Croijmans et al., 2020; Banks et al., 2016).

La facilidad que presentan estos expertos en la identificación de los olores, así como en su codificación lingüística, se ve reducida a su ámbito de experiencia. Pues si bien son capaces de crear mapas de etiquetado cognitivo para hablar de los olores propios de su gremio, no presentan la misma facilidad para hablar de olores en otros contextos (Croijmans & Majid, 2016).

LOS OLORES Y EL LENGUAJE

Como se mencionó más arriba, el sentido del olfato fue subestimado a lo largo de la historia, y fue una creencia muy extendida el supuesto empobrecimiento del olfato en los seres humanos, por lo que existirían limitaciones cognitivas y sensoriales para hablar de olores (por ejemplo, Olofsson & Gottfried, 2015). Varios argumentos en apoyo de la supuesta «inefabilidad» del olfato vienen de lenguas indoeuropeas, las que aparentemente cuentan con recursos limitados para hablar de olores, principalmente al hacer referencia a la fuente del olor (Majid et al., 2007). Estas lenguas cuentan con un reducido número de «términos básicos de olor», que son palabras monolexémicas que no describen la fuente del olor ni se restringen a un grupo de objetos y son conocidos y usados cotidianamente por los hablantes de una comunidad, no solo por un segmento especializado, como ocurre en los expertos olfativos (Majid, 2021). Se ha observado una dificultad para nombrar olores por parte de los individuos de sociedades occidentales/occidentalizadas, educadas, ricas y democráticas (WEIRD por sus siglas en inglés). Tal dificultad se ha atribuido a los distintos mecanismos en los seres humanos para el mapeo entre el objeto de olor (odor object) y conceptos léxico-semánticos entre percepción olfativa y visual. En el caso de la percepción olfativa el mapeo es más directo, sin límites, lo cual resulta en respuestas verbales más generales o erróneas a veces (Olofsson & Gottfried, 2015).

No obstante, individuos de otras poblaciones y proveniencias no presentan esta limitación para hablar de olores

y nombrarlos con términos específicos, por lo que no parece ser una restricción universal. Dos sociedades de cazadores-recolectores de la península malaya, los *jahai* y los *maniq*, encuentran igual de fácil nombrar olores como colores (Majid & Burenhult, 2014). Los *jahai*, hablantes de la lengua homónima, cuentan con cerca de una docena de verbos estativos referentes a los olores, que pueden ser categorizados en una dimensión de agrado-desagrado para los hablantes y sus divinidades. Mientras que *ɕɲəs* y *crɲir* se usan para referirse a olores agradables asociados a cosas comestibles, *harim* y *ltpit* se usan para olores fragantes estéticamente pero no comestibles. Por su parte, los animales cuya sangre es *pʔih* o *plʔeŋ* no deben ser lavados en el río, ya que existe un estricto tabú alrededor de lavar diversos animales terrestres y arbóreos en el río, al considerarse que el olor de su sangre es ofensivo para *Karey* (Burenhult & Majid, 2011). Las diferencias en el modo de vida y de subsistencia de una comunidad puede también influir en la facilidad para codificar olores lingüísticamente, aun cuando las lenguas que hablan pertenezcan a la misma familia lingüística. En un estudio con hablantes de *semaq beri*, cazadores-recolectores, y hablantes de *semelai*, sedentarios, los *semaq beri* presentaron un número de términos básicos de olor similar al de términos para la vista, mientras que los *semelai* recurrieron principalmente a emplear descripciones de la fuente del olor (Majid & Kruspe, 2018).

Otras sociedades de la península, cultural y/o lingüísticamente contiguas a los grupos antes mencionados, hablan

lenguas que cuentan con un léxico para referirse a los olores semejante al de los *jahai*, como el *semnan* o el *semai*; asimismo, otras lenguas austroasiáticas demuestran una inquietud parecida por el olor, lo que indica que esta región contiene una larga historia de preocupación con el olfato que rebasa límites ambientales y culturales, lo cual se ve en sus ideologías, sus lenguas y sus cosmovisiones (Burenhult & Majid, 2011). No obstante, el interés cultural y lingüístico con el olfato no es algo específico a esta región del mundo.

En México, la familia de lenguas totonaco-tepehua presenta un inventario de términos de olor considerable. El totonaco de Papantla tiene veintiún adjetivos que son términos de olores, que se distribuyen de acuerdo con si son agradables o desagradables, así como cuán intensos resultan y la utilidad que tiene la fuente que los emite (Enríquez Andrade, 2010a). Por su parte, el tepehua de Huehuetla dispone de más de cuarenta términos de olor, de los cuales cuarenta y cinco son un tipo de adverbio que exhiben alternancias fonémicas de acuerdo con el agrado o desagrado generado por el olor (O'Meara et al., 2019) (tabla 1).

OLORES SACROS, OLORES SANADORES

La «preocupación» que demuestran algunos grupos por los olores con un amplio léxico olfativo se ve reflejada en ciertas prácticas culturales, desde tabúes sobre olores, los

Tabla 1
Términos básicos de olor en algunas lenguas habladas en México*

Término o raíz verbal	Lengua	Descripción del término referentes a los que puede aludir	Fuente
hakʃ	Tepehua de Huehuetla	Olor fuerte (y desagradable); grasa animal o derivados, ajo, cebolla, olor corporal.	O'Meara et al., 2019
ʔkak	Tepehua de Huehuetla	Olor picante, de grado variante; óxido de calcio, eucalipto, menta.	O'Meara et al., 2019
muksún	Totonaco de Papantla	Olor agradable; flores, vainilla, masa fresca, naranja, huevo, loción, jazmín, caña, mango, café.	Enríquez Andrade, 2017
xkguta	Totonaco de Papantla	Olor acidulado; excremento de gato, cuero, sudor, llagas abiertas.	Enríquez Andrade, 2017
mo-qo	Totonaco de Filomeno Mata	Olor de un recién nacido, coco, aceite no caliente, algunas cosas crudas.	Santiago, 2009
ihkija	Totonaco de Filomeno Mata	Olor de la tierra después de llover (pétrico).	Santiago, 2009
-ixepxat	Seri	Salvia (del monte), olor corporal (únicamente de 'mexicano no seri').	O'Meara & Majid, 2017
ihassi -iipe	Seri	Perfume/colonia, ropa, interior de una casa (con el olor de productos de limpieza), una persona seri, flores del mezquite, torote colorado (<i>Bursera microphylla</i>).	O'Meara & Majid, 2017
k'uma	Chontal de Tabasco	Olor del pescado o del pollo aliñados.	Enríquez Andrade, 2010b
ndâskèhè	Me'phaa	Olor a algo que no hirvió a tiempo.	Enríquez Andrade, 2010b

*Adaptada de Ruiz Alanis, 2022, pp. 52-53.

contextos rituales, hasta la distinción entre distintas poblaciones. Por ejemplo, los seri consideran que los «no seris» huelen distinto (O'Meara & Majid, 2016).

Los olores se han visto asociados a cuestiones religiosas y sacras a lo largo de la historia. Un buen olor es una característica virtualmente intrínseca de las deidades y personajes sacros de diversas religiones. Existe la idea de un olor propio exhumado por aquellos que presumiblemente poseen un estado de gracia dentro de cristianismo, el “olor a santidad” (Guiance, 2009), como sucede a su vez con los *bodhisattvas* y el Buda (Schopen, 2015), entre lo inodoro y lo fragante, las figuras sacras se mueven en un espacio de olores particular.

El empleo de productos fragantes, como aceites esenciales, ceras e inciensos, ha formado parte de los entornos rituales de una plétora de grupos sociales: desde los egipcios antiguos que los empleaban en el ritual de embalsamamiento (Tailor Made Fragrance, 2021), hasta los pueblos nahuas prehispánicos, quienes celebraban las diferentes fiestas calendáricas con olores y ofrendas fragantes particulares (Dupey García, 2020). Es posible vislumbrar ecos de rituales olfativos en ciertas prácticas actuales, como el encendido de inciensos y velas aromáticas para la “buena fortuna” o para recibir el favor de una determinada deidad, ya sea una iglesia cristiana, un templo budista, e incluso la intimidad del hogar, en tradiciones mexicanas tan icónicas como la ofrenda de Día de Muertos.

El uso ritual de los olores se traslapa en varios espacios con la función sanadora que se les ha atribuido. En contextos religiosos, como los templos o iglesias, ciertos objetos odorantes son empleados para «purificar» el espacio físico, e incluso un momento en el tiempo. En el siglo XIII, al olor de la mirra se atribuía el poder refrescar el recuerdo de Jesucristo durante la época navideña, mientras que en Cuaresma se obtenía incienso a partir de bergamota seca, pues *[s]e creía que su aroma calmaba la cólera que caracterizaba esta época del año* (Sennett, 2010, p. 279). Por su parte, la que suele ser considerada como la primera clasificación de los olores vino de la mano del científico sueco Carl Nilsson Linnæus quien, en un tratado publicado en 1752, clasificó el potencial terapéutico de las plantas de acuerdo con el olor que emitían; mientras que las plantas inodoras fueron consideradas inservibles en términos terapéuticos, aquellas sumamente olorosas o fragantes eran de gran valor médico. Este segundo grupo era dividido en seis categorías (Gilbert, 2014). Es posible observar que el empleo de fragancias con fines terapéuticos ha corrido en paralelo a la medicina moderna como tratamiento complementario a lo largo de la historia, y hasta el día de hoy se usan diferentes plantas y aceites con el fin de regular el estado fisiológico y psicológico, especialmente a través de la llamada «aromaterapia» (Ali et al., 2015).

LOS OLORES Y EL ENTORNO: ENTRE LOS PAISAJES Y LO SOCIAL

El concepto de «paisaje» no se reduce a los aspectos visuales que constituyen una extensión espacial determinada, sino que los objetos que estimulan otras vías sensoriales constituyen elementos fundamentales de este espacio multisensorial. Un género de estímulos especialmente ubicuos que permean los espacios y el propio cuerpo humano son los olores, pues contribuyen en gran medida a la conceptualización y categorización de los espacios, tanto en la dimensión concreta/física como en la parte social de estos entornos. En este sentido, los «paisajes olfativos» (Porteous, 1985) son el resultado de la interacción de los diferentes olores presentes en un espacio determinado, en constante cambio dada la naturaleza dinámica de estos estímulos, así como en cuán agradables o desagradables resulten (este último aspecto variable también, pues un mismo olor en dos espacios diferentes puede resultar diametralmente distinto en términos de valor hedónico). La manipulación de los olores del entorno en las sociedades contemporáneas es evidente, pues existe una amplia gama de productos cuyo único fin es dotar a un espacio inodoro de un olor, o de producir un cambio en la dinámica de olores de un espacio mediante la inclusión de un olor agradable, como son los desodorantes para automóviles o los limpiadores de pisos con fragancias florales, así como dotar de «personalidad» de marca a un espacio, tal como el olor específico de alguna librería o de tiendas departamentales.

Los olores son conceptualizados con respecto a los aspectos sociales que los rodean, de manera que a diversos olores se les atribuyen juicios de valor, en «buenos» y «malos» olores, adjetivos que trascienden el simple placer que generan, para ser utilizados como marcadores sociales. La lengua hace evidente la extensión metafórica de tales rasgos agradables o desagradables, pues es frecuente escuchar que algo o alguien «huele mal» para reflejar situaciones negativas. De igual manera, retomando la relación de los olores con lo sacro, los personajes o entornos que son juzgados como buenos o positivos se ven caracterizados por un olor agradable. Desde la idea del olor «propio» de una clase social y la «transgresión» de las fronteras personales (Ram, 2020), hasta la configuración de los vínculos afectivos (Sabido Ramos & García Andrade, 2017), los olores influyen en las interacciones sociales y la categorización de los espacios físicos y sociales.

COMENTARIOS FINALES SOBRE EL ESTUDIO DE LA PERCEPCIÓN OLFATIVA

La realidad del olfato y los olores abarca diferentes dimensiones de la vida humana, desde las puramente anatómicas

y fisiológicas, hasta ámbitos sociales y culturales, abarcando los recursos lingüísticos que tiene una comunidad para hablar de ellos. Las diferentes dimensiones que rodean al olfato en particular, y a la percepción humana en general, demanda la adopción de un enfoque interdisciplinario en el estudio de la percepción sensorial, que aúne los conocimientos provenientes de diferentes ámbitos, para alcanzar una construcción más completa de la sensopercepción. Al adoptar un enfoque que se adentre de esta forma en el estudio del olfato y los olores, el entendimiento del retrato que tenemos del olfato humano se enriquece, deviniendo un «mosaico» de saber olfativo.

REFERENCIAS

- Ali, B., Al-Wabel, N. A., Shams, S., Ahamad, A., Khan, S. A., & Anwar, F. (2015). Essential oils used in aromatherapy: A systemic review. *Asian Pacific Journal of Tropical Biomedicine*, 5(8), 601-611. doi: 10.1016/j.apjtb.2015.05.007
- Aristóteles. (1978). *Acerca del alma* (Trad. T. Calvo Martínez). Gredos.
- Attems, J., Walker, L., & Jellinger, K. A. (2015). Olfaction and Aging: A Mini-Review. *Gerontology*, 61(6), 485-490. doi: 10.1159/000381619
- Banks, S. J., Sreenivasan, K. R., Weintraub, D. M., Baldock, D., Noback, M., Pierce, M. E., ... Leger, G. C. (2016). Structural and Functional MRI Differences in Master Sommeliers: A Pilot Study on Expertise in the Brain. *Frontiers in Human Neuroscience*, 10, 414. doi: 10.3389/fnhum.2016.00414
- Barwich, A. S. (2020). *Smellosophy: What the nose tells the mind*. Harvard University Press.
- Bestgen, A.-K., Schulze, P., & Kuchinke, L. (2015). Odor Emotional Quality Predicts Odor Identification. *Chemical Senses*, 40(7), 517-523. doi: 10.1093/chemse/bjv037
- Buck, L. B., & Bargmann, C. I. (2013). Smell and Taste: The Chemical Senses. En E. R. Kandel, J. H. Schwartz, T. M. Jessell, S. A. Siegelbaum, & Hudspeth, A. J. (Eds.). *Principles of Neural Science*, (5a Ed.), (pp. 712- 735). McGraw-Hill Companies.
- Burenhult, N., & Majid, A. (2011). Olfaction in Aslian Ideology and Language. *The Senses and Society*, 6(1), 19-29. doi: 10.2752/174589311X12893982233597
- Cornell Kamekull, S., Jonsson, F. U., Willander, J., Sikstrom, S., & Larsson, M. (2015). Long-Term Memory for Odors: Influences of Familiarity and Identification Across 64 Days. *Chemical Senses*, 40(4), 259-267. doi: 10.1093/chemse/bjv003
- Croijmans, I., & Majid, A. (2016). Not All Flavor Expertise Is Equal: The Language of Wine and Coffee Experts. *PLoS ONE*, 11(6), e0155845. doi: 10.1371/journal.pone.0155845
- Croijmans, I., Speed, L. J., Arshamian, A., & Majid, A. (2020). Expertise Shapes Multimodal Imagery for Wine. *Cognitive Science*, 44(5)e12842. doi: 10.1111/cogs.12842
- Croy, I., Bendas, J., Wittrodt, N., Lenk, M., Joraschky, P., & Weidner, K. (2017). Gender-Specific Relation Between Olfactory Sensitivity and Disgust Perception. *Chemical Senses*, 42(6), 487-492. doi: 10.1093/chemse/bjw163
- Dominy, N., & Lucas, P. (2001). Ecological importance of trichromatic vision to primates. *Nature*, 410, 363-366. doi: 10.1038/35066567
- Dupey García, É. (2020). Creating the Wind. *Latin American and Latinx Visual Culture*, 2(4), 14-31. doi: 10.1525/lavc.2020.2.4.14
- Ebrahimi, F. A. W., & Chess, A. (1998). Olfactory G proteins: Simple and complex signal transduction. *Current Biology*, 8(12), R431-R433. doi: 10.1016/S0960-9822(98)70271-4
- Enríquez Andrade, H. M. (2010a). *El campo semántico de los olores en totonaco*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Enríquez Andrade, H. M. (2010b). La denominación translingüística de los olores. *Dimensión Antropológica*, (50), 133-182.
- Enríquez Andrade, H. M. (2017). Los olores entre los totonacos de Papantla. En A. L. M. Domínguez Ruiz, & A. Zirián, (Eds.). *La dimensión sensorial de la cultura: Diez contribuciones al estudio de los sentidos en México*, (pp. 119-143). Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, División de Ciencias Sociales y Humanidades, Departamento de Antropología.
- Fernández Jaén, J. (2006). Análisis cognitivo del verbo oler. 20. *Actas del XXXV Simposio Internacional de la Sociedad Española de Lingüística*.
- Gilbert, A. (2014). *What the nose knows: The science of scent in everyday life*. Synesthetics Inc. Book.
- Goldberg, E. M., Wang, K., Goldberg, J., & Aliani, M. (2018). Factors affecting the ortho- and retronasal perception of flavors: A review. *Critical Reviews in Food Science and Nutrition*, 58(6), 913-923. doi: 10.1080/10408398.2016.1231167
- Guarneros, M., Hummel, T., Martínez-Gómez, M., & Hudson, R. (2009). Mexico City Air Pollution Adversely Affects Olfactory Function and Intranasal Trigeminal Sensitivity. *Chemical Senses*, 34(9), 819-826. doi: 10.1093/chemse/bjp071
- Guiance, A. (2009). En olor de santidad: la caracterización y alcance de los aromas en la hagiografía hispana medieval. *Edad Media: Revista de Historia*, 10, 131-161.
- Khan, M., Yoo, S.-J., Clijsters, M., Backaert, W., Vanstapel, A., Speleman, K., ... Van Gerven, L. (2021). Visualizing in deceased COVID-19 patients how SARS-CoV-2 attacks the respiratory and olfactory mucosae but spares the olfactory bulb. *Cell*, 184(24), 5932-5949.e15. doi: 10.1016/j.cell.2021.10.027
- Larrea Killinger, C. (1997). *La cultura de los olores: Una aproximación a la antropología de los sentidos*. Editorial Abya-Yala.
- Larsson, M., & Willander, J. (2009). Autobiographical Odor Memory. *Annals of the New York Academy of Sciences*, 1170(1), 318-323. doi: 10.1111/j.1749-6632.2009.03934.x
- MacLeod, P. (2004). Enfin un podium pour l'olfaction! *Médecine Sciences: M/S*, 20(11), 1045. doi: 10.1051/medsci/200420111045
- Mahalaxmi, I., Kaavya, J., Mohana Devi, S., & Balachandrar, V. (2021). COVID-19 and olfactory dysfunction: A possible associative approach towards neurodegenerative diseases. *Journal of Cellular Physiology*, 236(2), 763-770. doi: 10.1002/jcp.29937
- Majid, A. (2021). Human Olfaction at the Intersection of Language, Culture, and Biology. *Trends in Cognitive Sciences*, 25(2), 111-123. doi: 10.1016/j.tics.2020.11.005
- Majid, A., & Burenhult, N. (2014). Odors are expressible in language, as long as you speak the right language. *Cognition*, 130(2), 266-270. doi: 10.1016/j.cognition.2013.11.004
- Majid, A., & Kruspe, N. (2018). Hunter-Gatherer Olfaction Is Special. *Current Biology*, 28(3), 409-413.e2. doi: 10.1016/j.cub.2017.12.014
- Majid, A., Senft, G., & Levinson, S. C. (2007). The language of olfaction. En A. Majid (Ed.). *Field Manual*, Volume 10, (pp. 36-41). Nijmegen: Max Planck Institute for Psycholinguistics. doi: 10.17617/2.492910
- Marin, C., Vilas, D., Langdon, C., Alodib, I., López-Chacón, M., Haehner, A., ... Mullol, J. (2018). Olfactory Dysfunction in Neurodegenerative Diseases. *Current Allergy and Asthma Reports*, 18(8), 42. doi: 10.1007/s11882-018-0796-4
- Marsh, E. J., & Roediger, H. L. (2012). Episodic and Autobiographical Memory. En I. Weiner (Ed.), *Handbook of Psychology*, (2nd Edition), (p. hop204017). John Wiley & Sons, Inc. doi: 10.1002/9781118133880.hop204017
- Marshall, M. (2021a). COVID's toll on smell and taste: What scientists do and don't know. *Nature*, 589(7842), 342-343. doi: 10.1038/d41586-021-00055-6
- Marshall, M. (2021b). COVID and the brain: Researchers zero in on how damage occurs. *Nature*, 595(7868), 484-485. doi: 10.1038/d41586-021-01693-6
- McGann, J. P. (2017). Poor human olfaction is a 19th-century myth. *Science*, 356(6338), eaam7263. doi: 10.1126/science.aam7263
- Miranda, M. I. (2012). Taste and odor recognition memory: The emotional flavor of life. *Reviews in the Neurosciences*, 23(5-6), 481-499. doi: 10.1515/revneuro-2012-0064
- Mori, I., Nishiyama, Y., Yokochi, T., & Kimura, Y. (2005). Olfactory transmission of neurotropic viruses. *Journal of Neurovirology*, 11(2), 129-137. doi: 10.1080/13550280590922793
- Mustari, M. J. (2017). Nonhuman Primate Studies to Advance Vision Science and Prevent Blindness. *ILAR Journal*, 58(2), 216-225. doi: 10.1093/ilar/ilx009
- Nagayama, S., Homma, R., & Imamura, F. (2014). Neuronal organization of olfactory bulb circuits. *Frontiers in Neural Circuits*, 8, 98. doi: 10.3389/fncir.2014.00098
- National Institute on Deafness and Other Communication Disorders. (2017). *Trastornos del olfato*. Recuperado de: <https://www.nidcd.nih.gov/es/espanol/trastornos-del-olfato>. Consultado el 15 de enero de 2022.

- Neitz, J., Geist, T., & Jacobs, G. H. (1989). Color vision in the dog. *Visual Neuroscience*, 3(2), 119-125. doi: 10.1017/s0952523800004430
- Olofsson, J. K., & Gottfried, J. A. (2015). The muted sense: Neurocognitive limitations of olfactory language. *Trends in Cognitive Sciences*, 19(6), 314-321. doi: 10.1016/j.tics.2015.04.007
- O'Meara, C., & Majid, A. (2016). How Changing Lifestyles Impact Seri Smellscapes and Smell Language. *Anthropological Linguistics*, 58(2), 107-131. doi: 10.1353/anl.2016.0024
- O'Meara, C., & Majid, A. (2017). El léxico olfativo en la lengua seri. En: A. L. M. Domínguez Ruiz, & A. Ziri6n. (Eds.). *La dimensi6n sensorial de la cultura: Diez contribuciones al estudio de los sentidos en M6xico* (pp. 101-118). Universidad Aut6noma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, Divisi6n de Ciencias Sociales y Humanidades, Departamento de Antropologí a.
- O'Meara, C., Kung, S. S., & Majid, A. (2019). The Challenge of Olfactory Ideophones: Reconsidering Ineffability from the Totonac-Tepehua Perspective. *International Journal of American Linguistics*, 85(2), 173-212. doi: 10.1086/701801
- Plailly, J., Delon-Martin, C., & Royet, J.-P. (2012). Experience induces functional reorganization in brain regions involved in odor imagery in perfumers. *Human Brain Mapping*, 33(1), 224-234. doi: 10.1002/hbm.21207
- Porteous, J. D. (1985). Smellscape. *Progress in Human Geography*, 9(3), 356-378. doi: 10.1177/030913258500900303
- Porter, J., Craven, B., Khan, R. M., Chang, S.-J., Kang, I., Judkewitz, B., ... Sobel, N. (2007). Mechanisms of scent-tracking in humans. *Nature Neuroscience*, 10(1), 27-29. doi: 10.1038/nn1819
- Price, J. L. (2009). Olfactory Higher Centers Anatomy. En *Encyclopedia of Neuroscience* (pp. 129-136). Elsevier. doi: 10.1016/B978-008045046-9.01692-2
- Ram, L. (2020). *Smell Matters: A Critical Reading of 'Parasite'*. Recuperado de: <https://www.epw.in/engage/article/smell-matters-critical-reading-parasite>. Consultado el 20 de enero de 2022.
- Romero Placeres, M., Diego Olite, F., & lvarez Toste, M. (2006). La contaminaci6n del aire: su repercusi6n como problema de salud. *Revista Cubana de Higiene y Epidemiologí a*, 44(2).
- Rowe, M. H. (2002). Trichromatic Color Vision in Primates. *Physiology*, 17(3), 93-98. doi: 10.1152/nips.01376.2001
- Ruiz Alanis, E. (2022). *El mundo a nuestras narices. Un acercamiento interdisciplinario al olfato* [Tesis de licenciatura, Universidad Nacional Aut6noma de M6xico]. TESIUNAM - Repositorio de Tesis Direcci6n General de Bibliotecas y Servicios Digitales de Informaci6n.
- Sabido Ramos, O., & Garcí a Andrade, A. (2017). El cuerpo de los amantes. El amor como experiencia sensible en j6venes universitarios. En: A. L. M. Domínguez Ruiz & A. Ziri6n. (Eds.). *La dimensi6n sensorial de la cultura: Diez contribuciones al estudio de los sentidos en M6xico*, (pp. 243-270). Universidad Aut6noma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, Divisi6n de Ciencias Sociales y Humanidades, Departamento de Antropologí a.
- Santiago, J. (2009). *Colores y olores: un estudio lingüístico entre los totonaco de Filomeno Mata, Veracruz* [Tesis de licenciatura, Universidad Veracruzana].
- Sarao, K. T. S. (2017). Sutta Píṭaka. In: K. T. S. Sarao & J. D. Long, (Eds.). *Buddhism and Jainism. Encyclopedia of Indian Religions*. Dordrecht: Springer. doi: 10.1007/978-94-024-0852-2_365
- Schienze, A., & Schöpf, V. (2017). Disgust-Related Olfactory Processing: The Role of Gender and Trait Disgust. *Perception*, 46(3-4), 475-483. doi: 10.1177/0301006616689278
- Schopen, G. (2015). The Fragrance of the Buddha, the Scent of Monuments, and the Odor of Images in Early India. *Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient*, 101(1), 11-30. doi: 10.3406/befeo.2015.6207
- Sennett, R. (2010). *Carne y piedra: El cuerpo y la ciudad en la civilizaci6n occidental*. Alianza editorial.
- Sorabji, R. (1971). Aristotle on Demarcating the Five Senses. *The Philosophical Review*, 80(1), 55-79. doi: 10.2307/2184311
- Tailor Made Fragrance. (2021). *History of Perfume*. Recuperado de: https://www.tailormadefragrance.com/en_int/history_of_perfume. Consultado el 18 de enero de 2022
- Zhou, G., Olofsson, J. K., Koubeissi, M. Z., Menelaou, G., Rosenow, J., Schuele, S. U., ... Zelano, C. (2021). Human hippocampal connectivity is stronger in olfaction than other sensory systems. *Progress in Neurobiology*, 201, 102027. doi: 10.1016/j.pneurobio.2021.102027

El vampirismo desde la vertiente psicomédica

Apuntes histórico-literarios para la reconsideración de una condición psiquiátrica

Francisco Pérez-Fernández,¹ Francisco López-Muñoz²

¹ Profesor de Psicología Criminal, Psicología de la Personalidad e Historia de la Psicología, Universidad Camilo José Cela, Madrid, España. Correo: fperez@ucjc.edu

² Profesor Titular de Farmacología y Vicerrector de Investigación y Ciencia, Universidad Camilo José Cela, Madrid, España. Correo: flopez@ucjc.edu

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

RESUMEN

Desde que, en 1886, el neurólogo Richard von Krafft-Ebing publicase su *Psychopathia Sexualis* y ofreciera las primeras explicaciones sobre parafilias como el vampirismo, el fenómeno se ha mantenido habitualmente en los márgenes de la investigación clínica a causa de su rareza, recibiendo preferentemente un tratamiento literario. Toda vez que la ciencia dejó de estimarlo como un hecho médico más, se ha observado entre los psicólogos y psiquiatras como un problema de sesgo psicosexual que nunca se ha entendido bien en clave de salud mental. Así, desde finales del siglo XIX, una revisión de la literatura científica no ha encontrado más allá de 70 casos de vampirismo clínicamente significativos. La obsesión con la sangre hunde sus raíces en antiguas tradiciones que, ya fusionadas con el negocio de la cultura popular contemporánea, se observan desde la curiosidad. Por ello es difícil decidir cuánto del vampirismo moderno es orgánico, mental o meramente cultural y novelesco, tal y como Bram Stoker lo definió. Resulta complejo determinar cuánto de lo que hoy podríamos considerar "vampírico" es genuino, en tanto que vinculado a la "epidemia vampírica" balcánica, que le concedió vigencia en el contexto de la Europa Occidental ilustrada, pues poco se parecen los vampiros actuales a los que revolucionaron la Corte del Sacro Imperio, siendo una forma de patología mental tan poco significativa estadísticamente, que carece de un esquema típico que permita ubicarla en un espacio clínico propio, lo cual ha impedido su categorización nosológica. No obstante, en 1984, Herschel Prins acuñó el término "síndrome de Renfield", en referencia al personaje de Stoker, para denominar al cuadro de vampirismo clínico, caracterizado por un fetichismo sexual vinculado a la sangre. En cualquier caso, los comportamientos de esta condición clínica están asociados siempre a otras patologías psiquiátricas, habitualmente de tipo psicótico.

Palabras clave: Vampirismo, síndrome de Renfield, parafilias, literatura.

ABSTRACT

In 1886, the neurologist Richard Von Krafft-Ebing published his book *Psychopathia Sexualis* and offered the first explanations about paraphilias such as vampirism. This phenomenon has usually maintained in the margins of clinical research because of its rarity, receiving a literary treatment. Whenever science stopped estimating it as another medical event, it has been observed among psychologists and psychiatrists as a psychosexual bias problem that has never been well understood in mental health terms. Thus, since the end of the 19th century, a review of scientific literature has not found more than 70 cases of clinically significant vampirism. The obsession with blood sinks its roots in ancient traditions that, already merged with the business contemporary popular culture, are observed from mere curiosity. Therefore, it is difficult to decide how much in the modern vampirism is organic, mental, or simply cultural and fictional, as in the Bram Stoker's novel. It is complex to determine how much of what today we could consider "vampiric" is genuine, while linked to the "vampire epidemic", which granted it validity in the context of Enlightened Western Europe, because the current vampires don't look like the vampires that revolutionized the court of the Habsburgs. Vampirism is today a form of very strange mental pathology. It lacks a typical scheme that allows it to be located in its own clinical space, which has prevented its nosological categorization. However, in 1984, Herschel Prins coined the term "Renfield's syndrome", in reference to Stoker's character, to name the picture of clinical vampirism, characterized by a sexual fetishism linked to blood. In any case, the behaviors of this clinical condition are always associated with other psychiatric disorders, usually of a psychotic type.

Keywords: Vampirism, Renfield's syndrome, paraphilias, literature.

INTRODUCCIÓN: ¿EL RELATO IMPORTA?

Frente al revuelo biomédico que llegó a despertar la “epidemia vampírica” de Europa Oriental entre los siglos XVI y XVIII (Pérez-Fernández & López-Muñoz, 2022) (figura 1), el hecho es que, considerado desde un punto de vista psiquiátrico y psicológico, el fenómeno del vampirismo se ha mantenido habitualmente en los márgenes de la investi-



Figura 1. *Le vampire*, litografía del artista Louis Pierre René de Moraine (1816-1864) publicada en *Les Tribunaux Secrets* (1864).

gación clínica convencional a causa de su rareza. Habitualmente, toda vez que la ciencia dejó de estimarlo como un tema médico más, se ha observado entre los especialistas como un problema de sesgo psicosexual peculiar que nunca se ha entendido del todo bien en clave de salud mental. Tanto es así que, desde finales del siglo XIX y hasta bien entrado el siglo XXI, una revisión de la literatura científica existente no ha encontrado más allá de 70 casos de vampirismo clínicamente significativos (Hervey, Catalano, & Catalano, 2016). Muchos de ellos han sido llamativos, escalofriantes y, por ello, hartamente comentados, pero en general extremadamente raros. El dato no resulta extraño. La actividad de excitarse sexualmente con el consumo de sangre, o simplemente viéndola correr, así como contemplarla como supuesto alimento o remedio curativo, es cosa que también hunde sus raíces en antiguas y vagas tradiciones que, ya confundidas con el negocio de la cultura popular contemporánea, se observan

como fenómenos curiosos, anecdóticos, entretenidos, esotéricos o simplemente fantásticos. Ello ha motivado que sea difícil decidir cuánto del vampirismo moderno –ya criminal, ya ritual, ya sexual– es orgánico, mental o meramente cultural. Más aún: resulta complejo determinar cuánto de lo que hoy podríamos considerar “vampírico” es genuino, en el sentido de vinculado al fenómeno histórico de referencia que atribuyó la Corte de los Habsburgo. Es más, aún en el caso de tratarse de alguna clase de patología mental, es tan poco significativa estadísticamente que no existe un esquema típico que permita generar un espacio clínico propio, hecho que impide su categorización nosológica en las guías diagnósticas convencionales, a la par que ha generado escasa literatura científica relevante (Noll, 1992).

En este sentido, se debe deslindar lo que la psicología o la psiquiatría considera como vampirismo y las percepciones fantasiosas del vulgo o de los medios de comunicación desde el siglo XIX (figura 2). Es común que, toda vez que en la publicidad de un crimen se refrenda algún vínculo peculiarmente grotesco con la sangre, la necrofilia o el canibalismo, se haga una mención más o menos concisa y compulsiva del vampirismo o la licantrópia. Pero tal vínculo tiene por lo común mucho más que ver con manidas referencias a la cultura popular, que con la realidad psíquica y comportamental del fenómeno. El “vampiro” de perfil clínico suele estar bastante alejado del imaginario convencional y se adentra en el territorio confuso de las patologías mentales extremas, que son precisamente las menos fáciles de investigar, comprender y explicar. Tampoco se suele entender demasiado bien a esta clase de paciente en el plano psicodiagnóstico, por lo que su vivencia personal tiene de narrativo. Piénsese que en los casos conocidos de vampirismo por la psicología y la psiquiatría contemporáneas suele ocurrir que es más importante el

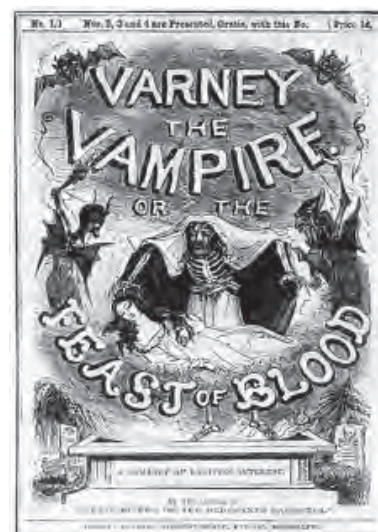


Figura 2. Portada, de autoría desconocida, de la edición de 1845 del folletín *Varney The Vampire or The Feast of Blood*.

relato motivacional que el paciente realiza de sus actividades, que los hechos clínicamente significativos en sí mismos: el autoproclamado vampiro “cree” serlo y se “vive” a sí mismo como tal. Por ello, y al igual que sucede con otros síndromes comportamentales raros, el diagnóstico de base es relevante en la medida que concede pistas al especialista, pero no ayuda en nada a un paciente para el que lo importante es la historia que relata, que explica su conducta y que tampoco, por cierto, sirve para prefijar un plan terapéutico concreto (Samuels, 1989).

El vampirismo, en tanto que manifestación psicopatológica compleja, se alimenta de la idea confusa y difusa de que su origen no es necesariamente sobrenatural –aunque pudiera serlo en algún sentido–, pero también del hecho de que, de algún modo, se alimenta del Mal con mayúscula, de la inmoralidad más rupturista y entendida en un sentido metafísico. De la Maldad en el perfil más primitivo y atávico del concepto y con total independencia de cómo quiera denominarse a la fuente que la moviliza, ya se trate de dioses, espíritus, demonios o dolencias raras. Así, el vampiro, toda vez que es sometido al escrutinio del especialista, con total independencia del grado de psicoticismo observable tanto en el curso de su pensamiento como en su conducta, raramente se percibe a sí mismo como un “enfermo mental”, en la misma medida que se dice influenciado por alguna clase de fuerza externa que le induce a comportarse de maneras terribles, depravadas y extravagantes. Un hecho que posiblemente comparta con otros pacientes afectados de estos cuadros sintomatológicos enrevesados que se encuentran trufados por la tradición sociocultural, la fantasía, el misticismo y el simbolismo. Así licántropos, metamorfos, posesos y etcétera.

Desde un enfoque psicopatológico, el vampirismo, tal y como parece manifestarse en los casos referenciados en la literatura, guarda relación con la sexualidad distorsionada, en la medida que se trataría de una forma de fetichismo construida en torno a la sangre que, además, implica una ruptura extrema con las convenciones sociales generalmente aceptadas no solo para el acto sexual en sí, sino también por el valor que se concede al objeto afectado por este deseo. De ahí la percepción de su extrema inmoralidad. Por ello, pese a que pueda generar confusiones, y por su carácter parafilico, el vampirismo se diferencia sutilmente de otras manifestaciones comportamentales extremas como la licantropía o la posesión demoniaca, ambas apoyadas en la idea de que existe

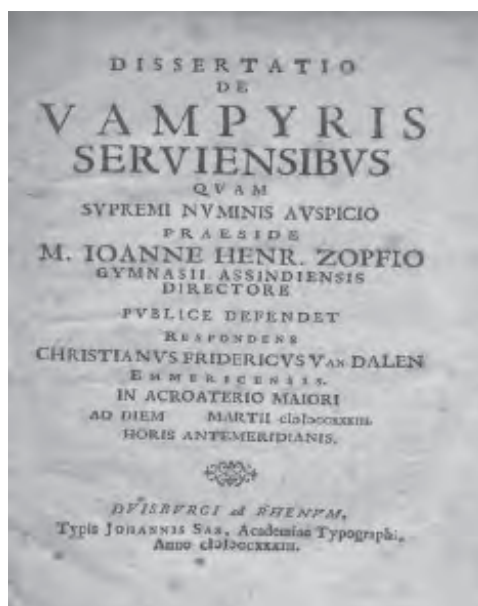


Figura 3. Frontispicio de la primera edición de la *Dissertatio de Vampiris Serviensibus* de Johann Heinrich Zopf –o Zopfius– (1691-1774) (Dvisburgi ad Rhenvm: Typis Johannis Sas, 1733), uno de los tratados sobre el vampirismo más leídos durante el siglo XVIII, donde se defendía la existencia de los vampiros, siguiendo las tradiciones eslavas, como muertos revivientes que salían de sus tumbas por la noche y que acosaban a los vivos hasta matarlos lentamente.

un ser externo, una entidad independiente, o una parte oscura del propio individuo que este mismo desconoce, que de alguna manera lo domina o controla dadas ciertas condiciones, lo cual implicaría, en última instancia, una transformación del yo y, por lo tanto, la existencia fundamental de algún tipo de trastorno de carácter disociativo de fondo que raramente parece afectar de manera directa al autoproclamado vampiro (Noll, 1992). Esto es lo que permite afirmar que el vampiro clínico del presente guarda escasa relación con el vampiro convencional de las crónicas ilustradas (Groom, 2020) (figura 3).

Cuando James Hillman (1926-2011) indicaba que la mitología era la psicología de la Antigüedad estaba, precisamente, manifestando la problemática subyacente a esta disyuntiva entre lo que se puede explicar convincentemente, y lo que no puede ser explicado más allá de teorizaciones (Hillman, 1979). Conviene detenerse en ello un instante: pese a la cada vez más intensa penetración de la psicología y la psiquiatría en el

mundo actual, su importancia académica y editorial creciente, y el espacio cada vez mayor que los medios de comunicación conceden a sus temáticas, lo cual ha convertido a la jerga psicológica-psiquiátrica –incluso psicoanalítica– en un lugar común, aunque no siempre en el mejor de los sentidos, no parece reducirse el número de personas que en última instancia atribuyen sus conductas, deseos, intenciones, motivos o el resultado de sus acciones a fuerzas sobrenaturales. Acaso, tal penetración ha degenerado en la forma de un peligroso corpus de pensamiento pseudopsicológico que, bajo una forma aparentemente acabada, ilustrada y funcional, únicamente conduce a producir más confusión y ruido de fondo con relación a la comprensión de lo psíquico. En el entorno forense, sin ir más lejos, es muy habitual que el especialista deba afrontar esta clase de verborrea falsamente psicológica en boca de los protagonistas de los más abyectos crímenes. Y no se trata de un proceso de externalización de la culpa, pues muchos de ellos creen sinceramente en sus argumentos. Lo que Hillman quería decir era que el especialista genuino, al escuchar esta clase de argumentaciones, presupone que quien así se expresa simplemente ignora la “verdad psicológica” en la que se mueve el profesional, pero en el fondo esa clase de “verdad psicológica” no parece en muchos casos menos mitológica que la narración con la que el sujeto-paciente justifica sus actos.

En términos operativos, tanto da al paciente decirle que el malestar que percibe es el resultado de una “educación disfuncional”, de un “daño orgánico”, de un “problema genético”, o de una “posesión demoníaca”. Para él lo crucial es el relato que construye acerca del daño que experimenta -o que causa- y no su posible fuente. Y, en tal sentido, tanto le vale escuchar que un profesional de la salud mental le indique que su adicción malsana a la sangre es una actividad parafilica, como que un curandero le razone que es el resultado de la presencia de fuerzas ocultas perversas que lo dominan. Lo importante no es tanto dar cumplida cuenta de los hechos, como generar un sentido eficiente para ellos. Esto es lo que motiva que esta clase de explicaciones “alternativas” arraigadas en el seno de la cultura se resistan enconadamente a desaparecer, con total independencia de cuánto traten de desmentirse o combatirse.

Por otra parte, hay un problema teórico de fondo que ni es pequeño, ni debiera soslayarse, y frente al que conviene estar avisado. El así llamado “vampirismo clínico” es tema que ha caído en desgracia. Si en las décadas de 1970, 1980 y 1990 aparecían publicaciones más o menos regulares acerca de la materia, firmadas en muchos casos por especialistas de reconocido prestigio, en el presente es cuestión que prácticamente no genera mucha investigación nueva o publicaciones psicológico-psiquiátricas que pudieran considerarse de especial relevancia. Ello no solo se debe a la ya indicada rareza del tema, en tanto que posible cuestión psicopatológica de límites indefinidos, sino también al sesgo psicoanalítico que acompaña al concepto prácticamente desde que fuera concebido y que, obviamente, ha terminado por sumirlo en el desprestigio científico y académico. De hecho, el psicoanálisis, entendido como corriente psicomédica, ha pasado de ser una de las líneas de interpretación central en el marco de la psicopatología del siglo XX, a ser contemplada como una lectura fantasiosa, circular y escasamente basada en evidencias empíricas de los trastornos mentales complejos. De hecho, y volvemos con ello a la cuestión de la “interpretación” de los síntomas, central en este contexto, se ha puesto en duda, precisamente, que para el diagnóstico y el tratamiento adecuado del paciente sea imprescindible “leer” el significado del relato que hace sobre su dolencia, pues no existe razón para asumir que ello permitirá comprenderla en todas sus dimensiones individuales y/o particulares. Un evento, este del relato, que sin embargo era -y es- uno de los elementos centrales de la terapéutica psicoanalítica (Suibhne & Kelly, 2010).

EL VAMPIRISMO: ENTRE LA LITERATURA Y LA PARAFILIA

Donatien Alphonse François de Sade (1740-1814) (figura 4), el célebre marqués, escribió, para cínico escándalo de sus coetáneos, pasajes como el siguiente:

“Apenas me hallo en la posición deseada, el conde se acerca a mí, lanceta en mano; apenas respiraba; sus ojos brillaban, su rostro inspiraba miedo; vendó mis brazos y, en un abrir y cerrar de ojos, los pinchó. Apenas ve la sangre lanza un grito acompañado de dos o tres blasfemias y va a sentarse frente a mí, a seis pies de distancia. El ligero vestido que lo cubre es pronto desabrochado, Zéphire se arrodilla entre sus dos piernas y le chupa, Narcisse, con los pies sobre el sillón de su amo, ofrece a éste, para que lo chupe. [...] Mi sangre escapaba a chorros y caía sobre dos blancas escudillas colocadas debajo de mis brazos. Cada vez me sentía más débil.

-¡Señor, señor! -gritaba-. Tenga piedad de mí; voy a desmayarme.

Y me tambaleaba; sostenida por las cintas, no pude caer; pero al mover los brazos y la cabeza



Figura 4. Retrato del Marqués de Sade realizado en 1760 por el artista Charles-Amédée-Philippe van Loo (1719-1795), única representación auténtica conocida hasta la fecha del personaje.

sobre la espalda, mi rostro se inundó de sangre. El conde estaba en plena embriaguez... Sin embargo, no me di cuenta del final de su operación: me desvanecí antes de que terminara; ¿tal vez el éxtasis supremo del conde debía llegar al verme en aquel estado, quizá dependía de aquel cuadro de muerte?” (Sade, 1976, pp. 231-232).¹

El escritor irlandés y autor de la celeberrima novela *Drácula*, Bram Stoker (1847-1912) (figura 5), debía conocer a la perfección esta relación de Sade. No habrán escapado al lector familiarizado con la novela de Stoker tres detalles interesantes del relato del francés, cuya coinciden-

¹ *Justine, ou les malheurs de la vertu* [“Justine o los infortunios de la virtud”] es una obra escrita en 1787, pero editada por primera vez en 1791, llegando a convertirse en uno de los textos más leídos e influyentes de Sade.

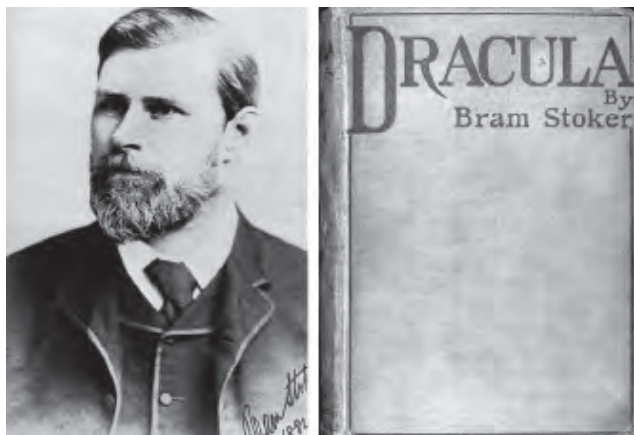


Figura 5. Fotografía de estudio de Bram Stoker realizada en 1882, antes de publicar su gran obra, *Drácula*, y portada de la primera edición de la misma (London: Archibald Constable and Company, 1897).

cia con algunos eventos descritos en la novela del escritor irlandés no cabe atribuir a la mera casualidad: el sádico que maneja la situación es, obviamente, un conde; Justine es una mujer encerrada en el castillo de este tirano sexual y sometida a sus deseos contra su voluntad; y en la escena de sexo en grupo alrededor de la sangre que se describe, si bien adecuadamente matizada para pasar sin disonancias por el exigente filtro de la moralidad victoriana del momento, resuena notablemente la vivencia del ficticio Jonathan Harker, también secuestrado en el castillo de un truculento conde adicto a la sangre y rodeado de esclavas vampiras lascivas. Así se describe la experiencia en su imaginado diario:

“-Es joven y fuerte -añadió la otra morena-. Podrá besarnos a las tres.

Sin moverme, yo las contemplaba a través de mis casi entornados párpados, en medio de una impaciencia y un suplicio exquisitos.

La rubia se aproximó, y se inclinó sobre mí hasta poder percibir yo su respiración agitada. Su aliento, en cierto sentido, era dulce... dulce como la miel, produciendo en mis nervios la misma sensación que su voz, más a esa dulzura se mezclaba un tinte amargo, como el olor que desprende la sangre fresca.

No me atreví a levantar los párpados, aunque seguí observando la escena a través de mis pestañas, y vi perfectamente como la joven, arrodillada, se inclinaba cada vez más hacia mí. Sus facciones revelaban una voluptuosidad emocionante y repulsiva a la par, y en tanto encorvaba el cuello, se relamió los labios como un animal, de tal forma que, a la luz de la luna, conseguí distinguir la saliva que resbalaba por sus labios rojos y su lengua, que se movía por encima de sus dientes blancos y puntiagudos. Su cabeza descendía lentamente, sus

labios llegaron al nivel de mi boca, luego de mi barbilla, y tuve la impresión de que iban a pegarse a mi garganta. Mas no, la joven detuvo el movimiento y yo oí el ruido, semejante a un chasquido, que hacía su lengua al relamer sus dientes y sus labios, al tiempo que sentía su cálido aliento sobre mi cuello.

Entonces reaccionó la piel de mi garganta como ante una mano cosquilleante, y sentí la caricia temblorosa de unos labios en mi cuello, y el leve mordisco de dos dientes muy puntiagudos. Al prolongarse aquella sensación, cerré los ojos por completo en una especie de lánguido éxtasis. Después... Esperé con el corazón palpitante” (Stoker, 1993, p. 70).²

Ambos textos están separados por más de un siglo, pero, innegablemente, responden a la misma inspiración. De hecho, posiblemente, y si obviamos la escena parafilica antes descrita por Sade, cabe afirmar que el primer vampiro clínico diagnosticado de la historia es, irónicamente, un vampiro imaginario. Nos referimos a R.M. Renfield (figura



Figura 6. A) El actor Dwight Frye (1899-1943) interpretando a R.M. Renfield en la versión de *Drácula* de 1931 (Universal Studios) y B) Tom Waits (n. 1949), encarnando el papel de Renfield en la versión cinematográfica del clásico de Stoker realizada en 1992 (Columbia Pictures).

6), el peculiar personaje de la novela de Stoker, y del que el escritor irlandés se sirve para contraponer la figura de un vampiro “humano”, en fase de transmutación, a la del vampiro preternatural, demoniaco, que encarna el conde Drácula. Así, cuando presta atención a la descripción que el doctor John Seward, su terapeuta en la ficción, ofrece en la narración de la sintomatología de este peculiar paciente, el lector se encuentra lo siguiente:

“Como sé que, en este estado, el único remedio es el trabajo, he reunido las escasas fuerzas restantes, y he ido a visitar a mis pacientes.

He examinado uno cuyo caso resulta muy interesante. Su comportamiento es tan extraño que estoy decidido a realizar todos los esfuerzos necesarios para intentar comprender qué sucede en su ánimo.

2 La primera edición de *Drácula* vio la luz en Londres, en 1897.

Aunque pienso que, al fin, empiezo a penetrar en su misterio.

[...] R.M. Renfield, 59 años. Temperamento sanguíneo; gran fuerza física; excitación; periodos de abatimiento, conducentes a ideas fijas que todavía no me explico. Tengo la impresión de que un temperamento sanguíneo, cuando se desequilibra, puede llegar a anular completamente la razón, y esos hombres son peligrosos hasta donde se hallan desprovistos de egoísmo” (Stoker, 1993, p. 93).

En la nosología vigente a finales del siglo XIX esta clase de pacientes eran considerados, por lo general, “monomaniacos”, siendo uno de los diagnósticos más comunes en la psiquiatría europea de la época junto con el de “histeria” (Goldstein, 1987). La manía sistematizada y obsesiva de Renfield –su “(mono)idea fija”– es la sangre. Considera que al ingerirla consume una porción de vida necesaria para mantener en funcionamiento la suya propia e incluso, en algún momento



Figura 7. Fotografías de los hermanos médicos de Bram Stoker. A) Sir William Thornley Stoker (1845-1912) (obituario publicado en el *British Medical Journal*) y B) el mayor George Stoker (1854-1920), cirujano militar (www.bramstokerestate.com).

ulterior del proceso, que ni él mismo sabe dilucidar, esta costumbre le permitirá alcanzar la inmortalidad. Sangre, primero, de insectos y luego, paulatinamente, de animales cada vez mayores, hasta que termina por atacar al propio Seward en busca de una fuente más amplia y poderosa del preciado fluido vital. El decurso de la patología, en escalada, es tópico en muchos de los casos conocidos de vampirismo clínico, y si bien se ignora cuánto conocía Bram Stoker de la psiquiatría de su tiempo o qué obras concretas pudo consultar, pues no dejó constancia explícita de ello entre las notas preparatorias de la novela, resulta notorio que se había documentado muy bien a este respecto (Leatherdale, 2019).

Conviene tener presente que el hermano mayor de Bram, William Thornley Stoker (1845-1912), fue un prestigioso médico que introdujo en Irlanda diversos procedi-

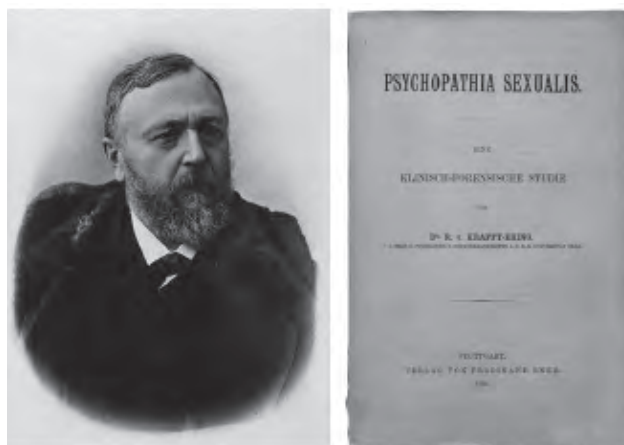


Figura 8. Fotgrabado de Richard von Krafft-Ebing (Wellcome Collection, Londres, Reino Unido) y frontispicio de la primera edición de la obra fundacional *Psychopathia Sexualis* (Stuttgart: Verlag von Ferdinand Enke, 1886), primer estudio científico sobre las parafilias.

mientos de cirugía craneal y abdominal, a la par que detentó un importante cargo como inspector de laboratorios de vivisección animal, puesto que ocupó tras la aprobación en el Reino Unido del Acta de Crueldad Animal de 1876 (Finn & Stark, 2015). Por otro lado, uno de sus hermanos menores, George Stoker (1854-1920), fue un reconocido cirujano militar (figura 7). Ambos pudieron proporcionarle mucha de la variopinta información biomédica que adereza la novela, a la par que recomendarle un buen surtido de lecturas (Noll, 1992). Más aún, parece que una de las cuñadas del escritor padecía una enfermedad mental crónica que la obligaba a prolongados ingresos en instituciones mentales, de suerte que el ambiente de los manicomios británicos de la época no le sería desconocido (Crowley, 2019).

Por otra parte, en el periodo de preparación de la obra se tradujo al inglés la influyente y fundacional *Psychopathia Sexualis*, obra del famoso neurólogo alemán Richard von Krafft-Ebing (1840-1902) (figura 8), publicada originalmente en 1886.³ Un controvertido a la par que osado texto que no solo despertó gran revuelo en la profesión médica y jurídica, en tanto que elaborado con finalidad forense en su sentido último, sino también, y para desencanto de su autor, entre el público general, al contener una importante cantidad de relatos de criminales sexuales movilizados por la fantasía y la ejecución de actos trufados de necrofilia, necrofagia, consumo de sangre y canibalismo. De hecho, Krafft-Ebing, sabedor de lo sensacional del contenido del libro para la época en que fuera editado, intentó alejar sin

3 Krafft-Ebing, R.v. (1886). *Psychopathia Sexualis. Eine Klinisch-Forensische Studie*. Stuttgart: Verlag von Ferdinand Enke. El texto de Kraft-Ebbing vivió varias reediciones corregidas y aumentadas hasta alcanzar su formato final de manera póstuma, con la edición integral en alemán de 1907, que es la manejada por los autores de este artículo: *Psychopathia Sexualis mit Besonderer Berücksichtigung der Konträren Sexualempfindung. Eine Medizinisch-Geritzliche Studie für Ärzte und Juristen*. Esta también vería la luz en Stuttgart de la mano del mismo editor, Ferdinand Enke.

éxito al público general valiéndose de un título en latín, idioma que también utilizó a la hora de componer varios de sus apartados, así como empleando un lenguaje aséptico, extremadamente técnico y elaborado, a lo largo de toda su redacción. Todo ello no impidió que el libro se hiciera muy popular entre aficionados y curiosos. Era demasiado impresionante como para dejarlo pasar.

Es muy posible que un hombre culto del momento, ávido lector que trata de preparar una novela hartamente singular y que además es informado por dos hermanos médicos, cual fue el caso de Bram Stoker, mantuviera contacto con dicha obra. De hecho, sus vampiros novelescos, tanto hombres como mujeres, ponían en práctica muchas de las conductas sexuales sadomasoquistas extremas descritas con profusión de detalles en la poco común casuística pormenorizada por Krafft-Ebing. Es cierto, y debe referenciarse, que el alemán nunca utilizó a lo largo de toda la obra conceptos como “vampiro” o “vampirismo” para describir a los sujetos consumidores de sangre de los que habló, pero ello no debió impedir a un sutil Stoker atar cabos con cierta facilidad y “estirar” la cuestión lo necesario como para ajustarla con eficacia a su ficción. Así, por citar dos ejemplos notables:

“Observación 19. Leger, enólogo, de 24 años, con ánimo cambiante desde joven, silencioso, tímido ante la gente, en busca de trabajo. Merodeó por un bosque durante ocho días en busca de oportunidad y allí atrapó a una chica de 12 años. La violó, mutiló sus genitales, le extrajo el corazón, comió de él, bebió su sangre y enterró los restos [en latín en el texto original: puellam apprehendit XII annorum; stupratae genitalia mutilat, cor eripit]. Arrestado, inicialmente negó los hechos, pero finalmente confesó con mentalidad fría y clínica. [...] (Georget, presentación de los procesos Leger, Feldtmann, etc., traducidos por Amelung, Darmstadt 1827)” (Krafft-Ebing, 1907, p. 74).

O bien:

“Observación 25. El Sr. X., de 25 años [...] es un neuropático constitucional, con múltiples inmersiones de degeneración anatómica. En la niñez estuvo afectado de hipocondrías e ideas forzadas. Más tarde, empezaron los cambios entre los estados de ánimo exaltados y deprimidos. Siendo un niño de diez años sintió una necesidad extraña y voluptuosa de ver la sangre de sus dedos. Se cortó y, más a menudo, se hizo punciones con varillas tras lo cual se sentía muy reconfortado. Lo mismo ocurrió cuando vio sangre ajena. Por ejemplo, cuando una criada se cortó en un dedo. Esto llegó a procurarle sensaciones particularmente voluptuosas. Su vida sexual se tornaba más poderosa. Sin seducción previa, comenzó a masturbarse fan-

taseando con imágenes extremas de mujeres sangrantes. Ya no era suficiente con ver su propio flujo sanguíneo. Empezó a desear la hermosa sangre de mujeres jóvenes, especialmente de aquellas que lo atraían. A menudo fue golpeado por ello, como por lastimar a dos de sus primos y a una muca-ma. También, sin embargo, las mujeres que no le resultaban atractivas empezaron a despertar este impulso [...]. Logró resistir estas tendencias, pero en su imaginación los pensamientos sangrientos eran más constantes y venían acompañados de una emoción voluptuosa. [...] A menudo tenía otras fantasías crueles. Por ejemplo, pensó en el papel de un tirano que trataba a las personas con dureza. Pintó escenas de enemigos que atacan una ciudad: las doncellas eran golpeadas, muertas, violadas. En momentos más tranquilos, el paciente se conducía de manera más natural y ética” (Krafft-Ebing, 1907, p. 82).

Conviene tener esta referencia presente por cuanto Renfield se nos presenta como un vampiro clínico modélico, lo cual no resulta tan sorprendente, toda vez que se atiende a los antecedentes descritos: desde un comienzo gradual en forma de una actividad zoofágica sostenida, pasando por un aumento progresivo del consumo que adopta la forma de la destrucción de animales cada vez más grandes y un fetichismo sexual obsesivo por la sangre, hasta un deseo final de sangre humana que provoca arrebatos de extrema violencia destinados a conseguirla de otras personas a cualquier precio. Con ello ha sucedido algo especialmente singular: Stoker no solo describe antes que nadie al vampiro clínico “de manual”, sino que también, al hacerlo, refunda el vampirismo mismo, al concederle un manifiesto giro sexual maniaco vinculado al consumo ascendente de sangre y a la patología mental grave. No es que el problema no existiera, pues ya aparece referenciado en el texto de Krafft-Ebing con todo detalle, es que Stoker ejecuta algo magnífico: le concede una sistemática, así como una nomenclatura redonda, fácil, perfecta. Siguiendo el modelo de diátesis-estrés, encontramos que el personaje de Renfield, cuyo elíptico pasado nunca se relata, de modo que el lector solo puede presuponer los acontecimientos previos, debía tener alguna clase de predisposición o vulnerabilidad hacia el trastorno mental que se desencadena en la forma de esquizofrenia tras su encuentro con Drácula (Crowley, 2019). Así, bien puede decirse que los vampiros del presente son antes un producto stokeriano, que herederos por línea directa de las tradiciones del Este de Europa, a cuyos protagonistas raramente se parecen. Tiene lógica, por lo tanto, que fuera el siniestro R.M. Renfield quien diera su nombre a la primera denominación clínica del síndrome vampírico contemporáneo.

EL NACIMIENTO DE UN SÍNDROME

El síndrome de Renfield fue caracterizado como tal por el psiquiatra y criminólogo británico Herschel Prins (1928-2016), quien lo dio a conocer bajo tal denominación a la comunidad académica en la década de 1980 (Prins, 1984). Hasta entonces, el concepto de “vampirismo” se había utilizado en los ámbitos clínico y forense para cubrir un amplio espectro de problemas vinculados más por su apariencia general y su peculiar rareza, que por sus manifestaciones psicopatológicas y comportamentales específicas, que tendían a ser muy dispares, a la par que generaban grandes controversias. Así, se utilizaba indistintamente para hablar de necrofagia, necrofilia, canibalismo, infinidad de conductas sádicas, e incluso para el consumo esporádico de sangre humana. De hecho, y por lo general, conformaba una amalgama informe con otra gran cantidad de manifestaciones conocidas, indistintamente, como “síndromes sexuales inusuales”. Lo cierto es que esto resultaba especialmente insatisfactorio e inducía resultados poco eficientes cuando el asunto a tratar por el especialista se introducía en el terreno de la conducta criminal, pues llevaba a la elaboración de informes judiciales y peritajes poco claros y erráticos. Se hacía necesario, por lo tanto, un modelo de base consistente que permitiera centrar el trabajo de los especialistas. Sea como fuere, Prins no trabajaba desde cero. Él mismo reconoció que elaboró su trabajo a partir de las investigaciones pioneras del psiquiatra francés André Bourguignon (1920-1996),⁴ del mismo modo que la inspiración de fondo del texto de Krafft-Ebing, así como de la propia novela de Stoker, son claras (Bourguignon, 1972; 1983).

De tal guisa, Prins presentaba el vampirismo clínico como un cuadro específico de fetichismo sexual vinculado a la sangre que reuniría una serie de características muy concretas y perfectamente identificables cuando se presentaban. No obstante, en el caso de que esta peculiar parafilia se presente en un sujeto con algún trastorno del espectro psicótico, no es raro que este tipo tan peculiar de individuos culmine sus actividades con toda suerte de elementos coprofílicos e incluso coprofágicos, parafilias a menudo también fronterizas con la manifestación de fantasías de necrofilia y necrofagia (Descamps, 1975). Contrariamente a

lo que se suele creer, los especialistas saben que los delirios tienen una fuerte lógica interna y, en estos casos extremos, tanto el canibalismo como la necrofilia pueden operar como actividades sexuales fronterizas con el consumo de sangre, e incluso ser sustitutivas del mismo. Esto es lo que motiva la confusión anteriormente referida: el vampiro clínico de manual, de sesgo parafilico, no necesariamente será necrófago o caníbal, pero un vampiro de sesgo psicótico probablemente sí termine siéndolo, desarrollando por ello una tendencia más o menos acusada hacia actividades sexuales extremas que tendrán como consecuencia la comisión de crímenes y profanaciones terriblemente llamativos, horrendos y floridos. Así ocurrió, por ejemplo, en un caso francés

extremadamente publicitado por la prensa internacional mediado el siglo XIX dada su inusitada espectacularidad y rareza: el del sargento François Bertrand (1823-1878), popularmente conocido como El Vampiro de Montparnasse (figura 9). Se trataba de un hombre, a decir de todo el mundo, de existencia normalizada, hábil, inteligente e instruido—de hecho, era secretario del tesorero de su unidad—, pero sus extraordinarias fijaciones sexuales le indujeron, durante meses, a profanar tumbas y cadáveres de diversas mujeres y niñas enterradas en los cementerios parisinos. Sería condenado a un año de prisión (Anónimo, 1849).

Como puede observarse, en la vinculación tradicional entre necrofilia, canibalismo y vampirismo ha tendido a producirse, históricamente, una interesante inversión de los términos debida, muy posiblemente, a la rareza

de estos eventos psicomédicos y a las subsiguientes carencias que arroja la investigación en la materia, que impiden comprender y analizar en todas sus dimensiones el “relato” del ocasional paciente:

“Observemos que las historias [tradicionales] de vampiros parecen ser el reverso de la ofensa del necrófilo. De modo que mientras en la necrofilia es el muerto el sexualmente atacado y poseído por el vivo, en el vampirismo es el muerto el que ataca sexualmente, o seduce, o posee al vivo. También hay que observar la posibilidad de que estos cuentos de vampiros puedan ser los deseos realizados de personas que consciente o inconscientemente desean cometer necrofilia... pero que tal vez tratan de ‘desviar la vergüenza’ y absolverse de su culpa creyéndose víctimas y no agresores en la unión necrofílica del vivo con el muerto. [...] El necrófilo sostiene relaciones sexuales, en la mayoría de los



Figura 9. Recreación artística de autoría desconocida del sargento necrófilo François Bertrand, publicada en la revista *Détective* (No. 410, 3 de septiembre de 1936).

4 Especialmente a partir de dos trabajos basados en observaciones clínicas: Bourguignon, A. (1972). Vampirism and autovampirism. *Annales Médico-Psychologiques*, 1, 186-196.; y Bourguignon, A. (1983). Vampirism and autovampirism. L.B. Schlesinger & E. Revitch (eds.), *Sexual Dynamics of Antisocial Behavior*. Springfield: Charles C. Thomas, pp. 278-302.

casos, no con un cuerpo muerto, un mejor amasijo de carne en forma humana, sino con el cuerpo de una 'persona' muerta. El hecho de ser el cuerpo de una persona muerta el que viola tiene suprema importancia. Y el necrófilo no comprende del todo, como haría un materialista riguroso, que el violado está muerto realmente” (Masters & Lea, 1970, p. 163).

En el curso del vampirismo y en un primer estadio, generalmente durante la infancia, se produce alguna clase de evento fundamental, casi siempre casual, que conduce al desarrollo de las primeras tendencias vampíricas en el individuo singularmente vulnerable. El niño, pues el síndrome afecta fundamentalmente al varón, por diversos motivos que a menudo se correlacionan con actitudes hipocondríacas y toda suerte de pensamientos mágicos, encuentra la experiencia del sangrado, o el sabor mismo de la sangre, especialmente emotivo y fascinante. Con la pubertad, tal excitación asociada a la sangre se convierte en un motivo de activación sexual intensa. Llegado este punto, el síndrome de Renfield se consolida e, indicará Prins, en la mayor parte de los casos sigue un curso ascendente que comienza con el autovampirismo, conducta que posiblemente ya manifieste sus primeros episodios durante la niñez: el individuo se provoca magulladuras o cortes en la piel para producirse sangre, que posteriormente lame. A medida que el problema avanza, el mero lamido de heridas deja de ser suficiente y el sujeto, previa experimentación, aprende a abrirse pequeños vasos sanguíneos con la finalidad de succionar una mayor cantidad de sangre de forma directa. Esta sangre puede consumirse en el momento mismo de practicar la incisión, o bien puede almacenarse, bien para su consumo posterior, bien con otros fines relacionados con las fantasías personales del sujeto. Sea como fuere, estos episodios suelen ir acompañados de masturbación.

En un segundo estadio, las conductas autovampíricas dejan de resultar satisfactorias, no solo por la imposibilidad fisiológica de practicarse sangrados controlados constantes, sino también por el hecho de que el incremento del deseo sexual, asociado al fetiche, motiva al individuo a pasar de la autoagresión a la heteroagresión. Lo habitual es que la persona se introduzca en la zoofagia, si bien esta práctica raramente implica comerse de manera literal al animal, pues lo que suele desearse es fundamentalmente su sangre. Muy raramente ocurre que el comportamiento zoofágico acompaña o precede al autovampirismo, si bien es ello posible en alguna circunstancia concreta. Los animales preferidos para este propósito suelen ser insectos, gatos, perros o pájaros, pues es el tipo de animales que la persona puede proporcionarse por sí misma sin excesiva dificultad. Sin embargo, se han conocido casos de sujetos aquejados de síndrome de Renfield que han acudido a mataderos para satisfacer sus impulsos, a la par que para obtener cantidades mayores de sangre animal.

Es curioso que, a lo largo de esta fase, en algunos casos, el consumo de sangre no necesariamente vaya acompañado de una excitación sexual manifiesta o especialmente intensa.

El tercer estadio, toda vez que se ha superado la pubertad, es el vampirismo en sentido estricto, es decir, el deseo de consumir sangre de otras personas. El sujeto puede procurarse dicha sangre asaltando bancos de donantes, hospitales o laboratorios y, por supuesto, también directamente de otros seres humanos. Lo habitual es que el vampiro obtenga lo que desea por la vía del sostenimiento de actividades sadoomasoquistas consensuadas, pero ello no siempre es posible, dada la rareza de este interés fetichista. Ello podría impulsar al individuo especialmente motivado a la comisión de asaltos sexuales y asesinatos, que suelen resultar especialmente escabrosos por su propia idiosincrasia, para procurarse lo que desea. Lo cierto, subraya Prins, es que en los casos de vampirismo clínico conocidos suele existir un fuerte componente sexual, pero éste puede ir acompañado de otras motivaciones secundarias fantasiosas de carácter místico e incluso médico-sanitario. Eso es lo que provoca que en muchos casos de crímenes sexuales vampíricos parezca existir una marcada ritualización: el “vampiro” no solo se excita obteniendo y consumiendo la sangre, sino que también le ha concedido otros poderes suplementarios acordes a su tradición sociocultural específica.

“[en los casos de síndrome de Renfield] los reportes frecuentes acerca del poder nutritivo o de la calidad mística para mejorar la vida de la actividad de beber sangre puede ser, desde un punto de vista junguiano, la expresión comportamental de un impulso instintivo existente dentro de cada uno de nosotros por reponer nuestra fuerza vital (libido, energía) que por lo común se mantiene solo en el plano de la fantasía -ya sea consciente o inconsciente-, pues tiene propiedades curativas cuyo objetivo es la totalidad del individuo. Esto podría explicar la íntima relación del acto de beber sangre con la sexualidad” (Noll, 1992, p. 21).

Si profundizamos algo más en una perspectiva psicométrica del vampirismo, pronto se advierte que se trata un acto sexual agresivo asociado a emociones intensas de lujuria y crueldad. Pero también puede observarse como una forma perversa de narcisismo, en la que el individuo, conducido por el sadismo, lo que desea es el control total del objeto sexual deseado. Desde este punto de vista, el acto sexual del vampiro adquiere un potente componente erótico, obrando como una fantasía oral de la penetración. Así las cosas, el vampirismo clínico resultaría singularmente paradójico, en la medida que, a la par que representa el deseo de supervivencia, renovación, e incluso renacimiento del protagonista, éste solo puede conseguirlo mediante el consumo dañino de otras personas y, en casos extremos, incluso de su destrucción (Klein, 1988).

Así pues, y de acuerdo con el modelo propuesto por Prins, se podrían discriminar hasta cuatro formas de vampirismo clínico: 1) el vampirismo completo, que incorporaría la ingestión de sangre, así como otras formas de necrofilia y/o necrosadismo; 2) el vampirismo zoofágico, en la que el sujeto experimenta sus delirios vampíricos con animales, pero no existe ingestión de sangre o consumo de carne humana; 3) el vampirismo que se desarrolla como la vivencia fantasiosa de ser un vampiro, pero en el que no hay un contacto físico con la muerte; y 4) el autovampirismo, que puede ser de sangrado voluntario, aunque no provocado directamente por el afectado, o bien el conocido como auto-hemofetichismo, consistente en el mero disfrute de la visión de la propia sangre, que el sujeto se extrae mediante útiles como jeringuillas, objetos cortantes o punciones (Prins, 1985).

Sea como fuere, y como suele ocurrir con todas las parafilias, los comportamientos de esta condición clínica están asociados siempre a otras patologías psiquiátricas, por lo que cabe inducir que son antes manifestaciones conductuales que se presentan en el curso de tales dolencias de base, que un trastorno en sí mismo, y que suelen asociarse a elementos presentes en la historia personal de los individuos. Las más comunes son los trastornos del espectro esquizofreniforme, los trastornos facticios y algunas formas de retraso mental. En general, se podría afirmar que existe un fuerte componente psicótico en la gestación y el desarrollo de las conductas vampíricas, por lo que podrían aparecer, asimismo, en otras patologías que por un motivo u otro se deslizasen por la pendiente del psicoticismo (Jensen & Poulsen, 2002). De hecho, se han detectado casos de conducta vampírica en sujetos diagnosticados con trastorno de identidad disociativa y estrés postraumático (Sakarya, Gunes, Oztürk & Sar, 2012), en individuos con trastorno antisocial de personalidad (Jaffe & DiCataldo, 1994), e incluso en pacientes con traumatismos cerebrales que afectan de suerte directa a la inhibición de impulsos (Hervey, Catalano & Catalano, 2016).

REFLEXIÓN FINAL: LA CONEXIÓN MAUPASSANT

Considerar una obra como *Drácula*, texto de manifestas inspiraciones biomédicas y repleto de situaciones que cabría considerar escabrosas para el canon moral de su tiempo, diseñado de facto por su autor como epítome del “horror adulto”, como una ficción liviana o una simple novela de “fantasía”, se antoja un enfoque erróneo. Es un hecho que Bram Stoker saltó por encima de toda la tradición de la literatura vampírica decimonónica que, cuando se edita su novela, ya es de un romanticismo ideológicamente caduco y estéticamente superado. No en vano, en su refundación del modelo vampírico que trasladará vigorosamente a la cultura

del siglo XX, el irlandés pensó antes en los esquemas proporcionados por la psiquiatría de la época, así como en la inspiración puntual de otros textos coetáneos que adoptaban modelos narrativos similares, que se adentraban sin complejos en los territorios del terror psicológico emergente. Un ejemplo notable de este paralelismo es *Le Horla*, novela corta del francés René Albert Guy de Maupassant (1850-1893) (figura 10), editada originalmente en prensa en 1882, pero cuya versión final en libro, la más conocida, vería la luz en 1887. Un texto que, toda vez se examina su contenido, dadas sus características intrínsecas, es muy probable que Bram Stoker llegara a conocer.



Figura 10. Henri René Albert Guy de Maupassant retratado en 1888 por el periodista, ilustrador y fotógrafo Gaspard-Félix Tournachon (1820-1910), más conocido como Nadar, y portada de la edición de *Le Horla* (1908) de las obras completas de Guy de Maupassant, ilustradas por Georges Lemoine (1890-1929) y William Julian-Damazay (1865-1910).

La novela corta de Maupassant proporciona, de hecho, una manifestación magníficamente descrita de un brote psicótico con tintes de posesión vampírica que luego resonará con claridad en el trasfondo de la triste y aterradora peripecia psicobiográfica del pasante Renfield. Piénsese, por cierto, que poco tiempo después de redactar *Le Horla*, Guy de Maupassant comenzó con sus problemas mentales, pasando por un hospital psiquiátrico y acabando sus días internado en una institución mental en Passy. Un mal familiar endémico, pues su hermano menor, Hervé de Maupassant (1856-1889), también sería internado en un asilo psiquiátrico en 1889, muriendo allá, completamente enajenado, a los 33 años. Del mismo modo, la madre de ambos, Laure Le Poitevin (1821-1903), padeció graves trastornos nerviosos que la indujeron a un intento de suicidio en 1891 (Troyat, 1989). Muy probablemente, todo ello explique por qué en *Le Horla* su autor decide relatar en primera persona la demencial experiencia de un hombre que cree ser poseído —o vampirizado— por un ente (figura 11) que llega a París en un barco procedente del exótico Brasil, y que porta consigo una peculiar “epidemia de locura”:

“Una noticia bastante curiosa nos llega de Río de Janeiro. Una locura, una epidemia de locura, comparable a las demencias contagiosas que alcanzaron a los habitantes de Europa en la Edad Media, causa estragos en estos momentos en la provincia de Sao Paulo. Los habitantes, despavoridos, dejan sus casas, huyen de sus pueblos, abandonan sus tierras, diciéndose perseguidos, poseídos y gobernados cual rebaño humano por unos seres invisibles, aunque tangibles, una especie de vampiros que se alimentan de sus vidas mientras duermen” (Maupassant, 1979, p. 122).

Tal ente recibe la denominación de “Horla”, nombre cuyo origen podría encontrarse en el término francés “dehors là”, que significaría, “ahí fuera”, para referenciar el lugar o espacio dimensional que habita el hipotético vampiro, un lugar invisible y sobrenatural, externo al sujeto poseído. Concepto que, asimismo, puede vincularse a un concepto freudiano virtualmente intraducible, *Das Unheimliche*, es decir, aquello que debiendo permanecer oculto se manifiesta (Sánchez-Verdejo & López-Muñoz, 2020).



Figura 11. Ilustración de la novela de Guy de Maupassant, *Le Horla* (1908). Xilografía de Georges Le-moine, según un dibujo de William Julian-Damazay.

Lo cierto es que, paulatinamente, el siempre invisible vampiro psíquico ideado por Maupassant —tan invisible como el propio conde Drácula durante la mayor parte de la novela— va robando el alma a un personaje que describe su la evolución de su vivencia mental, vívidamente, en clave de lo que hoy se denominaría esquizofrenia:⁵ la “presen-

cia” malvada se va tornando obsesiva y las descripciones de estados alucinatorios sistematizados serán cada vez más evidentes:

“... sé también que alguien se me acerca, me mira, me toca, se sube a la cama, se arrodilla sobre mi pecho y, tomando mi cuello entre sus manos, aprieta... y aprieta... con todas sus fuerzas, para estrangularme” (Maupassant, 1979, p. 102).

Finalmente, el miedo que relata el narrador trufa su vida de paranoia, angustia y neurosis al punto de que, en última instancia, la única respuesta neutralizante por parte del protagonista será el suicidio. De hecho, el pensamiento delirante constituye el eje mismo del relato, tal cual ocurre en el caso de Renfield, para quien Stoker reservará un destino similar a manos del conde Drácula —su Horla particular—, a quien el pasante describe en sus últimos encuentros ya de suerte por entero alucinógena:

“Por encima del césped se extendió una masa sombría, que se elevó hacia nosotros en forma de globo de fuego. Luego, él separó la niebla a ambos lados, y divisé millares de ratas, con sus ojillos rojos llameantes... Como los de los perros, pero más pequeños [...]. Entonces, una nube roja, del color de la sangre, se formó ante mis ojos, y antes de tener conciencia de lo que hacía, abrí la ventana” (Stoker, 1993, p. 308).

Es evidente que las psicosis, en su conceptualización actual, se caracterizan por una alteración de la percepción y una pérdida de contacto con la realidad por parte del paciente, algo que se refleja clarísimamente en los personajes delineados por Maupassant y Stoker, quienes, además, manifiestan haber perdido por completo el control de su vida y de su entorno. Sin embargo, lo verdaderamente embriagante de ambos relatos es el continuo cuestionamiento interno que viven los dos personajes, el de Maupassant por la vía de sus propias reflexiones y el de Stoker a lo largo de sus charlas con el alienista Seward, en relación con la pérdida de su cordura. Un planteamiento que en ambos casos se va transmitiendo al lector a fin de generar en él una duda continua acerca del terrible poder de la locura.

REFERENCIAS

- Anónimo (1849). El Vampiro de Montparnasse. *La Esperanza, Periódico Monárquico*, edición del 19 de julio.
- Bourguignon, A. (1972). Vampirism and autovampirism. *Annales Médico-Psychologiques*, 1, 186-196.
- Bourguignon, A. (1983). Vampirism and autovampirism. En L.B. Schlesinger & E. Revitch, Eds. *Sexual Dynamics of Antisocial Behavior* (pp. 278-302). Springfield: Charles C. Thomas.

de Emil Kraepelin (1856-1926), publicada en 1893, aparece el concepto de *dementia praecox* para referirse a un tipo de “demencia específica de los jóvenes”, entidad denominada posteriormente como esquizofrenia.

5 En la cuarta edición del *Tratado de Psiquiatría [Lehrbuch der Psychiatrie]*

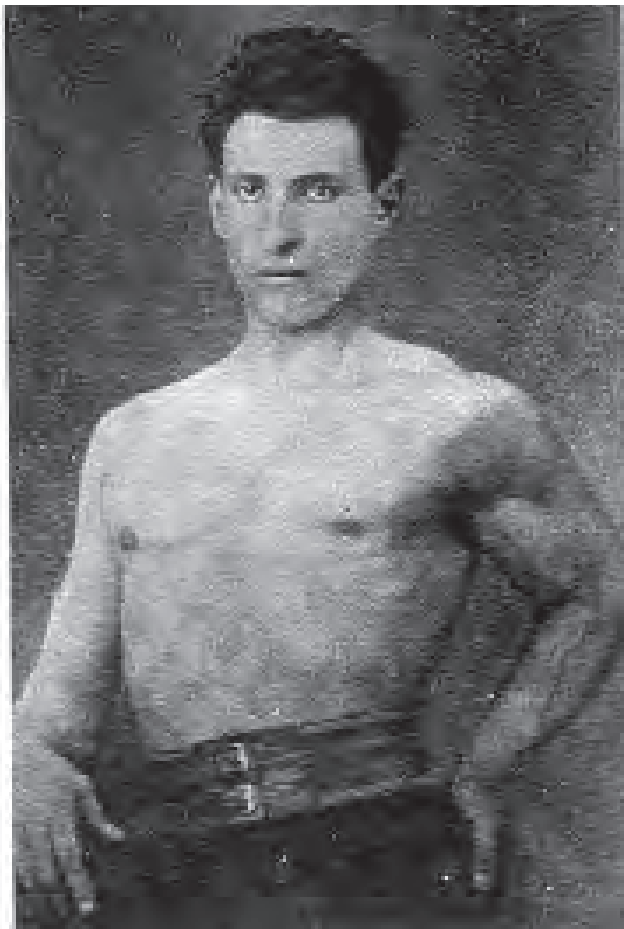
- Crowley, E. (2019). Retrospective Analysis of Renfield: The Reciprocal Relationship Between Mental Illness and Vampirism. *Journal of Multidisciplinary Research at Trent*, 2(1), 177-182.
- Descamps, M.A. (1975). Zoofilia y necrofilia. En: R. Volcher, Comp. (pp. 579-586). *Enciclopedia de la Sexualidad*. Madrid: Fundamentos.
- Finn, M.A. & Stark, J.F. (2015). Medical science and the Cruelty to Animals Act 1876. A re-examination of anti-vivisectionism in provincial Britain. *Studies of History and Philosophy of Science Part C: Studies of History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences*, 49, 12-23.
- Goldstein, J. (1987). *Console and Classify. The French Psychiatric Profession in the Nineteenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Groom, N. (2020). *El Vampiro. Una nueva historia*. Madrid: Desperta Ferro Ediciones.
- Hervey, W.M., Catalano, G. & Catalano, M.C. (2016). Vampiristic behavior in a patient with traumatic brain injury induced disinhibition. *World Journal of Clinical Cases*, 4(6), 138-141.
- Hillman, J. (1979). *The Dream and the Underworld*. New York: Harper & Row.
- Jaffe, P.D. & DiCataldo, F. (1994). Clinical vampirism: Blending myth and reality. *Bulletin of The American Academy of Psychiatry and The Law*, 22, 533-544.
- Jensen, H.M. & Poulsen, H.D. (2002). Auto-vampirism in schizophrenia. *Nordic Journal of Psychiatry*, 1(56), 47-48.
- Klein, M. (1988). Notes on some schizoid mechanisms. En M. Klein, Ed. (pp. 1-24). *"Envy and gratitude" and some other works (1946-1963)*. London: Vago Press.
- Krafft-Ebing, R.v. (1907). *Psychopathia Sexualis mit Besonderer Berücksichtigung der Konträren Sexualempfindung. Eine Medizinisch-Gerichtliche Studie für Ärzte und Juristen*. Stuttgart: Ferdinand Enke.
- Leatherdale, C. (2019). *Historia de Drácula*. Barcelona: Arpa.
- Masters, R.E.L. & Lea, E. (1970). *Sexualidad criminal en la historia*. Barcelona: Ediciones Picazo.
- Maupassant, G. de (1979). *El Horla y otros cuentos fantásticos* (E. Benítez, selección, prólogo y traducción). Madrid: Alianza Editorial.
- Noll, R. (1992). *Vampires, Werewolves and Demons. Twentieth Century Reports in the Psychiatric Literature*. New York: Brunner/Mazel Publishers.
- Pérez-Fernández, F. & López-Muñoz, F. (2022). Una aproximación al fenómeno de la "plaga vampírica" de la Europa Oriental Ilustrada desde una perspectiva psicomédica: De las epidemias a la histeria colectiva. *Revista de Historia de la Psicología*, 43(3), 34-42.
- Prins, H. (1984). Vampirism. Legendary or clinical phenomenon? *Medicine, Science and The Law*, 24, 283-293.
- Prins, H. (1985). Vampirism: A clinical condition. *British Journal of Psychiatry*, 146, 278-281.
- Sade, M. de (1976). *Justine* (M. Castellanos, traducción). Barcelona: A.T.E. Bertrán.
- Sakarya, D., Gunes, C., Oztürk, E. & Sar, V. (2012). 'Vampirism' in a case of dissociative identity disorder and post-traumatic stress disorder. *Psychotherapy and Psychosomatics*, 81, 322-323.
- Samuels, A. (1989). *Psychopathology. Contemporary Jungian Perspectives*. London: Karnac Books.
- Sánchez-Verdejo, F.J. & López-Muñoz, F. (2020). "Le Horla", de Maupassant: El terror de la locura o la locura del terror. *Estudios Humanísticos. Filología*, 42, 235-259.
- Stoker, B. (1993). *Drácula*. Madrid: Altorey.
- Suibhne, S.M. & Kelly, B.D. (2010). Vampirism as Mental Illness: Myth, Madness and the Loss of Meaning in Psychiatry. *Social History of Medicine*, 24(2), 445-460.
- Troyat, H. (1989). *Maupassant*. Paris: Flammarion.

Meditaciones fotográficas

Héctor Pérez-Rincón

Instituto Nacional de Psiquiatría Ramón de la Fuente Muñiz. México.

Cuando mi dilecto alumno, el Doctor Efraín Aguilar, psiquiatra de Tuxtla Gutiérrez, Chis. me envió esta foto, no pude, por supuesto, reconocer de quién se trataba. ¿Cómo iba a adivinar que este fisicoculturista era nada menos que el futuro Premio Nobel de Medicina Don Santiago Ramón



y Cajal? Su imagen canónica es la de un anciano de blanca barba y severa mirada, preferentemente junto al microscopio con el que habría de descubrir la teoría neuronal. Así suele ocurrir con los grandes hombres cuya iconografía queda fijada en los años de su gloria terrena, generalmen-

te alcanzada en su tardía madurez o en su plena senectud, como si siempre hubieran sido así. El Doctor Aguilar me ilustró con el siguiente texto:

[...] Su pasión por el ejercicio físico nació de la misma manera que nos ha sucedido a muchos de nosotros: por causa del ego. A sus 18 años, Cajal rivalizaba con otro estudiante conocido como Morrines, por los favores de una joven a la que apodaban la Venus de Milo, por su escultural figura. Y aquella rivalidad hizo que los dos pretendientes llegaran a las manos, en una pelea en la que el futuro Premio Nobel acabó derrotado. Aquella humillación lo impulsó a apuntarse en un gimnasio situado en la Plaza del Pilar de Zaragoza. Aunque, como todos los estudiantes, su falta de recursos económicos lo obligó a llegar a un acuerdo con el dueño. A cambio de entrenar gratis, él (que ya había empezado a estudiar medicina) daba consejos a los demás deportistas sobre cómo evitar lesiones, o como tratarlas si ya se habían producido.

Esta pasión obligada por el físico constructivismo explica la desconocida foto. La estancia del futuro sabio en la guerra hispano-cubana y sus conocidas consecuencias deletéreas en su salud física deben haber cambiado su condición somática.

El Doctor Augusto Fernández Guardiola, de la primera generación de discípulos de nuestro Maestro, el Doctor Dionisio Nieto, alumno a su vez de Don Pío del Río Hortega, el discípulo más próximo de Don Santiago, me contó varias anécdotas de éste, que, por supuesto, no aparecen en sus biografías oficiales y que es difícil compaginar con las obras propiamente literarias que escribió a lo largo de su larga vida. La más picante es que el célebre histólogo aragonés no sólo se dedicaba a observar las diferentes células cerebrales al microscopio, sino que acumuló una serie de fotografías artísticas tomadas por él mismo, de mujeres desnudas, que a su muerte la familia secuestró pensando, con la mentalidad de la época, que tal vocación escopofílica iba en demérito de su gloria científica. Tal vez un día algún descendiente de mente abierta habrá de darlas a conocer para tener una imagen más completa y rica de tan ilustre personaje.

La primera impresión para un observador superficial de esta curiosa fotografía es la de un horrible desorden. Un joven estudiante de Psiquiatría, al ver la edad del señor que aparece en ella, exclamaría muy seguro de sí mismo: «seguramente es un síndrome de Diógenes», haciendo alusión al «trastorno psicológico que se desarrolla especialmente en los ancianos que viven solos, y que se caracteriza porque éstos se abandonan totalmente y acumulan toda la basura y objetos que encuentran en la calle». Muchos psicopatólogos consideran que

Jean Piaget era un hombre sencillo; durante décadas su figura fue muy conocida de la población ginebrina que lo veía acudir a sus clases en bicicleta y cubierta la cabeza a medias por una boina vasca que dejaba ver parte de su cabello blanco. Infatigable fumador de pipa y escritor, su noción del tiempo era muy peculiar: medía las horas por la cantidad de pipas fumadas y por el número de cuartillas escritas día a día, duran-



haberle puesto a esa compleja conducta el nombre del filósofo cínico, es un verdadero despropósito, pues justamente la conducta de éste era la de un completo desapego a los objetos y se había liberado de todo tipo de propiedad, incluyendo su escudilla para beber agua al contemplar que un niño la bebía de las palmas de sus manos unidas. Pero si el lector reconoce de quién se trata, quién es el anciano caballero que apenas cabe en esa habitación llena de documentos y carpetas, junto a una mesilla con una taza de café vacía, con una vieja cobija sobre ese altero desordenado de papeles, su asombro sería mayúsculo. Se trata, ni más ni menos, que de Jean Piaget, el célebre psicólogo y filósofo ginebrino, uno de los cerebros más prodigiosos del siglo XX.

Tradicionalmente existe la idea entre el público en general que los sabios y los genios pueden adoptar conductas extrañas que los hacen parecer diferentes al resto de los mortales. Pero ¿por qué este notable pensador estaba en las antípodas de aquellos que sólo pueden trabajar en un ambiente pulcro y obsesivamente ordenado? En el número de primavera de 1981 (volumen 4, número 1) de SALUD MENTAL se publicó un Simposium sobre Jean Piaget (1896-1980). En su colaboración, el doctor Miguel Krassoievitch, que había trabajado en la Clínica Bel-Air de Ginebra, bajo la dirección de Don Julián de Ajuriaguerra, escribió:

te muchos años de su larga existencia. Aunque sus escritos, redactados en un francés un tanto anticuado y de estilo purísimo, son difíciles de entender para el neófito, sus conferencias eran muy claras y amenas. Conocido por su mal genio, no obstante, cuando estaba de buen humor hacía reír a los presentes con sus agudezas y a veces, con sus chistes. Gustaba de recorrer los senderos de las montañas suizas y para emprender esas caminatas se preparaba calzando gruesos botines, cargando una mochila en la espalda y cubriéndose con su inevitable boina. Y es así como nos lo imaginamos al partir para su última caminata. Aquí nos deja, con un vivo recuerdo, una voluminosa obra sobre la historia de la ciencia, la biología, la psicología, la sociología, la lógica, la filosofía y la psicología genética.

En ese mismo Simposium, en mi artículo *Un hombre universal*, recordé la opinión de dos autores citados por Jean-Claude Bringuier en sus *Conversaciones Libres* con Piaget. El físico Rafael Carreras hace una interesante analogía sobre la dificultad de la comunicación: «Lo que se comunica corresponde al calcado imperfecto que realizamos

con un lápiz sobre una fotografía de fondo. Se tiene una cierta imagen, una serie de expresiones, de experiencias, y con palabras se trata de calcarlas. Lo que se pasa a los otros es la calca y solemos creer que fue la fotografía. Lo que Piaget nos pasa son ¡fragmentos de calca!». En tanto, Guy Cellierie, codirector del Centro Internacional de Epistemología Genética, confiesa: «Piaget piensa por unidades muy gruesas, sus ideas sobre los problemas centrales no las fragmenta en elementos suficientemente pequeños para el interlocutor no advertido». ¿Cómo pretender entonces que un pensador así debía de adecuar su conducta a la de las personas comunes? Seguramente se oponía ferozmente a que su estudio fuera aseado o modificado de alguna manera, lo que seguramente generaría la desesperación de su esposa. Sin

duda alguna él sabía el sitio exacto de cada uno de los documentos en ese aparente desorden catastrófico. La cobija indica que podía permanecer ahí, pensando y escribiendo, hasta las altas horas de la noche de un crudo invierno suizo, no durmiendo. Su separación de la vida de los otros mortales explica por qué Jean Piaget sólo entró al cine una vez en su vida (y esto, obligado por la lluvia que caía esa tarde en Ginebra). Es evidente que hay que ser muy cuidadoso antes de aplicar con desenfado diagnósticos psiquiátricos a ciertas mentes privilegiadas. En palabras de Julien Moreau: «[...] nos lega, sobre todo, un universo de intuiciones inexploradas, un alfabeto para escribir varias ciencias que le aseguran, hasta el próximo milenio, un lugar entre los contemporáneos de primer rango».

Una genealogía de la melancolía

Reseña del libro "*La melancolía creativa*" de Jesús Ramírez-Bermúdez, Editorial Debate, 2022

Julietta Lomelí Balver

Portal Filosofía & Co.



La *melancolía creativa* (Debate, 2022) del neuropsiquiatra y escritor mexicano Jesús Ramírez Bermúdez es una obra que no pretende romantizar las enfermedades mentales ni ser tampoco una apología del aluvión psíquico en aras de crear un excepcional producto artístico, literario o intelectual. Al contrario, la motivación de Jesús es reflexionar sobre las aristas entre el sufrimiento emocional -que él sigue bajo el hilo conductor de la “melancolía”- y cómo es que la sublimación artística podría ayudar a sobrellevar una existencia atormentada, e incluso volverse un medio de expresión para que el otro, el espectador, logre adentrarse en la psique de un artista o literato. Al mismo tiempo, la obra pueda volverse una inspiración común para conocerse a sí mismo. Pero ¿qué entiende Jesús por “melancolía”?

La melancolía es un concepto rizomático que ha brotado desde múltiples raíces a lo largo de la historia, creciendo indefinidamente a partir de la descripción de una variedad de síntomas que incluso en la actualidad no se explican con total claridad o unicidad. Ramírez Bermúdez traza una bella genealogía -coloreada por el arte, la medicina, la literatura y la filosofía- de la melancolía, desde la antigüedad griega hasta su significado actual, tratando de encontrar un epicentro común que la identifique como una categoría fundamental de la cultura occidental. Nuestro autor piensa la melancolía como ese *Zeitgeist* de toda época, como “el símbolo de la desilusión y el sufrimiento; un signo crítico que indica el desenlace de los disturbios colectivos y las limitaciones de todo esfuerzo civilizatorio. Pero también es un punto de partida de la travesía artística”. Nuestro autor no sólo piensa en el melancólico que se recluye en su solipsismo, en ese que hace de la patria de la creatividad un exilio interior; sino que también considera la melancolía provocada por la efervescencia del “dolor social”. De un dolor que brota en el centro de las relaciones verticales, de los vínculos destructivos entre unos y otros, que provocan que tanto individuos, comunidades y grupos vulnerables, sean sometidos a una lógica de abuso y de violencia sistémica, legitimada por instancias de poder, lógicas del privilegio y de la exclusión difíciles de erradicar.

En este sentido, sería interesante pensar hasta dónde los ciudadanos de un país ahogado por el crimen organizado, los femicidios, homicidios y la notable impunidad ante dichos crímenes -como sucede en el contexto mexicano- están abatidos y dominados por un -y me atrevo a citar a Heidegger- *Grundstimmung* melancólico, por un “estado de ánimo fundamental” expresado en sufrimiento y dolor social. La pregunta sería aún más radical si pensamos en cómo este sentimiento comunitario de un país en llamas contribuye a volver al depresivo más depresivo, y al posible suicida, un suicida resuelto. Pero al igual que como escribiría Jesús Ramírez, “la génesis del dolor social rebasa cualquier intento de este ensayo por abarcarla”. Mejor pensemos en una alternativa que dé el salto más allá de la tragedia que un dolor social comunitario provoca, ideando una forma diferente de operar ante el nihilismo acarreado por la melancolía social. Reconociendo que también ésta puede volverse la inspiración de una labor estética y “creativa capaz de reconocer y respetar la finitud, sin perder el amor por el juego vital”. Para demostrarlo, sobran ejemplos, basta recordar la literatura y el lúcido pensamiento filosófico y psiquiátrico que afloró de las

lúcidas mentes exiliadas, y de tradición judía, tras la caída del aberrante nacionalsocialismo alemán. Vale recordar con mucho amor el concepto de “resiliencia” ideado por Boris Cyrulnik, como el ejercicio psicológico, terapéutico y neuronal para liberar la memoria doliente -la memoria coagulada-, a partir de la narrativa compartida con los otros. O la concepción del “rostro” levinasiano como ese “Otro infinito”, ese prójimo puesto como categoría universal que fundamenta cualquier comprensión propia del mundo. Jesús Ramírez, por su parte, nos recuerda a *Pedro Páramo*:

La novela mexicana fundacional en la que Juan Rulfo capturó el delirio posmelancólico de las comunidades que padecen la deserción de los patriarcas: se trata de una suerte de delirio poético acerca de las voces y las reminiscencias de los muertos, en una comunidad empobrecida durante décadas por el abandono y la violencia de un patriarca. Se trata de Comala, pero podría ser cualquier otro espacio rural del México posrevolucionaria.

Sí, *Pedro Páramo* podría ser cualquier “otro espacio” rural y urbano, incluso, cualquiera del contexto actual mexicano. Pero volvamos al tema de la melancolía creativa ejercida desde el microcosmos privado del escritor o artista, esa que Jesús Ramírez pinta con un estilo bello y erudito. Nuestro autor retoma varias veces el hipotético vínculo entre genio artístico o intelectual, o mejor dicho, entre el “talento excepcional” y la melancolía. “La relación puede plantearse de muchas maneras: la depresión mayor obsequia una visión trágica y menos superficial de la vida a personas con talento, y sus obras adquieren profundidad psicológica”. O, por otro lado, también podría ser que esa vulnerabilidad emocional pueda desencadenar conductas aditivas y autodestructivas y entonces terminar también con el proceso de creación. Jesús Ramírez advierte los sentimientos ambivalentes que la depresión mayor -que alguna vez fue pensada como parte de lo que se entendía por “melancolía”-, podría provocar en una misma persona. Pero eso no significa que no exista una larga tradición -nacida desde Hipócrates y retomada por Aristóteles, hasta nuestros días- que acepte de manera explícita la íntima relación entre un talento monstruoso y el desarrollo de la melancolía -o expresado mejor desde términos contemporáneos-, el desarrollo de padecimientos psiquiátricos. Jesús Ramírez considera que una sensibilidad o una lucidez extraordinaria, podría tener su nexo con otros trastornos mentales en los cuales hay estados depresivos, pero también estados de manía, dentro de eso que ayer fue llamado psicosis maniaco-depresiva, y hoy llamamos trastorno bipolar. En los episodios de manía o hipomanía, las personas con talento podrían tener más actividad artística, científica o política. Se puede o no descartar de antemano una relación con la esquizofrenia: las alucinaciones y los delirios insólitos y extraños quizá

tendrían un papel en la generación de una obra artística.

Uno de los capítulos que más he valorado del libro, es el dedicado a la compleja naturaleza de la esquizofrenia, ésta que en el siglo XIX significaba el “nuevo paradigma de la medicina psiquiátrica”. Para ilustrar mejor la relación entre el padecimiento y el ejercicio creativo, Jesús piensa en la analogía entre la caótica, pero “insportable lucidez” del discurso de Joyce en su *Ulises*, y la esquizofrenia de Lucía, la hija del escritor. Jesús medita una comparación interesante: “al igual que el lenguaje creativo de James Joyce, la producción verbal en la esquizofrenia se aparta de las construcciones semánticas, se aparta de las construcciones convencionales y entra en el capítulo psicológico del pensamiento divergente”. La diferencia radical entre la divergencia esquizofrénica y la de la creatividad, es que la última es construida desde la intencionalidad del escritor, la desorganización conceptual y la ruptura sintáctica o lógica del discurso, está dada desde la consciencia de una mente creativa; mientras que, en el paciente con esquizofrenia, la desorganización conceptual no deriva del artificio literario, sino que es la manera en que cotidianamente piensa. Actualmente la esquizofrenia, escribe Ramírez Bermúdez, “se asocia de manera consistente a deficiencias en el volumen cerebral, en regiones necesarias para la operación del lenguaje, la memoria y el procesamiento emocional”.

Nuestro autor nos remite a las investigaciones de la neuropsiquiatra estadounidense Nancy Andreasen, quien estudió casos celebres de mentes brillantes, pero con familiares que padecían de esquizofrenia, como el de Einstein y su hija, o el ya mencionado Joyce y Lucía Joyce, encontrando “una posible relación genética entre las habilidades creativas dependientes de procesos lógicos-secuenciales (como la literatura y las matemáticas) y la psicopatología esquizofrénica”. Esto significa que la genética de la creatividad requiere procesos biológicos y culturales que dan origen a aprendizajes lingüísticos, conceptuales, y complejos que, en su estado óptimo, llevan al desarrollo de habilidades creativas eficaces, e incluso excepcionales, que habrán de estar ancladas en el sentido de la realidad. En esta misma hipótesis, esa misma genética, pero con variaciones o modificada por el neurodesarrollo, también puede conducir a una “forma frustrada o fallida” de la creatividad y del principio de realidad, desembocando en un diagnóstico de esquizofrenia. Por ello Andreasen escribe que la esquizofrenia algunas veces es “el precio que la humanidad paga por tener lenguaje”. Es el precio que algunas mentes sometidas al azar de una naturaleza que gusta poner a prueba el ensayo y el error, -el perfeccionamiento o el desarrollo de anomalías en el área de Broca-, tiene que pagar por tener el privilegio de poder expresar en conceptos e imágenes complejas, en mensajes profundos o banales, en narrativas deplorables o excepcionales obras de arte, sus alegrías y sufrimientos, sus ideas y pensamientos: su inteligencia.

Sin embargo, ningún hombre o mujer ha pronunciado la última palabra al respecto, mucho menos en los asuntos que tienen que ver con la mente humana. Y la genealogía que Jesús Ramírez elabora del concepto de melancolía entendido desde la antigüedad como “bilis negra”, atravesando por la modernidad que la explicaba a partir de diversos síntomas que oscilaban entre la manía, la depresión y abruptos cambios de ánimo, hasta la actual asimilación de la melancolía como “depresión mayor”, nos deja claro lo difícil y absurdo que sería sostener explicaciones absolutas y universales de los padecimientos mentales. Esta imposibilidad es más clara con la consideración contemporánea de la descripción clínica de la esquizofrenia, misma que ha sido tan importante como el diagnóstico e investigación de la melancolía a lo largo de los siglos. Jesús enfatiza que el concepto de esquizofrenia sigue teniendo un sentido impreciso que se usa “para aglutinar problemas de salud mental muy diversos”. La complejidad de dicho padecimiento goza de una heterogeneidad clínica que no ha logrado resolverse, ni unificarse en síntomas claros e inamovibles que nos hagan establecer de manera tajante que sí es, o no, esquizofrenia.

El estudio de cualquier condición psicopatológica es un reto que habrá de afrontarse de manera interdisciplinaria desde la honestidad epistémica, y con la furia y violencia que merece cualquier dogmatismo científico. Una práctica ética de la psiquiatría también implica reconocer que es imposible tener una respuesta definitiva sobre cualquier condición de la naturaleza humana, y que incluso pensar en la

idea de que hay “una naturaleza” nos podría poner en el riesgo de volvernos deterministas y no asumir la complejidad de dicha condición.

En el profundo mar de autores, obras artísticas, fragmentos poéticos, estudios médicos y sociales en el que Jesús -plácidamente- nos invita a navegar a lo largo de su genealogía sobre la melancolía, subyace esta bella idea de humildad epistémica, una que reconoce que para seguir investigando sobre los asuntos del cerebro, la mente y sus tormentos clínicos, es necesario entender que toda respuesta se transforma con el tiempo, y varía dependiendo de los anteojos desde los cuales se mire cada época. No es lo mismo apreciar desde el faro los monstruos marinos, que experimentarlos estando al frente del timón. Por ello, escribe nuestro autor: *Las disciplinas médicas y psicológicas no deberían olvidar la dimensión social donde se gestan los problemas de la salud mental: la psiquiatría y la psicoterapia deben enriquecerse con los avances de las síntesis: cuando ignoramos la subjetividad del otro y lo reducimos a una cosa. Parafraseando al erudito de Cambridge Germán Berrios: reificar significa ver las relaciones humanas como si fueran objetos o cosas inanimadas, restándoles todo dinamismo, sentido o valor personal. Cosificar el dolor emocional dispone al médico a olvidar la trama dinámica de las interacciones humanas (...) El estudio de la causalidad física, objetiva, tal y como lo buscan las ciencias médicas y las neurociencias, no se opone al ejercicio de la comprensión interpersonal, que atiende los significados personales de una historia.*

VII Congreso Internacional GLADET

De la psiquiatría clásica a la de vanguardia en la aldea global.

Del 7 al 8 de julio de 2022 tuvo lugar en Guadalajara el VII Congreso Internacional GLADET. Fue un encuentro denso y ameno que trató un tema central apasionante y fundamental en la estructura epistemológica del saber psiquiátrico que motivó profundos aportes de los ponentes. No vamos a presentar una conclusión, pero al final hubo la placentera sensación del cansancio placido a que da lugar el trabajo intelectual novedoso, arduo y fructífero. La atmósfera del evento fue fraternal y poética, algo poco frecuente en un evento científico, lo que da cuenta de un trabajo colectivo desarrollado en un lenguaje creativo y de alto nivel intelectual que logró cautivar la atención de los participantes.

El Acto Inaugural fue presidido por Autoridades del Gobierno de Jalisco, de la Universidad de Guadalajara y de la Universidad Complutense de Madrid, junto a Directivos de GLADET, COFALP, APAL y CREHEY & APLFHEY. Debemos destacar el brillante y acertado papel del Profesor Sergio J. Villaseñor como Presidente Ejecutivo del Congreso y de la Academia de Neurología y Psiquiatría del departamento de clínicas médicas de la UDG en la organización y concepción del evento.

El Presidente Honorario del VII Congreso Internacional GLADET fue el Profesor Humberto Casarotti, distinguido psiquiatra uruguayo, quien también presentó un emotivo saludo a los participantes. El lenguaje de los dioses ancestrales del panteón azteca no estuvo ausente en la hermosa tierra tapatía. Tlaloc, el Dios azteca de la lluvia, ofreció a los participantes una conmovedora tempestad que cubrió de granizo la calzada.

Participaron conferencistas de Francia, México, Colombia, Estados Unidos, Perú, Uruguay, Argentina, España, Chile y Venezuela con temas variados, pero siempre en tono con el tema central del congreso. No es posible, en este breve comentario, una descripción pormenorizada de cada una de las ponencias. Estarán todas disponibles en el volumen que el Profesor Sergio Villaseñor logre compendiar del evento. Sin embargo, como impresión general, podemos señalar que las ponencias llegadas de Francia tienen el denominador común de la reflexión profunda, manteniendo la tradición gala de la clínica y con la influencia determinante del psicoanálisis freudiano y lacaniano. Un humanismo que se distingue del pragmatismo predominante en la psiquia-

tría de nuestro tiempo. En los colegas mexicanos se percibe una intención de interrogar las neurociencias desde las humanidades. Un esfuerzo valioso y ejemplar que seguramente llegará a las aulas de las universidades mexicanas y latinoamericanas a través de los congresos y textos de la especialidad. Los trabajos presentados por venezolanos y argentinos contienen un llamado a pensar la psiquiatría desde la historia y la reflexión filosófica. El aporte de la psiquiatría norteamericana es fundamental para comprender las sucesivas revisiones de los DSM(s) y especialmente del DSM-5, último manual de la APA, porque tendrá una influencia enorme en la investigación de los próximos años, pero también en la acogida que se dispense a la CIE-11 de la OMS. La influencia del Estado Benefactor Europeo es muy relevante en el modelo asistencial español que nos fue presentado el cual, sin ninguna duda, también influye en la concepción de la psiquiatría como saber integrado en la estructura sanitaria que se enseña en la universidad española.

Un espacio del evento fue dedicado a reconocer personalidades de la psiquiatría hispanoamericana. El Dr. Juan Carlos Stagnaro entregó la Condecoración “Dr. Honorio Delgado” al profesor Humberto Casarotti. La Condecoración “Profesor Jean Garrabé de Lara” fue entregada al Profesor Héctor Pérez-Rincón y la Orden “José Luis Patiño Rojas” a la joven colega Claudia Castellanos Medina. Además, hubo lugar para celebrar las novedades editoriales de nuestros agremiados. Fueron presentados “Humanidades y neurociencias. Un nuevo paradigma” donde se recogen los trabajos presentados en el VI Congreso Internacional GLADET, “Declaratoria de Guadalajara. Ciencia y humanismo con la migración latinoamericana”, “Fundamentos de la Psiquiatría” de los profesores Gabriel Rubio y Sergio Villaseñor Bayardo, y “El Grupo Gharma y los precursores de la psiquiatría en Jalisco” de Sergio Javier Villaseñor Bayardo.

Deliberadamente hemos evitado mencionar y/o comentar conferencistas porque sería inelegante obviar uno sólo de ellos. Sin embargo, haremos una justificada excepción con el Dr. Humberto Casarotti por ser el Presidente Honorario del Congreso. Su Conferencia Inaugural “El carácter de la persona: construcción del sujeto por sus actos” y la presentada en conjunto con el Dr. Palem “Necesidad actual de una hipótesis médico-psiquiátrica como la Henri Ey”, fue-

ron de una vigencia y pertinencia indiscutibles. La hipótesis órgano-dinámica del gran maestro de la psiquiatría francesa y sus desarrollos teóricos podrían dar acogida, orden y coherencia a muchos descubrimientos de las neurociencias y del debate clínico contemporáneo. Sin duda, es uno de los aportes fundamentales del VII Congreso Internacional GLADET.

Más que una conclusión, se nos ocurre proponer dar continuidad a un debate que promete enriquecer la teoría y la práctica de una psiquiatría de profundo compromiso existencial. Queda en la atmósfera un perfume, algo que se respira y

llega a las entrañas, que no puede ser descrito en el lenguaje exacto de las ciencias ni en el rigor de la investigación filosófica, pero que, a falta de una elocuencia superior, nos atrevemos a calificar de saber, confraternidad y poesía.

Julio/2022

Carlos Rojas Malpica
Presidente de GLADET

Sergio Villaseñor Bayardo
Presidente Ejecutivo del Congreso

In memoriam

Néstor de la Portilla Geada

La mañana del martes 16 de agosto de 2022 recibimos la dolorosa noticia de la partida de nuestro querido amigo Néstor de la Portilla Geada. Por fortuna no fue una larga ni dolorosa enfermedad.

Trabajamos juntos en la Universidad de Carabobo, en Valencia, Venezuela en el Departamento de Salud Mental de la Facultad de Ciencias de la Salud. Allí fuimos discípulos del maestro José Solanes, distinguido psiquiatra catalán emigrado a Venezuela después de la Guerra Civil Española. Hubo tiempos, seres, lugares, tempestades y experiencias que fueron irrevocablemente compartidos con Néstor. Hizo de Venezuela, Maracaibo y Valencia nuevas patrias, nos representó con orgullo muchas veces, con un compromiso irreversible, más allá de la brevedad de la vida.

Fue largo su peregrinar después de su definitivo exilio de Cuba, donde nació en Matanzas, hijo de Néstor (Ingeniero y digno Oficial de la Marina de Guerra, que tomó un barco alemán en la Segunda Guerra Mundial) y de Dulce, una encantadora maestra cubana. Terminó la carrera de Medicina en la Universidad del Zulia (LUZ), pues una primera parte la cursó en España. En su exilio norteamericano, Néstor fue heroico soldado en Vietnam, dos veces condecorado por sufrir heridas en combate. Al terminar su servicio militar le ofrecieron la nacionalidad norteamericana, pero prefirió quedarse cubano. Una vez graduado en LUZ contrajo matrimonio con su compañera de estudios, Marisela Medina, y se vino a Valencia. Pronto comenzó a trabajar como médico residente en el Hospital Psiquiátrico de Bárbula. En ese entonces, la Universidad de Carabobo (UC) admitía contratar instructores que aún no fueran especialistas para formarlos posteriormente en Venezuela o el exterior. Pero allí comenzó un proceso de estudios muy serio y riguroso con Solanes. Cuando se fue a Londres a estudiar en la Cátedra de Neurología de la Conducta con Michael Trimble, llegó allí con una formación bastante sólida. Hablaba perfecto inglés y era muy estudioso. Regresó de allí con un Corpus Teórico consolidado que no tardó en verter en la docencia universitaria y en las múltiples conferencias personales y simposios realizados en eventos nacionales e internacionales.

Admirador de la psiquiatría europea, jamás fue eco de otros pensamientos psiquiátricos, porque tuvo voz y temas propios que supo exponer con rigor y pasión en trabajos publicados y debatidos en Europa y América Latina, donde se le escuchó siempre con atenta admiración. En razón de su inteligencia, originalidad e interesante personalidad, trabó amistad y relaciones de cooperación científica con importantes líderes de la psiquiatría del mundo, como Michael Trimble, su maestro británico, Francisco Alonso Fernández, Valentín Corcés Pando y Gregorio Gómez Jarabo (España), Antonio Fernandes da Fonseca (Portugal), Jean Garrabé de Lara (Francia), Sergio Villaseñor Bayardo y Héctor Pérez-Rincón (México), Fior Solís (República Dominicana), Ángel Otero Ojeda (Cuba), Roger Montenegro (Argentina), Renato Alarcón (Perú/Estados Unidos), Pedro Ruiz (Presidente de APA), Juan Carlos Stagnaro (Argentina) y Julio Acha (Perú), entre muchos otros. Fue Profesor Honorífico del Instituto de Psiquiatras de Lengua Española, Miembro Correspondiente Extranjero de la Société Médico-Psychologique de Francia (la organización psiquiátrica más antigua del mundo occidental y de alto reconocimiento y prestigio en Europa y América Latina), Miembro del Comité Editorial Internacional de la Revista *Salud Mental* del Instituto Nacional de Psiquiatría Ramón De la Fuente Muñiz (México) y recibió la Condecoración Profesor Honorio Delegado del Grupo Latinoamericano de Estudios Transculturales

(GLADET), del que fue Miembro Fundador. En Venezuela fue Presidente del Capítulo Carabobeño de la Sociedad Venezolana de Psiquiatría y siempre fue muy apreciado tanto por sus condiciones personales como por su sabiduría científica por todo el gremio psiquiátrico venezolano.

Sus temas de trabajo científico fueron variados y profundos. Se interesó por los aspectos neuropsiquiátricos de la epilepsia y otros trastornos mentales, investigó sobre psicopatología en la literatura latinoamericana y disertó varias veces, despertando mucho interés en APAL, sobre psiquiatría militar y de desastres. Publicó en las redes sociales más de cien microbiografías de psiquiatras del mundo entero que despertaron gran curiosidad y admiración entre los colegas venezolanos, pues fue un gran estudioso de la Historia de la Psiquiatría. Nunca lo dijo de sí mismo, pero tenía la estructura intelectual de un erudito. Era un profundo conocedor de la Historia Universal, especialmente de España y

su Guerra Civil, así como de las guerras y procesos de independencia americana, sobre todo de Cuba y Venezuela. Además de hablar perfecto inglés, podía leer en alemán, italiano y portugués. Su gran tema fue el de las Traducciones en Psiquiatría y el de las lenguas hegemónicas de las ciencias. Sus observaciones no pasaron inadvertidas en ninguna parte de Hispanoamérica y despertaron una profunda conciencia de la necesidad de hacer una psiquiatría pensada y escrita en lengua española.

Este comentario queda inevitablemente inconcluso. Su legado es muy denso y profundo para resumirlo en pocas páginas. Tampoco es posible cerrarlo con una despedida. No se despiden uno de sus amigos. Queda pendiente una exhaustiva revisión de su obra, muy importante para la psiquiatría hispanoamericana.

Carlos Rojas Malpica