

SODEPSI

Sociedad Chilena para el Desarrollo de la Psiquiatría

Revisiones · Investigación · Teoría

GACETA DE

# PSIQUIATRÍA UNIVERSITARIA

PSIQUIATRÍA · PSICOLOGÍA · CIENCIA · CULTURA | TEMAS Y CONTROVERSIAS

AÑO 11, VOLUMEN 11, Nº 3 SEPTIEMBRE DE 2015

Revista patrocinada por el Departamento de Psiquiatría y Salud Mental Oriente,  
Facultad de Medicina, Universidad de Chile

[www.revistagpu.cl](http://www.revistagpu.cl)

## IMPORTANTE

El nuevo correo del editor de GPU es: [revistagpu@gmail.com](mailto:revistagpu@gmail.com)

El sitio actual de la GPU es: [www.revistagpu.cl](http://www.revistagpu.cl)

### SUSCRIPCIONES DENTRO DEL TERRITORIO NACIONAL

(incluye envío por correo certificado)

Psiquiatras..... suscripción gratuita  
Médicos no psiquiatras ..... \$ 32.000\*  
Otros profesionales ..... \$ 32.000\*

### SUSCRIPCIONES EN EL EXTRANJERO

(incluye envío por correo certificado)

Psiquiatras..... US\$ 60\*  
Médicos no psiquiatras ..... US\$ 75\*  
Otros profesionales ..... US\$ 75\*

#### Solicitudes

CyC Salud Limitada

E-mail: [contacto@cyccsalud.cl](mailto:contacto@cyccsalud.cl)

Fono: (56-2) 2269 7517

\* Suscripción por 1 año (cuatro números).

Si usted es psiquiatra y no ha recibido esta revista, por favor actualice su dirección en el siguiente correo: [contacto@cyccsalud.cl](mailto:contacto@cyccsalud.cl)

**DIRECTOR ACADÉMICO**

César Ojeda

**EDITOR GENERAL**

Alberto Botto

**SUBEDITORES GENERALES**

Patricia Cordella, Hernán Villarino

**SUBEDITORES DE ÁREA**

**Psicoanálisis:** Juan Carlos Almonte

**Filosofía:** Jorge Acevedo

**Antropología:** Felipe Martínez

**Investigación:** Jaime Silva

**Literatura:** Eduardo Llanos

**Psicopatología:** Hernán Silva

**CUERPO EDITORIAL**

Jorge Acevedo	Francisco Bustamante	Juan Francisco Jordán	Jaime Santander
Julia Acuña	Patricia Cordella	Eduardo Llanos	André Sassenfeld
Claudia Almonte	Susana Cubillos	Felipe Martínez	Catalina Scott
Juan Carlos Almonte	Guillermo de la Parra	Juan Carlos Martínez	Hernán Silva
M. Luz Bascañán	Michele Dufey	César Ojeda	Jaime Silva
Sergio Bernales	Ramón Florenzano	Gricel Orellana	Benjamín Vicente
Alberto Botto	Juan Pablo Jiménez	Sandra Saldivia	Hernán Villarino

[www.revistagpu.cl](http://www.revistagpu.cl)

Gaceta de Psiquiatría Universitaria

Sociedad Chilena para el Desarrollo de la Psiquiatría  
Av. Nueva Providencia 1881, of. 1414 - Providencia  
Santiago de Chile  
Fono: (56-2) 2269 7517

Representante legal: Hernán Villarino Herrería  
Edición gráfica, distribución y comercialización: CyC Salud Limitada

Revista de distribución gratuita a los profesionales psiquiatras

Toda la correspondencia, así como las colaboraciones, se prefiere sean enviadas electrónicamente al Editor General, Email: [revistagpu@gmail.com](mailto:revistagpu@gmail.com)

ISSN: 0718-4476 (Versión impresa)

ISSN: 0718-9346 (Versión en línea)

## INFORMACIÓN PARA LOS AUTORES

1. Los trabajos deben ser escritos en castellano (en casos excepcionales se aceptarán en inglés o alemán), pueden ser inéditos o haber sido publicados en medios de baja circulación, como libros, revistas u otros. Si el autor tuviera contrato de exclusividad editorial, deberá contar con la autorización correspondiente. El formato preferido es tamaño carta, letra Arial 12 con 1,5 espacios de separación entre líneas, con uso de cursiva y sin negritas en el texto. La extensión es libre, aunque se sugiere no exceder las 20 páginas. Los trabajos deben ser enviados solo en forma electrónica al Editor General: [revistagpu@gmail.com](mailto:revistagpu@gmail.com)
2. Las colaboraciones pueden tener la forma de artículo tradicional, cartas, comentarios, opiniones, ensayos, ideas y otros. En el caso de los artículos de formato tradicional es preferible que las referencias sean las estrictamente necesarias.
3. La forma de citar las referencias es libre, pero debe ser la misma a lo largo de todo el trabajo y fácilmente comprensible para los lectores. Se sugieren las siguientes:

### *Artículo:*

1. López C. La imipramina en la enuresis. *Rev Chil de Neuropsiquiatría*, 2004, 3: 25-29

### *Libro:*

1. Jaspers K. *Psicopatología General*, Ed Beta, Madrid, 1970

4. El autor puede iniciar su artículo con un resumen en castellano (e inglés si lo desea), que sirva de invitación al lector y dé cuenta de aquello que desarrollará en el texto.
5. Los editores se comunicarán vía mail con los autores a efectos de cualquier sugerencia, y se reservan el derecho de rechazar una colaboración por fundamentos que se les dará a conocer por escrito.
6. Los trabajos recibidos podrán ser publicados, además de en números regulares de la *Gaceta de Psiquiatría Universitaria*, en suplementos y/o separatas de la misma revista o en cualquier otro medio escrito.

# ÍNDICE

---

## 222 EDITORIAL

- 222 NEUROCIENCIA & CO.  
*Alberto Botto*

## 224 COMENTARIO DE LIBROS

- 224 FRITZ PERLS IN BERLIN (1893-1933). EXPRESSIONISM,  
PSYCHOANALYSIS, JUDAISM  
Autor: Bernd Bocian  
Editorial: EHP Verlag Andreas Kohlhage  
*Comentarista: Zvi Lothane*

## 226 CATÁLOGO DE LIBROS COMENTADOS EN GPU

## 228 COLUMNAS DE OPINIÓN

- 228 LOS GRANDES EDUCADORES DE AYER Y DE HOY  
*Hernán Villarino*

## 230 ENSAYO

- 230 JORGE EDUARDO RIVERA Y EL PENSAMIENTO FILOSÓFICO  
*César Ojeda*
- 238 ESTÉTICA DEL ENCUENTRO: UNA APROXIMACIÓN AL PAISAJE  
*Andrés Muñoz*
- 248 OTTO GROSS, SOMBRA DE CARL G. JUNG  
*Matías Méndez*
- 252 PSICOSIS: DESDE LA ESCENA DE LA DUCHA A UN DIAGNÓSTICO  
CLÍNICO NOSOLÓGICO  
*Maritza Bocić, Felipe Gajardo, María Paz Quezada, Daniel Moreno,  
Camilo Urzúa*

## 255 FILOSOFÍA DE LA MENTE

- 255 ¿SE PUEDE IMPUNEMENTE NATURALIZAR LA CONCIENCIA?  
*Juan Arana*

## 268 SALUD MENTAL

- 268 LA SALUD MENTAL A CONTRACORRIENTE: DEL INDIVIDUO A LA  
COLECTIVIDAD EN TIEMPOS PRIVATIZADORES  
*Manuel Desviat*

## 275 PSICOTERAPIA

- 275 DE LA ACTITUD A LA COSMOVISIÓN TERAPÉUTICA: PROPUESTA  
DE UN MODELO PSICO-SÓFICO. PRIMERA PARTE  
*Rodrigo Brito*

## 284 CASO CLÍNICO

- 284 SÍNDROME DE MUNCHAUSEN POR PODER. REVISIÓN DE UN  
CASO CON RESULTADO DE PARRICIDIO  
*Pamela Bórquez, Rodrigo Dresdner*

## 291 PATOGRAFÍA

- 291 W. A. MOZART: ¿AMADO DE LOS DIOSSES?  
*Juan Carlos Méndez*

## 295 INVESTIGACIÓN

- 295 ESTUDIO DE PREVALENCIA DE PATOLOGÍA PSIQUIÁTRICA EN  
CONSULTANTES EN UN CENTRO COMUNITARIO DE SALUD  
MENTAL DE SANTIAGO  
*Juan Carlos Almonte, Carlos García*
- 300 INTELIGENCIA EMOCIONAL EN ESTUDIANTES DE EDUCACIÓN  
FÍSICA DE SANTIAGO DE CHILE  
*Fernando Maureira, Eduardo Espinoza, Claudia Gálvez*

## NEUROCIENCIA & CO.

Alberto Botto

Lo que somos como humanos –aunque esto es algo que también compartimos con la gran mayoría (si no con todos) los seres vivos– está determinado por dos tipos de información que actúan desde el desarrollo intrauterino a lo largo de la vida y que se transmiten de una generación a otra, es decir, que pueden ser heredadas: la información biológica (transmitida a través de los genes) y la información ambiental (determinada, en los mamíferos, por la crianza y la cultura). Esta última es un tipo de información fundamentalmente simbólica y se transmite a través de las influencias del ambiente más próximo, representado por la interacción que se establece con los cuidadores mediante los vínculos de apego –donde se incluye, por cierto, el ambiente social– hasta llegar a la multiplicidad de significados, valores y creencias que conforman aquello que entendemos por cultura. Richard Dawkins acuñó el concepto de “meme” –por analogía al de “gene”– para referirse a la unidad básica de información cultural (ya sean ideas, teorías, modas o formas de construir vasijas) capaz de ser transmitida de un individuo a otro o de una generación a otra (Dawkins, 2002). Sin embargo, la distinción entre información biológica y cultural ha resultado ser más bien conceptual –un artificio del intelecto que intenta aprehender una realidad esencialmente compleja– ya que en la práctica ambos fenómenos se encuentran íntimamente ligados en un entramado irreductible donde cada uno es capaz de producir modificaciones en el otro (es decir, que están *codeterminados*) en una permanente interacción manifestada en distintos niveles. Quizás uno de los casos más utilizados para ejemplificar la relación entre la biología y la cultura –más específicamente, la *coevolución gen-cultura*– es el de la aparición, en el *homo sapiens*, de la intolerancia a

la lactosa. Todos los mamíferos se alimentan de leche luego del nacimiento y por un periodo variable de hasta tres años. Para metabolizar la lactosa (un disacárido que forma parte de la leche) el organismo utiliza la enzima lactasa; pero cuando el niño se desteta el organismo deja de producirla y entonces alimentarse de leche produce diversas molestias gastrointestinales. Hace once mil o doce mil años la comida empezó a escasear en Medio Oriente y el hombre comenzó a domesticar animales como cabras y ovejas, una innovación que significó un importante cambio cultural, permitiendo la aparición de las primeras prácticas vinculadas con la agricultura. Sin embargo, muchos individuos no habrían podido utilizar los beneficios de la leche si no hubiesen portado una mutación genética que impedía la desaparición de la producción de lactasa tras el destete. Esto produjo una ventaja adaptativa que permitió, además de sobrevivir, adquirir una forma de vida distinta a la de los grupos recolectores-cazadores, basada en la adquisición de nuevos hábitos alimentarios. Pero también –sostienen algunos– podría concluirse que fue la evolución cultural (representada por la domesticación de animales y el consumo de leche por parte de los adultos) el evento que dirigió la evolución biológica, favoreciendo la selección de aquellos individuos portadores de la mutación que permitió la producción de lactasa a lo largo de toda la vida (Cavalli Sforza, 2007).

Muchos han visto en la relación entre la biología (sobre todo la genética y las neurociencias) y los fenómenos psicológicos y culturales una oportunidad para desarrollar nuevas áreas del conocimiento. De este modo, en la últimas décadas se han efectuado diversos intentos por asociar lo “neuro” con algún aspecto propio de las ciencias sociales, de lo que han surgido

conceptos como *neurofilosofía*, *neuroética*, *neuroeconomía*, *biopolítica* y disciplinas como la *neuropsicoterapia*, el *neuropsicoanálisis*, la *neurociencia social* y la *neurociencia cultural*, entre otras. Esta última constituye una disciplina cuyo propósito es investigar las variaciones culturales de los procesos psicológicos, neurales y genómicos en un intento por articular la relación bidireccional de estos procesos y sus propiedades emergentes (Chiao, 2015). La neurociencia cultural pretende responder dos preguntas fundamentales: de qué manera los rasgos culturales (valores, creencias y prácticas sociales) influyen sobre la neurobiología y el comportamiento, y cómo los mecanismos neurobiológicos facilitan la emergencia y transmisión de los rasgos culturales. Para eso utiliza métodos basados en la psicología cultural, la neurociencia humana y la neurogenética.

Es innegable el interés y el desafío que supone una propuesta científica de esta naturaleza. Sin embargo, el ansia de integración podría transformarse en una especie de sueño prometeico si no mantenemos una distancia crítica que permita pensar justamente la posibilidad y el sentido de dicha integración. Por ejemplo, desde el punto de vista de la neurociencia cultural se ha propuesto analizar la cultura en base a cinco dimensiones (que se han vinculado con diversos procesos mentales, emocionales, conductuales e incluso genéticos): individualismo/colectivismo, evitación de la incertidumbre, distancia del poder, orientación a largo/corto plazo y masculinidad/feminidad. ¿Sería alguien capaz de sostener, incluso a simple vista, que una cultura puede definirse sencillamente determinando su nivel de *evitación de incertidumbre*? Por supuesto que no. En consecuencia, el problema no se relaciona tanto con el objetivo de estudio –representado, en este caso, por el análisis de las fuerzas de selección genética y cultural que modulan el funcionamiento cerebral y el comportamiento humano– sino, más bien, con la manera de interpretar la información teniendo en cuenta las limitaciones de las metodologías utilizadas.

Durante los últimos años ha tomado relevancia el estudio de las modificaciones epigenéticas –es decir, el conjunto de mecanismos que regulan el genoma mediante cambios que no involucran una alteración en la secuencia del ADN– en un intento por entender la manera en que las influencias del ambiente son “codificadas” en el material genético. En ese sentido, futuras investigaciones podrían ser fuente de un valioso conocimiento si consideramos que la epigenética actúa como puente molecular entre la “naturaleza” y la “crianza”. Por el momento parece sensato considerar

que para intentar conocer este tipo de fenómenos debemos aceptar el dualismo epistemológico, asumiendo las limitaciones que conlleva el utilizar métodos distintos para conocer un mismo fenómeno o bien (lo que puede ser aún más riesgoso) utilizar un mismo método para conocer fenómenos de naturaleza diversa. Es así como ciertas preguntas podrían ser de utilidad al momento de guiar la investigación: ¿son comparables las fuentes de variabilidad biológica (por ejemplo, las mutaciones genéticas) con las culturales (como la innovación)?, ¿puede definirse una cultura basada en unas cuantas dimensiones como las descritas más arriba?, ¿cómo distinguir, dentro de los rasgos de personalidad que definen a un sujeto, las influencias atribuibles a los genes, la crianza y la cultura? Asimismo, sabemos que el enfoque conceptual puede condicionar los objetivos y las metodologías de análisis. Pensemos en la depresión: mientras para el psiquiatra puede ser más relevante lo que hay de común entre un individuo y otro al momento de definir lo que se considera un “síndrome depresivo”, probablemente para el antropólogo será fundamental encontrar justamente aquello que diferencia a una persona deprimida dentro de una cultura o en comparación con otra.

Aunque es imposible tener una mirada crítica con pretensiones de generalización porque cada uno de estos enfoques posee marcos conceptuales y límites epistemológicos diferentes, en el anhelo por integrar las neurociencias con sus “compañías” (llámese crianza, sociedad, psicoterapia o cultura) el riesgo del reduccionismo acecha. Entonces, aunque salvando las distancias respecto de su sentido original, sí vale la pena escuchar la advertencia de Heidegger (2002) respecto a la manera en que el hombre debiera relacionarse con la técnica –en este caso, aplicable a las metodologías y las posibilidades de interpretación de los hallazgos– con el propósito de no caer en un vínculo de servidumbre ni con las neurociencias ni con sus “compañías” asumiendo esa actitud que dice “sí” y “no” al mundo técnico: la serenidad para con las cosas.

## REFERENCIAS

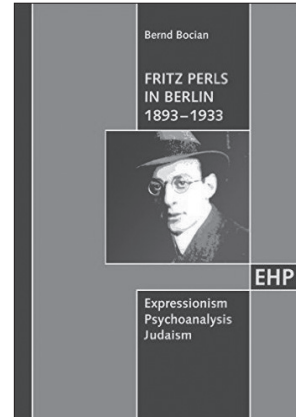
1. Cavalli Sforza L. (2007). *La evolución de la cultura*. Barcelona: Anagrama
2. Chiao J. (2015). Cultural Neuroscience: visualizing culture-gene influences on brain function. In J Decety, Cacioppo J. (Ed.), In: *The Oxford handbook of Social Neuroscience* (pp. 742-762). New York: Oxford University Press
3. Dawkins R. (2002). Memes: los nuevos replicadores. En: *El gen egoísta*. Barcelona: Salvat Editores
4. Heidegger M. (2002). *Serenidad*. Barcelona: Ediciones del Serbal

# FRITZ PERLS IN BERLIN (1893-1933). EXPRESSIONISM, PSYCHOANALYSIS, JUDAISM<sup>1</sup>

**Autor:** Bernd Bocian

**Editorial:** EHP Verlag Andreas Kohlhage

(Rev GPU 2015; 11; 3: 224-225)



Zvi Lothane<sup>2</sup>

Este libro es una importante e interesante contribución a la historia del movimiento psicoanalítico y a la definición, historia y literatura de la terapia Gestalt, escrita por un prominente psicoterapeuta gestáltico alemán de ascendencia polaca actualmente radicado en Italia. Bernd Bocian ha hecho un sinnúmero de excelentes contribuciones a la relación histórica entre el psicoanálisis y la terapia Gestalt. Su libro también nos hace vislumbrar de manera fascinante otras historias sobre innovadores izquierdistas y pioneros en psicoanálisis, como Wilhelm Reich; el movimiento opositor a la cultura prevalente de la república Weimar como el expresionismo; y el importante papel ejercido por el anarquista y psicoanalista Otto Gross en los círculos bohemios de Berlín. La participación de Perls en estos ambientes de avanzada y su colaboración con el movimiento Dadaísta fue una inspiración para sus actividades contra-culturales en Estados Unidos y para su trabajo en equipo con Paul Goodman, el gurú de Greenwich Village y líder de las protestas juveniles de la década de los sesenta y setenta. Bocian también esclarece las relaciones judeo-alemanas en el Segundo Reich, el

imperio alemán del Kaiser Guillermo entre 1871 y 1933, la República de Weimar entre 1918 y 1933 y el infame Tercer Reich Nazi de 1933 a 1945, que provocó la forzosa emigración masiva de intelectuales y psicoanalistas judíos (ver la edición especial International Forum of Psychoanalysis 2003: Psychoanalysis and the Third Reich, editado por Zvi Lothane).

El concepto holístico de "gestalt," la palabra alemana para estructura y forma, fue lanzado en Alemania en 1912 por Max Wertheimer y sus dos jóvenes colegas, Wolfgang Köhler y Kurt Koffka, con elaboraciones adicionales por Kurt Lewin y Kurt Goldstein. Fue una reacción al atomismo académico, basado en el asociacionismo y organicismo en psicología. Esta revolución psicológica se enraizó en la década de 1920 y se propagó a muchas universidades estadounidenses. El psicoanálisis no aceptó con entusiasmo inicialmente la psicología Gestalt; sin embargo Fritz Perls, quien estudiaba con Goldstein, llegó a ser una notable excepción.

Seguimos la vida y trabajo de Perls desde su nacimiento hasta su formación como médico, la que fue interrumpida por las experiencias traumáticas de la

<sup>1</sup> Existe traducción al castellano. Fritz Perls en Berlín (1893-1933): Expresionismo, Psicoanálisis, Judaísmo. Editorial Cuatro Vientos, 2015.

<sup>2</sup> Comentario aparecido en la página de la APA (American Psychological Association; Division 39, Psychoanalysis). Disponible en: <http://www.apadivisions.org/division-39/publications/reviews/perls.aspx>. Traducido por Joyce Guttmann. Reproducido con autorización.



Primera Guerra Mundial; después como psicoanalista freudiano y miembro de la Sociedad Psicoanalítica Internacional; su emigración a Sudáfrica y luego a Estados Unidos. Es la fascinante odisea personal de un hombre huyendo del antisemitismo y persecución. Su destino ejemplifica la compleja y tormentosa relación entre alemanes y judíos y el papel especial de la judería alemana en la historia cultural e intelectual alemana. Esto demuestra que el crimen más atroz de Hitler no solo fue el genocidio sino también el *culturicidio*, la destrucción de la tradición europea de la marcha de las ideas, libertad intelectual y el régimen democrático.

Bocian aporta su profundo humanismo y sensibilidad para sondear estos dolorosos capítulos de la historia alemana. Así, el libro conmemora a aquellos emigrantes judío-alemanes de la generación expresionista, adalides de la modernidad. En su enfoque gestáltico Perls, el psicoanalista disidente, personificó, integró y rescató del olvido las ricas experiencias vitales de la cultura de vanguardia berlinesa, en la cual los judíos jugaron un papel tan importante. El libro es excelente, de interés para psiquiatras, psicoanalistas, asistentes sociales y para el público en general; mantiene el interés del lector de principio a fin.

## CATÁLOGO DE LIBROS COMENTADOS EN GPU

Numerosos lectores nos han sugerido que agreguemos la forma en que estos libros pueden ser adquiridos, por lo que publicaremos de manera permanente las direcciones de compra. La referencia de los comentarios realizados en GPU está indicada para cada caso y usted puede revisarlos en los números impresos o en el sitio de la revista: [www.gacetadepsiquiatriauniversitaria.cl](http://www.gacetadepsiquiatriauniversitaria.cl). Las compras por internet se realizan mediante tarjeta de crédito. En el caso de editoriales nacionales, la gestión también puede hacerse llamando por teléfono.



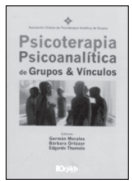
### ON KINDNESS

Autores: Adam Phillips, Barbara Taylor  
Editorial: Penguin Books, London, 2009  
Comentario: Rev GPU 2012; 8; 1: 18-19



### PENSAR LA PRÁCTICA CLÍNICA

Autor: Donna M. Orange  
Editorial Cuatro Vientos, Santiago de Chile, 2012  
Comentario: Rev GPU 2012; 8; 4: 384-385



### PSICOTERAPIA PSICOANALÍTICA DE GRUPOS Y VÍNCULOS

Editores: Germán Morales, Bárbara Ortúzar y Edgardo Thumala  
Comentario: Rev GPU 2012; 8; 1: 20-22



### EL ENIGMA SPINOZA

Autor: Irving Yalom  
Editorial: Emecé, Buenos Aires, 2012  
Comentario: Rev GPU 2012; 8; 4: 386



### ENFERMEDADES DEL ÁNIMO

Pedro Retamal (Editor) y Pablo Salinas (Editor Asociado)  
Editorial: Mediterráneo, Santiago de Chile, 2011  
Comentario: Rev GPU 2012; 8; 2: 119-121



### MORIRSE DE VERGÜENZA

Autor: Boris Cyrulnik  
Editorial: Debate, 2011, 223 páginas  
Comentario: Rev GPU 2012; 8; 4: 387-388



### ONTOLOGÍA DEL LENGUAJE

Autor: Rafael Echeverría  
Comunicaciones Noreste Ltda., 2011 (Reimpresión),  
Santiago, 433 páginas.  
Comentario: Rev GPU 2012; 8; 2: 122-124



### SOMOS FRAGMENTOS DE NATURALEZA ARRASTRADOS POR SUS LEYES

Autor: Martín López Corredoira  
Editorial: Visión Net, Madrid 2005, 381 páginas  
Comentario: Rev GPU 2013; 9; 1: 23-25



### EN BÚSQUEDA DE LA RAZÓN OCULTA

Autor: César Ojeda  
Editorial: Sodepsi Ediciones, 2012  
Comentario: Rev GPU 2012; 8; 3: 249-251



### ACCIONES DE SALUD MENTAL EN LA COMUNIDAD

Autor: Manuel Desviat / Ana Moreno Pérez (editores)  
Editor: Asociación Española de Neuropsiquiatría (AEN),  
Madrid, 2012, 917 páginas  
Comentario: Rev GPU 2013; 9; 1: 26-27



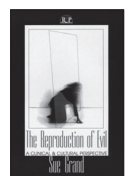
### PRINCIPIOS CLÍNICOS EN PSICOTERAPIA RELACIONAL

Autor: André Sassenfeld  
Editorial: Sodepsi Ediciones, 2012  
Comentario: Rev GPU 2012; 8; 3: 252-256



### THE SHELL AND THE KERNEL

Autores: Nicolás Abraham y María Torok  
Comentario: Rev GPU 2013; 9; 2: 120-123



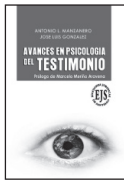
### THE REPRODUCTION OF EVIL: A CLINICAL AND CULTURAL PERSPECTIVE

Autora: Sue Grand  
Editor: Analytic Press, 2002  
Relational Perspectives Book Series, 17  
Comentario: Rev GPU 2012; 8; 4: 382-383



### PSIQUIATRAS CHILENAS: PIONERAS EN LA LOCURA

Autoras: Susana Cubillos y Angélica Monreal  
Ediciones Radio Universidad de Chile, Santiago, 2013  
Comentario: Rev GPU 2013; 9; 4: 327-328



**AVANCES EN PSICOLOGÍA DEL TESTIMONIO**  
 Autores: Antonio L Manzanero, José Luis González  
 Editorial: Ediciones Jurídicas Santiago, Chile 2013  
 Comentario: Rev GPU 2014; 10; 1: 15-17



**LA PÉRDIDA DE LA EVIDENCIA NATURAL: UNA CONTRIBUCIÓN A LA PSICOPATOLOGÍA DE LA ESQUIZOFRENIA**  
 Autor: Wolfgang Blankenburg  
 Traducción: Otto Dorr y Elvira Edwards  
 Ediciones Universidad Diego Portales, 2014  
 Comentario: Rev GPU 2014; 10; 4: 373-375



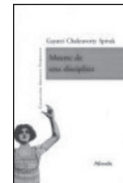
**TRAUMA RELACIONAL TEMPRANO. HIJOS DE PERSONAS AFECTADAS POR TRAUMATIZACIÓN DE ORIGEN POLÍTICO**  
 Autora: Elena Gómez Castro  
 Editorial: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, Colección Psicología, Santiago Chile, 2013  
 Comentario: Rev GPU 2014; 10; 1: 18-20



**EL (IM)POSIBLE PROCESO DE DUELO. FAMILIARES DE DETENIDOS DESAPARECIDOS, VIOLENCIA POLÍTICA, TRAUMA Y MEMORIA**  
 Autora: María Isabel Castillo Vergara  
 Editorial: Ediciones Universidad Alberto Hurtado  
 Colección Psicología, Santiago Chile, 2013  
 Comentario: Rev GPU 2014; 10; 4: 376-377



**COMPLEXITÉ-SIMPLEXITÉ**  
 Autor: Alain Berthoz et Jean-Luc Petit (dir.)  
 Editorial: Conférences. College de France, París, 2012  
 Comentario: Rev GPU 2014; 10; 2: 139



**LA PLASTICIDAD EN ESPERA**  
 Autor: Catherine Malabou  
 Editorial: Palinodia, Santiago, 2010  
 Comentario: Rev GPU 2014; 10; 4: 378-379



**CARTAS SOBRE LA MUERTE. SELECCIÓN, TRADUCCIÓN DESDE EL LATÍN AL CASTELLANO Y NOTAS DE JOSÉ LUIS RAMACIOTTI**  
 Autor: Séneca  
 Editorial: Ediciones Táchitas, Santiago 2014  
 Comentario: Rev GPU 2014; 10; 2: 140-141



**HISTORIAS DE PSIQUIATRAS. TESTIMONIOS DE PSIQUIATRAS CHILENOS**  
 Autores: Cristóbal Heskia y César Carvajal  
 Editorial: Gráfica LOM, Santiago, 2014  
 Comentario: Rev GPU 2015; 11; 1: 9-10



**TORTURA Y RESISTENCIA EN CHILE**  
 Autoras: Katia Reszczyński, Paz Rojas, Patricia Barceló  
 Editorial: Ediciones Radio Universidad de Chile. Santiago, abril de 2013. Segunda Edición  
 Comentario: Rev GPU 2014; 10; 2: 142



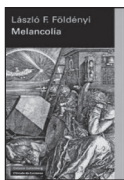
**EMPATÍA CERO. NUEVA TEORÍA DE LA CRUELDAD**  
 Autor: Simon Baron-Cohen  
 Editorial: Alianza, 2012, 229 págs.  
 Comentario: Rev GPU 2015; 11; 1: 11-12



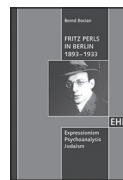
**CEROCEROCERO**  
 Autor: Roberto Saviano  
 Editorial: Anagrama, Barcelona, 2014  
 Comentario: Rev GPU 2014; 10; 3: 271-272



**LECTURAS AL ATARDECER: OCHO TEMAS ACERCA DEL ENVEJECIMIENTO**  
 Beatriz Zegers Prado y María Elena Larraín Sundt  
 Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 2015  
 Comentario: Rev GPU 2015; 11; 2: 128-129



**MELANCOLÍA**  
 Autor: László F. Földényi  
 Barcelona, Círculo de Lectores, Galaxia Gutenberg, 2008 (Orig. 1984)  
 Traducción de Adan Kovacsics  
 Comentario: Rev GPU 2014; 10; 3: 273-276



**FRITZ PERLS IN BERLIN (1893-1933). EXPRESSIONISM, PSYCHOANALYSIS, JUDAISM**  
 Autor: Bernd Bocian  
 Editorial: EHP Verlag Andreas Kohlhage  
 Comentario: Rev GPU 2015; 11; 3: 224-225

*Esta Sección tiene como objetivo publicar opiniones breves sobre temas psiquiátricos, psicológicos, artísticos, políticos, etcétera. Esperamos lograr un interesante intercambio de opiniones con esta modalidad.*

# LOS GRANDES EDUCADORES DE AYER Y DE HOY

(Rev GPU 2015; 11; 3: 228-229)



**Hernán Villarino**

Los siete sabios fueron educadores y maestros de los griegos. Solón, y el divino Platón que descendía en línea directa suya, fueron quienes les dieron las leyes. La legislación que concibió Solón se hacía cargo de los cambios sufridos por una antigua comunidad agrícola, y de la emergencia de nuevas clases y estamentos que las costumbres de antaño dejaban en desmedro. Los viejos privilegios fueron cercenados, pero lo peculiar de su constitución es que nadie quedó contento. Ninguno obtenía todo lo que quería pero tampoco ninguno quedaba desamparado.

Es muy notable que los contemporáneos estuvieran en contra de las reformas. Por eso, terminada su tarea se exilió voluntariamente de Atenas durante diez años, y aunque todos querían nadie en su ausencia osó derribar el edificio. Tal era el equilibrio alcanzado, que cualquiera intuía que dinamitarlo era volver a los

enfrentamientos y a la posibilidad de la guerra civil y la injusticia. Los hombres, finalmente, se acostumbraron a vivir con las nuevas leyes, porque eran las mejores posibles; y no tuvieron en frente la figura de Solón que podría haber catalizado la oposición con sus consabidas luchas y revueltas sangrientas.

Cuando Solón volvió a Atenas su creación era ya una obra independiente que vivía su propia vida, y que nadie se atrevía ni quería reemplazar. Él no estuvo allí en la época en que se asentaba, le dio, como se dice, el puntapié inicial, y después dejó que creciera con su propia vitalidad si es que la tenía, y como sabemos la tuvo. Tal fue la sabiduría y generosidad de este hombre, y los griegos finalmente aprendieron a reconocerlo y venerarlo.

Las nuevas leyes, como es fama, engrandecieron a la nación, porque los conflictos y las contradicciones

fueron la fuente de su crecimiento y no de su destrucción. Pero no hay obra humana que sea definitiva, no se puede clavar la rueda de la fortuna. En los capítulos finales de su historia no se encontró ningún nuevo Solón, y las mezquindades y miserias de los partidos arruinaron a Grecia, que concluyó como una provincia romana sin soberanía, grandeza ni libertad, excepto las que habitan en el recuerdo y que se despiertan con la emocionada rememoración de tiempos mejores.

La debilidad de la constitución griega en la época de la decadencia, a juicio de Hegel, era el conflicto insoluble entre la ley de la familia y la ley estatal, es decir, entre los afectos y los intereses, entre los amores y los deberes, entre la piedad y el cálculo, etc. En la Antígona de Sófocles la contradicción en el cumplimiento de las obligaciones con la una y con el otro se transfiguran de un modo consciente y trágico. Para Hegel esta

era la demostración que lo particular (la familia) y lo universal (el Estado) carecían, en la Grecia de la época, de ese punto de síntesis, de unidad en definitiva, que garantiza la pervivencia de una sociedad.

Cuando en nuestro país se habla de la reforma de la educación no se apela a las grandes transformaciones políticas de las que pende. No tenemos a la vista ningún Solón. El conflicto entre lo particular y lo universal que está en la base, lejos de ser aclarado es escamoteado. Los argumentos morales que la justifican, a los que apelaba Solón, se disfrazan con las argucias de los “expertos”; o con los textos de pedagogía de Harvard o de técnica educativa finlandesa, todo lo cual no es más que el último eslabón y el menos importante. Si las aulas deben tener 20 o 30 alumnos, si debe pagar este o este otro, y cosas por ese estilo, son los enormes y lamentables argumentos de la reforma educativa nacional.

Es que en Chile, en el conflicto entre lo particular y lo universal, nuestros grandes educadores lejos de plantearse la síntesis toman invariablemente el partido de lo particular. De allí que su descendencia, con las lecciones aprendidas, se ocupe en el turbio negocio de las armas; o deje tumbado a un campesino en alguna carretera para que muera en la fría noche, o especula con el destino de los suelos para embolsarse jugosas e irregulares ganancias, etc. Es que entre las aspiraciones de nuestros grandes educadores, a diferencia de Solón, no está engendrar ningún Platón sino todo lo contrario. Y efectivamente obtienen lo que buscan.

Pero, ¿qué le cabe esperar a una nación dirigida con el espíritu de las fórmulas que ellos transmiten? Pues nada menos que los rendimientos que efectivamente obtienen, a lo que dan efectiva forma en el seno de sus íntimas devociones y desvelos particulares. Y al fin de cuentas papá y mamá, los grandes encargados de la educación, por encima del interés general pondrán siempre el destino de sus vástagos y estarán siempre detrás de ellos para justificarlos y salvarlos.

El problema con los grandes educadores nacionales no es que sean especiales en ningún sentido, especialmente malos o especialmente buenos, simplemente están, como todos nosotros: atrapados, y se muestran impotentes para resolver el conflicto entre lo universal y lo particular. En realidad no son grandes educadores, sino educadores comunes y corrientes. Ninguno es como Solón, ciertamente, pero nosotros tampoco lo somos. Estamos en una situación tal donde son ciegos los que guían a otros ciegos.

El gobierno de los ciegos se funda en el disimulo, la dominación y la violencia. Nos hemos acostumbrado a ello. Creemos que la ciencia política está en los escritos aviesamente interpretados de Maquiavelo o Tsun-Tzu o, peor aún: en los de Lenin. Cualquier tráfuga contemporáneo se inspira en ellos. Por eso es absurdo pedir que Fidel Castro, Kim-II-Sung, Videla o Pinochet se exilien diez años del país que han “reformado” para dejar que sus cambios maduren y ganen fuerza propia. Saben mejor que nadie que sin su fuerza carente de escrúpulos toda su obra se vendría al suelo.

Del mismo modo, ¿quién cree que cualquiera reforma educativa dependa de sus razones intrínsecas y no del partido que está en el gobierno? Durante estos últimos treinta años en España se han hecho tres distintas leyes orgánicas de la educación en estricta función de las alternancias en el poder. Ninguna ha servido, ninguna resolvió lo que estaba destinado a resolver, ninguna duró ni la defendió nadie, aparte de los expertos y funcionarios de turno pagados por el Estado. En Chile ya llevamos dos.

El ser humano está hecho de tal modo que precisa reconocer lo necesario libremente. Lo necesario sentido como impuesto y carente de objetividad siempre es fuente para la rebelión. Solón resolvió esta difícil ecuación entre el poder y la sabiduría, entre la fuerza y la justicia, y además en el tiempo indicado y en adecuada proporción; hizo sabiamente lo necesario, lo que no pudo sino ser libremente asumido por todos. Pero la astuta *realpolitik* moderna, de cuya cientificidad todos estamos convencidos, no puede recordar que alguna vez existió un Solón, y en realidad muchos otros como él. Tal es nuestro deforme gusto y exaltación de la fuerza, la violencia y la imposición.

Ante los reiterados fracasos de la humanidad reciente para resolver los problemas de toda índole que tiene planteados, como dijera Heidegger en el ocaso de su vida: pareciera que solo un dios (lo divino es la síntesis perfecta de lo universal y lo particular) pudiera salvarnos. Pero de momento no está ni se lo espera.

ENSAYO

# JORGE EDUARDO RIVERA Y EL PENSAMIENTO FILOSÓFICO

(Rev GPU 2015; 11; 3: 230-237)

César Ojeda<sup>1</sup>



JORGE EDUARDO RIVERA C. (1927)

Nacido el 2 de marzo de 1927 en Santiago de Chile, realizó estudios de Filosofía y de Teología en el Seminario de la Congregación de los Sagrados Corazones en Quilpué (Valparaíso) entre los años 1946 y 1952. Fue profesor de Castellano, Filosofía y Música en los Colegios de los Sagrados Corazones de Valparaíso y Viña del Mar, y de Filosofía y Latín en el Seminario de los Sagrados Corazones en Quilpué (1953-1960). Estudios de posgrado en Filosofía, Teología, Filología Románica en Freiburg. Alumno de los profesores B. Welte y Eugen Fink (1960-1963). Trabajo Pastoral en la Universidad de Concepción y Profesor de Filosofía del colegio de los Sagrados Corazones de esa ciudad (1963). Retoma los estudios de posgrado en Freiburg con una beca Humboldt (1964-1966) y posteriormente realizó un seminario personal con Xavier Zubiri en Madrid (1966-1968). Profesor de Filosofía en la Universidad Católica de Valparaíso (1968-1997). Doctorado en Heidelberg con el Prof. Hans-Georg Gadamer (1971-1973). En 1978 retoma la beca Humboldt para una investigación filosófico-teológica sobre la experiencia de la fe, con el Prof. Heribert Mühlen de Paderborn. En 2003 se le ofrece un libro como homenaje en ocasión de sus 75 años. Ceremonias en Madrid, Bucarest y Santiago de Chile. Es galardonado con el Premio al Mérito 2003 de la Universidad Andrés Bello.

---

<sup>1</sup> Tuve el honor de asistir junto a Max Letelier, Juan Francisco Jordán y Jaime Coloma, durante 12 años, a un seminario dirigido por Jorge Eduardo sobre *Ser y Tiempo*, la obra magna de Martin Heidegger. El presente trabajo está dedicado con gratitud a su sabiduría y amistad.



En dos volúmenes aparecidos hace algunos años, *De asombros y nostalgia* (Editorial Puntángelos, Valparaíso, 1999) (AN) y *Heidegger y Zubiri* (Editorial Universitaria y Ediciones de la Universidad Católica de Chile, Santiago, 2001) (HZ), el filósofo chileno Jorge Eduardo Rivera ha presentado parte importante de su obra filosófica escrita. Entre ambos reúne 34 trabajos que corresponden a diversos momentos de su vida académica, siendo muchos de ellos de factura reciente. Estos trabajos se caracterizan por tener algo que podríamos denominar la “dimensión justa”, es decir, su extensión y su contenido parecen haber encontrado, en cada caso, una proporción armónica. Si agregamos a lo dicho que el castellano de Rivera es de una gran solidez, lo que implica a la vez precisión, cadencia y claridad, la lectura, si bien es ardua por la naturaleza “de lo” tratado, jamás lo es por “la manera” de alcanzarlo en el lenguaje. Rivera facilita el acceso a lo complejo y en ciertos momentos lo desenmaraña hasta conseguir poner a la vista la sencillez que también oculta lo abstruso.

La traducción desde el alemán al castellano de *Ser y tiempo* de Martín Heidegger que ha dado a luz Rivera –trabajo gigantesco y de larguísimo aliento– con las mismas virtudes señaladas antes, ha sido un verdadero regalo para los filósofos de habla hispana. Que una traducción pueda ser al mismo tiempo “original” es algo difícil de aceptar en un primer momento, pero, si se comprende de modo más completo lo que significa traducir en filosofía, esa dificultad inicial puede ser ampliamente superada. Desde luego, traducir requiere al menos de dos condiciones: primero, un profundo y ejercitado conocimiento de los idiomas involucrados; y segundo, un profundo y ejercitado conocimiento de la obra a traducir y de la filosofía en general. Y, para que estas dos condiciones se conjuguen en una traducción concreta, es necesario que la obra a traducir se “vuelva a hacer”, es decir, que se “repiense” en el nuevo idioma desde su primera palabra hasta la última. Esto significa desplegar la acción filosófica en todas sus dimensiones y de modo total. De no ser así la traducción resultará “blanda” o “erudita” pero nunca radical. En la medida en que lo que se atrapa en el lenguaje filosófico es a nuestro juicio previo al lenguaje, la filosofía toda podría ser entendida como una forma de “transducción”. La palabra latina *transduco* o *traduco*, significa “hacer pasar [algo] de un lugar a otro”. Es decir, la filosofía toda surge del expresar algo de otra manera.

La “transducción” no tiene originales ni, por lo tanto, réplicas, sino tan solo formas expresivas que, en cualquier tipo de registro, dan cuenta de un acontecer esencial que “se dice” de múltiples formas: así, la ecuación que expresa el comportamiento del péndulo,

es la misma que expresa el comportamiento de un circuito oscilante eléctrico, pero, como es evidente, no hay aquí original alguno, que no sea la posibilidad de que materiales (o idiomas) diversos den curso a algo que al parecer gobierna tanto a unos como a otros: materias y estructuras disímiles, pero propiedades últimas idénticas.

Heidegger, y muchos otros filósofos están por cierto presentes en la obra de Rivera, pero no como ellos mismos, sino a través de términos como “ser”, “verdad”, “trascendencia”, “logos”, “realidad” y muchos más, y que evidentemente no pertenecen a ningún filósofo en particular, sino a la filosofía toda en tanto una red viva de pensamiento discurriendo desde hace milenios. Es cierto: giros y neologismos creados por Heidegger han sido motivo de detalladas reflexiones de Rivera, como *Jemeinigheit* (ser-cada-vez-mío), *Zunächst und Zumeist* (inmediata y regularmente), *Bewandtnis* (condición respectiva) entre muchos otros. Pero es claro que no se trata de pensar a Heidegger como tal, sino a aquello que fue pensado por él de una manera determinada y nombrado con determinada expresión. Veremos que lo que aquí afirmamos está en el centro de la manera de experimentar la filosofía que Rivera ha expresado en diversos textos, y que es el tema que nos ocupará en estas páginas.

## ¿QUÉ ES LA FILOSOFÍA?

Si intentáramos precisar la textura propia de un filósofo en particular, la pregunta que debiéramos hacernos y que parece adecuada para tal objetivo, es la que encabeza este apartado. Es ampliamente conocido que, con variaciones menores, la pregunta acerca de qué sea la filosofía ha sido título para obras de los más diversos cuños. Y ¿qué es la filosofía para Rivera? “La filosofía –nos dice– (...) no ‘está allí’ sin más, no es algo de que se pueda echar mano con solo quererlo” (HZ p.161). Lo que evidentemente “está allí” son los libros de filosofía, los sistemas filosóficos como hechos históricos y culturales, las grandes interrogantes de todos los tiempos y de cualquier tiempo. Pero, “nada de eso es la filosofía sin más” (ibíd. p. 162). La filosofía, por lo tanto, no está donde usualmente se la busca ni es lo que habitualmente se piensa; es decir, la filosofía no es obvia. Efectivamente, ¿no ha intentado la filosofía durante milenios definir un “objeto” y un “método” propios sin conseguirlo? ¿No se muestra como un “montón” de sistemas inconexos, contradictorios y de abismante diversidad? ¿Cómo podemos entonces hablar de “la” filosofía? Pareciera imposible. No obstante, decimos “la” filosofía sin sobresalto alguno, y lo que permite esa

ausencia de sobresalto pareciera ser el que, de hecho, experimentamos a la filosofía como referida o teniendo por base algo unitario y a la vez definitorio.

Evidentemente esa unidad, que estamos suponiendo está en la base o que orienta desde un *telos* a la filosofía, es previa a la misma filosofía, puesto que parece expresarse en una diversidad prácticamente inagotable de formas filosóficas. ¿No fue eso lo dicho por Aristóteles en la frase que marcó a fuego el destino de la filosofía de Heidegger: que el ente en cuanto a su ser se manifiesta de muchas maneras? Pareciera entonces que la filosofía queda definida, no importa qué rumbo o estilo genere, por algo que la precede o la antecede. Y, ¿qué es eso? Tal vez lo innombrable, lo escurridizo, lo escondido. Pero, ¿hay algo más evidente que el silencio, la ausencia o la nada: o, lo que es igual, lo que falta de sonido en el silencio, de presencia en la ausencia y de entidad en la nada? Allí puede estar el centro del asunto: ¿no estará la filosofía pretendiendo “revelar” un negativo, expresar una carencia, decir lo que no se atiene al lenguaje, desplegar lo que no tiene superficie, o explicar lo que no tiene explicación?

Tal vez el tema de la filosofía viva en los intersticios que a la vez unen y separan a cada filósofo con todo el resto de ellos y por lo mismo con la tradición filosófica en su totalidad. Espacio curioso este intersticio, como el del tejido conectivo de un metazoo, que une cada célula con el organismo total, pero que al mismo tiempo la sostiene y cobija como tal célula. Del mismo modo, cada filósofo está “en” la tradición, afirmado en ella, pero no es lo mismo que ella, sino profundamente único. Quizá si la historia no sea otra cosa que la narración surgida de diferencias encadenadas en una red de sentido único: la diversidad atrapada en la urdimbre de algo radical, fundamental, capaz de sostener la infinita variabilidad de los hombres y las épocas, uno de cuyos rostros es el heterogéneo esfuerzo del pensamiento por “decir” y hacer “explícito” tal sustento.

Pero la filosofía, como tal, no es ese fundamento, y por ello “no está ahí sin más”. La filosofía es algo que se hace o –para usar una expresión cara a Rivera– que es una “acción ejercida” (*actu exercito*). Entendemos, por lo tanto, que, sin importar cuán abstracto o neológico sea su modo de expresión, la filosofía es, en último término, una praxis en sentido aristotélico. Esto quiere decir que la filosofía no “produce” algo diferente a su propio ejecutarse, sino que es “lo mismo” que tal ejecutarse. Y, nos guste o no, la filosofía se “hace” en el lenguaje: se trata de “decir”, de “hacer explícito”, de “formular”, de “transducir” y, por lo mismo, su ejercicio no es un “pensar” puro ni un “comprender” puro ni un “experimentar” puro. Es una “operación” de

“traslado”. Es todo lo primero señalado, pero “dicho” y, en algún sentido, necesariamente “escuchado”. ¿No queda ese conjunto bien expresado en el *logos* y la *hermeneia* griegas que nos envuelven desde Heráclito y Platón respectivamente?

## LA ACTITUD FILOSÓFICA

Si la filosofía no “está allí sin más” es porque debe “constituirse”, y esta constitución se realiza merced de una actitud determinada (HZ p.162). Con ello Rivera, desde luego, no se está refiriendo a “actitud” en su sentido primario, es decir, a una postura corporal, sino a un sentido derivado, correspondiente a una “disposición de ánimo”. No se trata, claro está, del “ánimo” entendido como lo hace la psiquiatría, sino más bien en el sentido de una disposición afectiva. Es evidente que los seres humanos tenemos disposiciones afectivas variables ante circunstancias también variables. ¿Qué especificidad debe tener una disposición afectiva para ser “filosófica” y no de otro tipo? Rivera responde con dos especificaciones: por un lado que se trate de una disposición afectiva hacia el saber, es decir, hacia el “estar enterado”; y por otro, que el saber hacia el que la actitud apunta sea uno radical.

La *Befindlichkeit* de Heidegger (disposición afectiva), si bien semejante, tiene un matiz distinto a lo que está señalando Rivera. Es claro que en la analítica del Dasein –como camino a la respuesta que Heidegger busca respecto del “sentido” del ser– la disposición afectiva es la puesta en evidencia de uno de los cooriginarios de la estructura ontológica de este ente (junto a la comprensión y el discurso), y que corresponde al estado de arrojado, a la facticidad y al éxtasis tempóreo “pasado”. Sin embargo esta puesta en evidencia es –por así decirlo– el resultado de la fenomenología hermenéutica del Dasein, es decir, de la acción filosófica propiamente tal, y, por lo mismo, dice primariamente acerca del Dasein y no de la filosofía. La *Befindlichkeit* ocurre en todo Dasein, el que “inmediata y regularmente” (*Zunächst und Zumeist*) se encuentra en una actitud muy distante de la filosófica. Lo que Rivera está señalando, en cambio, es algo que es previo a todo develamiento y a toda puesta en evidencia: es la actitud que hace posible tal develamiento, es decir, que permite que la filosofía se constituya.

Y, esto es misterioso: la filosofía no es el único camino del hombre, y ni siquiera el más frecuente, de manera que examinar cómo ocurre la filosofía cuando ocurre parece ineludible para la filosofía misma. Es cierto, se ha dicho que la filosofía es consustancial e indispensable al hombre, es decir, a la condición humana en



cuanto tal. Pero tal nivel de generalidad, aunque pudiese ser sustentado con alguna fuerza, no es óbice para que preguntemos acerca de aquello que hace a Kant o a Hegel más filósofos que a la mayoría de los mortales.

## EL SABER RADICAL

La actitud filosófica es, entonces, un intento de saber, pero de un saber radical. Pero ¿qué significa radical? “Radical” tiene para Rivera dos sentidos. El primero es que tal intento de saber va a las raíces de todo lo que hay, y, por lo mismo, tiene la pretensión de ser universal. El segundo consiste en que el filósofo “no se contenta con enterarse de lo que haya podido decir Platón, Aristóteles o Kant. Quiere examinar por sí mismo lo dicho por otros filósofos, confrontándolo con las cosas mismas en su radicalidad” (HZ pp.162-3). Esto quiere decir que la filosofía se constituye *interum et interum* (cada vez de nuevo y de nuevo) en cada filósofo. Solo es posible hacer “mía” la filosofía hecha por otro, mediante el caminar propio a través de esa filosofía hasta la raíz de las cosas mismas. En ese caminar, en ese “volver a ejecutar” el sendero trazado por otros, caben, naturalmente, atajos, desvíos y disidencias, que, como “traiciones fecundas”, generan otro trazado y un llegar a las “cosas mismas” diferente, jamás idéntico al original. Tal vez por eso solo debiera llamarse discípulo quien, reconociendo maestro, se aleja de él y al mismo tiempo lo lleva consigo. Para Rivera este empezar a *radice* el filosofar desde uno mismo, junto con ir a las raíces de todo lo que hay, hacen de la filosofía, filosofía.

## LA RAÍZ

“Raíz –nos dice también– es soporte y, a la vez, positivo punto de arranque y el modo de afinamiento de una planta en la tierra. Raíz es lo más hondo, aquello en que todo lo demás se funda y desde lo cual todo lo demás recibe el alimento para la vida (...) Pero, ¿qué es eso que llamamos decisivo y fundamental?[es decir que constituye la raíz de las cosas] (...) A esto que hace que las cosas sean lo que son y cómo son lo llamaremos, sin dar a la palabra una determinación mayormente precisa, ‘lo esencial’ de las cosas (...) El hecho es que la filosofía –como saber radical que va a las raíces de las cosas, intenta saberlas de una manera ‘esencial’, sea el que fuere el sentido en que después se entienda o hasta se niegue esta esencia” (HZ pp. 163-4).

Pero, ¿qué infinito peregrinaje sería aquel que busca lo esencial de cada cosa, una a una? Es perfectamente posible preguntarse por lo esencial del gorrión o de la flor de loto o de la ventisca patagónica. Pero ese

recorrido milímetro a milímetro, además de infinito parece inútil. De allí que Rivera sostenga que se trata de un saber radical, pero acerca de todo lo que hay. Esta totalidad, este abarcar no requiere que se haga de ello una cuestión explícita. “Una investigación de una región de entes –afirma–, en lo esencial, es también una investigación filosófica: se puede hacer una filosofía de la naturaleza o una filosofía de lo biológico, de lo personal o interpersonal, de la sociedad o de la historia. En ninguno de estos casos está presente en forma temática el todo de lo que hay. Pero ello no impide que la actitud filosófica en cuanto tal sea una actitud que de suyo abarca el todo” (*ibíd.*)

Este rasgo de la filosofía que tiende hacia la totalidad conduce a que necesariamente se la intente desarrollar como “sistema”. Desde luego, “todo lo que hay” parece una forma de decir lo mismo que “totalidad”, pero de una totalidad en la que nada de lo que haya podría quedar fuera. Mas ¿no experimentamos a la filosofía como sustentada en “lo” único por antonomasia y que hace de todo lo que hay –incluidos nosotros mismos– algo “orgánico”, un cosmos, un “mundo”? Cosmos es armonía, necesidad, completud, sin “sobrantes”, “flecós” o suciedades de tipo alguno. De allí que “mundo” signifique “limpio”. En el Cosmos nada falta y nada sobra. Todo está allí por necesidad de la totalidad del universo así concebido. Está claro que Rivera no excluye lo di-verso, como diversos son los entes que nos hacen frente cotidianamente: se trata más bien, en la raíz, en el “fondo”, de lo uni-versal de lo di-verso o, si se prefiere, de la unidad de la diversidad.

## EL ORIGEN DE LA FILOSOFÍA

Origen es la respuesta a una pregunta: de dónde. Efectivamente, queremos saber la procedencia de algo, es decir, su raíz, aquello que permite que algo que es haya llegado a ser. Rivera se está preguntando por el origen de la filosofía. Quiere saber de dónde procede la filosofía, pero como está preguntando filosóficamente, debe ir a la raíz de la filosofía y a la indagación acerca de su esencia. Hemos ya señalado que él considera que la filosofía se constituye de nuevo en cada filósofo. Entonces, el origen de la filosofía se reedita en cada uno de ellos. En embriología, hasta hace no muchos años, se decía: “la ontogenia reproduce la filogenia”. Esta idea, hoy en desuso, es a nuestro juicio mucho más importante que lo que la misma biología pudiera considerar actualmente relevante. Quiere decir, simplemente, que en el desarrollo embrionario de un organismo se transita por todas las etapas previas que tuvieron existencia como precursores de este mismo ser. Así, los

seres humanos, por ejemplo, en estado embrionario, somos ameba, pez, reptil o simio, y al final del proceso nos detenemos en lo que en el presente es nuestro estado de evolución, que se llama “hombre contemporáneo”. Si así no fuera la teoría evolucionista sería imposible: sin alguna forma de continuidad no hay evolución, sino tan solo un salpicón noogenético. El que todos los seres humanos pasen por un estado unicelular (como los protozoos) en su evolución embrionaria es un dato difícilmente desechable. La naturaleza no parece tener un plan, ni un afán, ni un objetivo, sino solamente un pasado, una historia. ¿No podría ocurrir algo similar con la filosofía? ¿Es irrelevante que el pensamiento griego gravite como un adoquín atado al cuello en el pensamiento de occidente? Rivera no está pensando en estos términos, pero sí está constatando que la filosofía no es sino los filósofos ejerciendo la filosofía en una actitud determinada y en el marco de la tradición filosófica.

Como señalamos líneas antes, nadie puede entender lo comprendido por otro si no realiza el proceso completo del razonamiento de aquel otro. Lo que aperpleja es que las conclusiones sean habitualmente diferentes de las obtenidas por aquel otro. Pareciera que la diversidad de pensamiento es tan clara como la diversidad fenotípica, es decir, de los rasgos expresos de un ser viviente. No pocos han imaginado que la solución para esta diversidad sea la creación de un “método” de pensamiento, que garantice el que, siguiéndolo, todos lleguemos a las mismas conclusiones. Inocencia suma. O la aspiración a una homogeneidad monstruosa. Nada está garantizado por “métodos”, puesto que tan solo la idea de “método” no es sino la confesión de la diversidad de la “evidencia” misma: si tal evidencia fuese evidente para todos, ¿quién habría alguna vez pensado en algo así como un “método”? Creemos que cualquier método no es más que una camisa de fuerza y una tiranía ejercida sobre algo o sobre alguien.

Lo que Rivera nos está señalando es que “se trata de comprender cómo ve el filósofo la posibilidad de acceder a la esencia de las cosas, donde la palabra ‘ver’ debe entenderse de un ‘ver-haciendo’, es decir, de un ‘ver’ en el acto mismo del ‘hacer’ intelectual. Esto es ya, naturalmente, una parte esencial de la filosofía de cada filósofo. No podemos, pues, separar el problema de lo que la filosofía signifique para cada filósofo (...) del problema del ‘origen’ de la filosofía en ese mismo filósofo” (HZ p.166). La búsqueda de lo “esencial” de todo lo que hay “envuelve en sí misma, como dimensión esencial suya, la creación [subrayo] de un modo de acceso a la esencia. Según esto, el origen de la filosofía de un determinado filósofo consistirá en la manera

como ese filósofo aborda el problema del acceso a lo esencial” (*ibíd.*)

Ese acercamiento parece ser profundamente personal y, en mi opinión, está en la base de la creación filosófica. Naturalmente, suponemos que la esencia de las cosas es algo independiente de quien las piense –por mucho que necesiten ser “pensadas” por alguien–, y por lo mismo, y como bien dice Rivera, se trata de la creación de una manera de llegar a dicha esencia. Newton no inventó las regularidades de la caída libre de los cuerpos, pero sí el plano inclinado, que le permitió hacer visibles y medibles tales regularidades al deslizarse aquellos ahora lentamente por tal plano. Pero Rivera ha descartado de la acción filosófica “individual” los “motivos subjetivos” del filósofo, y no se ve razón alguna para que otras capacidades psíquicas, como la creatividad, la destreza verbal, la inteligencia y la capacidad de manejarse en espacios semánticos abstractos, por ejemplo, no deban también quedar fuera. Mas, por otra parte, Rivera está diciendo que la filosofía resulta a partir de algo que el filósofo “hace”. Y, ¿puede haber algún hacer humano puramente “formal”? Evidentemente no se trata de “fundar” el mundo esencial en las operaciones psicológicas de los seres humanos: el plano inclinado no es el fundamento de la ley de gravitación de Newton, pero sí un camino de acceso a las primeras intelecciones de ella. Desde Husserl parece la filosofía estar aterrada de lo que se ha llamado “psicologismo”. Mas, ¿qué tipo de individualidad y “originalidad” puede tener un filósofo, que no sea su individualidad y originalidad “psicológica”? El rastreo etimológico de lo que significa “psique” es obvio, y por ello innecesario. Sin embargo, no podemos continuar sin señalar que esta “puesta entre paréntesis” de los aspectos psíquicos en la acción filosófica, incluidas las motivaciones que el filósofo mismo arrastra necesariamente, es ya un constructo metódico pues implica una reglamentación. ¿No podría estar en lo cierto Nietzsche cuando afirmaba que las filosofías no son más que “memorias inadvertidas” de los filósofos?

La eliminación del “sujeto” en la operación cognoscitiva de la ciencia decimonónica –metódicamente garantizada– no llevó sino a malos entendidos, y hoy este sujeto, el que conoce, es el centro de atención hacia el que se vuelca cualquier interpretación del universo. Sin “sujeto” (que en filosofía contemporánea podría decirse “sin Conciencia” o “sin Dasein”), no hay ni saber alguno, ni ente alguno, y menos “ser”. Pero este “sujeto” contemporáneo paradójicamente no está “sujeto”, amarrado o inmovilizado frente a una realidad “de suyo” que le impone condicionantes en todos los planos. Este sujeto es, al revés, libre. Este “sujeto” no está en sí, sino “fuera”,

allá en las cosas del mundo y en un aún más allá de ellas. Es la trascendencia en Heidegger. Pero este sujeto es “algo” (ente) y no nada, a pesar de lo cual su ser no es una “condición respectiva”, como aquella de los entes “intramundanos”. Mala palabra sujeto, y mala palabra “objeto”. Pero mucho de “realidad” en la idea que el ser humano y todo lo demás, si bien se “corresponden”, son muy diferentes. Explicitar esa diferencia nos apartaría de los objetivos de este escrito, lo que no impide que señalemos el punto con alguna firmeza.

## LA INSATISFACCIÓN

Rivera piensa que el origen de la filosofía de un pensador “posee otra dimensión, más honda y determinante que la mencionada [es decir, la de la creación de una forma de acceso a lo esencial de las cosas]. No se trata solo de averiguar cómo ve el filósofo la posibilidad de acercarse a la esencia de las cosas, sino también de averiguar por qué esa posibilidad es, a la vez, una cierta necesidad” (*ibid.*). Se está en búsqueda de algo determinado que aún no se tiene. A esto, que es la descripción del “cuidado” (*Sorge*), Heidegger lo denomina “el carecer” (*Darben*): “No es pura y simplemente un absoluto y mero no-tener objetivo, sino que es siempre un no-tener algo de lo cual ando en busca y, solo por esto último, queda constituida la carencia, el estar desprovisto de..., el necesitar [subrayo]”. Dicho brevemente, el buscar se funda en el necesitar, y este último es un carecer determinado de algo que aún no tengo, pero que en su determinación se me da borrosamente a conocer de alguna manera. No insistiremos en conceptos que son de sobra conocidos, como aquel de conocimiento “pre-ontológico”, pero sí señalar que esta necesidad, que está en la base del intento de saber radical de la filosofía y que toma carne en cada filósofo, en Heidegger es un “llamado”: algo que hace entrar al filósofo en un estado de vértigo que lo atrapa y succiona. Rivera no está pensando de esa manera, puesto que más que una atracción que arrastra, ve en la necesidad de radicalidad que embarga al filósofo una fuerza que impulsa. “Un saber que se quiera radical –dice– es, por lo mismo, un saber que se ve impelido [subrayo] a ir a lo esencial precisamente para poder comprender las cosas esenciales” (HZ p.166). Esta fuerza impelente no está “más allá” del ser humano sino en él mismo, y en el filósofo toma la forma de buscar lo esencial. Deseo ser bien comprendido. Me parece que Rivera pone la fuerza de la filosofía en el hombre y no en el ser: el filósofo es un hombre inquieto, incómodo, insatisfecho y angustiado; desazonado –dirá–, palabra derivada de la traducción al castellano, junto a Zubiri, de la expresión

alemana *unheimlich*. He protestado en contra de esta traducción, pues considero que es blanda respecto del término alemán. Pero eso es menor. Lo importante es que el filósofo no es un místico, tocado por una potencia superior que lo llama y apela, y con la cual entra en comunión, sino un hombre en búsqueda de explicaciones, en el sentido de querer entender, de necesitar entender, aunque dicha comprensión sea imposible.

Justamente, Rivera piensa que el filósofo está “desazonado” frente a lo que no comprende: “(...) a pesar de todos los saberes que podamos adquirir por vía de la experiencia vital o de las ciencias, el arte, la moral o la religión, permanece obstinadamente en nosotros una oscuridad principal, en la que no logran arrojar una luz definitiva ninguno de estos saberes. Ninguno de ellos nos permite saber las cosas plenamente, y ello por una razón muy simple: que todos esos saberes de “deslizan”, de una manera u otra, por encima de las cosas; ninguno de ellos es un saber penetrante” (loc.cit. p.167).

Coincidimos en el estado de carencia y de profunda insatisfacción que acosa al filósofo, pero a la vez, pensamos que eso nada tiene que ver con los saberes antes mencionados. Creo que el filósofo está insatisfecho y desazonado, pero no con el saber encarnado ni con el saber científico, sino con el pensar filosófico mismo. En efecto, es la tradición filosófica en la que el mismo filósofo se encuentra, el campo de insatisfacción principal: si así no fuera, la filosofía habría terminado con Heráclito. Los filósofos ¿con quiénes debaten, sino con los filósofos mismos? ¿Qué es lo que hay que “deconstruir” sino la filosofía misma? La filosofía no es un saber penetrante, sino un saber que aspira a serlo. Lo dicho no es impedimento para estar de acuerdo con que el conocimiento no filosófico no es penetrante, pero recordando tampoco aspira a serlo.

## EL PENSAR

Cabe preguntar a Rivera acerca de la manera en que la filosofía se abre camino hacia el saber radical, allí donde la experiencia vivida y el saber de las disciplinas científicas resbalan por encima. La respuesta tiene que ver con el “pensar”. Me incomoda el término “pensar”, por la desproporción a que lo ha llevado Heidegger en su “misticismo” implícito respecto del Seyn. “El pensar –dice Rivera– es un modo de acometer la averiguación de lo que no se sabe por experiencia: el pensar es un intento por descubrir una verdad, sacarla a la luz y hacerse dueño [subrayo] de ella” (loc.cit. p.169). Pero, ¿no es el pensar una “experiencia”? ¿De dónde surge la idea de que la experiencia es solo el chocarse con puertas o rodar colina abajo? Si bien puede sostenerse, como

aquí lo hago, que el pensamiento es una experiencia, es necesario reconocer que se trata de una experiencia con características propias. Efectivamente, Rivera nos dice que el pensar acontece como una vuelta sobre lo ya dado, que deja en suspenso “el carácter de totalidad ‘embargada’ que tiene la vida” (HZ p. 169). Se trata de una “reflexión”, en el sentido etimológico de la palabra y evidentemente muy próximo a las ideas de Husserl. La totalidad “embargada” de la vida tiene, no obstante, en cada una de sus dimensiones, un “momento cognoscitivo” que nos permite el contacto, también cognoscitivo, con la experiencia unitaria y diferenciada a la vez que constituye tal totalidad. Pues bien, la reflexión pensante consiste precisamente en la vuelta sobre ese momento cognoscitivo, despojándolo de la carga de realidad que lo embarga: es decir, se trata de realizar una “abstracción”, que despoja a la vida de todo lo que no es conocimiento. “El pensar resulta ser así una reflexión del momento cognoscitivo sobre sí mismo, esto es, una abstracción *in actu exercito*(...) Pensando no amo, propia y formalmente, aunque pueda, como es obvio, pensar acerca del amor. Pensando no ‘siento’, aunque mi pensar pueda hacer del sentir su objeto pensado. El pensar es en este sentido, neutro” (*loc.cit.* p. 170). Aparece así el “pensar” en los conceptos de Rivera como una “emergencia” surgida en el acto de reflexión mediante el cual el momento cognoscitivo se flexiona y dirige, cognoscitivamente, hacia sí mismo. Luego, pensamiento y cognición son cosas distintas. No obstante, Rivera afirma que el pensar es tan acción y tan real como cualquier cosa que hagamos: “de donde se sigue que el pensar no puede jamás (subrayo) ser lo primero que el hombre hace: el pensar supone siempre esa realidad previa que es la vida y es posible tan solo apoyado en ella” (*ibíd.*)

No obstante, ¿es esta “recursividad” solo posible para el momento cognoscitivo de la totalidad vital? Imaginemos un momento “afectivo”. ¿Qué ocurre al volcarnos reflexivamente sobre el amor sentido hacia alguien? ¿No experimentamos alegría por el próximo encuentro, o nostalgia por la lejanía, o una profunda tristeza por su pérdida? Es cierto, Rivera nunca ha planteado que la “reflexión” del momento cognoscitivo es la única posible, sino tan solo que es la que constituye el pensar, y este el camino para el saber radical, esencial, que da lugar a la filosofía.

Pero, ¿qué busca el pensar? Busca comprender. Comprender es un concepto muy amplio, y de hecho Rivera señala que el pensar acerca de “hechos vitales” (*ibíd.*), por ejemplo, “el intento de comprender por qué no habrá venido mi amigo”, nos saca fuera de la cosa que provoca el pensar, puesto que se trata de la

comprensión de motivaciones, es decir, de la búsqueda de un contexto que dé razón de ella. Lo mismo ocurre cuando el pensar, como en el caso de las ciencias, se dirige a encontrar las causas de las cosas, o en el embargamiento extático ante el misterio de estas mismas cosas. “La cosa misma –dice– queda siempre intacta: el pensar ha resbalado por encima de ella” (*loc.cit.* p.171). Sin embargo, debemos señalar aquí que la palabra “cosa” es un comodín filosófico. Sí, es cómodo, pero vago. El que mi amigo no haya venido no es una “cosa”, sino una “situación”. Evidentemente una situación es “algo” y no “nada”, pero ese algo es distinto a una taza o a una lapicera. Es claro que en una situación interpersonal el pensamiento no podrá ser del tipo “qué es”, sino que tomará la forma que corresponde a un “quién” y con ello a la búsqueda de motivaciones: jamás podrá comprenderse un “quién” si se lo interroga como si fuera un “qué”. El punto decisivo acá es que Rivera está descartando como saber radical cualquier intento por comprender o explicar el cómo las “cosas” han llegado a ser, es decir, la génesis –que siempre es *óntica* y causal-motivacional–, y se ha quedado con el pensamiento que se atiene a la cosa “en sí misma”. Volveremos enseguida a esta cosa “en sí misma”. Pero antes queremos señalar que el intento que hace el mismo Rivera de reflexionar sobre el “origen” de la filosofía correría el riesgo, en tanto pensamiento genético, de resbalar también sobre la “cosa”, es decir sobre la filosofía misma.

Todos esos pensares no filosóficos y que nos deslizan fuera de la cosa, producen la necesidad de radicalizar la reflexión “para comprender la cosa misma en una forma nueva” (*ibíd.*) ¿Cuál es esta forma nueva? (...) “volviéndose pura y simplemente sobre ella misma para ponerla en claro desde sí misma. Esto es: el pensar filosófico es un intento de averiguación de la verdad de la cosa, es decir, un pensar radical, que se hace cuestión pura y simplemente de esa cosa con la que el conocimiento vital nos pone en contacto cognoscitivo directo. En la reflexión pensante se hace insuficiente este conocimiento vital y todo otro conocimiento que resbale por encima de la cosa misma. Todo otro pensar no es suficientemente pensante, no es reflexión radical. La reflexión pensante –agrega Rivera– lleva en su reflexividad misma la tendencia a una radicalidad. Esta no es sino el apremio que experimenta el pensar por convertirse en pensar plenariamente pensante. La radicalidad del pensar, contenida *a priori* en su mismo acontecer pensante, tiene como correlato una verdad radical que empieza siempre por ocultarse, y a la que el pensar tiende por su misma naturaleza” (*loc. cit.* p.172).

Detengámonos un instante en lo dicho. ¿Cómo se podría poner en claro a la cosa “desde sí misma”? ¿Qué

cosa “es” “desde sí misma”? Las cosas “son” por referencia. ¿Referencia a qué? A otras cosas con las que se vinculan significativamente, y finalmente, a la totalidad de lo ente (lo “cosa”) en tanto anclada a lo que somos (Dasein): “toda referencia es autorreferencia”, decía Heidegger(). Luego, “desde sí misma”, necesariamente significa “desde fuera de sí misma”. El deslizarse el pensamiento “fuera” de la cosa, ¿no es lo que hace a una cosa, cosa? ¿No es esa “totalidad” (todo lo que hay) la búsqueda de la filosofía? ¿Cómo entonces quedarse imantado por una cosa desde sí misma?

## LA AMBIGÜEDAD DE LO IMPOSIBLE

La filosofía para Rivera no es nunca un logro definitivo (...) sino el intento de lograrlo. Tomemos esta idea en algunos de sus alcances. La filosofía es entonces un eterno incompleto, una búsqueda jamás satisfecha, un destino nunca alcanzado. ¿No significa esto que la filosofía no llega en ninguna circunstancia a su meta, *telos*, o puerto? Y si no llega, ¿cómo puede orientar su navegar? ¿Cómo saber o guiarse por lo que nunca se ha alcanzado? A mi entender, esta paradoja es la esencia de la filosofía. La filosofía es su imposibilidad. Inútil, podría argumentar alguien. Efectivamente, nada semejante a “lo útil”. Pero antes de ir a ello y a ese acierto inadvertido de un decir irreflexivo, parece oportuno señalar algo respecto de la ambigüedad. No solo por fundamentar el subtítulo aquí usado, sino por lo que considero su importancia intrínseca: “ambiguo” es aquello que puede interpretarse de diversas maneras, y, por lo tanto, que da lugar a dudas y confusión. ¿Qué no es ambiguo desde este concepto? Aquí debiera cursar un silencio prolongado. Ahorremos ese interludio, y digamos que

lo ambiguo solo se da en las causas o en los motivos, y jamás en las cosas mismas o en los “fenómenos” en el sentido de Heidegger (incluida la ilusión o, si se prefiere, en el ocultamiento). ¿Es dudoso que está lloviendo? Evidentemente no. ¿Qué es entonces lo dudoso? El por qué. Estamos en verano. “Lo golpeó”, es evidente. ¿Qué es lo dudoso? El por qué lo golpeó. Acabo de fracasar en el examen, es un *factum*. ¿Por qué?, y así podríamos seguir con infinitas situaciones.

Que hay filosofía no cabe duda, pero, ¿cómo se origina? O, en otros términos, ¿por qué hay filosofía? Que hay ser no cabe duda: ¿y por qué no más bien nada? Se trata de un asunto relativo a la génesis. He aquí el problema de la filosofía.

Si intentáramos un concepto global, Rivera concibe a la filosofía como un intento y nunca como una adquisición definitiva. Eso significa, simplemente, que la filosofía abarca algo más allá que la totalidad, puesto que desde esa totalidad, si la alcanzara, se cerraría sobre sí misma.

“Nos cuesta infinitamente representarnos –dice Rivera– el sentimiento de liberación que debe haber sobrecogido a esos hombres que crearon la filosofía [se refiere a Heráclito y Parménides y al descubrimiento del ser] cuando por primera vez advenían a ese ámbito de lo abierto que es la *alétheia*. No se trata solo de un gozo increíble, de un sentimiento de liviandad y soltura, sino que se trata, al mismo tiempo, de una terrible perplejidad, de un dolor en el espíritu, de una especie de desazón ante lo nuevo que por lo pronto no se puede comprender [subrayo]. Es a esta perplejidad, a la vez gozosa y dolorosa, a esta angustiada desazón ante lo enteramente nuevo pero a la vez liberante, a lo que los griegos dieron el nombre de *thaumázein*, de asombro o extrañeza” (AN p.41).

ENSAYO

# ESTÉTICA DEL ENCUENTRO: UNA APROXIMACIÓN AL PAISAJE

(Rev GPU 2015; 11; 3: 238-247)

Andrés Muñoz<sup>1</sup>

*Yo digo que las estrellas  
Le dan gracias a la noche,  
Porque encima de otro coche  
No pueden lucir tan bellas;  
Yo digo que es culpa de ella  
—de la noche— el universo,  
cual son culpables los versos  
de que haya noches y estrellas.*

SILVIO RODRÍGUEZ

En el presente artículo se enfatiza el impacto estético y posteriores consecuencias al tomar conciencia de nuestro hábitat circundante. Esta toma de conciencia se construye a partir de las percepciones del paisaje y los significados tanto culturales como personales otorgados por quienes lo contemplan. Este encuentro potencialmente puede evocar recuerdos al activarse la memoria involuntaria (Proust, en Benjamin, 1967), resignificar experiencias y producir transformaciones que devienen en lo que B. Saint Girons (2014) denomina “actos estéticos”. La percepción, exploración y asimilación del paisaje presenta naturales resistencias. De ahí se desprende la metáfora del “jardín” como forma defensiva de apropiarse y resguardarse del paisaje. Al autor le interesa cómo el pasado remoto se hace presente en las escenificaciones del trabajo clínico a una velocidad extraordinaria dando cuenta de lo que somos hoy a partir de nuestro origen, al igual como lo afirma el trabajo en astronomía sobre el origen del universo. Además, se reflexiona acerca de la construcción de imágenes a partir de percepciones y de la dialéctica presentación entre lo fijo y lo móvil. En este sentido resulta un aporte el concepto del filósofo G. Deleuze (2005) de “imagen-movimiento”. Finalmente, con el objeto de retratar alguno de estos conceptos se utilizan algunas experiencias cotidianas del autor del artículo como también las relatadas por una paciente y posterior comprensión en el contexto del trabajo clínico psicoanalítico.

---

<sup>1</sup> Psicólogo y Psicoanalista: amunozalcaide@gmail.com



## INTRODUCCIÓN

Tengo la suerte de vivir en un lugar periférico de Santiago. Geográficamente, es donde los cerros demarcan los límites naturales del valle y de la ciudad. En este sentido hay una doble perspectiva repartida entre vistas hacia el paisaje urbano y los grandes cerros precordilleranos. Un vecino cercano a nuestra casa nos visitó a comienzos de la primavera. Después de almorzar me contó que hacía un tiempo a la fecha tenía por costumbre subir el cerro a espaldas de nuestras casas y pensó si a mí me gustaría acompañarlo durante la semana. Yo le pregunté a qué hora subía el cerro, considerando que yo salía tarde de la consulta y me costaba imaginar en una coincidencia de horario. Entonces mi vecino me soltó con todo desparpajo que hacía el ascenso día por medio antes de llevar a los niños al colegio para después irse a trabajar. Yo con cierto espanto quedé unos segundos mudo para luego preguntarle, lo que ya anticipaba como respuesta, que a qué hora se levantaba para alcanzar a subir y bajar. Me dijo que al alba, y como estaba terminando el invierno significaba salir de noche y que ya en esta época, cuando se hace cumbre, se puede ver el amanecer en Santiago. Yo no podía creer lo que estaba escuchando. Miré a mi esposa y a la de mi vecino para tratar de leer en sus caras si todo esto se trataba de una broma. La mujer de mi vecino me sonrió en un gesto confirmatorio, señalando que efectivamente era lo que hacía este hombre. Yo sabía que lo sensato era dar por respuesta un no gracias, lo más respetuosa posible, o una mentira piadosa echándole la culpa a mi rodilla izquierda de lesión crónica. Sin embargo, con muchas dudas en mi cabeza, crucé la frontera de los límites de tolerancia y acepté la invitación pensando que iría solo una vez como una especie de humorada. Bueno, está de más decir que lo que partió como lo que yo enjuiciaba en ese momento como una locura, hoy por hoy no he dejado de subir día por medio los cerros que rodean nuestro barrio en esos exóticos horarios.

Este trabajo está inspirado en las sensaciones experimentadas en estas caminatas y la experiencia de trabajo clínico al escuchar un interesante relato de los recuerdos de infancia de una paciente viviendo en provincia en contraste con el radical cambio de habitar la ciudad. Son recuerdos que están evocados y sostenidos principalmente por el entorno natural en que ella creció. De esta manera me ha interesado la percepción de imágenes asociadas a sensaciones y afectos que van construyendo un paisaje en particular y que suelen acompañar a nuestros recuerdos de un pasado remoto. Este escrito intenta abordar justamente nuestra

aproximación a un paisaje subjetivizante desde el trabajo clínico junto al paciente. Para poder reflexionar sobre esta idea se toma las nociones de “acto estético” de Baldine Saint Girons (2013), las consideraciones sobre el paisaje de Alain Roger, los conceptos de “shock” en la conciencia de Walter Benjamin (1967) y de “memorias involuntarias de Proust” revisado por este mismo autor. También me han sido de gran utilidad las conceptualizaciones sobre la percepción de imagen-movimiento de Gilles Deleuze (2005). Antes de enfocarme en los aportes de estos autores, comienzo este trabajo haciendo una particular lectura de las recientes evidencias recogidas por las observaciones espaciales que apoyan contundentemente la “teoría inflacionaria” desarrollada por Alan Guth (1981) en astro-física para entender, a modo de una alegoría, la inmediatez de la construcción de escenificaciones entre paciente y analista considerando la extraordinaria velocidad con que se desarrollan estas escenificaciones y el “paisaje” que las constituyen.

## RASTREANDO HUELLAS DESDE EL ESPACIO EXTERIOR

Si bien Psicoanálisis y Astronomía podrían representar dos disciplinas interesadas en áreas del conocimiento muy distintas, también es cierto que comparten el afán de reconstrucción del pasado para poder dar cuenta del origen de sus objetos de estudio. Es decir, utilizando la metáfora freudiana (1896) del trabajo arqueológico, ambas disciplinas realizan un trabajo de campo y de lo que yo prefiero llamar de aproximación al paisaje más que a la naturaleza concebida como si esta se tratara de una realidad objetiva externa al sujeto que observa desde una visión de ciencia positivista. Ambas disciplinas, a través de metodologías parecidas, utilizan observaciones de restos parciales actuales para hacer conjeturas del pasado. El astrónomo también registra datos de observaciones recientes pero dichas observaciones pueden haberse originado hace millones de años. Los psicoanalistas rastreamos e imaginamos el pasado histórico de los pacientes a través de nuestras observaciones en las sesiones de los tratamientos. Estas observaciones y reconstrucciones de la infancia de los pacientes suelen ser discutidas y cuestionadas sobre su validez por los psicólogos del desarrollo que prefieren la observación directa de los niños. Los astrónomos no tienen esa discusión porque al menos en lo que trata del origen del universo, nunca podrán hacer una observación tan directa y actual; sin embargo no por ello no dejan de hacer conjeturas a través de sólidas observaciones de datos o “estímulos” que perciben

desde el espacio exterior. Es así como un punto de partida podría ser detenernos a pensar en la velocidad con que viajan y se expanden estos estímulos desde el pasado y qué cambian o conservan en su identidad de ese pasado a pesar de los cambios de contexto. Darle importancia a pensar en la velocidad nos lleva a apoyarnos en metáforas más cercanas a la física y en la astrofísica. No me interesan estas disciplinas como apoyo "científico" a las observaciones. Más bien lo tomo como un mito más del génesis ya sea del universo<sup>2</sup> o de la historia particular que constituye a un ser humano.

Conocida por todos es la teoría del Big Bang o de la Gran Explosión formulada hace más de sesenta años acerca del origen del Universo a partir de una explosión inicial que ocasionó la expansión de la materia desde un estado de condensación extrema. Sin embargo, en la formulación original de la teoría del Big Bang quedaban varios problemas sin resolver. El estado de la materia en la época de la explosión era tal que no se podían aplicar las leyes físicas normales. El grado de uniformidad observado en el Universo también era difícil de explicar porque, de acuerdo con esta teoría, el Universo se habría expandido con demasiada rapidez para desarrollar esta uniformidad. Es así como Guth (1981) introdujo una teoría anexa llamada "teoría Inflacionaria"<sup>3</sup> y

que explicaría una expansión acelerada e induciendo el distanciamiento, cada vez más rápido, de unos objetos de otros. Esta velocidad de separación llega a ser superior a la velocidad de la luz, sin violar la teoría de la relatividad, que prohíbe que cualquier cuerpo de masa finita se mueva más rápido que la luz. Lo que sucede es que el espacio alrededor de los objetos se expande más rápido que la luz, mientras los cuerpos permanecen en reposo en relación con él. A esta extraordinaria velocidad de expansión inicial se le atribuye la uniformidad del universo visible, las partes que lo constituían estaban tan cerca unas de otras, que tenían una densidad y temperatura comunes.

Tal vez lo que me atrajo más de la teoría inflacionaria fueron el foco de las recientes observaciones del espacio exterior (en Cowen, 2014) o en mi lenguaje lo que cautivó la mirada sobre el paisaje. Estas observaciones para probar esta teoría inflacionaria se centraron en las ondas gravitacionales y ciertas perturbaciones de densidad originadas en el inicio del Big Bang, quedando registradas sus huellas en el fondo cósmico. Imaginar una reverberancia<sup>4</sup> que viaja desde el pasado y que a la vez puede ser percibida en un tiempo presente produjo en mí un gran impacto estético. Pensé en lo semejante a lo registrado en la interacción analítica, en la manera que son evocados los recuerdos a través de la asociación libre. Serían como verdaderas "ondas gravitacionales" viajando desde otro "fondo cósmico" y captadas a través de la reverberancia expresada en las escenificaciones actuadas en un tiempo presente.

<sup>2</sup> Por ejemplo, en la mitología griega el origen del universo puede explicarse a partir de la creación de la Vía Láctea como consecuencia de la leche derramada por Hércules a la edad de ocho meses al intentar mamar del pezón de su madre, la Diosa Hera. Para Salvador Dalí la Vía Láctea está representada por un campo de olivos a partir de la forma del rostro de Gala y su piel de color oliva. En cambio para su amigo el fotógrafo Man Ray, la Vía Láctea, es el resultado de la huella que deja la leche en un vaso de vidrio después de ser bebida.

<sup>3</sup> Esta teoría inflacionaria (en Cowen, 2014) había sido difícil de demostrar, sin embargo recientemente, en marzo del año pasado, se hizo un gran descubrimiento, al recoger evidencia de las ondas gravitacionales generadas en el inicio del universo, proporcionando más soporte a la teoría de la inflación cosmológica, la cual nos dice que en los instantes iniciales del universo hubo una inmensa expansión del espacio en un periodo brevísimo de tiempo. Esto es fundamental para entender cómo diminutas fluctuaciones cuánticas presentes en el inicio del universo pudieron ser amplificadas para dar lugar a las semillas de las estructuras a gran escala que hoy vemos como galaxias. Todo esto es muy interesante pero el punto clave de las observaciones es la evidencia de las ondas gravitatorias primigenias. La predicción comprobable de esta teoría tiene que ver con las perturbaciones de densidad producidas durante la inflación. Se trata de

perturbaciones de la distribución de materia en el universo, que incluso podrían venir acompañadas de ondas gravitacionales. Las perturbaciones dejan su huella en el fondo cósmico de microondas, que llena el cosmos desde hace casi 15 mil millones de años. Las ondas gravitatorias son una consecuencia del hecho de que el espacio pase de ser un simple contenedor de los fenómenos físicos (en la física de Galileo y Newton) a convertirse en un objeto dinámico, en el sentido que su geometría cambia conforme a los movimientos y distribuciones de masas y energía. Al tiempo físico le sucede algo similar, de forma que su transcurso también depende de la distribución de masa y energía. Una consecuencia de este carácter dinámico del espacio-tiempo es que las oscilaciones de su geometría se propagan como ondas a la velocidad de la luz. Las ondas gravitatorias, al cambiar la geometría local de las regiones que atraviesan, cambian la distancia física entre objetos, siendo dicho cambio proporcional a la distancia misma y a la amplitud de la ondas.

<sup>4</sup> La reverberación es un fenómeno sonoro producido por la reflexión que consiste en una ligera permanencia del sonido una vez que la fuente original a dejado de emitirlo.



Imaginar una suerte de Big Bang para explicar el origen y desarrollo de un ser humano, que haga comprensible en parte su actual modo de funcionamiento mental en interacción con otros seres humanos, no ha sido fácil de dar cuenta tanto para un psicólogo del desarrollo como para un psicoanalista desde su trabajo clínico. Mi pretensión es proponer un cambio aparente de foco al pasar a darle importancia a la percepción del paisaje, del entorno natural en que nos relacionamos en nuestras vidas cotidianas. Del estudio de la percepción de este paisaje pienso que podemos aprender desde otro vértice lo que ocurre en nuestro mundo intrapsíquico y de nuestras interacciones humanas.

## PERCEPCIÓN DE MOVIMIENTO

En un trabajo anterior (Correa *et al.*, 2014) dijimos que teniendo en mente la imagen de la cámara fotográfica como metáfora, se puede pensar la actitud de la atención flotante como una cámara que va captando el paso de una abundante cantidad de imágenes pero que, dada la velocidad de la sesión, no todas estas serán alcanzadas por su lente y, de estas últimas, no todas podrán ser reveladas. El analista, en sesión, tiende a organizar la comprensión de su experiencia relacional, fijando para sí solo aquellas imágenes, o partes de estas, que se ajustan mejor a los principios organizacionales de su experiencia; el resto tenderá a permanecer “plegado al rollo”. Después de la sesión se abre un espacio de tiempo para que parte de lo disociado, sin embargo captado en sesión, pueda ser “revelado”. El proceso de revelado (ampliación, resolución y disolución) se puede entender como un procedimiento en el cual se despliegan aquellas imágenes o partes de estas que, a pesar de ser desatendidas durante el desarrollo de la sesión, quedaron de alguna manera registradas en la conciencia del analista. El uso de este procedimiento pone en marcha nuevos movimientos asociativos que actuarán complementando o diversificando los significados elaborados durante la sesión. Sin embargo, debemos considerar que hay un conjunto de percepciones que pueden sufrir un proceso de transformación quedando silenciosas o no visibles dependiendo de la naturaleza del estímulo ya sea al tratarse de una imagen visual o acústica. Estas percepciones podrían mutar en acciones de comportamientos y solo ser registradas a través de las llamadas escenificaciones desplegadas en la sesión analítica. Esta transformación es lo que nosotros llamamos pasar del fotograma (imagen visual, acústica o sensorial fija) al rodaje de un conjunto de fotogramas que al estar en movimiento reproduce un modo particular de interacción humana.

Ahora bien, para generar la sensación de movimiento y sentirse involucrado en la escena nuestras percepciones tienen que adquirir una ritmicidad tal que emularía a la condición física de la percepción de movimiento de los fotogramas tal como ocurre en la proyección cinematográfica. Es decir, físicamente para ver un film se requiere que los fotogramas sean proyectados a una cadencia de 24 fotogramas por segundo, produciendo así la ilusión de movimiento. Esto es debido a que la sucesión tan veloz de imágenes bloquea la capacidad del cerebro de verlas como fotografías separadas. Esta persistencia en la visión hace que el cerebro mezcle estas imágenes dando la sensación de movimiento natural. Nos interesa justamente esta idea de ilusión de movimiento que permite la co-construcción de un relato activado por la asociación libre y los recuerdos de los participantes de la escena clínica. Podríamos sostener la paradoja de que se trata de una ilusión perceptual y a la vez vivir con el juicio de estar experimentando en escena algo tan “real” o “verdadero”. Roland Barthes (1995), reflexionando acerca de la Fotografía (con mayúscula), diferenciándose de otras, porque la imagen trasciende al marco, pasa de ser algo móvil, los personajes adquieren vitalidad, no están anestesiados. Desde tiempos de Freud y de muchos psicoanalistas contemporáneos, le siguen llamando “transferencia” a este fenómeno. Y, por cierto, los psicoanalistas relacionales (Bromberg, 2006; Renik, 2006), prefirieron redefinirlo como “enactment” (escenificación) para rescatar la participación subjetiva del analista desde sus patrones organizacionales.

Ahora bien, si en el trabajo anterior (Correa *et al.*, 2014) nos interesó describir la fenomenología de la percepción, registro y destino de percepciones disociadas por parte del analista, ahora la atención estará focalizada en las percepciones externas a partir de la conceptualización de “paisaje”, en la naturaleza de estos estímulos desde antes de ser percibidos y cómo una vez registrados o disociados pueden sufrir transformaciones al ser desplegados en escena.

Es interesante observar que Freud (1913), al tratar de explicar didácticamente la observancia de la llamada “regla fundamental” para el psicoanálisis en alusión a la importancia de la asociación libre, hace uso de la imagen de dos viajeros en un tren en movimiento mirando por la ventana el paisaje: “Compórtese como lo haría, por ejemplo, un viajero sentado en el tren al lado de la ventanilla, que describiera para su vecino del pasillo cómo cambia el paisaje ante su vista” (Freud, 1913, pág. 136). Tal vez lo que no estaba en la mente de Freud al usar esta alegoría es la realidad empírica, como dice Wolfgang Schivelbusch (1986), de

que el paisaje visto desde la ventana de un tren en movimiento es simplemente “otro mundo” desde el siglo XIX en adelante. El ferrocarril con toda su maquinaria ensamblada se había introducido en un punto de intersección entre el viajero y la percepción del paisaje. Esta maquinaria desde ese momento filtra la percepción del paisaje. Con anterioridad a este adelanto, el paisaje era contemplado desde una percepción detenida o a través del movimiento físico propio o del poder de empuje de un animal. Este movimiento por lo general carecía de movimiento continuo a una velocidad constante. Estas consideraciones me parecen relevantes porque si bien Freud al usar la imagen de dos pasajeros en movimiento contemplando “el paisaje” de uno de los viajeros no toma el elemento cultural en que van insertos subjetivamente. El elemento tecnológico de la máquina que es un subproducto de la cultura como también podría ser de otra índole como el de usos y costumbres, pienso que actúa como un dispositivo silencioso que mediatiza la contemplación de la imagen movimiento del paisaje físico y mental de los participantes del viaje psicoanalítico.

Deleuze (2005), en sus reflexiones acerca de lo que denomina “la imagen-movimiento”, hace aún más complejo lo que podemos pensar sobre la percepción de una imagen. Este autor hace la siguiente proposición: IMAGEN = MOVIMIENTO. Donde imagen sería el conjunto de lo que aparece y estas imágenes se confunden con sus acciones y reacciones. Es decir, hay una constante y universal variación: “Cada imagen es tan solo un camino por el cual pasan en todos los sentidos las modificaciones que se propagan en la inmensidad del universo”. (Deleuze, 2005, pág. 90). De la identidad entre imagen y movimiento se asocia de igual manera a los cuerpos constituidos de materia y lo que fluye en ella continuamente. La imagen-movimiento y la materia-flujo son en el fondo lo mismo. No habría en la percepción del paisaje un corte inmóvil como el representado por una fotografía instantánea, más bien el paisaje es un corte móvil de perspectiva temporal. Es decir, es concebir al fotograma o imagen fija como ilusión óptica, y el rodaje o flujo del conjunto de imágenes es lo que está ocurriendo permanentemente en el universo. Estas ideas podrían explicar la sensación de flujo continuo de la interacción analítica. Es como si las escenificaciones fueran acciones en evolución permanente (Balbontín, 2010) en un contexto de imágenes de paisaje caleidoscopal. Si en el análisis pretendiera descubrir algún tipo de verdad asociada a un recuerdo de imagen instantánea o a un patrón de escenificación de interacción fijo podríamos estar frente a un efecto “óptico” de visión imposible.

## ESTÉTICA DEL ENCUENTRO

Postulo que en toda escenificación se produce un impacto estético para luego devenir en lo que Saint Girons (2013) define como “acto estético”. Esta filósofa considera que un acto estético es una forma conocimiento. Lo sensible es lo que permite conocer y a la vez es principio de metamorfosis tanto del que siente y lo sentido: “El acto estético es a la vez una aventura y una prueba: pasa a través de las cosas y las transforma, transformando a aquel que lo lleva a cabo” (Saint Girons, 2013, pág. 24). Ella piensa que el acto estético abre a la alteridad, metarfosea al sujeto y refuerza los lazos entre los hombres. Se trata de sentir y abrirse al choque de civilizaciones, no para ser declarado como inadmisibles, sino para dejar que la alteridad se revele, para recuperar y criticar sus efectos. La acción del choque es lo que produce metamorfosis, y en sí mismo conlleva efectos humanizadores porque nos incita a ocuparnos y nos obliga a hacer un esfuerzo para ponernos en su lugar. De esta manera los encuentros significativos acontecidos entre paciente y psicoanalista pueden ser definidos esencialmente como actos estéticos. Este choque que produce el impacto estético en el presente al mismo tiempo tendría consecuencias en la activación difusa de la memoria de los participantes retrotrayéndolos a sus experiencias del pasado. Benjamin (1967) plantea que en la obra llamada *Materia y Memoria* de Bergson, la experiencia no consistiría en acontecimientos retenidos con exactitud en el recuerdo, sino que serían datos acumulados de manera inconsciente y que de ahí afluyen a la memoria. Luego, Benjamin (1967) agrega que Proust, en su obra *En Búsqueda del Tiempo Perdido*, introduce el concepto de “memoria involuntaria”, diferenciándose de la memoria voluntaria, que se halla a disposición del intelecto, pero que como recuerdos voluntarios proporciona solo información aislada del pasado sin tener la capacidad de conservar nada de este. Sería para el individuo un asunto dependiente del azar el poder evocar este pasado y de esa manera conquistar una imagen de sí mismo para apropiarse de su propia experiencia. Benjamin (1999) piensa que Baudelair en su obra *Las Flores del Mal*, fue quien primero dio cuenta del impacto de shocks de recepción de los estímulos y del esfuerzo de control de los estímulos perceptivos a través de una experiencia vivida en la conciencia para luego convertirse en material para la experiencia poética. Entonces, este paisaje tanto físico exterior y psíquico interior inabordable emitiendo estímulos serían defensivamente procesados a través de la construcción de lo que yo denomino “jardín” tal cual como operaría la conciencia. Lo paradójico resulta de que si bien

el jardín plagia al paisaje contruyéndose voluntariosa y defensivamente a partir de elementos del paisaje, finalmente fracasa en su imitación. Opera como los recuerdos voluntarios que proporcionan información aislada, generando una ilusión de recuerdos fijos y que podría ser representado como el registro de imágenes detenidas en el tiempo a semejanza de un fotograma. En la situación de la clínica con su propio paisaje, los psicoanalistas nos servimos del impacto de shock de las asociaciones libres del paciente, de la exploración tanto del paisaje como del jardín idiosincrático, a través de la atención flotante y su posterior procesamiento. Finalmente aspiro, al igual que Baudelieir y Proust, a rescatar de la memoria involuntaria aquello que no ha sido experimentado conscientemente y por tanto no se ha constituido en una "experiencia vivida" al modo de una imagen-movimiento, invitándonos a la dupla analítica a adentrarnos en la exploración del paisaje abandonando a ratos la ilusión del jardín.

Cómo no considerar estas ideas desde los primeros encuentros con el paciente y más aún en las escenificaciones. Con respeto y cierta timidez los participantes del encuentro nos vemos enfrentados a un paisaje desconocido y salvaje, una formulación presentada desde el exterior como un estímulo que nos atrae desde su enigma. Podría ser una forma, un color o un sonido peculiar. Nos urge la necesidad de reconocer y denominar como una nueva especie de la que nos apropiaremos con el afán o la ilusión de armar un agradable jardín. Hablamos del tránsito del paisaje hacia el jardín, como apropiación del espacio abierto con perspectiva hacia lo infinito, a algo mucho más acotado en nuestra zona de confort. El paisaje a través del lenguaje, que denomina y domina, que describe y clasifica lo percibido frente a nuestros ojos. El paisaje puede quedar retratado a través de la pintura o capturar imágenes fotográficas o de video como forma de apropiación y plagio. Tal como Roland Barthes (1995), nos recuerda que "la fotografía está vagamente constituida en objeto, y los personajes que figuran en ella están en efecto constituidos en personajes, pero solo a causa de su parecido con seres humanos, sin intencionalidad particular. Flotan entre la orilla de la percepción, la del signo y la de la imagen, sin abordar jamás ninguna de las tres" (Barthes, 1995, pág. 50). De la misma manera el jardinero, el científico, el teólogo y el psicoanalista imaginan el paisaje. Ahora bien, de la construcción del jardín recreando la ilusión del paisaje ya podemos crear el mito de la creación como quien evoca un recuerdo que se perece a lo acontecido en el pasado pero nunca como un hecho empírico. Desde la contemplación silenciosa de las especies del jardín de la transferencia

o mimetizados a través del follaje en el cultivo activo donde florecen las escenificaciones, imaginamos cómo se inició la historia de nuestros pacientes y la propia.

## CAUTIVADOS POR EL PAISAJE

Interesante me parecen las consideraciones que hace Saint Girons (2013) respecto al impacto estético suscitado frente al paisaje a diferencia del encuentro entre seres humanos: "Al poder de articulación del paisaje se opone el efecto de hipnotización por el rostro, concebido como un punto de abismo. El rostro humano hace de mí un espectador cautivo, en cambio el paisaje me deja errar y componer a mi antojo" (Saint Girons, 2013, pág. 90). De esta manera postulo que el astrónomo es un observador del paisaje del universo, como lo somos los psicoanalistas observadores del paisaje mental humano y su relaciones, pero con la gran diferencia recién señalada. Sería un impacto estético equivalente al que proclama Nicanor Parra (1985) de imaginar al poeta maldito en su entretención de "tirarle pájaros a las piedras". Es decir las piedras del paisaje cobran vida al subjetivizarse en el jardín, y si pudiéramos las cultivaríamos en un invernadero desde sus semillas. Tener la experiencia de conocer a nuestros pacientes y la construcción de conocimiento en general es similar a la visión que sostienen Stolorow y Atwood acerca de la construcción en el desarrollo del infante de la sensación de realidad: "La realidad es cristalizada en la interfase de interacciones de subjetividades, las del niño y sus cuidadores, afectivamente sintonizadas" (Stolorow y Atwood, 1992, pág. 27). Para poder dar cuenta de dicho paisaje a través de nuestras observaciones clínicas nos dejamos primero impactar o sorprender estéticamente y también afectivamente sintonizados. Luego vendrá la "fermentación" como dice Barthes (1980). Un segundo momento donde emerge la subjetividad absoluta: "Cerrar los ojos es hacer hablar la imagen en el silencio... no decir nada, cerrar los ojos, dejar subir solo el detalle hasta la conciencia afectiva" (Barthes, 1980, pág. 94).

Ahora bien, ¿cómo le otorgamos un valor de verdad a dicha observación del paisaje? Crónica Inquietud humana de explicar y comprender nuestras observaciones más allá de la descripción fenomenológica. Necesitamos otorgar un valor de verdad o realidad a nuestras teorías, sin embargo pienso que ello se funda en un mito de la creación recreándose en cada nueva observación y escenificación. Como el ejercicio indagatorio que alguna vez realizó Salvador Dalí con el cuadro de 1859 del pintor francés Jean Francois Millet llamado "El Angelus de Millet", que representa a una pareja de agricultores orando por la tarde. "El Angelus"

se convierte para Dalí (1935) en la obra pictórica más turbadora, la más enigmática, pero a la vez la más rica en pensamientos subconscientes que jamás haya existido. A Dalí le atraen el enigma y la violencia latentes tras la aparente calma de la pareja rezando en medio del campo. La oración de los campesinos por la cosecha es para Dalí el réquiem por una pintura des-angelada, muerta de antemano, incapaz de conservar la vida tras el acto sexual que simboliza todo acto creativo fundador. Aplicando el método "paranoico-crítico"<sup>5</sup> inventado por el pintor, enfatiza en no considerar de forma aislada los fenómenos y las imágenes surrealistas, sino que las considera en un conjunto coherente de relaciones sistemáticas y significativas. Para Dalí (1935) la actividad crítica interviene únicamente como líquido revelador de las imágenes, asociaciones, coherencias, ya existentes en el momento en que se produce la instantaneidad delirante, y que solo, de momento, en este grado de realidad tangible, la actividad paranoico-crítica permite sacar a la luz objetiva. Dalí percibió inexplicablemente en el cuadro de Millet la presencia de la muerte de un niño en el lugar donde aparece un canasto con papas. A instancias de Dalí, examinaron "El Angelus" con rayos X en los laboratorios del Museo del Louvre. En la placa aparece una masa oscura en el lugar preciso que Dalí había indicado. Tiene forma geométrica como un paralelepípedo, cuya perspectiva culmina en la línea del horizonte de "El Angelus". En este sentido yo agregaría que en la percepción intuitiva del paisaje que hace Dalí sobre el cuadro de Millet, se convierte en un acto estético que logra traspasar la imagen fija para "iluminar" como algo que siempre ha estado ahí, y que gracias al movimiento perceptivo asociativo captura lo novedoso del paisaje en conexión a otros paisajes lúgubres de su infancia a partir de su memoria involuntaria.

### ASOMÁNDOSE POR SOBRE LA PANDERETA

Marina yace en el diván silenciosa por largos momentos. La atmósfera de la habitación de la consulta lentamente se ha ido llenado de un aire nostálgico a partir de sus asociaciones libres. Marina recuerda lo difícil que

fue llegar a Santiago después de pasar su infancia en el norte de Chile. Hasta hoy día aún evoca la fonética distinta de pronunciar las palabras de sus compañeros escolares y cómo los códigos culturales tampoco solían coincidir. Ella dice que no sabría precisar si era simplemente que se sentía más niña que sus amigas o que habían crecido en lugares muy diferentes. El paisaje de la ciudad no se parecía en nada a la naturaleza que había rodeado su niñez. Luego, sus asociaciones se focalizaron en el jardín de su casa. Marina recuerda que la casa asignada por la empresa donde trabajaba su padre se destacaba por la vegetación del jardín en contraste con la aridez propia del norte de Chile. Ella se sentía muy privilegiada en relación con sus amigas de la infancia, pues todo el mundo que conocía esta casa deseaba ir a jugar a esa especie de oasis de inusual verdor. Ahora de adulta cuando re-visita el pasado, lo que más extraña con nostalgia eran los momentos en que se asomaba por sobre la pandereta en los límites del terreno de su hogar. Marina, subida a una escalera, dice que miraba primero hacia atrás por sobre su hombro y observaba los árboles y arbustos de su casa. Luego la mirada se enfrentaba al paisaje infinito del desierto con sus colores rojo terracota degradándose en el atardecer. Parecía un lugar sin límites donde imaginaba caminar sin rumbo hasta perderse sin poder encontrar jamás el camino de regreso. Ya de noche, ella relata que volver la vista hacia arriba era simplemente como "si el cielo y sus estrellas te fueran a caer encima". En otro momento me cuenta que era estremecedor sentir la diferencia entre las imágenes percibidas hacia el paisaje exterior y lo que estaba constituido dentro del territorio habitado por su familia. Marina en esa época de su vida denominaba el patio de su casa como "mi jardín secreto". Sin embargo, para ella resulta paradójico, hoy en día, tener la sensación de que lo más entrañable de sus recuerdos de la infancia es justamente lo que estaba desde el perímetro del terreno de su casa hacia afuera. Marina, unos años atrás, volvió al norte a tratar de ubicar y visitar esta antigua casa de su infancia. Para su sorpresa, descubrió que ya no existía y donde estaba localizada la casa hoy en día solo está el desierto: "Es como si se la hubiera tragado el paisaje". En otro momento, Marina asocia esta pérdida con la noticia actual de la desaparición en el desierto de un pariente de una amiga de la infancia. Ha sido un caso de conocimiento público y destacado por la prensa nacional. Ella piensa que esta persona no va a aparecer nunca más, que en la extensión del desierto va a quedar sepultado para siempre como el recuerdo de su casa. En otro momento ella puede fantasear que esta persona desaparecida cruzó la frontera y se encontraría bien haciendo una nueva vida.

<sup>5</sup> Dalí (1935) destaca que el método paranoico-crítico es una actividad espontánea de conocimiento irracional, basada en la asociación interpretativa-crítica de los fenómenos delirantes. La presencia de los elementos activos y sistemáticos propios de la paranoia garantiza el carácter evolutivo y productivo propios de la actividad paranoico-crítica.

Cuando Marina vino por primera vez a mi consulta me habló de estar siendo tratada con medicamentos por sus Crisis de Pánico. Si bien ya no presentaba hace más de un año sintomatología asociada a dicho cuadro, persistía un temor a llegar a su casa en la tarde, después del trabajo, y quedarse sola un par de horas antes que llegara su marido de vuelta de su trabajo. Ella dice que es como que si su casa no constituyera una zona de seguridad. Marina recuerda que cuando llegó a vivir a Santiago no se sentía cómoda en el colegio. Le parecía tan distinto el paisaje urbano en contraste al norte seco. Al pasar el tiempo se dio cuenta que también sus dificultades de adaptación se relacionaban con una sensación de inmadurez en comparación con sus compañeras de curso que estaban entrando a la pubertad.

Podemos observar cómo los cambios experimentados por Marina tanto del tránsito del desierto a la ciudad o de la infancia a la adolescencia son subjetivizados en el impacto estético reflejado en las percepciones del paisaje. Estos cambios son vividos como un verdadero shock, de difícil asimilación y que más tarde se expresarán clínicamente como Crisis de Pánico. El cambio de hábitat desde al desierto a la ciudad recuerda lo expresado por Benjamin (1967), al destacar lo que subyace en la poética de Baudelaire, retratando las imágenes del shock y el contacto con las grandes masas ciudadanas: "Esta multitud amorfa de la cual Baudelaire no olvida jamás la existencia, no le sirvió de modelo para ninguna de sus obras. Pero está inscrita en su creación como figura secreta" (Benjamin, 1967, pág. 15). Es decir, para Benjamin, en este caso el paisaje urbano, definido especialmente por la masa humana circulante, después del shock logra penetrar fantasmagóricamente en Marina, aunque ella no puede precisar en ese momento qué cosa ni cómo ha sido impactada estéticamente. Para Benjamin la percepción del paisaje urbano de las grandes capitales europeas post revolución industrial produjo un gran shock en el hombre que provenía de ciudades pequeñas o pueblos más rurales al tomar contacto con estas grandes masas humanas. No es solo Baudelaire, también Benjamin (1967), mencionan a la multitud como parte del paisaje se impone en la literatura del siglo XIX en autores como Marx y Engels describiendo a la masa como "multitudes colosales" del proletariado en Londres. Hegel al final de su vida cuando llega a París desde Berlín, escribe en una carta a su familia lo impresionado que está por lo populoso de la ciudad. Para Edgard Alan Poe la multitud de Londres es "tétrica como la luz de gas en la cual se mueve". Emilio Rodrigue (1996) hace referencia a la correspondencia de Freud en 1885 a su futura mujer Martha, dando cuenta de cómo se sintió un provinciano caminando por

las calles de París al llegar a estudiar con Charcot en la clínica hospitalaria Salpetriere. Luego, este autor agrega en este estudio biográfico: "Freud pensó seriamente en abandonar París. Huir del colosal museo erótico de la miseria humana" (Rodrigue, 1996, pág. 194).

Interesante es observar cómo en Marina muta desde el paisaje desértico al urbano constituyendo ahora como lo desconocido y amenazante. La frágil construcción de nuevos espacios de seguridad son contrastados por la añoranza de un antiguo paisaje que en el recuerdo ahora es evocado con un sentido de pertenencia e identidad.

## LA ILUSIÓN DE UN JARDÍN

Benjamin (1967) se basa en Freud y Reik para comprender lo que Proust llamó "memoria involuntaria", en oposición a la memoria voluntaria que se destaca al mero registro de datos sueltos. A la "memoria involuntaria" en cambio le otorgaría un carácter de conservación de las impresiones de la experiencia pasada, ya que algo semejante ocurre con la creación mental del jardín en oposición al paisaje. Tanto recuerdo voluntario como el jardín terminan siendo destructivos porque tienden a disolver las impresiones. En cambio la memoria involuntaria cumple la misma función que la del paisaje en el sentido de conservación. En este sentido se puede pensar a Marina refugiándose en sus recuerdos del jardín de su infancia. Pienso que la experiencia analítica para Marina es un modo de tomar contacto tanto con sus recuerdos de "jardín secreto" a modo de refugio para luego aproximarse al paisaje desértico del pasado, como también comprender la experiencia de shock del otro "desierto" como lo puede ser el paisaje urbano. Es esto lo que Proust pretende al proponer que "solo puede llegar a ser parte de la memoria involuntaria aquello que no ha sido vivido expresa y conscientemente, en suma aquello que no ha sido una experiencia vivida" (Benjamin, 1967, pág. 11).

Paola Cortés Rocca (2011) dice que el paisaje siempre designa un espacio intervenido por la subjetividad. Cuando la naturaleza se transforma en paisaje pasa a ser un modo particular de percibir y representar. Se subjetiviza la geografía y es un modo de actuar sobre el espacio. Por esta razón Alain Roger (2007) afirma que un paisaje nunca es reducible a su realidad física.

De esta manera resulta interesante la descripción que hace Marina del desierto al asomarse por la pandereta de los límites del jardín de su casa de infancia. Un vasto territorio que es experimentado como amenazante, en su fantasía de ser succionada hasta perderse. Macarena Urzúa (2014) propone que el desierto es



un objeto difícil de aprehender: “un territorio vasto y desconocido donde se encuentran muchas ideas y mitos en torno a él, también alrededor de la fábula del cambio que genera en la persona que visita este lugar y sobre lo que ocurre luego de visitarlo” (Urzúa, 2014, pág.176). Es decir, su efecto transformador. El recorrido que hace Marina es de su infancia a la adultez. Del jardín de su casa al paisaje del desierto dando inicio a su pubertad. Luego el brutal cambio hacia el paisaje urbano dando lugar a las multitudes que lo constituyen. Entonces en ese shock es cuando añora con nostalgia al jardín de su antigua casa, pero este jardín-refugio ya se ha extendido al desierto y el cielo nocturno. Ya no hay retorno. Puede ser re-visitado en sus recuerdos e incluso regresando en una suerte de peregrinaje a la tierra prometida. Sin embargo la búsqueda termina nuevamente en desierto. No quedan vestigios. La antigua casa y su jardín han quedado sepultados para siempre bajo toneladas de tierra seca y baldía. Vemos en sesión que se ha producido una identificación entre este modo de vivir el pasado y la situación del pariente de su amiga. Se condensan como en un sueño ambas desapariciones. Marina se debate entre el duelo, es decir, la pérdida expresada en un desierto árido que alberga la muerte, y la esperanza de imaginar al desaparecido y a ella misma explorando un nuevo paisaje de tierra fértil. Entonces, ¿qué se hace con los recuerdos?, se pregunta Marina. En silencio, yo pienso en Proust y en “su búsqueda del tiempo perdido” a través de sentir en su boca el sabor de una madeleine<sup>6</sup>. Ella en su vida urbana se enfrenta cotidianamente a otro paisaje caracterizado por los rostros anónimos de los transeúntes. Los ve caminar apresurados por las calles y observa cómo suelen concentrarse en los paraderos de buses y estaciones de metro. Marina quiere volver a casa por la tarde y encontrar en ella a su pareja y así sentirse refugiada. Alain Roger (2007) nos recuerda que fue Oscar Wilde quien dio el golpe copernicano en su visión estética, al afirmar en 1890 que es la vida quien imita al arte mucho más de lo que el arte toma de la vida. La tesis de Roger apunta a que nuestras percepciones de la naturaleza y la construcción del paisaje está “saturada de una profusión de

modelos, latentes, arraigados y, por tanto, insospechados: pictóricos, literarios, cinematográficos, televisivos, publicitarios, etc., que actúan en silencio para, en cada momento, modelar nuestra experiencia, perceptiva o no” (Roger, 2007, pág. 20). Si esto es así, entonces necesitamos indagar en el análisis con Marina desde qué óptica se despliegan las percepciones o qué antecedentes nos permiten entender la construcción de estos paisajes. Por mi parte mis asociaciones del paisaje en ese momento están definidas por los pensamientos de Proust, Baudelaire y Freud a través de Benjamin. Mi intención en sesión es empatizar con la percepción del paisaje de Marina y proponer pensar y sentir junto a ella, a través de las ideas de estos autores que tengo yo en mente, que constituyen mi propia percepción del paisaje. También soy consciente de que debemos en lo posible ir más allá de los límites de nuestros propios jardines camuflados de paisaje. Roger (2007), basado en los aportes de George Dagonnet, Michel Conan y Bernard Lassus, enfatiza la diferencia entre la visión panorámica impuesta por el Renacimiento y la visión moderna de apreciación del paisaje abordado como un verdadero palimpsesto sobrecargado con diversas escrituras, de múltiples capas y profundidades, propio de las grandes urbes. Esta concepción del paisaje como palimpsesto se asemeja mucho al tejido de creación intersubjetiva que se desarrolla en las escenificaciones del análisis. Parecieran tener la característica de superposiciones de paisajes, creaciones de jardines escondidos entre el follaje tanto de la naturaleza como de las ciudades con su gente. Pueden destacar por la rapidez de su creación como la capacidad de mutar.

## CONSIDERACIONES FINALES

En este trabajo he querido mostrar la dialéctica relación entre lo fijo y lo móvil. Esto puede quedar expresado en la percepción de una imagen o en la evocación de un recuerdo. Me cuesta concebir la idea de registrar las experiencias humanas sin un paisaje que las definan. Tal vez nuestra infancia se construye no solo de una “madre ambiente” (Winnicott, 1971, 1993), sino que también está muy presente en nuestro desarrollo el entorno natural. A la vez me atrae percibir un paisaje siempre cambiante como el flujo permanente de la asociación libre y cómo su transformación nos cambia a cada uno de nosotros como seres humanos.

Para retratar estas ideas deliberadamente he intentado ir mas allá de las conceptualizaciones propias del psicoanálisis o de los campos inmediatamente cercanos, como podría ser la neurociencia o psicología evolutiva. En este sentido incorporar la intuición del arte

<sup>6</sup> Benjamin (1967), reflexiona en la obra de Proust “La búsqueda del tiempo perdido”: “Habla de la pobreza con que se había ofrecido a su recuerdo durante muchos años la ciudad de Combray, en la que no obstante había pasado una parte de su infancia. Antes de que el gusto de la madeleine (un bizcocho), sobre el cual vuelve a menudo, lo transportase una tarde a los antiguos tiempos” (Benjamin, 1967, pág.9).

o la literatura a través de comprensiones desarrolladas por el estudio de la estética, me parece que pueden ser un gran aporte al quehacer de la clínica psicoanalítica.

Al comienzo de este trabajo he descrito una anécdota de mi vida cotidiana. Tal vez este señalamiento del paisaje a partir del simple acto de caminar y por tanto de desplazamiento a través del paisaje más allá de las fronteras del "jardín" de mi casa no resulta menor en contraste a horas tras horas de estar sentado en mi consultorio conversando con las personas que me vienen a ver. Pongo énfasis en este punto porque en esta forma relativamente quieta de trabajar pienso que de manera natural se tiende a agotar los puntos físicos perceptivos delimitados por la zona de confort que nos blindamos nuestro lugar de trabajo. Amparados en la ilusión de estabilidad del "jardín que hemos cultivado", no pocas veces nos cuesta ir más allá de las fronteras del mismo para ser capaces de adentrarnos junto al paciente en otros paisajes. Espero que este artículo sirva a modo de invitación a los colegas, tal como lo hizo mi vecino la primavera pasada, a salir a caminar y a descubrir nuevos paisajes.

## REFERENCIAS

- Balbontín C. (2010) "Encuentro y movimiento: Cuando el crecimiento se pone en marcha". *Rev. Chilena de Psicoanálisis*, Vol. 27, N° 2 pp. 89-184
- Barthes R. (1995) "La cámara lucida: Notas sobre la fotografía". Ed. Paidós Ibérica, España
- Bromberg PM. (2006) "Awakening The Dreamer. The Clinical Journeys". The Analytic Press, London
- Benjamin W. (1967) "Sobre algunos temas en Baudelaire" en *Ensayos escogidos*. Ed. Filosofía y Cultura Contemporánea, México
- Correa A, Muñoz A y Balbontín C. (2014) "Lo disociado: Una leve vibración en el borde de la experiencia". *Rev. Gaceta de Psiquiatría Universitaria*, Vol.10, N° 3 pp. 306-317
- Cortés Rocca P. (2011) "Territorios: desde el paisaje romántico a la urbe positivista". En *el tiempo de la máquina: Retratos, paisajes y otras imágenes de la nación*. Ed. Ediciones Colihue, Buenos Aires
- Cowen R (2014) "Telescope captures view of gravitational waves". *En Nature*. Rev. 507, 281-283, London
- Dalí S. (1935) "Psychologie non-euclidienne d'une photographie", en *Minotaure*, N° 7. 10/VI/1935
- Deleuze G. (2005) "La imagen-movimiento y sus tres variedades". En *La imagen movimiento*. Estudios de cine 1. Ed. Paidós, Buenos Aires
- Freud S. (1896) "La etiología de la histeria". En *Obras Completas* tomo III. Amorrortu Editores, Buenos Aires
- Freud S. (1913) "Sobre la iniciación del tratamiento". En *Obras Completas* tomo XII. Amorrortu Editores, Buenos Aires
- Guth AH. (1981) "The Inflationary Universe: A Possible Solution to the Horizon and Flatness Problems", *Phy. Rev. D* 23, 347
- Parra N. (1985) "Siete trabajos voluntarios y un acto sedicioso" en "Hojas de parra". Ed. Genimedes, Santiago
- Renik O. (2006) "Practical Pasychoanalysis for Therapists and Patients. Other Press, New York
- Rodrigue E. (1996) "Un judío en la corte del rey Charcot". "En Sigmund Freud: El siglo del psicoanálisis". Ed. Sudamericana, Buenos Aires
- Roger A. (2013) "Breve tratado del paisaje". Ed. Biblioteca Nueva
- Saint Girons B. (2013) "El acto estético". LOM Ediciones, Santiago de Chile
- Schivelbusch W. (1986) "The Railway Journey. The Industrialization of Time and Space in the 19 th. Century" Ed. Berkeley: University of California Press
- Stolorow R, Atwood G. (1992) "Los contextos del ser. Las bases intersubjetivas de la vida psíquica" Ed. Heder, Barcelona.
- Winnicott DW. (1971) "La experiencia de mutualidad entre la madre y el niño", Cap. 36 en "Exploraciones psicoanalíticas I" Ed. Paidós, Buenos Aires
- Winnicott DW. (1993) "La teoría de la relación entre progenitores-infante". En *los procesos de maduración y el ambiente facilitador*. Ed. Paidós, Buenos Aires

## ENSAYO

# OTTO GROSS, SOMBRA DE CARL G. JUNG<sup>1</sup>

(Rev GPU 2015; 11; 3: 248-251)

Matías Méndez<sup>2</sup>

**En este breve ensayo llevaremos a cabo un análisis reflexivo del film “Un Método Peligroso” del director canadiense David Cronenberg a la luz de la teoría analítica de Carl Gustav Jung. La película ilustra ciertos pasajes de la vida del psiquiatra suizo, reparando especialmente en los pormenores de la relación que sostuvo con su paciente y amante Sabina Spielrein, así como con el creador del psicoanálisis Sigmund Freud. Sin embargo, en nuestro trabajo abordaremos la figura de un personaje que, si bien ocupa un lugar aparentemente secundario en la trama de la película, consideramos de gran importancia a la hora de reflexionar en torno al proceso de individuación de Jung.**

## INTRODUCCIÓN

Otto Gross, uno de los primeros discípulos y colaboradores de Freud, fue referido por este al hospital de Burghölzli en Zürich para que Jung lo sometiera a análisis. El encuentro entre ambos significó un punto de inflexión en la vida del autor, toda vez que la personalidad irreverente y las ideas anarquistas de Gross habrían remecido profundamente las certezas morales de Jung en torno a la sexualidad.

Al tomar como centro de nuestra reflexión el encuentro de Jung y Gross en Burghölzli, argumentaremos que la aparición de este puede ser interpretada como una encarnación del arquetipo de la Sombra en la vida de Jung. En una época en la que Jung se veía enfrentado a profundos e íntimos cuestionamientos

a propósito de su relación con Sabina Spielrein, debatiéndose entre mantener una distancia prudente con su paciente y ceder al poder de sus deseos sexuales, la influencia de Gross habría operado como un catalizador del proceso de individuación del autor al sembrar en él la duda respecto del valor de la represión del instinto sexual en su propia vida.

## LA FIGURA DE OTTO GROSS Y SU PRIMER ENCUENTRO CON JUNG

Existe un cierto halo de misterio en torno a la controversial figura de Otto Gross. Su nombre orbita la historia del psicoanálisis, presentándose a menudo como un autor marginal y disidente cuya influencia se hizo patente especialmente en ámbitos paralelos a la reflexión

<sup>1</sup> Este trabajo fue realizado en el marco del curso “Teoría y Clínica II” del Magíster en Psicología Clínica de Adultos, mención enfoque Humanista Existencial (Universidad de Chile) durante el segundo semestre de 2013.

<sup>2</sup> Psicólogo clínico. Candidato a Magíster en Psicología Clínica de Adultos (Universidad de Chile). Postítulo en Psicoterapia Humanista-Transpersonal (Universidad Diego Portales). Docente del área Humanista y Transpersonal, Facultad de Psicología, Universidad Diego Portales. Contacto: matias.mendez@mail.udp.cl



y la práctica clínicas (teoría política, sociología, literatura, etc.) (Heuer, 2001). Las ideas de Gross en torno a la necesidad de acabar con el sistema de autoridad patriarcal que primaba en Europa a comienzos del siglo XX, su crítica al valor de la represión sexual y sus postulados anarquistas, entre otros elementos de su pensamiento, le valieron una serie de conflictos con sus pares, tanto dentro como fuera del círculo más cercano a Freud. En palabras de Heuer (2001):

“Otto Gross se ha vuelto hoy en día una representación simbólica de actitudes hacia la experiencia que fueron demasiado amenazantes como para ser vividas conscientemente y asimiladas en su tiempo. La cultura europea en general, y el psicoanálisis en particular, han debido almacenarlas en una forma encapsulada, congelada. La vida de Gross y la imagen que de él tenemos opera en el nivel cultural como lo que ha sido llamado ‘Agujeros Negros en la Psique.’” (p. 656, trad. propia)

Gross fue quien por primera vez introdujo el psicoanálisis en el ámbito universitario hacia 1902, mientras desempeñaba labores académicas en Graz, Austria (Heuer, 2012). Sin embargo, su nombre fue literalmente borrado de la historia del movimiento psicoanalítico (Heuer, 2001, 2012), probablemente debido a los motivos que ya hemos comentado. En este sentido, el lugar de Otto Gross en la historia del psicoanálisis podría compararse con el de otros notables disidentes que cuestionaron la autoridad de Sigmund Freud, como fue el caso de Wilhelm Reich. De hecho, las ideas de Reich y Gross en torno al papel de la sexualidad en la vida psíquica son en muchos sentidos similares, ideas que chocaron con los postulados de Freud y sus colaboradores más próximos.

Otto Gross fue referido por Freud al hospital de Burghölzli para que Jung lo sometiera a análisis, aparentemente haciendo caso de la solicitud hecha por el padre de Gross. En una misiva a Jung, Freud comenta que se trata de un hombre de gran genio, que podría hacer importantes contribuciones al campo del psicoanálisis, pero que su personalidad irreverente lo hacía un sujeto impredecible. En el film se reproduce el que habría sido el primer encuentro entre Jung y Gross en la clínica psiquiátrica, reunión durante la cual el paciente expresa a su colega su punto de vista acerca de la poligamia y la posibilidad de construir una sociedad donde el impulso sexual no fuera reprimido.

Según se aprecia en el film, la actitud de Gross es abiertamente desafiante durante este primer encuentro. Revisa los cajones de la oficina de Jung, e incluso roba a este una pequeña botella de pastillas, sabiendo

que este lo observaba. En un momento, confronta al psiquiatra con la posibilidad de abrigar deseos de tener relaciones sexuales con sus pacientes, señalando que esto no supondría problema alguno desde su punto de vista. Sabemos, por el contexto que ilustra la película, que por aquel entonces tales pensamientos rondaban la mente de Jung, quien en todo momento procuró mantener a raya sus deseos hacia Sabina Spielrein. Su ética profesional, así como la moral protestante en que fue educado, lo obligaban a mantener una estricta observación de sus impulsos sexuales, resguardando su lugar como analista y hombre de familia, sujeto al influjo de la contratransferencia y la tentación carnal.

### OTTO GROSS, SOMBRA DE CARL G. JUNG

Al reparar en esta primera conversación, salta a la vista en qué medida Jung y Gross representan dos extremos opuestos de una misma polaridad en lo que respecta a la sexualidad, donde el primero asume una actitud que podríamos caracterizar como puritana y represiva frente al sexo, mientras que el segundo se muestra abiertamente liberal y desembarazado de cualquier clase de tapujo moralista. Jung, un destacado profesional de acomodada situación económica, encarna una ética estricta y tradicional que se adecua al *statu quo* imperante en la sociedad europea de comienzos del siglo pasado. Gross, por su parte, aparece como la representación de todo lo que no cabe dentro de los cánones morales propios de la era victoriana. Es en este sentido que proponemos que la llegada de Gross a Burghölzli podría ser interpretada como una irrupción de lo sombrío en la vida de Carl G. Jung.

De acuerdo con la teoría psicodinámica propuesta por Jung, existen ciertos elementos de la psique individual que son reprimidos por resultar amenazantes, inadecuados e inaceptables para la actitud consciente. Estos elementos pasan a formar parte del inconsciente individual, el que, a diferencia del inconsciente colectivo, se encuentra conformado por una constelación de sucesos, impulsos, deseos, etc., que son propios de la biografía del sujeto, y que han sido empujados fuera de la conciencia por los motivos ya descritos (Jung, 1999a).

Aquellos elementos que son rechazados y reprimidos por la actitud consciente dan forma, además, a lo que Jung llamó la Sombra. El arquetipo de la Sombra “representa cualidades y atributos desconocidos o poco conocidos del ego: aspectos que, en su mayoría, pertenecen a la esfera individual y que también podrían ser conscientes” (Von Franz, 1984, p. 170). Estos elementos permanecen la mayor parte del tiempo fuera del umbral de la conciencia. Sin embargo, pueden burlar las barreras

de la represión durante el sueño e incluso hacerse presentes en la vida cotidiana, proyectados en otras personas, obligando al sujeto a confrontarse con aquello que ha negado de sí mismo. En palabras de Jung (1999a):

“Por un lado, en efecto, es del todo comprensible que elementos psicológicos incompatibles sean víctimas de una represión, haciéndose, por tanto, inconscientes, pero, por otro lado, eso no es obstáculo para que los contenidos reprimidos puedan volver a ser hechos conscientes y mantenidos en la conciencia una vez reconocidos.” (p. 155)

El modelo psicológico de Jung es un sistema que se fundamenta en el principio de compensación, en cuanto todo aspecto de la psique siempre cuenta con una contraparte que representa su opuesto complementario. En el caso de la Sombra, su contraparte está representada por la “Persona” o “Máscara”. Según explica Stein (2004), en la terminología de Jung, Persona “significa ‘el individuo tal como se presenta’, no ‘el individuo tal como es’” (p. 151). La Máscara es, en este sentido, justamente lo que su nombre sugiere: un aspecto superficial de la personalidad total que se presenta ante otros y que en cierta medida “encubre” el verdadero ser del sujeto. Este aspecto de la personalidad cumple con una función social, pues representa todo aquello que es aceptable por los otros y permite al individuo relacionarse con su entorno desempeñando roles específicos, representando estereotipos sociales y culturales y adecuándose a los mandatos convencionales de su cultura (Stein, 2004).

En el caso de Jung, la Persona está representada por su temple aristocrático, profesional, intelectual, lógico, puritano y protestante. Su comportamiento intachable y el rol que desempeña como médico en la clínica psiquiátrica y como hombre de familia, lo hacen aparecer como un miembro destacado de la elite intelectual suiza, bien adaptado y respetuoso de las costumbres y convenciones sociales de la era victoriana. Esta impecable fachada encubre justamente todo aquello que no es aceptado en la sociedad europea de principios del siglo XX, pero que, como podemos ver en el film, bulle en lo profundo de la psique de Jung: las licencias sexuales, el erotismo y el engaño. Ante la rígida Máscara que el autor sostiene en su vida pública, la Sombra opera como factor compensatorio que se cuela por los intersticios de su actitud consciente.

Otto Gross, como hemos dicho, encarna el opuesto de Jung. Si bien comparte con este su profesión (ambos eran psiquiatras interesados en el desarrollo del psicoanálisis), resulta evidente que su personalidad desafía

los cánones morales a los que Jung adhiere con tanta firmeza. Anarquista, defensor de la poligamia, crítico de la autoridad paterna y el puritanismo protestante, Gross representa la contraparte sombría del ethos victoriano y, por extensión, de la Persona de Jung.

En el tiempo que Jung y Gross se conocieron, aquel se encontraba trabajando como analista de Sabina Spielrein, una atractiva mujer de origen ruso que había sido paciente suya en Burghölzli. En la película se ilustra el desarrollo de la relación entre Jung y Spielrein, mostrando que esta se había enamorado de su analista, transgrediendo los límites de la relación terapéutica al robarle un beso y manifestarle su deseo de que él fuera quien la iniciara sexualmente. Luego de su encuentro con Gross, Jung tomó la decisión de visitar a su paciente en su departamento, accediendo a la petición de Spielrein y cediendo ante sus propios deseos. Moussaieff (1993) relata esta historia a través de las cartas que Spielrein, Jung y Freud se enviaron entre 1908 y 1913. En su libro, el autor sugiere que Jung habría tratado de encubrir su relación extramarital (y extraterapéutica) con su paciente ante Freud. Sin embargo, la situación se habría hecho insostenible para Jung, y la verdad finalmente salió a la luz.

En el film se ve en qué medida el romance entre Jung y Spielrein significó un vuelco en la vida del analista. El caso de Spielrein fue uno de los motivos de los primeros intercambios entre Jung y Freud, así como fue ella también uno de los factores gatillantes de su disputa. El hecho de haberse involucrado sentimentalmente con su paciente junto con la ruptura con su mentor, trajo consigo una profunda crisis para Jung. Consideramos que el papel que cumplió Gross en este proceso fue de central importancia, por cuanto él fue quien sembró la inquietud que socavó la férrea represión sexual de Jung.

El encuentro entre Gross y Jung significó para este un súbito encuentro con su Sombra, justo en el momento en que sus impulsos más “oscuros” pulsaban por ver la luz. El dolor que significó esta confrontación con aquello que había permanecido negado, se ve reflejado en los pensamientos del autor, quien en una carta a Freud en junio de 1909 señala: “Gross y Spielrein son experiencias amargas. A ninguno de mis pacientes he entregado tanta amistad y de ninguno he cosechado tanto dolor” (Jung, 1909 cit. en Heuer, 2001, p. 668, trad. propia).

## COMENTARIOS FINALES

Al presentar a Otto Gross como encarnación de la Sombra de Jung, hemos querido dar cuenta de la función

catalizadora que su encuentro tuvo en el proceso de individuación del psiquiatra suizo. La crisis vital que atravesó Jung luego de su relación con Sabina Spielrein significó el inicio de un profundo proceso de desarrollo que llevó al autor a adentrarse en las profundidades de su psique. Al final de la película se menciona casi como un dato anecdótico la “crisis nerviosa” que sufrió Jung tras su quiebre con Freud. Sin embargo, consideramos necesario entender que fue esta crisis la que permitió que Jung pudiera dar forma a lo que es hoy la psicología analítica, testimonio de su propio camino de individuación. Afirmamos que el factor que precipitó en primer lugar el encuentro de Jung con lo inconsciente sombrío en sí mismo fue su relación con Gross.

Si ampliamos el foco de nuestro análisis, podemos decir con Carotenuto (1980 cit. en Moussaieff, 1993) que “en la situación en que Jung se encontraba, Sabina debe haber representado una imagen típica del *Ánima*” (p. 181). El papel que jugó Sabina Spielrein en el proceso de individuación de Jung fue claramente el de un llamado de atención, una invitación a explorar aquello que yacía en lo profundo de su psique. En este sentido, si consideramos que la función del arquetipo del *ánima* consiste fundamentalmente en tender un puente entre la actitud consciente y la dimensión inconsciente (Jung, 1999b; Von Franz, 1984), veremos en qué medida su relación con Sabina representó para Jung la puerta de entrada a su propio inconsciente personal. Sin embargo, quien le entregó la llave para abrir esta puerta fue Otto Gross.

Concluyendo nuestro trabajo, sentimos necesario agregar en este punto que Otto Gross representa no solo la Sombra individual de Carl G. Jung, pues si atendemos al trato que su figura ha tenido en la historia del psicoanálisis, también podremos afirmar con seguridad que él simboliza el aspecto sombrío del *Círculo Psicoanalítico de Viena* en su conjunto. Gross fue expulsado del núcleo más cercano a Freud, como también lo fuera en su momento Wilhelm Reich. Ambos autores contravinieron la Ley del Padre y desafiaron la autoridad del creador del psicoanálisis al proponer profundas reformulaciones acerca del papel que cumple la represión de la sexualidad en la vida psíquica del ser humano. Y la suerte de ambos fue la misma: represión y ostracismo.

Los caminos de la psique son misteriosos. La represión inevitablemente termina por ceder ante los insistentes embates de la Sombra. Aquello que es rechazado reaparece luego en formas nuevas y desconocidas. Cuando Freud envía a Gross hacia Burghölzli, seguramente abrigaba la esperanza de que desde ahí no pudiera ejercer su negativa influencia sobre su incipiente movimiento psicoanalítico. Sin embargo, la fuerza de lo sombrío terminó por escabullirse hasta alcanzar nuevamente a Freud, de la mano de quien reemplazaría a Gross en su papel de “príncipe heredero”: Carl G. Jung. La semilla de la disidencia encuentra un terreno fértil en la resistencia y la represión.

Resulta interesante constatar en qué medida las teorías psicológicas se vinculan y entrelazan con la historia de sus creadores. El caso de Jung resulta particularmente notable, pues nos muestra cómo las ideas y los eventos de la vida se sincronizan en un orden misterioso. Gross fue, en este caso, portador de la Sombra de Jung. Y podemos afirmar que Jung representó para Gross también su opuesto complementario. ¿Cuál habrá sido, entonces, el efecto de este encuentro en el proceso de individuación de Gross? Solo con ver lo que nos muestra el film, podemos afirmar que el influjo del analista impulsó al irreverente anarquista a seguir con su camino de desarrollo más allá de las paredes del hospital, rompiendo las ataduras de la tradición y desafiando incansablemente la ley paterna.

## REFERENCIAS

1. Heuer G. (2001). Jung's twin brother. Otto Gross and Carl Gustav Jung. *Journal of Analytical Psychology*, 46, 655-688
2. Heuer G. (2012). A most Dangerous –and revolutionary– method: Sabina Spielrein, Carl Gustav Jung, Sigmund Freud, Otto Gross, and the birth of intersubjectivity. *Psychotherapy and Politics International*, 10(3), 261-278
3. Jung CG. (1999a). Las relaciones entre el yo y lo inconsciente. En CG Jung, *Obras completas de Carl Gustav Jung*, Vol. 7. Madrid: Trotta
4. Jung CG. (1999b). Recuerdos, sueños, pensamientos. Barcelona: Seix Barral
5. Moussaieff J. (1993). Juicio a la psicoterapia: la tiranía emocional y el mito de la sanación psicológica. Santiago: Cuatro Vientos
6. Stein M. (2004). El mapa del alma según Jung. Barcelona: Luciérnaga
7. Von Franz ML. (1984). El proceso de individuación. En C.G. Jung, *El hombre y sus símbolos* (pp. 157-228). Barcelona: Caralt

ENSAYO

# PSICOSIS: DESDE LA ESCENA DE LA DUCHA A UN DIAGNÓSTICO CLÍNICO NOSOLÓGICO

(Rev GPU 2015; 11; 3: 252-254)

Maritza Bocic<sup>1</sup>, Felipe Gajardo, María Paz Quezada, Daniel Moreno, Camilo Urzúa

**El concepto de Psicosis fue introducido por primera vez en Austria en 1845 como un término para referirse a las manifestaciones psíquicas de las enfermedades del alma de manera meramente descriptiva, inicialmente superpuesto con el concepto de neurosis, usándose para toda enfermedad mental, fuera orgánica o no. En forma posterior se difunde progresivamente, adquiriendo al final el estatus de una organización psicopatológica concreta, quedando más acotada ya a principios del siglo XX para las formas modernas de locura: esquizofrenia, paranoia, psicosis maniaco-depresiva, así como también diferenciándose totalmente de la neurosis por su “noción de realidad”, la que era ausente en la psicosis, y quedando sus síntomas, como delirio y alucinaciones profundamente arraigados a la locura, sobre todo en occidente. Es a partir de esta evolución que se desarrollan luego los conceptos de demencia precoz, esquizofrenia y sus distintas clasificaciones (1-3).**

## INTRODUCCIÓN

Asociado a lo anterior, es importante mencionar el rol de los manicomios y de las políticas en dichos tiempos en cuanto a la reclusión de los pacientes, el ingreso al manicomio de todo individuo “amoral”, incluyendo vagabundos, pacientes con retraso mental, etc., lo que contribuyó a la progresiva y fuerte estigmatización de los pacientes con trastornos mentales, indiferenciados de asesinos, criminales y otros personajes “antisociales”, generando una asociación profundamente errada entre locura (psicosis) propiamente tal, y conductas ofensivas con la comunidad.

Este estigma hacia el paciente con trastorno mental, muy enraizado culturalmente, por fortuna ha ido disminuyendo post segunda guerra mundial en que se ha enfatizado sobre los derechos humanos (4). Sin embargo aún en la actualidad es un fuerte factor de prejuicio colectivo, tema que entre otras cosas ha sido usado y mal usado en la industria cinematográfica.

La mayoría de las personas (sin conocimientos en salud) cree que toda Psicosis es Esquizofrenia, lo que está fuertemente influenciado por los medios de comunicación principalmente los medios audiovisual cine y TV. Medios cuyo interés no ha sido mostrar lo que realmente es la enfermedad mental, sino servirse

---

<sup>1</sup> dra.maritzabocic@gmail.com

del morbo y la atracción que esta produce; quizás hacer una película de un paciente con EQZ, mostrando su curso y real evolución no sería un éxito cinematográfico desde el punto de vista económico.

Es importante aclarar la enorme dificultad de representar a través de imágenes situaciones tan abstractas como delirios, pérdida del juicio de realidad y/o alucinaciones.

Quizás hay algunas películas que se acercan más a la definición clásica de psicosis “Pérdida del juicio de realidad que se acompaña de alucinaciones y delirios”. Pocas a lo que hoy entendemos por EQZ, es lo que vemos en *Una Mente Brillante* (2001) de Ron Howard, donde John Nash ve a sus fantasmas y los reconoce como irreales, sabe que estos le irrumpen en su existencia pero a través de la Integración social en su trabajo real como Profesor Universitario, la medicación y red de apoyo carente de Estigma logra una mirada más realista de las personas con enfermedad mental severa.

Otras se vuelven tan abstractas y disgregadas en su narrativa, tanto de guion como de imagen, que al salir de la sala cada cual se va con una variedad de ideas de la psicosis. Dentro de estas están *el Cisne Negro* (2010 Darren Aronofsky), *Un hombre mirando al Sudeste*.

En este artículo analizamos *Psicosis* (1960, de Alfred Hitchcock): haremos un análisis técnico general de la película, quizás jugando con nuestras propias deducciones acerca del director y la época.

Nos avocaremos a un análisis clínico psicopatológico del personaje principal, Norman Bates, para luego discutir un diagnóstico nosológico y uno diferencial.

## CONTEXTO HISTÓRICO, PERFIL DE HITCHCOCK

*Psicosis* es una película basada en la novela del mismo nombre, que narra los crímenes de Ed Gein, asesino en serie de Winsconsin. Es una película de gran modernidad visual para la época, y contribuyó a crear un subgénero del terror basado en historias de asesinos en serie.

Su director Alfred Hitchcock proviene de una familia católica: a los 14 años fallece su padre ingresando a un colegio jesuita, donde, además de castigos físicos, aprendió de disciplina y orden. Como buen inglés fue influenciado por la temática criminal, siempre relevante en la literatura y prensa de ese país, materializándose de manera categórica a la hora de elegir la temática de sus tramas, en que se aprecia el afán por lograr una profunda complicidad del espectador con las prácticas éticamente cuestionables o psicológicamente aberrantes de sus personajes (5, 6).

El contexto de esta película muestra elementos característicos del Capitalismo de Estados Unidos, como el hacendado millonario y soberbio que humilla a la protagonista, que relaciona la fortuna con la felicidad, generando en el espectador empatía con esta, pese al robo de dinero, al igual que el personaje principal Norman Bates y los homicidios.

## ANÁLISIS PSICOPATOLÓGICO DE NORMAN BATES

Norman Bates es un hombre de aproximadamente 30 años, que vive y trabaja en un hotel familiar. No tiene otra red social significativa aparte de “su madre”, quien habría fallecido en extrañas circunstancias, siendo reemplazada en su psiquis por él mismo.

De vestimenta masculina, acorde para su edad, con buen autocuidado.

Inicialmente se muestra abierto a conversar, amistoso, sin embargo una vez que comienza la investigación del caso de desaparición de la joven y quedando en evidencia la discordancia de su relato, adquiere una actitud suspicaz al relacionarse. No respeta los derechos de otros, por ejemplo la privacidad, ya que espía a la protagonista, no siente culpa, es impulsivo con gran violencia hacia terceros, incluida su madre. Parece frío, incapaz de establecer relaciones íntimas saludables, con desinterés por su entorno, por lo que vive aislado, lábil emocionalmente, con presencia de rápidos y a veces contradictorios cambios emocionales, desproporcionado a los estímulos de la situación. Ej.: cuando conversa con la joven y a raíz de que ella le sugiere la idea de internar a su madre en un centro psiquiátrico este sobrerreacciona, cambiando su conducta desde la cordialidad, y un ambiente alegre a sentirse molesto, ser hostil y amenazante.

Ambivalencia en los afectos, ya que existe una irrupción de sentimientos opuestos a los que manifestaba anteriormente en su trato con la protagonista y con su madre, a quien refiere querer cuidar, pero en momentos dice odiarla y expresa su deseo de deshacerse de ella.

Mantiene contacto visual, sin ser este cálido, más bien amenazante y analítico.

Existe alteración cualitativa de conciencia irrumpiendo alguna de sus personalidades: “madre” e “hijo”, las que están desorientadas temporalmente.

El pensamiento es ambivalente, reflejado en su conducta frente a la presencia de la joven; él reacciona positivamente acercándose a ella, pero a la vez siente rechazo y la asesina. Ideas deliriosas, acerca de que debe cumplir con un compromiso autoimpuesto, sin un sustento real; de mantenerse en una relación con su madre excluyendo a terceros.

Verborreico en contexto de la ansiedad que experimenta ante determinadas situaciones, tales como el interrogatorio del detective.

Según lo descrito en el análisis psicopatológico de Norman Bates, podemos hacer un diagnóstico de un trastorno Disociativo, específicamente un trastorno de personalidad múltiple. En los trastornos Disociativos existe una pérdida parcial o completa de la integración normal entre ciertos recuerdos del pasado, la conciencia de la propia identidad, ciertas sensaciones inmediatas y el control de los movimientos corporales.

Se tiende en esta película a decir que el protagonista estaría sufriendo de una esquizofrenia. En el siguiente texto se realizará un análisis al respecto.

En el trastorno de personalidad múltiple existen dos o más personalidades distintas en el mismo individuo, que se manifiestan por separado y solo una a la vez. Cada una de estas personalidades tiene una identidad con una coherencia clara. Esto lo podemos ver en la historia de Norman Bates y su "alter"; su madre. Cada uno con una personalidad y una historia comprensibles y coherentes en su desarrollo y manifestación.

En la esquizofrenia, en cambio, es un proceso que resulta incomprensible en la historia vital que finalmente fragmenta la identidad, como por ejemplo las alteraciones en la asociación del pensamiento, haciendo que estos se conecten con relaciones insuficientes y generando un pensamiento disgregado. También se altera la afectividad, se manifiesta plana, lejana e incoherente con sus pensamientos. Durante la película el personaje Norman Bates muestra una afectividad que se condice con sus actos y con lo que expresa y piensa en todo momento, de acuerdo con el alter que se esté manifestando.

Otro fenómeno que ocurre en la esquizofrenia es el autismo, es decir, el aislamiento y pérdida de interés en el mundo externo. Si bien Norman Bates en la película vive en un mundo bastante reducido, presenta curiosidad y deseo de conexión con Marion, con la que intenta establecer contacto y cordialidad. Norman Bates se demuestra vulnerable y cercano a la protagonista pese a sus crímenes.

En la esquizofrenia se produce también una ambivalencia, que consiste en entregar una valoración positiva y otra negativa al mismo psiquismo, relacionado con los trastornos de asociación mencionados

previamente. Durante la película, en cada uno de los alter esto no se observa.

Estos rasgos en el tiempo se acentúan en un paciente con esquizofrenia, presentando un deterioro notorio en su funcionamiento a largo plazo, con pérdida de la iniciativa y de la voluntad. Norman Bates presentaría su trastorno con una data de tiempo importante aunque no específicamente precisada y ese deterioro funcional no se observa.

Otro elemento importante y necesario en el trastorno Disociativo de la identidad es la presencia de un trauma lo suficientemente importante que la genere. En la película, este trauma sugerido es la "pérdida" afectiva de la madre de Norman cuando esta inicia una relación de pareja y deja de ser exclusivamente "de su propiedad". Esta pérdida se hace insoportable a nivel de generar trauma, con lo que se inicia el trastorno. Sin embargo, los pacientes con esquizofrenia pueden tener también otras vivencias traumáticas, por lo tanto este antecedente no es absolutamente excluyente, aunque es importante conocer su existencia. En los trastornos Disociativo el trauma hace comprensible la psicopatología, en la EQZ esto no ocurre, es un proceso que irrumpe al individuo provocando un quiebre vital.

Ambos trastornos pueden presentar alucinaciones auditivas, sin embargo son de distinta connotación. En general los paciente con trastorno Disociativo de la identidad la presentan en relación directa con los alter y sus "comentarios" respecto a las actividades u opiniones que realizan y con una identificación clara, lo que no se presenta en la esquizofrenia.

## REFERENCIAS

1. Berríos G. (2008). Historia de los síntomas de los trastornos mentales. México: Fondo de Cultura Económica
2. Freud S. (1924b). Neurosis y psicosis. Amorrortu Editores. Vol. XIX, Buenos Aires
3. Álvarez JM, Esteban R, Sauvagnat F. (2004). Fundamentos de psicopatología y psicoanálisis. Madrid: Síntesis editorial, S.A.
4. Desviat M. (1994). La reforma psiquiátrica. Madrid: DOR SL
5. Loschi A, Virgilio A, Vidal A, Lamuedra I. (2009). Psicoanálisis aplicado al film "Psicosis" de Alfred Hitchcock. Recuperado de [http://media.wix.com/ugd/6057f3\\_a698b7e9f0c6ef31cb4cc36-ed329a98c.pdf](http://media.wix.com/ugd/6057f3_a698b7e9f0c6ef31cb4cc36-ed329a98c.pdf)
6. García FJ. (2009). Análisis del film "Psicosis". Recuperado de <http://ozonopinoclub.blogspot.com/2009/11/analisis-del-film-psicosis-por.html>



## FILOSOFÍA DE LA MENTE

# ¿SE PUEDE IMPUNEMENTE NATURALIZAR LA CONCIENCIA?

(Rev GPU 2015; 11; 3: 255-267)

Juan Arana<sup>1</sup>

**El artículo examina el estado actual de los intentos para dar una explicación de la conciencia basada en las leyes naturales. Compara la prudencia de los físicos con la audacia de los neurocientíficos. Estudia el valor de los argumentos historicistas. Pasa revista a las principales evidencias empíricas disponibles, valorando su significado. Discute la posibilidad de que los intentos más relevantes conocidos de naturalización de la conciencia descansen en un error categorial. Aboga finalmente por una concepción abierta de conciencia.**

### NATURALIZACIÓN DE LA CONCIENCIA E IMAGEN DEL HOMBRE

Quisiera empezar mi intervención planteando como cuestión de procedimiento si la naturalización de la conciencia es una grave cuestión que debe ocupar –y preocupar– a los sesudos varones y hembras que nos hemos reunido en este simposio, o si se trata de un asunto inofensivo, inocuo, carente de la trascendencia que algunos le otorgamos. ¿Es tan importante naturalizar –o dejar de naturalizar– la conciencia? No cabe duda de que se trataría de un acontecimiento significativo desde el punto de vista de los programas de naturalización de la mente y por ende del hombre. Para muchos, lo que Chalmers denominó el *hard problem*<sup>2</sup>

constituye también el último reducto de los oponentes a estos proyectos, de manera que, si este bastión cede, *eo ipso* podrá decirse que las tropas naturalistas habrían alcanzado sus últimos objetivos. Sería como la caída del búnker de Hitler en Berlín: una vez consumada, el derrumbamiento del resto del Reich fue cuestión de pocos días y cañonazos. Otros aspectos del psiquismo se han mostrado menos insolubles: la memoria, la percepción, el lenguaje y hasta la afectividad han podido ser desmontados, al menos en parte; pero con la conciencia a menudo no se sabe siquiera por dónde empezar.

De lo dicho hasta aquí destaco dos puntos que me gustaría proponer como tema de discusión. Primero: ¿es naturalizable la conciencia? Segundo: si lo fuera, ¿alteraría sustancialmente la imagen que de sí mismo tiene

<sup>1</sup> Profesor en la Universidad de Sevilla. Filósofo de la Naturaleza. Miembro del Círculo de Filosofía de la Naturaleza (encabezado por el filósofo chileno Miguel Espinoza).

<sup>2</sup> Véase David J. Chalmers, "Facing up to the Problem of Consciousness," en: Jonathan Shear (ed.), *Explaining Consciousness – The "Hard Problem"*, Cambridge, MIT Press, 1997, pp. 9-30.

el hombre? La primera pregunta es eminentemente teórica; en la segunda predomina la dimensión práctica. Como filósofos solo aquella debiera interesarnos, puesto que la consigna inscrita en el templo de Apolo en Delos ordena conocer cómo somos y no cómo nos gustaría ser. Sin embargo, pocos asuntos tienen mayor cantidad de secuelas que este, puesto que por definición el hombre es el sujeto del conocimiento y en este caso también se constituye como objeto. Hay un caso relevante en el que la interacción se produjo: Alan Turing profundizó en las entrañas de los procesos de computabilidad y llegó a la convicción de que él mismo era una suerte de cerebro electrónico. Las consecuencias prácticas del real o supuesto descubrimiento fueron ambiguas: un biógrafo apunta que: “El hecho de verse a sí mismo como una máquina le proporcionó un enorme alivio psicológico para la continua confusión de su vida interior”<sup>3</sup>. Sin embargo, otros estudiosos cuentan versiones menos optimistas y localizan aquí la raíz de una actitud fatalista que acabó planteando más problemas de los que consiguió resolver. Averiguar cuál de las versiones es más ajustada encierra un interés biográfico; sería más valioso averiguar qué consecuencias tendría para la humanidad si llegaran a generalizarse unas creencias como las que el insigne sabio británico sustentaba. El desarrollo de la bomba atómica cuestionó seriamente por primera vez la convertibilidad de los trascendentales “verdad” y “bien”, lo cual llevó a muchos –singularmente al premio nobel Max Born– a la persuasión de que hay verdades que mejor sería ignorar para siempre<sup>4</sup>. Es una posición que abonan argumentos de peso, pero me resisto a aceptarla. Sostengo que la píldora de la verdad hay que tragársela entera, por corrosiva que pueda resultar para el estómago. En ese sentido, aun suponiendo que la humanidad sufriera una completa desmoralización de tener que asumir con todas sus consecuencias la naturalización de la conciencia, ni siquiera entonces sería legítimo utilizar esa previsión como un desmentido. Lo propio del filósofo es mirar a la verdad cara a cara, sin esconder artificialmente las notas amargas que pueda tener, pero sin tampoco negar, por una especie de pesimismo preasumido, las más gratas. Por consiguiente, tendremos que enfrentarnos a la pregunta por la naturalización de la conciencia con una actitud libre de prejuicios, lo cual no es óbice para que cada cual haga la apuesta teórica que su intuición o gusto dicte.

<sup>3</sup> Paul Strathern, *Turing y el ordenador*, Madrid, Siglo XXI, 1999, pp. 76-77.

<sup>4</sup> Véase Max Born, Hedwig Born, *Ciencia y conciencia en la era atómica*, Madrid, 1971.

## PRESUPUESTOS SEMÁNTICOS

En todo caso conviene efectuar una labor aclaratoria propedéutica. ¿Qué se entiende exactamente por “naturalización de la conciencia”? Obviamente consiste en dar una explicación “natural” al fenómeno de la conciencia. Es recomendable definir con precisión qué entendemos por “conciencia” y también qué tipo de explicación consideramos “natural”. En lo primero podemos ser sumarios: conciencia alude a la dimensión autotransparente de la vida psíquica, en virtud de la cual el sujeto pensante se convierte en espectador activo de sí mismo, lo que a su vez le da pie a que se vea como protagonista y responsable de sus actos. Habrá que matizar todo lo que se quiera, pero creo que lo dicho basta para saber al menos de qué estamos hablando. No tan diáfano es en cambio el adjetivo “natural”, porque se opone a nociones diversas y hasta equívocas, como “artificial”, “sofisticado”, “insólito”, “espiritual” y, por supuesto, “sobrenatural”. Dependiendo del contexto las acepciones cambian, y para ello basta recordar un chiste que cuentan en México, según el cual lo “natural” es que los problemas del país sean resueltos por la Virgen de Guadalupe; lo “sobrenatural”, que los afronte el gobierno. Por consiguiente hubiese sido más clarificador hablar de “explicación materialista de la conciencia”, ya que, al fin y al cabo, los espíritus también tienen su naturaleza y su corazoncito. Pero no sé qué escrúpulo de conciencia (valga la redundancia) ha provocado que los herederos del materialismo mental ahora prefieran hilar más fino o quizás más embrollado. Es cierto que durante mucho tiempo el compromiso materialista no supuso ninguna garantía de racionalidad, ya que la mayor parte de los materialistas (hasta el siglo XVIII incluido) trabajaban con un concepto completamente opaco de “materia”, y resultaban ser más bien hilozoístas, cuando no simplemente irracionalistas. Solo en el siglo XIX los científicos empezaron a definir un concepto preciso y determinista de “sustancia material”, del cual sería deducible el comportamiento de cualquier agregado de tales entidades, cerebro incluido. Pero la física se ha vuelto mucho más cauta durante el siglo XX y en lo que llevamos del XXI. Ha moderado sus pretensiones, a pesar de lo cual muchos psicólogos y una proporción altísima de neurocientíficos consideran que para sostener el funcionamiento de la conciencia humana no es necesario emplear ningún “gancho colgado del cielo”, dicho sea por emplear la expresión de Daniel Dennett<sup>5</sup>.

<sup>5</sup> Véase Daniel C. Dennett, *La evolución de la libertad*, Barcelona, Paidós, 2004, p. 229.



El contraste entre la circunspección de los físicos y la osadía de los neurólogos merece ser analizado, pero antes de pasar a considerarlo intentaré cerrar la clarificación semántica iniciada. “Materia” se ha convertido en un concepto abierto que designa sin más especificación cualquier entidad que esté inmersa en el espacio-tiempo y sometida a las leyes naturales descubiertas por la físico-química, aunque su última especificación nos escape por ahora y tal vez para siempre. A su vez, se ha “naturalizado” aquello cuyo comportamiento a todos los efectos relevantes se explica en función de dichas leyes. No se puede decir que la materia haya sido “naturalizada”, porque desconocemos qué pasa con ella en un nivel de precisión que exceda los límites impuestos por la indeterminación cuántica, ni tampoco cómo se comporta a muy altos niveles de energía. En cambio, se puede considerar que el “ácido sulfúrico” ha sido naturalizado, porque la química proporciona una explicación razonable de todo lo que ocurre con él, habida cuenta de que no tiene sentido hablar de “ácido sulfúrico” a muy altas energías (se disocia antes) o a niveles ultramicroscópicos (cualquier porción representativa de él es suficientemente grande en comparación con el cuanto de acción de Planck).

### LA PRUDENCIA DE LOS FÍSICOS Y LA AUDACIA DE LOS NEUROCIÉNTIFICOS

Cumplimentadas las precisiones terminológicas, vuelvo al punto en que estaba. Como decía, la evolución del concepto de materia en los dos últimos siglos ha hecho que la mayoría de los entendidos renunciaran a “naturalizar” la materia, mientras que el despegue de las neurociencias en la segunda mitad del siglo XX ha generado un clima de esperanza en la posibilidad de “naturalizar” la mente. La inocente –pero obligada– pregunta es: si se es incapaz de naturalizar algo, ¿cómo es posible naturalizar las más complejas estructuras desarrolladas a partir de ese “algo”? Podríamos estar ante el entusiasmo propio del neófito, pues ya se sabe que los recién llegados tienden a ser ingenuamente optimistas. Como la neurociencia todavía atraviesa su etapa fundacional, los que la cultivan gustan de pensar que, aunque no seamos capaces de dilucidar lo que hay dentro de las piedras, sí lo somos o seremos de averiguar qué se cuece en el interior del cráneo. Es como si alguien renunciara a desvelar los secretos de los individuos que forman una ciudad, pero se propusiera desentrañar hasta el último misterio de la comunidad que forman. No es una pretensión absurda, pero sí chocante. Se podría alegar, por ejemplo, que la integración dentro de un colectivo hace que se pierdan muchos

detalles por un efecto de compensación, de manera que no es extraño que las masas se comporten con menos sofisticación que cada uno de sus componentes. Podría ser. Pero para que eso ocurra tiene que darse un efecto “simplificador” en el proceso de agregación, el cual genera un “ruido” termodinámico que diluye las idiosincrasias particulares. Por ejemplo, no hay teoría física que ahora o en un futuro previsible pueda predecir con exactitud el movimiento de un solo átomo, pero si este átomo está inserto en una red cristalina, sus vaivenes oscilarán en torno a una posición media de equilibrio. Exactamente lo mismo ocurre con el resto de átomos que forman la red, de manera que las “peculiaridades” de cada uno de ellos carecen de significado cuando consideramos la globalidad que forman. Las porciones macroscópicas del material resultante se comportan de forma cuasideterminista y adquieren propiedades mecánicas, térmicas, eléctricas, etc., invariables. Supongo que los neurofilósofos naturalistas defienden que algo parecido ocurre cuando una colección de átomos se junta para formar el gelatinoso kilo y medio de material encefálico. ¿De verdad es así? En principio, entre un cerebro y una porción equivalente de calcita –o si quieren de un cristal de composición química más rica, como la turmalina– hay algo común, y es que en ambos casos tenemos trozos altamente formalizados de materia. Pero también existe una clara diferencia: en el cristal la estructura es simple e igualatoria, mientras que en el encéfalo la estructura es complejísima y no potencia precisamente respuestas homogéneas ni comportamientos sometidos a las leyes de la termodinámica, sino todo lo contrario.

Erwin Schrödinger fue uno de los primeros en llamar la atención sobre las consecuencias de esta elemental constatación, y por eso hablaba de “entropía negativa”<sup>6</sup> como rasgo definitorio de lo biológico y de “cristales aperiódicos” como descripción de las más pequeñas porciones de cualquier material orgánico encargado de alguna función crucial en la economía de la vida<sup>7</sup>. En realidad, glosar las complejidades de los vivientes ha sido un lugar común desde los albores de la biología, sobre todo desde que en el siglo XVII Leeuwenhoek y Swammerdam aplicaron el microscopio a los estudios anatómicos. Todavía lo sigue siendo y parece ser que si el libro de records Guinness dedicase un apartado a lo más complejo de lo complejo, el premio mayor sería para el cerebro. No es una afirmación mía, sino

<sup>6</sup> Véase Erwin Schrödinger, *¿Qué es la vida? El aspecto físico de la célula viva*, Barcelona, Orbis, 1986, p. 98.

<sup>7</sup> Véase Schrödinger, *¿Qué es la vida?...*, p. 16.

fácilmente localizable en los escritos de los más destacados partidarios de la naturalización de la conciencia, como sin ir más lejos el premio nobel Gerald Edelman<sup>8</sup> o el neurofisiólogo Rodolfo Llinás<sup>9</sup>.

Si las cosas están así, ¿cómo es posible obviar el inconveniente? Lo más probable es que la dimensión “complejidad” se considere aquí irrelevante por un razonamiento análogo al que antes esbocé a propósito del ácido sulfúrico: también esta molécula es más compleja que cada uno de los átomos que la forman, pero eso no importa. Lo decisivo es que, al tener mayor tamaño que un electrón, le afecta menos la indeterminación de posición y momento y, al no subsistir más que a bajos niveles de energía, da igual que desconozcamos lo que ocurre en otros rangos energéticos. Es comprensible lo que se pretende concluir de aquí: el cerebro es claramente un objeto macroscópico cuya subsistencia requiere una temperatura próxima a los 37°, de manera que poco tiene que decir al respecto la física de partículas. Destacados científicos y filósofos naturalistas así lo han aseverado. Voy a recoger un par de textos para mostrarlo. El primero pertenece a William H. Calvin:

Desde luego, la conciencia, en cualquiera de sus variadas connotaciones, no está localizada en el sótano de la química ni en el subsótano de la física. Este intento de pasar de un solo salto desde el subsótano de la mecánica cuántica al ático de la conciencia es lo que yo llamo el Sueño del Conserje<sup>10</sup>.

El otro es de Daniel Dennett:

La mayoría de los biólogos piensa que en el cerebro los efectos cuánticos se cancelan, que no hay razón para pensar que se explotan de alguna forma. Por supuesto que existen; hay efectos cuánticos en nuestro coche, nuestro reloj y nuestro ordenador. Pero la mayoría de cosas –la mayoría de objetos macroscópicos– son, como si dijéramos, indiferentes a los efectos cuánticos<sup>11</sup>.

<sup>8</sup> Véase Gerald M. Edelman, *Biologie de la conscience*, París, Odile Jacob, 1992, p. 32.

<sup>9</sup> Véase Rodolfo R. Llinás, *El cerebro y el mito del yo. El papel de las neuronas en el pensamiento y el comportamiento humanos*, Barcelona, Belacqua, 2003, p. 110.

<sup>10</sup> William H. Calvin, *Cómo piensan los cerebros. La evolución de la inteligencia, antes y ahora*, Madrid, Debate, 2001, p. 59.

<sup>11</sup> Declaración de Daniel Dennett en: John Brockman (ed.), *La tercera cultura. Más allá de la revolución científica*, Barcelona, Tusquets, 1996, p. 235.

## MÁQUINAS LÓGICAS Y MÁQUINAS DE CARNE

Buena parte de estas reacciones está motivada por una propuesta, a mi juicio poco afortunada, de Robert Penrose y Stuart Hameroff. Estos autores propusieron que ciertas subestructuras celulares, los microtúbulos de las neuronas, podrían potenciar los efectos cuánticos. Esto daría pie a que una versión ampliada de la mecánica cuántica –todavía por descubrir y formular– explicara el surgimiento de la conciencia. La discusión es suficientemente técnica para ahuyentar a un entrometido como yo, pero el escepticismo casi universal que ha cosechado me parece –hasta donde llegan mis entendederas– bastante fundado. Por otra parte, se trata de una disputa interna de la escuela naturalista, pues si la tesis de Penrose llegara a confirmarse, la conciencia quedaría igualmente naturalizada, aunque con medios menos convencionales de los hasta ahora ensayados. De todos modos, es palpable que tanto unos como otros hablan por hablar y se apoyan en conjeturas con muy poca base. Es una pena, porque centrar el debate en este punto ha oscurecido la que en mi opinión es una contribución mayor de Penrose: su refutación de las explicaciones computacionales y algorítmicas de la conciencia, expuestas en dos extensos libros que obtuvieron amplia audiencia<sup>12</sup>. No me consta que nadie haya conseguido rebatir el núcleo duro de su alegato, y creo que es uno de los factores determinantes de la decadencia experimentada en los últimos años por la otra gran corriente patrocinadora de la naturalización de la conciencia, esto es, la *inteligencia artificial* en su versión fuerte. En los años setenta y ochenta era corriente la imagen del cerebro como una máquina de pensar que los computadores podrían fácilmente emular y superar. Desde que Penrose explicó de varias maneras que un ordenador nunca podrá hacer ciertas cosas, mientras que nuestras limitadas mentes sí, muchos se han aprestado a hacer leña del árbol caído y subrayado con insistencia las profundas diferencias que separan los cerebros de las computadoras, tanto de las que trabajan en serie como de las que lo hacen en paralelo. Según Edelman, la analogía entre ambas entidades cae por los suelos cuando se entra en detalles<sup>13</sup>. Christof Koch resume así el estado actual de la cuestión:

<sup>12</sup> Véanse Roger Penrose, *La nueva mente del emperador*, Madrid, Mondadori España, S.A., 1991; *Las sombras de la mente. Hacia una comprensión científica de la conciencia*, Barcelona, Crítica, 1996.

<sup>13</sup> Véase Edelman, *Biologie de la conscience...*, p. 41.

Y cada vez hay más datos para afirmar que las células neuronales funcionan no solo como una red de dispositivos interruptores lineales, que transmiten o aíslan impulsos eléctricos, sino también como entes individuales que trabajan autónoma y adaptativamente. Las neuronas pueden sumar señales, restarlas, multiplicarlas, filtrarlas y promediarlas, entre otras funciones. Las capacidades de procesamiento de las neuronas individuales eclipsan a los elementos de que disponen quienes proyectan circuitos electrónicos<sup>14</sup>.

Sería prematuro concluir que hay unanimidad en descartar la naturalización de la conciencia por medio de la construcción de máquinas lógicas. Aceptemos no obstante que hoy tienen mucho menos partidarios que la otra, esto es, la que nos ve como “máquinas de carne”. Daniel Dennett es de los que apuestan con mayor entusiasmo por esta segunda posibilidad:

Pero a menos que haya algún ingrediente secreto en nosotros (que es lo que solían creer los dualistas y los vitalistas), estamos hechos de robots o, lo que viene a ser lo mismo, cada uno de nosotros es una colección de billones de máquinas macromoleculares. Y todas ellas descienden, en último extremo, de las macromoléculas con capacidad de duplicarse que hubo en un principio. De manera que hay cosas hechas con robots que pueden mostrar genuina conciencia, habida cuenta de que nosotros somos el mejor ejemplo<sup>15</sup>.

Aquí aparece de nuevo la chocante ambigüedad del concepto de naturalización: la máquina es la entidad

artificial por antonomasia, a pesar de lo cual los empeñados en naturalizar la conciencia recalcan por una u otra vía en ella para lograr lo que se proponen. Se podría paliar un poco la paradoja defendiendo con Dennett que somos “máquinas naturales”, esto es, no construidas por Dios ni por cualquier otra potencia ultraterrena, sino surgidas por una inconmensurable acumulación de eventos casuales y necesarios, entrelazados a través del “mecanismo” (¡hasta aquí de lejos llega la sombra de la metáfora!) de la selección natural. Conviene no escandalizarse por ello, ya que en su mayoría los escándalos son hipócritas. Independientemente de cómo hayan surgido, todas las máquinas son “naturales” en el sentido de que su marcha y funciones resultan de los principios que las gobiernan, que no dejan nada a la iniciativa de las propias máquinas, porque prescriben *a priori* lo que pueden o no pueden hacer. Lo cual no significa que sean dispositivos enteramente deterministas, ya que muy bien pueden llevar acopladas dentro de sí ruletas y, si me apuran, hasta dispositivos cuánticos potenciadores del azar, como el del célebre gato de Schrödinger. Así pues, la máquina puede ser algo necesario o azaroso, pero tan solo admite el tipo de necesidad o de azar que encontramos en la naturaleza como algo ya efectuado, es decir, no como necesidad elegida o como arbitrariedad premeditada.

### ¿A FAVOR DE QUIÉN JUEGA EL AZAR?

Aceptemos que esta es la apuesta teórica naturalista más seria que hoy por hoy se encuentra en el mercado de las ideas. Si existiera otra más potente, tendría que moderar mis pretensiones y conformarme con haber discutido una versión subalterna.

Lo primero a señalar es que el naturalismo ha ido un poco deprisa a la hora de reclutar el azar y designarlo para que juegue este partido dentro de sus filas. El naturalismo de antaño era determinista y se conformaba con emplear argumentos basados en la necesidad<sup>16</sup>. En los casos que era obligado recurrir a lo casual (como, por

<sup>14</sup> Julie Wakefield, “Perfiles: Christof Koch: Reflexión sobre la conciencia”, *Investigación y Ciencia*, septiembre 2001, p. 29. “Más aún, muchas operaciones cerebrales de la percepción y la memoria son no representacionales, constructivas y dependientes del contexto y no están necesariamente guiadas por un procedimiento efectivo, porque sus operaciones claves implican la selección, no la instrucción, y no hay evidencia alguna de la existencia de códigos neuronales rigurosos o preestablecidos como en los computadores. Finalmente, las entradas del entorno y el contexto de señales que recibe el cerebro no están especificadas de forma única o unívoca; en otras palabras, aunque obedece las leyes de la física, no se comporta como un ordenador”. Gerald M. Edelman, Giulio Tononi, *El universo de la conciencia. Cómo la materia se convierte en imaginación*, Barcelona, Crítica, 2002, p. 257.

<sup>15</sup> Daniel C. Dennett, *Tipos de mentes. Hacia una comprensión de la conciencia*, Madrid, Debate, 2000, p. 36.

<sup>16</sup> Todavía hay valientes que defienden en pleno siglo XXI este tipo de conceptualizaciones: “La ciencia, por regla general, ha estado siempre más cerca del determinismo que de la voluntad libre. Y las razones para ello son simples: una vez conocido que el Universo se rige por leyes deterministas, es difícil aceptar, siempre que se haya superado el dualismo metafísico cartesiano de la separación de cuerpo y alma, que el cerebro, parte del universo, sea una excepción a esas leyes. Así, se ha asumido que el cerebro está tan determinado como el resto del universo”. Francisco J. Rubia, *El fantasma de la libertad. Datos de la revolución neurocientífica*, Barcelona, Crítica, 2009, p. 73.

ejemplo, las variaciones –más tarde mutaciones– que alimentan la selección natural) apelaba a un pseudo-azar, esto es, a eventos producidos por causas tan complejas e intrincadas que en la práctica era imposible identificarlas. Pero, claro, la mecánica cuántica desbarató esta estrategia, de manera que ahora lo que se alega es que el azar cuántico –digámoslo así– es tan hostil a la conciencia supuestamente libre como la vieja necesidad determinista y el azar solo aparente. Uno de los muchos que argumenta en este sentido es Francisco Rubia:

La mecánica cuántica ha sido el refugio de los defensores de la existencia de la libertad, con el argumento de que en la microfísica no existe el determinismo. Pero como explicaremos después, la indeterminación es aún peor, porque deja la libertad al azar<sup>17</sup>.

Aquí surge la siguiente pregunta: si la indeterminación es aun peor para la existencia de libertad y su presumible asiento en una conciencia “salvaje” (quiero decir: no naturalizada), ¿por qué no se recurrió antes a ella? La respuesta más plausible es que la necesidad sirve para descalificar libertad y conciencia cuando la ciencia la pone de moda, y el azar sirve para el mismo fin cuando más detenidas investigaciones rehabilitan la idea de dispersión estocástica. O sea: ocurra lo que ocurra y diga lo que diga la ciencia, se mantiene el tabú que gravita sobre conciencia y libertad. No hay experimento alguno que pueda refutar esta prohibición. Pase lo que pase, todo tendrá que ser “natural”.

Por fortuna, no todos los naturalizadores de la conciencia se muestran tan metafísicos y doctrinarios. En realidad, si todo lo que ocurre en el universo fuera necesario o contingente en el sentido de un azar incompatible con cualquier forma de conciencia libre, no haría falta la neurociencia para naturalizar la conciencia: bastaría y sobraría con la física para hacer ese trabajo. Pero ya hemos visto que los físicos han declinado tan honrosa misión. Su azar es, por decirlo así, *neutral* respecto a la aceptación o rechazo de entidades tales como las conciencias libres no naturalizables. Esto otorga auténtico protagonismo filosófico a los neurocientíficos, que pueden dar con decisión un paso al frente y culminar la tarea que otros gremios de la ciencia dejaron pendiente. Las evidencias en pro o en contra de la naturalización de la conciencia tienen que ser aportadas por ellos solos. Tanto mayor será su timbre de gloria de cumplir el desafío. Si volvemos la vista a lo que hacen, no hay

<sup>17</sup> Rubia, *El fantasma de la libertad...*, p. 13.

muchos que pretendan haberlo conseguido ya, pero sí abundan los que afirman estar a punto de tener éxito. Es como cuando éramos escolares y no acabábamos de dar con la respuesta anhelada: la teníamos –decíamos– “en la punta de la lengua”. Así, el bioquímico y premio nobel Francis Crick, en su libro sobre la “búsqueda científica del alma”<sup>18</sup>, amaga el golpe sin llegar a darlo:

Este libro trata del misterio de la conciencia: cómo explicarla en términos científicos. No es que yo sugiera una solución directa a este problema. Ya me gustaría, pero en el momento actual eso parece una tarea demasiado dificultosa<sup>19</sup>.

Por eso restringe su búsqueda al tema de la conciencia visual y, tras bregar trescientas páginas con el asunto, confiesa para terminar:

Lo decepcionante es que, en el momento de escribir estas líneas, no parece haber un conjunto de ideas tales que encajen convincentemente como para elaborar una hipótesis neuronal detallada que nos dé el tufillo de que es correcta. Si a usted, lector, le da la impresión de que me estoy abriendo paso en la selva, está en lo cierto<sup>20</sup>.

*Mutatis mutandis*, lo mismo ocurre con las grandes eminencias que se han atrevido a efectuar ensayos paralelos. Rodolfo Llinás, uno de los que han efectuado un acercamiento más fisicista al fenómeno, confiesa una vez consumido su turno: “Dado el conocimiento actual, parece que de momento no nos es posible llegar a comprender mejor las *cualias*”<sup>21</sup>. Y de hecho apela a un expediente explicativo tan dudoso como el *pampsiquismo*:

Por mi parte, sospecho que aun en los niveles más primitivos de la evolución, la subjetividad es la esencia constitutiva del sistema nervioso. Como corolario obvio de tal sospecha, pienso que la conciencia, como sustrato de la subjetividad, no existe fuera del ámbito de la función del sistema nervioso o de su equivalente no biológico, si es que tal cosa existe<sup>22</sup>.

<sup>18</sup> Francis Crick, *La búsqueda científica del alma. Una revolucionaria hipótesis para el siglo XXI*, Madrid, Debate, 1995.

<sup>19</sup> Crick, *La búsqueda científica del alma...*, p. XI.

<sup>20</sup> Crick, *La búsqueda científica del alma...*, p. 314.

<sup>21</sup> Llinás, *El cerebro y el mito del yo...*, p. 255.

<sup>22</sup> Llinás, *El cerebro y el mito del yo...*, 131.

El filósofo Dennett, que promete en el título de su voluminoso libro ofrecer una acabada explicación del asunto<sup>23</sup>, tarda muy poco en confesar que lo suyo son meros retazos de esbozos de posibles explicaciones:

Así pues, dado que como filósofo mi cometido es el de determinar las posibilidades (y refutar cualquier presunta imposibilidad), me limitaré a dibujar esbozos de teorías en lugar de desarrollar teorías completas y verificadas empíricamente. El esbozo de una teoría o un modelo sobre cómo podría hacer algo el cerebro, puede convertir una perplejidad en un proyecto de investigación: si este modelo no funciona, ¿funcionará entonces alguna variación más realista del mismo?<sup>24</sup>

## EL ARGUMENTO HISTORICISTA

Lo que sí saben muy bien todos ellos es exorcizar a quienes traten de aprovechar esta –presuntamente provisional– debilidad demostrativa para resucitar los fantasmas de homúnculos arrastrando cadenas por el cerebro como si estuvieran en un castillo de Escocia. Para ello contraatacan principalmente con dos consideraciones: la primera es que solo la explicación naturalista resulta aceptable, porque no existen alternativas teóricas que merezcan la pena<sup>25</sup>. Si fuera así, uno se pregunta cómo pudo sobrevivir la humanidad e incluso crear la propia ciencia moderna hasta más o menos la mitad del siglo XIX en que surgieron los primeros proyectos naturalistas serios. La segunda razón es el típico *argumento historicista*: también en el pasado se dijo que no se podría naturalizar esto o lo de más allá, y sí que se consiguió. *Ergo...* Todos sabemos lo peligroso que

es extrapolar hacia el futuro reconstrucciones (¡siempre dudosas!) de trayectorias pasadas. Ya Leibniz advirtió en el siglo XVII que por un número finito de puntos pasa una cantidad ilimitada de curvas continuas. En *Miseria del historicismo* Popper ha hecho sensatas consideraciones sobre los peligros inherentes al intento de encontrar “leyes inexorables” en el devenir histórico<sup>26</sup>.

Sin embargo, no me voy a escudar en un rechazo genérico de este tipo de pruebas para criticar la posición naturalista, porque, a decir verdad, pienso que todos intentamos adivinar de un modo u otro hacia dónde soplan los vientos de la historia, y en función de esas estimaciones elegimos el camino a seguir. Tampoco pretendo discutir los merecimientos de la naturalización en general, ni de la naturalización del psiquismo en particular. Naturalizar es lo que hace la ciencia y a la vista están los éxitos que la ciencia moderna ha cosechado en todos los órdenes del ser y del conocer. No obstante, una cosa es naturalizar y otra muy diferente ser un naturalista. Todos los grandes creadores de la ciencia moderna naturalizaron sin ser naturalistas, puesto que no hay un solo científico de primera fila que asumiera el naturalismo hasta que Laplace lo hizo a principios del siglo XIX. Si nos ceñimos al tema de la naturalización del psiquismo, hay aquí un gran malentendido que deshacer. Antonio Damasio y muchos otros han señalado a Descartes y su dualismo como el principal culpable de una actitud retrógrada que habría retardado durante siglos el progreso en el conocimiento de la mente:

Este es el error de Descartes: la separación abismal entre el cuerpo y la mente, entre el material del que está hecho el cuerpo, medido, dimensionado, operado mecánicamente, infinitamente dividible, por un lado, y la esencia de la mente, que no se puede medir, no tiene dimensiones, es asimétrica, no divisible; la sugerencia de que el razonamiento, y el juicio moral, y el sufrimiento que proviene del dolor físico o de la conmoción emocional pueden existir separados del cuerpo. Más específicamente: que las operaciones más refinadas de la mente están separadas de la estructura y funcionamiento de un organismo biológico<sup>27</sup>.

<sup>23</sup> Daniel Dennett, *La conciencia explicada. Una teoría interdisciplinar*, Barcelona, Paidós, 1995.

<sup>24</sup> Dennett, *La conciencia explicada...*, p. 52-53.

<sup>25</sup> “Mente y conciencia no importa lo singulares que nos parezcan se insertan en los hechos naturales y no los sobrepasan. La mente y el cerebro no han caído del cielo, sino que se han formado lentamente a lo largo de la evolución de los sistemas nerviosos. Y esto es probablemente el conocimiento más importante de la neurociencia moderna” Rubia, *El fantasma de la libertad...* p. 156. “Como espero hayan dejado claro las listas antes citadas, los interrogantes a que da lugar esa Esencia con Mayúscula denominada ‘Conciencia’ (o *élan mental*) se multiplican sin límites. Creer en el dualismo implica sumergirse en un tenebroso mar plagado de misterios” Douglas R. Hofstadter, *Yo soy un extraño bucle*, Barcelona, Tusquet, 2008, p. 392.

<sup>26</sup> Véase Karl Popper, *La miseria del historicismo*, Madrid, Alianza, 1973.

<sup>27</sup> Antonio Damasio, *El error de Descartes. La emoción, la razón y el cerebro humano*, Barcelona, Crítica, 2009, p. 286. “Koestler consideraba que la filosofía moderna comenzaba con la ‘catástrofe cartesiana’, que consistía no



Según estos juicios, Descartes habría hecho de la mente un ámbito separado, cerrado en sí mismo y problemáticamente conectado con el cuerpo a través de la glándula pineal. Sus seguidores habrían resistido hasta el agotamiento tras cada foso, muralla y parapeto, cediendo poco a poco partes de la fortaleza anímica. Así se habría reparado el latrocinio cometido en nombre del *espíritu* –que no sería más que un inexistente espantapájaros–, habiendo retornado una a una las provincias de la mente a lo *corpóreo-material*, su legítimo soberano y reconquistador. No dudo que habrá habido numerosos espiritualistas y mentalistas merecedores de estos reproches. Pero, sencillamente, no es el caso de Descartes, quien como adelantado que fue de la nueva ciencia naturalizó todo lo que pudo, también en lo que respecta a la vida anímica, de lo cual puede fácilmente percatarse quienquiera que lea sus libros *Las pasiones del alma* o *Tratado del hombre*<sup>28</sup>. Los límites que separan la *sustancia pensante* de la *sustancia extensa* son fijados por él con gran precisión:

Con el nombre de pensamiento, comprendo todo lo que está en nosotros de modo tal, que somos inmediatamente conscientes de ello. Así, son pensamientos todas las operaciones de la voluntad, del entendimiento, de la imaginación y de los sentidos. Mas he añadido inmediatamente, a fin de excluir las cosas que dependen y son consecuencia de nuestros pensamientos: por ejemplo, el movimiento voluntario cuenta con la voluntad, desde luego, como principio suyo, pero él mismo no es un pensamiento<sup>29</sup>.

Como la puntillosa advertencia del francés deja fuera de toda duda, para él “pensamiento” es un sinónimo unívoco de “conciencia”, de manera que no tiene por qué haber ningún problema en explicar desde la naturaleza *material* otros aspectos y dimensiones de la vida psíquica, como las pasiones, la afectividad, la memoria, la percepción, la imaginación y por supuesto

---

tanto en el dualismo materia-mente, como en la identificación de la mente con el pensamiento consciente, identificación que empobreció la psicología durante tres siglos. Efectivamente, Descartes separó completamente la mente del mundo físico para convertirla en el órgano de la inteligencia basado exclusivamente en la conciencia”. Rubia, *El fantasma de la libertad...*, p. 142

<sup>28</sup> Véanse René Descartes, *Las pasiones del alma*, Barcelona, Península, 1972; *Tratado del hombre*, Madrid, Nacional, 1980.

<sup>29</sup> René Descartes, *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, Madrid, Alfaguara 1977, p. 129.

el inconsciente. Por lo tanto, solo el desconocimiento puede atribuirle haber puesto obstáculos a la naturalización de los aspectos naturalizables de la *psique*. Muchos abrigan la ilusión de haber arrebatado al perverso Descartes zonas de la mente que él habría entregado a la superstición espiritualista. De hecho, para ser un buen neurocientífico no es indispensable conocer con detalle y exactitud la historia de la disciplina. Pero a la hora de escribir obras de síntesis, no hubiera estado mal un poco más de conocimiento de causa y de respeto a los hechos. Y lo cierto es que a la hora de fijar un *non plus ultra* a la naturalización de lo mental, Descartes apuntó directamente al *hard problem* de la conciencia. No se ve entonces qué papel desempeñan en esta discusión los argumentos historicistas. Estamos donde estábamos en el siglo XVII. Si los naturalistas consiguen naturalizar la conciencia, habrían conseguido su primer y único avance significativo. En la naturalización de todo lo demás fueron por delante de ellos muchos filósofos y científicos no naturalistas, y eso prácticamente desde los albores de la modernidad.

## MAPEOS CEREBRALES Y TRASTORNOS NEUROLÓGICOS

Concentrémonos por consiguiente en esta única pregunta –que casi podríamos considerar intemporal– de si la conciencia se deja entender en los términos explicativos que emplean las ciencias de la naturaleza. La mayor parte de los neurocientíficos que se apoyan en la práctica médico-quirúrgica han analizado en primer lugar cómo afectan a la conciencia las lesiones del sistema nervioso central y otros trastornos cerebrales. También han escudriñado a través de tomografías por emisión de positrones y resonancias magnéticas funcionales dónde se registra mayor actividad metabólica cuando trabaja la conciencia. Los resultados de estos trabajos son muy diversos y heterogéneos, pero arrojan algunas evidencias convergentes que podrían ser resumidas así:

1. No hay una localización cerebral precisa para la actividad neuronal asociada a la conciencia, sino que aparecen implicados diversos lugares del sistema tálamo-cortical<sup>30</sup> e incluso aparecen asociadas partes del tronco encefálico, como la formación reticular.
2. No se ha aclarado hasta el momento por qué razón la actividad electroquímica de ciertas neuronas y

---

<sup>30</sup> Véase Edelman, Tononi, *El universo de la conciencia...*, p. 50.



- grupos de neuronas se ven acompañadas del fenómeno de la conciencia y la de otras en cambio no. Hay funciones cerebrales que escapan definitivamente a la conciencia y otras que se le asocian intermitentemente según les preste o no atención.
3. El fenómeno tiene una magnitud claramente macroscópica, cosa por otro lado lógica, teniendo en cuenta que la conciencia acoge amplias fuentes de información (incluyendo las aportaciones de todos los sentidos externos) y tiene que ver con el control de complejos procesos voluntarios, que involucran gran cantidad de vías mediando entre el sistema nervioso central, bastantes órganos y la mayoría de los músculos estriados.

El punto 1 (falta de localización cerebral precisa) se ha empleado sorprendentemente como una evidencia adversa al dualismo, seguramente por la afirmación cartesiana de que la interacción cuerpo/mente se producía en la glándula pineal, formación impar y relativamente pequeña situada en el centro del cerebro. Pero de nuevo hay aquí un penoso malentendido: Descartes no afirmó que el alma tuviera que residir en una ubicación puntual del cuerpo (no tratándose de sustancia extensa, en realidad no le correspondía *ninguna* ubicación). Lo que ocurre es que pensaba que el control *estrictamente material* de la máquina del cuerpo se centralizaba allí, de manera que le pareció más lógico que la interacción tuviera lugar en el punto donde todas las líneas de fuerza de lo material confluían. Si eso fue un error como hoy parece, se trató en todo caso de un error del Descartes fisiólogo, y no del Descartes filósofo del espíritu; error por otra parte bien disculpable en un pionero como él. Considerado objetivamente, el hecho de que no haya un centro neurálgico para la actividad neuronal asociada a la conciencia habla más a favor que en contra de la existencia de dimensiones no naturalizables en ella.

El punto 2 (incompletitud e intermitencia del vínculo actividad neuronal / conciencia) es de ambiguo significado, pero si algo alega es en contra de las interpretaciones pampsiquistas que convertirían la conciencia en una especie de reverberación universal de cualquier actividad nerviosa. Asimismo aboga en contra de la liberalidad con la que se extiende el fenómeno de la conciencia a vivientes no humanos. La conciencia resulta más un estorbo que una ayuda para todo lo que es instintivo o automático. En cambio adquiere protagonismo cuando se trata de adquirir destrezas que no nacen ni mejoran por la mera repetición. De hecho, ya nadie sostiene en el mundo de la neurociencia que la conciencia sea algo inútil o prescindible, como aseguran el epifenomenismo y el materialismo eliminativo.

El punto 3 (índole macroscópica de la actividad fisiológica asociada a la conciencia) es el principal sostén de todos los que aseguran que los efectos cuánticos “se cancelan” en el cerebro y por tanto es legítimo estudiarlo con la física del siglo XIX. Para ello sería menester que la víscera cerebral siguiera a rajatabla las leyes de la termodinámica, lo que no es el caso, o al menos habría que excluir que se produzcan dentro de ella ampliaciones imprevisibles de los inoportunos efectos cuánticos. Sin embargo las evidencias apuntan en dirección opuesta. Existen batracios capaces de experimentar una sensación luminosa tras la absorción de un solitario fotón por una sola molécula de una de sus células retiniales. Los humanos no llegamos a tanto, pero nuestro umbral de fotosensibilidad requiere la recepción de muy pocos fotones. Esto significa que un artificio neurológico tan conspicuo como el de la percepción visual es simplemente un multiplicador de efectos cuánticos. ¿Cómo pueden pretender Dennett y otros que se cancelan? Las neuronas están cuajadas de canales iónicos cuyos cierres y aperturas son una vez más eventos cuánticos. Para que todos estos procesos “se cancelasen” unos con otros no podría haber ningún “cuello de botella” en los procesos electroquímicos que presiden las conexiones interneurales. Pero justamente ocurre todo lo contrario. Crick, que es uno de los que con mayor vehemencia quiere reducir la conciencia a transmisión de impulsos de unas neuronas a otras lo reconoce abiertamente:

Para las neuronas, es probable que el mecanismo sea del tipo “el ganador se lo lleva todo” (como en una elección presidencial), es decir: muchas neuronas compiten entre sí pero solo gana una (o unas pocas), lo cual quiere decir que se dispara más vigorosamente o de una determinada forma mientras que las demás se ven obligadas a dispararse más despacio o a no dispararse<sup>31</sup>.

## EL PUNTO DE VISTA NEUROFISIOLÓGICO

Con esto llegamos al núcleo de la discusión. En contraste con psiquiatras, neurólogos y cirujanos, los neurofisiólogos y biólogos moleculares se centran menos en la distribución global de la actividad neuronal y más en el detalle de lo que pasa dentro de cada neurona y en las agrupaciones más o menos extensas de neuronas que empiezan a interactuar y entran en resonancia. En definitiva, lo único que cada una de ellas hace es dispararse

<sup>31</sup> Crick, *La búsqueda científica del alma* ..., p. 295.

antes o después, y el disparo supone la liberación de un “potencial de acción”; esto es, la transmisión a todo lo largo del cuerpo celular de un impulso eléctrico debido a la entrada y salida selectiva de iones metálicos (sobre todo, sodio, potasio y calcio) debido a la permeabilización selectiva de la membrana celular. En las sinapsis, o zonas de contacto con otras neuronas, el potencial de acción genera la liberación de sustancias químicas que favorecen la polarización de la neurona vecina. Puede haber mil sutilezas en la gestación de estos procesos, pero al final las únicas respuestas son todo o nada. La cosa resulta por un lado muy simple y por otro muy compleja. La tropa naturalista se ha aplicado a desentrañar el polo complejo de la historia:

Una neurona, por tanto, resulta tentadoramente sencilla vista desde fuera. Responde a las muchas señales eléctricas que le llegan enviando a su vez una corriente de impulsos eléctricos propios. Pero cuando intentamos descubrir exactamente cómo responde, cómo cambia su respuesta con el tiempo y cómo varía según el estado de otras partes del cerebro, nos vemos abrumados por la complejidad inherente de su comportamiento. Evidentemente, necesitamos comprender cómo interactúan todos esos procesos químicos y electroquímicos<sup>32</sup>.

De justicia es reconocer el enorme coraje que esto supone, porque cada una de los cien mil millones de neuronas presentes en el cerebro tiene un promedio de siete mil conexiones sinápticas con otras neuronas y pueden disparar potenciales de acción a ritmo de muchas veces por segundo, así que el embrollo que forman es como para tirar la toalla. No hay modo de seguir el hilo que forma este ovillo. La situación sería desesperada de no darse el fenómeno de las asambleas neuronales, es decir, el hecho de que muchas de ellas se agrupan para dispararse al unísono con la misma frecuencia por periodos más o menos largos. Así lo concibe Susan Greenfield:

Es sabido, desde hace más de un decenio, que la actividad de decenas de millones de neuronas se sincroniza durante unos pocos cientos de milisegundos, para desorganizarse luego en poco más de un segundo. Tales “asambleas” de células coordinadas varían sin cesar en las escalas espacial y temporal que se precisan para experimentar la conciencia del “aquí y ahora”. Redes neuronales de

amplia variación se ensamblan, se desensamblan y se vuelven a ensamblar en coaliciones exclusivas para cada momento. Según mi modelo, la conciencia varía de forma gradual desde un momento al siguiente; el número de neuronas activas en un ensamblaje está en correlación con el grado de conciencia presente en un momento dado cualquiera<sup>33</sup>.

No es fácil explicar de esta manera cómo surge y sobre todo cómo se mantiene la unidad y continuidad del yo, por lo que otros tratan de dar a la conciencia un asentamiento más anatómico y menos funcional. Este es el caso de Christof Koch: “Yo definiendo, en cambio, que son grupos específicos de neuronas los que median y generan las distintas experiencias conscientes”<sup>34</sup>. Los mecanismos por los que se produce esta suerte de conjunción armónica de la activación neuronal tampoco están del todo claros. Según Llinás, se trata de patrones oscilatorios de respuesta neuronal, esto es, de la tendencia a modular las descargas al unísono, a la cual denomina “coherencia neuronal oscilatoria”. A su juicio, “la raíz de la cognición se encuentra en la resonancia, la coherencia y la simultaneidad de la actividad neuronal, generadas no por azar, sino por la actividad eléctrica oscilatoria. Más aún, tal actividad intrínseca conforma la entraña misma de la noción de algo llamado ‘nosotros mismos’”<sup>35</sup>. De hecho, apunta a una determinada frecuencia oscilatoria como vehementemente sospechosa del surgimiento de la conciencia<sup>36</sup>. Edelman y Tononi subrayan la importancia de la interacción rápida y recíproca de las neuronas, en el proceso llamado de “reentrada”<sup>37</sup>, que sería responsable de la sincronización de un gran número de neuronas<sup>38</sup>.

<sup>33</sup> Susan Greenfield, en: Christof Koch y Susan Greenfield, “¿Cómo surge la conciencia?”, *Investigación y Ciencia*, Diciembre 2007, p. 56.

<sup>34</sup> Christof Koch, en: Christof Koch y Susan Greenfield, “¿Cómo surge la conciencia?”, *Investigación y Ciencia*, Diciembre 2007, p. 52.

<sup>35</sup> Llinás, *El cerebro y el mito del yo...*, p. 15.

<sup>36</sup> “Si consideramos que las ondas coherentes a 40 Hz se relacionan con la conciencia, podemos concluir que esta es un evento discontinuo, determinado por la simultaneidad de la actividad en el sistema tálamo-cortical (Llinás y Pare, 1991). La oscilación a 40 Hz genera un alto grado de organización espacial y, por lo tanto, puede ser el mecanismo de producción de la unión temporal, de actividad rítmica sobre un gran conjunto de neuronas” Llinás, *El cerebro y el mito del yo...*, p. 146.

<sup>37</sup> Véase Edelman, Tononi, *El universo de la conciencia...*, p. 43.

<sup>38</sup> Véase Edelman, Tononi, *El universo de la conciencia...*, p. 63.

<sup>32</sup> Crick, *La búsqueda científica del alma...*, p. 128.

Lo único indiscutible de las conceptualizaciones recogidas es que las agrupaciones funcionales se dan en una porción bastante extensa de la anatomía cerebral cuando la conciencia se enciende en nuestras almas. Sin embargo, en qué sentido funciona la relación causa-efecto, si es que la hay, o si se trata de simples relaciones de concomitancia, son incógnitas que están muy lejos de haber quedado despejadas. Me refiero, claro está, a la alternativa de que la conciencia sea mero efecto de las secuencias de surgimiento, mantenimiento y desaparición de las sincronías, o que más bien intervenga como causa coadyuvante de las pautas que siguen. Entiéndase bien que no estoy sugiriendo que sea la conciencia la que genere sin otras mediaciones el disparo sincronizado de millones de neuronas a la vez. Por el contrario, considero muy probable que el fenómeno en general obedezca a causas puramente naturales, siquiera sea porque de otro modo la actividad cerebral sería completamente anárquica y no habría modo de generar respuestas funcionales y motoras coherentes. Durante millones de años hubo tejido nervioso sin que hubiera conciencia, que casi todo el mundo reserva al hombre o en todo caso a animales muy evolucionados (pido perdón a los que sostienen que las plantas también “piensan”). Por consiguiente, la selección natural tuvo que buscar mecanismos ajenos a la conciencia para unificar la respuesta cerebral. Por consiguiente, los cerebros pueden arreglárselas bastante bien sin conciencia, pero cuando esta aparece no parece absurdo que afecte al “ajuste fino” de los procesos de convergencia neuronal que acompaña. Procesos –hay que añadir– cuya determinación última (sea instintiva, sea consciente) permanece por completo fuera del alcance de la ciencia actual. Y lo que es más, no veo que podamos salir de dudas a corto o mediano plazo, porque nos asomamos a un panorama que según todos los indicios comprende procesos complejos no lineales con extrema sensibilidad a las condiciones iniciales<sup>39</sup>. No hay en el horizonte una teoría del caos determinista capaz de arrojar luz para aclarar el misterio, sin contar que, como apuntó Murray Gell-Mann, la impredecibilidad propia de la complejidad se combina aquí –una vez más– con la indeterminación cuántica<sup>40</sup>.

<sup>39</sup> “Otra característica de una neurona de la conciencia es que, probablemente, su disparo sea a menudo el resultado de una decisión de las redes neuronales intervinientes. Conseguir un término medio más o menos equitativo puede ser un proceso lineal, pero tomar una decisión extrema es un proceso no lineal en muy alto grado” Crick, *La búsqueda científica del alma ...*, p. 295.

<sup>40</sup> Véase Murray Gell-Mann, *El quark y el jaguar. Aventuras en lo simple y lo complejo*, Barcelona, Tusquets, 1998, p. 43.

## ERRORES CATEGORIALES

No parece, en definitiva, que vaya a surgir una respuesta concluyente al asunto que nos preocupa por el “polo complejo” del comportamiento neuronal. Sin embargo, podemos aclarar las ideas si recuperamos el “polo simple”; esto es, la unánime constatación de que las células del tejido nervioso no tienen más alternativa que transmitir potenciales de acción o dejar de hacerlo. En otras palabras: el único factor “natural” que aquí interviene es la fuerza electromagnética, que en definitiva se limita a empujar a las partículas cargadas (protones y electrones) para que se acerquen o alejen unas de otras de acuerdo con el signo positivo o negativo de sus cargas. Discúlpe-seme la burda simplificación, pero así como la pedagogía más rudimentaria proclamaba que “la letra con sangre entra”; los naturalistas pretenden que “la conciencia no es otra cosa que una catarata de empujones”. Es cierto que los altibajos de un surco esculpido en un disco de vinilo, o ristas de ceros y unos grabadas en un *compact disc*, traducen fielmente hasta el gesto más refinado del mejor director de orquesta, pero aquí no estamos hablando de “reproducir”, sino de “producir”. Ya sabemos que la más excelsa composición literaria se reduce a residuos de tinta seca esparcidos por el papel, pero nadie ha pretendido hasta ahora que el arte de Shakespeare se reduzca al del fabricante de colorantes. Dicho en pocas palabras: el proyecto de “naturalizar la conciencia” se enfrenta aquí a la sospecha de cometer un error categorial. Algunos de los más serios representantes del movimiento lo reconocen expresamente. Así Edelman y Tononi:

¿En virtud de qué misteriosa transformación el disparo de las neuronas de un lugar particular del cerebro o de las dotadas de una propiedad bioquímica particular se convierte en experiencia subjetiva, pero no así el disparo de otras neuronas? No es de extrañar que algunos filósofos vean en estos intentos un excelente ejemplo de un error categorial: el error de atribuir a las cosas propiedades que no pueden tener<sup>41</sup>.

Daniel Dennett también se hace eco de la objeción, pero él no se deja ganar por el desconcierto y responde sobre la marcha:

Una reacción corriente ante esta sugerencia sobre la conciencia humana es la de franco desconcierto, que se expresa más o menos así: “Supongamos

<sup>41</sup> Edelman, Tononi, *El universo de la conciencia ...*, p. 21.

que todos esos extraños procesos competitivos tienen lugar en mi cerebro y supongamos que, tal como usted dice, los procesos conscientes son sencillamente los que triunfan. ¿Cómo es que eso los convierte en conscientes? ¿Qué les ocurre para que sea verdad que yo los conozca? Porque, después de todo, ¡se trata de mi conciencia la que precisa una explicación, habida cuenta de que la conozco en primera persona del singular!“. Estas preguntas revelan una profunda confusión porque presuponen que lo que nosotros somos es algo diferente, una especie de *res cogitans* cartesiana, añadido a toda esta actividad cerebro-cuerpo. Y sin embargo, lo que somos es precisamente esta organización de toda la actividad competitiva entre un montón de competidores que ha desarrollado nuestro cuerpo<sup>42</sup>.

Con lo cual demuestra una vez más que no es lo mismo percibir un obstáculo que sortearlo. Si uno practica el materialismo eliminativo o el epifenomenismo se desentenderá del problema por la vía de negar que exista tal cosa como la conciencia o de asegurar que es algo perfectamente inútil y redundante. La estrategia de Dennett es aún más elemental: “la conciencia –viene a decir– *no es lo que parece*, sino algo que a primera vista no tiene nada que ver con ella”, es decir, cierta fuerza que se sobrepone a muchas otras en una competencia dinámica. Ahora bien, la ganadora de un concurso de fuerzas será en todo caso “la fuerza dominante”, “la forzuda campeona”, “*Miss dynamis*”, o cosas así, pero ¿cómo es posible que emerja como *conciencia de sí*? Mejor dicho, ¿qué extraño sortilegio transforma ese tejemaneje de impulsos y contraimpulsos en el fenómeno mismo de la emergencia? La respuesta de Dennett es singularmente *naïve*: se trata simplemente de fuerzas un poco más duraderas en sus efectos que las otras. En la perduración de efecto consiste precisamente, según él, la *memoria*:

Los contenidos mentales se hacen conscientes no por ingresar en determinada cámara especial del cerebro, no por verse transducidos a un medio privilegiado y misterioso, sino por triunfar frente a otros contenidos mentales en el dominio del control de la conducta y, por ende, de conseguir efectos más duraderos o, como decimos equívocamente, “memorizarlos”<sup>43</sup>.

En un intento por evitar que mi discrepancia obedezca a una ceguera para la posición del adversario simétrica a la que le achaco, diré que Dennett no comete error categorial cuando iguala la memoria con la perduración de efectos dinámicos, porque si entendemos “memoria” simplemente como “retención de formas”, la perduración de efectos dinámicos ciertamente es un tipo de memoria. Seguramente por eso Descartes esbozó para la memoria una explicación física, corpórea<sup>44</sup> (lo cual no excluye la existencia de géneros de retención de formas completamente diferentes). En cambio, el triunfo en un conflicto de cuerpos que chocan se resuelve en la magnitud y orientación de la aceleración o aceleraciones resultantes, no en lo que el propio Dennett llama “la ilusión del yo”<sup>45</sup>. No hay ilusión posible sin ilusionista e ilusionado, elementos que no pueden surgir ni subsistir sin la dualidad sujeto-objeto. Los buenos comediantes dicen que les basta dar con un único espectador entregado para que la magia del espectáculo funcione. Y es que se puede desmentir el contenido de una ilusión, pero no el fenómeno mismo de la ilusión. Reconocer un espejismo como tal hace que se evapore el agua que prometía, pero no la sed de su víctima. Por tanto, el “teatro cartesiano” en cuya destrucción trabaja Dennett con tanto ahínco<sup>46</sup> renace una y otra vez de las astillas generadas por el desmantelamiento anterior. Querer acabar con el *cogito* cartesiano es atacar el hueso más duro de roer de todo el repertorio óptico.

## DE BUCLES Y RETROALIMENTACIONES

La formulación canónica de la crítica a la naturalización de la conciencia como error categorial es el *argumento del molino* que Leibniz expone en la *Monadología*<sup>47</sup>. En su momento la naturalización de la conciencia que algunos postulaban y Leibniz refutó era de tipo *mecánico*. Aquella mecánica se basaba en la inercia e impenetrabilidad de los cuerpos, y la impenetrabilidad es, al fin y al cabo, una fuerza electromagnética. De manera que los naturalizadores contemporáneos, al menos los que siguen la misma estela que Dennett, no tienen visos de estar mejor preparados que sus antepasados para desvirtuar el sencillo argumento del filósofo sajón. Algo más de envidia tienen intentos como el de Edelman y Tononi, porque al insistir en los dispositivos de *reentrada* recogerían algo

<sup>44</sup> Véase Descartes, *Tratado del hombre...*, p. 99.

<sup>45</sup> Daniel C. Dennett, *La evolución de la libertad*, Barcelona, Paidós, 2004, p. 287.

<sup>46</sup> Véase Dennett, *La evolución de la libertad...*, p. 146 y ss.

<sup>47</sup> Véase G.W. Leibniz, *Monadología*, § 17.

<sup>42</sup> Dennett, *Tipos de mentes...*, p. 184.

<sup>43</sup> Dennett, *Tipos de mentes...*, pp. 183-184.

de la retroalimentación que fenoméricamente es rasgo muy principal de la conciencia: la conciencia –en directo o en concomitancia– siempre es conciencia de sí. Douglas R. Hofstadter ha dedicado un extenso libro a explorar la idea del *bucle*, por si pudiera convertirse en la clave última para entender la conciencia<sup>48</sup>. Tiene claro que no cualquier rizo o nudo corredizo bastaría, de manera que acentúa la *extrañeza* del bucle que según él somos. Sin embargo, se siente obligado a matizar que *no es tan extraño* como para impedir una explicación naturalista. Esto solo puede significar que su extrañeza no trasciende los límites de las leyes naturales; estas no se verían envueltas y como dominadas por él, sino que serían sus propiciadoras y establecerían por tanto hasta dónde puede seguir teniendo lugar. Desde tales coordenadas, formula su respuesta al argumento del molino:

También a mí me repugna un universo estéril compuesto solo de fenómenos físicos, pero algunos tipos de sistemas físicos pueden reflejar su entorno y desarrollar acciones que dependen de lo que perciben. Ahí es donde empieza todo. Cuando las percepciones alcanzan cierto grado de complejidad, pueden provocar fenómenos que no tienen equivalente en sistemas cuya capacidad perceptual es muy primitiva. Entiendo por sistemas con capacidad perceptual “primitiva” entes como, por ejemplo, termostatos, rodillas, espermatozoides y renacuajos. Todos ellos son demasiado rudimentarios como para merecer el término “conciencia”, pero cuando la percepción tiene lugar en un sistema dotado de un conjunto de símbolos verdaderamente rico y extensible, la emergencia de un “yo” es tan inevitable como la de los bucles extraños surgidos dentro de esa árida fortaleza que son los *Principia Mathematica*<sup>49</sup>.

Aquí se ve que la *extrañeza* del bucle hofstadteriano no es tal, porque, si puede ser establecida una línea de continuidad desde los simples termostatos hasta la más atormentada conciencia de un Joyce o un Proust, es muy poco más lo que la percepción “evolucionada” puede hacer sobre la más “primitiva”. La capacidad de volver sobre sí de un termostato está limitada por las especificaciones de su fabricación, y en modo alguno puede hacerse cargo de que cuando salta es porque se han soldado dos piezas de metal con diferente coeficiente de dilatación térmica. Lo propio de los bucles

“convencionales” es no ser capaces de asumir (ni por tanto controlar) las leyes que presiden y gobiernan sus procesos de retroalimentación. En cambio, basta con repasar la teoría de Cantor sobre los números transfinitos para ver que la conciencia humana no tiene ningún límite para *ponerse detrás* de cualquier condición fáctica *natural* de recursividad. La recursividad de los dispositivos *naturalizables* requiere agregar un nuevo dispositivo cada vez que nos elevamos a un plano superior que domina al anterior. Los bucles de esta clase se repiten a sí mismos hasta la extenuación y para captar el aburrimiento existencial que eso produce en necesario ampliar la estructura con un nuevo “bucle” que no estaba contemplado antes. En cambio, lo propio del bucle de la conciencia es que no permite que nada sea colocado tras de sí, precisamente porque es *autotransparente*. *Y eso es algo a lo que solo se puede acceder desde la estructura sujeto-objeto, nunca desde la que opone acción y reacción.*

## CONCLUSIÓN. LA LIEBRE Y LOS GALGOS

Debo concluir con cierta precipitación mi trabajo, ya que me he demorado en su desarrollo más de lo inicialmente presupuestado. Se cuenta –y es cita que debo a Kant– que el filósofo Anaxarco fue muerto por orden de Nicocreón, tirano de Quíos, quien bárbaramente lo hizo machacar en un mortero. En el trance de pronunciar sus últimas palabras tuvo la ocurrencia de espetar a su verdugo: “Sólo tocas la concha de Anaxarco”. Si estaba en lo cierto, el tuétano debe estar todavía flotando por ahí o tal vez haya encontrado definitivo asiento a prueba de tiranos. En modo alguno quiero igualar a estos últimos con los naturalizadores de la conciencia, pero cierta analogía sirve para certificar que todas las explicaciones que se han dado en términos de leyes naturales explican si acaso otra cosa que la conciencia. Siempre tuve por exagerada la tesis del existencialismo francés de que el hombre es una existencia sin esencia; como quien dice, un puro vacío ontológico. Pero algo de razón les dan los naturalistas con sus frustrantes éxitos, éxitos porque poco a poco van quitando capas y más capas a esta especie de cebolla que somos, y frustrantes porque, cuantas más capas quitan, más lejos parecen estar de concluir. Es como si una y otra vez se desviaran de su propósito y se abalanzaran en pos de los velos que su presunta víctima ha arrojado como señuelos. Y no porque tenga un atuendo de infinitas capas, sino porque su esencia –esa esencia inaprensible que negó Sartre– quizá consista en tejer sin descanso, como Penélope, nuevos mantos de los que se despoja luego. En esta carrera uno admira la constancia y pundonor de los galgos, pero –en el fondo, fondo– se alegra de ver a la liebre escapar indemne una y otra vez.

<sup>48</sup> Douglas R. Hofstadter, *Yo soy un extraño bucle*, Barcelona, Tusquet, 2008.

<sup>49</sup> Hofstadter, *Yo soy un extraño bucle...*, p. 340.

## SALUD MENTAL

# LA SALUD MENTAL A CONTRACORRIENTE: DEL INDIVIDUO A LA COLECTIVIDAD EN TIEMPOS PRIVATIZADORES<sup>1</sup>

(Rev GPU 2015; 11; 3: 268-274)

Manuel Desviat<sup>2</sup>

“Cuando algo es necesario e imposible  
(con las actuales reglas de juego),  
hay que cambiar las reglas de juego.  
Así, lo imposible puede llegar a ser posible.”

JESÚS IBÁÑEZ, *A contracorriente*, 1997 (1)

**La psiquiatría y la psicología están en crisis debido por una parte a la política sanitaria neoliberal, acentuada por la crisis financiera, y por otra, por el predominio de una psiquiatría fármaco-dependiente y una psicología que ignora la subjetividad. Este artículo es una reflexión sobre la necesidad de la salud mental comunitaria de ir más allá de la desinstitucionalización, trabajando por la elaboración de una nueva clínica y una nueva psicopatología hechas fuera de los muros hospitalarios, y contando con el saber profano. Una asistencia comunitaria que supere las insuficiencias y haga frente a los nuevos desafíos de la atención comunitaria: una salud mental colectiva.**

<sup>1</sup> Conferencia dictada en el “XII Taller Internacional de Salud Mental y Psiquiatría Comunitaria”, efectuado en Santiago de Chile entre los días 1 y 3 de septiembre de 2014, organizado por la Escuela de Salud Pública y MEDICHI, de la Facultad de Medicina de la Universidad de Chile, como parte del Diploma de Postítulo de la Escuela de Posgrado de dicha Facultad.

<sup>2</sup> Psiquiatra, director Cursos Permanentes de Experto Universitario en Salud Mental en la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED); Director de la Revista *Atopos*, salud mental y cultura (Madrid). Ex presidente de la Asociación Española de Neuropsiquiatría; desviatm@gmail.com



## INTRODUCCIÓN

Desde el marco político-económico la cuestión primordial hoy para la salud mental comunitaria en América Latina, y en buena parte del mundo, es cómo se puede revertir el proceso de privatización de la sanidad y las prestaciones sociales que expolió el sistema público en los años 90 del pasado siglo; esa taza envenenada, en palabras de Gastão W de Sousa Campos, que ahora suministra la Troika<sup>3</sup> a los países del sur de Europa con el pretexto de la crisis financiera por ellos mismos provocada (2). El modelo de atención comunitario se constituyó en el horizonte del Estado del bienestar, en torno a las reformas psiquiátricas, sanitarias y sociales iniciadas tras la II Guerra Mundial, en un momento de fortalecimiento del lazo social, de defensa de prestaciones públicas universales. El equilibrio conquistado entonces entre democracia y capital, a través de la distribución fiscal de la renta y el fortalecimiento de la gestión democrática de los gobiernos, se ha roto. El capital ha perdido el miedo, fracasada la experiencia soviética y muy debilitada la respuesta social. Las instituciones financieras y políticas que gobiernan el mundo se aplican para conseguir la sustitución del Estado del bienestar por un Estado social inversor, que responsabilice al individuo de su destino: de su prosperidad, miseria, salud o enfermedad. Desde los años ochenta del pasado siglo el FMI y el BM impulsan políticas privatizadoras en la sanidad, en los servicios sociales, en las pensiones. En realidad, aún en los años de mayor protección social, la sanidad pública estuvo siempre condicionada a una financiación que privilegiaba a las grandes empresas farmacéuticas, tecnológicas y constructoras. El gran hospital nunca perdió su hegemonía. Los gobiernos mantuvieron la medicina social en sus programas, que además les permitía disminuir costes y acercar los recursos a la población atendida con un claro beneficio político electoral, pero, al tiempo (también los de izquierdas), protegieron las infraestructuras de poder de la medicina conservadora y empresarial. La reforma sanitaria, y por tanto la salud mental comunitaria, cuando fue más allá del cerco de los mercados por la fuerza de la presión social (final de las dictaduras en España y en Sudamérica) se desarrolló a contracorriente del poder de los mercados, pero respondiendo siempre

a las necesidades de reproducción del Capital. De ahí las ambigüedades y contradicciones entre los derechos constitucionales, leyes sanitarias garantistas y las insuficiencias de su aplicación. Lucía Frizon Rizotto, en su libro sobre el Banco Mundial y el sistema de salud en Brasil durante los años 90 del pasado siglo (2), desvela el chantaje financiero del Banco Mundial, su plan para deshacer un modelo de atención basado en el derecho a la salud, acceso universal, equitativo, liberando al Estado de servicios complejos y de la contratación de empleados públicos (el BM y el FMI exigieron a los países la reducción de la participación del sector público en la gestión de actividades comerciales, de servicios públicos y la reducción de los servicios sociales, convirtiendo en objetivo prioritario la privatización de la sanidad y las pensiones, al estilo de EE.UU.). Chile es el ejemplo que el BM y el FMI vienen poniendo para demostrar la mayor eficiencia de los seguros privados para atender la salud de los ciudadanos. El ejemplo se basa en que es uno de los países periféricos de mayor crecimiento en las últimas décadas, pero lo que no dicen es que ese crecimiento se hace a costa de una de las mayores desigualdades del mundo, con una población que vive entrampada en todo tipo de aseguramientos privados de por vida, y cuya excelencia, aún como modelo privatizador, ha sido muy cuestionada<sup>4</sup> (3, 4).

El predominio neoliberal mundial subvierte las posibilidades de una acción comunitaria amparada en la acción de los gobiernos y de los organismos internacionales. La sostenibilidad de lo que se mantiene todavía allí donde se desarrollaron programas comunitarios, y las actuaciones para la implantación de nuevos desarrollos colectivos de salud mental, pasa por una revisión de las estrategias profesionales y por una acción ciudadana que asuma la responsabilidad de la salud y las prestaciones sociales como un derecho inalienable, una reivindicación no negociable, que se blinde en las constituciones de los países. El estado del bienestar fue una conquista, no una cesión del Capital por razones sociales. El mantenimiento y desarrollo de una salud comunitaria, precisa de una acción ciudadana y de una reelaboración teórica y técnica de los presupuestos asistenciales por parte de los profesionales. El peso de

<sup>3</sup> La tríada financiera está formada por la Comisión Europea, el Banco Central Europeo y el Fondo Monetario Internacional. En el contexto de los rescates financieros de algunos países de la Unión Europea, impone la política económica de dichos países.

<sup>4</sup> En Chile, durante la dictadura militar (1973-1990) se produjo un cambio radical en el sistema de salud que supuso la implementación de un sistema neoliberal que privatizó la administración del seguro público obligatorio en salud, así como la expansión de la prestación de servicios de salud privados (Parada M, Reyes C, Cuevas K, Ávila A, 2014).

la industria ha debilitado toda investigación y toda clínica que no sea “biológica”, entendiéndose por biológica una reducción que aloja la biología en los intereses de las empresas farmacológicas y de la tecnología sanitaria. Las grandes conquistas de la acción comunitaria, herederas de la salud pública y de una visión psicopatológica plural, son residuos aislados que sobreviven con gran esfuerzo. La reforma psiquiátrica consiguió hacer perder su hegemonía a los hospitales psiquiátricos, pero la psiquiatría y la psicología “positivistas”, centradas en la enfermedad, en la atención individualizada y en los grandes centros hospitalarios, mantiene su supremacía, afianzándose cada vez en todos los ámbitos, en la docencia, en la investigación, en la asistencia.

## DE LA DESINSTITUCIONALIZACIÓN A LA SALUD MENTAL COLECTIVA

La desinstitucionalización convierte el hacer comunitario en el modelo asistencial de las reformas psiquiátricas, forjando, en la diversidad de las experiencias, una cultura teórica-técnica para los procesos de transformación. La salud pública –con sus niveles de actuación, grupos de riesgos, diagnóstico poblacional...–; el psicoanálisis –psicoterapia institucional, psicología del yo, crisis...–; la psiquiatría social; la rehabilitación psicossocial..., por una lado y por otro, la creación de sistemas de salud nacionales (universales, públicos, descentralizados) y el desarrollo de la Atención Primaria y de la Nueva Promoción de la Salud... van a constituir el marco donde se fraguan las bases del modelo comunitario. La locura salta los muros de los psiquiátricos y se hace visible socialmente. La reforma no es una mera reordenación y optimización de los servicios de atención. Se convirtió desde el inicio en un proceso social complejo, que exige recomponer saberes y técnicas, un proceso técnico-ético que origina nuevas situaciones que producen nuevos sujetos, nuevos sujetos de derecho y nuevos derechos para los sujetos, como señala Paulo Amarante (5). Un proceso que, de cumplir con sus principios, dinamita las bases conceptuales de la psiquiatría hecha en el adentro de los muros hospitalarios; de una psiquiatría que entroniza el signo médico y considera la enfermedad como un hecho natural, prescindiendo del sujeto y de su experiencia de vida, promoviendo una práctica trabada entre la normalización y la disciplina. El modelo comunitario crea la necesidad de ampliar la clínica en una dimensión social, una clínica más plural, que define como biopsicosocial.

En la psiquiatría biológica, el síntoma, como signo médico, define la enfermedad. Pero la psicopatología surge precisamente de la insuficiencia de los síntomas.

La historia de la psicopatología es la búsqueda de sentido a los síntomas, el intento de explicar y comprender la enfermedad más allá del signo médico y de la construcción de estructuras categoriales o de la pretensión dimensional. Los síntomas cobran sentido en la biografía del sujeto. Sea cual sea la metáfora que utilicemos para dar cuenta de la enfermedad –el inconsciente y las pulsiones, los circuitos cibernéticos cognitivistas, la teoría general de los sistemas o la biología molecular...– la enfermedad se integra en la experiencia humana como una realidad constituida significativamente. Cada momento histórico escenifica sus representaciones: la manera como la enfermedad se expresa refleja la expectativa que cada sociedad tiene sobre la enfermedad y su tratamiento. El síntoma se hace enfermedad según el imaginario colectivo.

Se dice que el siglo XIX fue el siglo de la clínica –con un predominio de la psiquiatría francesa– y que en el XX se inició la psicopatología, tomando el relevo la psiquiatría alemana y posteriormente la norteamericana. No es este el lugar para señalar las distintas tendencias, escuelas, aportaciones, controversias de la historia de la psiquiatría, tan solo quiero apuntar que es en el último tercio del siglo pasado, como señala Lantéri-Laura (6), cuando se cierra el discurso psicopatológico. Cuando la psiquiatría no encuentra un nombre para designarse. ¿Ciencia en crisis utilizando los postulados que da Kuhn para la ciencia? ¿O el fin de la psiquiatría y la psicología, convertidas en neurociencias? (con un solo lenguaje, una sola ideología y una única cultura, como profetizaron Fukuyama y Huntington (7, 8). Burdas profecías que con la crisis financiera iniciada en 2008 cobran realidad.

Hay una crisis de la psiquiatría y la psicología, tanto del lado de la llamada psiquiatría biológica y de la psicología cognitivo-conductual, como del estancamiento teórico de la salud mental comunitaria, atrapada por urgencias asistenciales y recetas rehabilitadoras. Pues si no podemos aceptar el reduccionismo de la psiquiatría biológica, tampoco podemos quedarnos enrocados en lo biopsicosocial como doctrina, pues en sí mismo no es más que un camino, una estrategia conceptual frente a la simplificación órgano-farmacológica. Hoy una alternativa asistencial exige de una nueva clínica, construida en una psicopatología reformulada, donde ya no es posible el apaño, la cómoda tentación del todo vale. No es posible habitar en las dos alcobas, ni un tercero en la recámara. O se está con el síntoma como defensa, el delirio como intento de reconstruir un mundo que se fragmenta, o se está con la falla neurofisiológica, las conexiones cerebrales, el soporte cerebral como respuesta, el monólogo de la razón.

La corriente de Saúde Colectiva, surgida de la medicina preventiva en Brasil, propugna una relectura del proceso salud-enfermedad que considere al individuo en su singularidad y subjetividad en relación con los otros y con el mundo. Pensar la salud hoy, escribe uno de sus representantes, pasa por pensar al individuo en su organización de la vida cotidiana, en su trabajo pero también en el ocio –o de su ausencia–, en el afecto, la sexualidad, las relaciones con el medio ambiente (9). Una clínica ampliada que tenga en cuenta tanto las determinaciones del sujeto como las de la sociedad en la que vive, donde no se parta de la curación a cualquier precio. Donde la voz del paciente prevalezca. Una clínica de la dignidad.

Pero construir una nueva clínica exige romper la cerca en la que el pensamiento de la época, pragmático, mercantilista, insolidario, nos encierra. Exige volver a relacionarnos con los saberes que constituyen nuestra realidad, con la filosofía, la antropología, la literatura, con el arte; con aquello que estuvo en el origen de la psiquiatría y que hoy se ha perdido enfangado en un utilitarismo inculto, pero no inocente, pues intenta dominar el pensamiento del mundo para procurar ganancias a unos pocos. Es por lo que, una nueva clínica, exige una praxis que se interrogue sobre la producción de la salud y, por tanto, sobre la producción del saber, sobre el poder, en suma.

La globalización financiera pretende una realidad única: pretende que no haya un afuera ni científico ni cultural ni social del ideario neocapitalista. En psiquiatría y en psicología tenemos el DSM-V (10), ahora en su V versión, breviario propedéutico que impone una universalización para todos y para todo, que en nada se diferencia de una máquina expendedora de etiquetas y reponedora de medicación. Diagnósticos con los que nos estamos acercando a un antiguo deseo de los fabricantes de elixires y fórmulas médicas: hacer fármacos para gente sana.

...El “síndrome del riesgo de psicosis”, el “trastorno mixto de ansiedad depresiva”, “el trastorno cognitivo menor”, “trastorno disfuncional del carácter con disforia”, “trastorno de hipersexualidad”...

Una globalización que fragmenta los problemas mentales hasta un sinfín de trastornos. Todos enfermos, todos trastornados, cualquier manifestación de malestar será medicalizada de por vida. Se da el salto de la prevención a la predicción. Umbrales diagnósticos más bajos para desórdenes existentes y nuevos diagnósticos. La hegemonía del modelo llamado biológico, sobrepasa los límites de la medicina y coloniza

el sufrimiento y la falla social, lo define, lo clasifica en categorías diagnósticas y suministra respuestas. La empresa farmacéutica se encarga de ello, fidelizando asociaciones de usuarios y familiares, como viene haciendo con psiquiatras y revistas científicas<sup>5</sup>.

En el DSM-V las categorías se desdibujan en espectros y dimensiones. Pero no nos engañemos, detrás de la difusión de límites ya iniciada con la construcción del trastorno bipolar, en el que desaparece la melancolía y se psiquiatriza la tristeza, no hay un intento epistemológico de búsqueda, no se persigue la continuidad entre los distintos trastornos, comunicando lo patológico con lo normal; la intención es abrir el mercado a lo todavía no diagnosticable como enfermo, a supuestos signos precoces de enfermedad, a medicalizar la presunción de un trastorno futuro. El trastorno por déficit de atención e hiperactividad (TDAH) es buena prueba<sup>6</sup>. La medicina se ha convertido en una gran productora de riqueza, en cuanto la salud, la mente y el cuerpo se vuelven objetos de consumo. En manos de los mercados la medicina es una herramienta de normalización. Entendiendo por normal lo que dictan los intereses del Capital. Qué comer, qué vestir, qué tomar, cómo juntarnos, cómo amar. El cuerpo, en esa medicalización indefinida de la que habla Foucault, se convierte en espacio de intervención política.

La sociedad de consumo crea un conformismo generalizado y pegadizo: todos iguales. Individualidades frágiles, serializadas, carentes de verdadera diferencia u originalidad (12). El minusválido como modelo de una ciudadanía que viene, en una sociedad donde todo parece adquirir un aspecto terapéutico y en el que la enfermedad es de nuevo una contingencia individual, un castigo de los dioses. Es lo que ha venido denunciando StopDSM, la campaña contra el DSM-V como

<sup>5</sup> Una prueba de ello la tenemos en la Children and adults with attention/deficit/hiperactivity disorder (CHADD) una de las asociaciones más reconocidas a nivel mundial, que solo en 2002 recibió medio millón de dólares de las compañías farmacéuticas. O el estudio de la ONG norteamericana Essential Action, que indica que por lo menos nueve entidades brasileñas de defensa de los derechos de usuarios de salud son financiadas por la empresa farmacéutica (11).

<sup>6</sup> La producción de metilfenidato en EE.UU pasó de 1,8 toneladas en 1990 a 21 toneladas en 2002 (INCB 2005). Las prescripciones de estimulantes en Reino Unido aumentaron de 6.000 al año en 1994 a 450.000 en 2004 (NHSE 2005 <http://www.england.nhs.uk/ourwork/gov/epr/r/>) (INCB 2005 [http://www.incb.org/documents/Publications/AnnualReports/AR2005/AR\\_05\\_English.pdf](http://www.incb.org/documents/Publications/AnnualReports/AR2005/AR_05_English.pdf))

criterio único en el diagnóstico de las sintomatologías psíquicas, avisando que nadie quedará a salvo de poder ser diagnosticado, sobre todo porque los nuevos clínicos estarán formateados deliberadamente en la ignorancia psicopatológica.

## ¿NO HAY UN AFUERA?

El hecho es que nos encontramos, tras décadas de reforma sanitarias, en un momento de involución social, en un escenario mundial donde unos pocos que controlan el capital financiero y las instituciones internacionales del dinero, están imponiendo un pensamiento acrítico, pragmático y consumista, al tiempo que fuerzan a los gobiernos a desmontar las prestaciones universales sanitarias y sociales, la educación, las pensiones y a reformar el mercado de trabajo, precarizando los empleos. En 1999, en el epílogo a la edición brasileña de *La Reforma Psiquiátrica*, señalaba que el riesgo para el desarrollo de una psiquiatría pública alternativa, así como para la salud pública en general, provenía, por un lado, de la crisis de su soporte principal –los servicios sanitarios, sociales y comunitarios del llamado Estado de Bienestar– y por otro, de la evolución fármaco-dependiente y rudimentariamente biológica de la psiquiatría (13). Quince años después, lo que era un riesgo se ha convertido en realidad en buena parte del mundo, y en especial en los países de la UE, cuyas señas de defensa de los derechos democráticos y el Estado de bienestar; así como una relativa independencia del conocimiento, en la enseñanza universitaria y en la investigación.

Una realidad que nos obliga, tanto en el plano político como en el técnico, a replantearnos las líneas de acción y a diseñar una nueva estrategia, si queremos hacer sostenible un modelo de salud mental universal, comunitario, varado en una clínica que tenga en cuenta al sujeto y a la colectividad. Lo que nos lleva, en primer lugar, a revisar qué quedó en el camino de la reforma psiquiátrica, qué no se ha desarrollado suficientemente y en qué fracasamos. Y aquí surgen varios aspectos a tener muy en cuenta: en primer lugar sobre la participación de los usuarios y de la comunidad en el proceso de reforma, en la planificación, en la gestión, en la asistencia, algo considerado condición de posibilidad del modelo comunitario. Y, sin embargo, sabemos que, en la mayoría de los casos, la participación ha sido escasa y poco representativa, que la involucración en la planificación, en la gestión, en los procesos asistenciales de los usuarios y de la población en general ha sido poca o inexistente. Son pocas las poblaciones que se han empoderado de la salud mental, y a nivel nacional tan solo conozco Brasil, con todas sus desigualdades en la

implantación. Esto nos ha hecho tremendamente vulnerables, facilitando la destrucción de la sanidad pública y de los sistemas nacionales de salud, empezando por el National Health Service (NHS) del Reino Unido, país que fue pionero en la socialización de los servicios sanitarios y sociales, y pionero en su derribo.

Las preguntas del por qué están en el paternalismo profesional y político, sin duda, pero también en la propia comunidad, en la pérdida progresiva del lazo social de las poblaciones, que hace que el destino personal no se vincule de ninguna manera con el destino colectivo, fragmentando la sociedad y privatizando la demanda en provecho de la globalización económica. División de las comunidades que se hace confundiendo la identidad con grupos separados: viejos, homosexuales, negros, mujeres, enfermos mentales, levantando vallas, fronteras que solo sirven para fragmentar la sociedad. Una Identidad que se repliega, se enroca en su idiosincrasia, institucionaliza su diferencia, tornándose sectaria, fundamentalista: no tolera la diferencia, teme la mezcolanza, al extranjero. Algo que puede pervertir la planificación (véanse ejemplos recientes como la proliferación de unidades de fibromialgia o trastornos borderline, fagocitando recursos de la atención a la psicosis o a las neurosis graves). Hoy trabajar en el territorio es trabajar con unas comunidades divididas en territorios definidos por fronteras infranqueables, diagnósticos, asociaciones (bipolares, esquizofrénicos, límites, trastornos de la conducta alimentaria...), identidades artificiales, creadas por la lógica del sistema, que compiten en sus demandas, dejándolas a merced de aquellos lobbies societarios que tengan mayor capacidad de influencia en el poder político.

Pero tampoco podemos olvidar la responsabilidad de la propia “salud mental comunitaria”, que a veces se ha limitado a una simple reordenación del territorio. Decíamos antes: lo biopsicosocial por sí solo no basta. Menos aún la rehabilitación basada en la “normalización” (pero qué norma, cuando lo normal es la diversidad). Pueden llegar a ser un obstáculo en cuanto dan la seguridad o la certeza “teórica” a la acción comunitaria, haciendo innecesario ir más allá. Enfrentamos la fragilidad de lo psicosocial con inconsistencia de la llamada psiquiatría biológica. La urgencia desinstitucionalizadora impuso unas prioridades, pero ahora las prioridades son otras. La asistencia no puede basarse en rígidos protocolos psicoeducacionales, miedosos de la libertad del enfermo, en la continua prevención de sus posibles crisis; ni la clínica gravitar entre la farmacología y el consejo. Es preciso una clínica de la escucha, asentada en técnicas demostradas y una formación de los profesionales que la haga posible. Una

terapia, siempre negociada, contractual con el paciente, donde el diagnóstico sea una orientación y una pieza administrativa, que no cierre nada. Una clínica que rompa con una práctica trabada en la normalización y la disciplina. Lo que no supone una descalificación del conocimiento biomédico, sino una re-significación que vaya más allá de la hegemonía hospitalcentrista y organicista e incorpore no solo una visión plural del conocimiento psiquiátrico psicológico, sino también los saberes del propio sujeto enfermo. Pero una nueva clínica tiene que recuperar elementos que fueron en el origen primordiales: la salud pública y el equipo. Todas las reformas primigenias iniciaron sus programas con herramientas propias de la salud pública, desde la política de sector francesa a la psiquiatría comunitaria de EE.UU. El trabajo en los distintos niveles de atención, la promoción y la prevención, el diagnóstico comunitario, el riesgo y los factores de riesgo, han sido abandonados o tan solo considerados en investigaciones, sobre todo epidemiológicas. Como ha sido abandonado el trabajo en equipo, aquel pilar sobre el que se armaba toda la actividad comunitaria. Cuando, en mi opinión, es a partir de una organización de los servicios de salud constituida por equipos que sean sujetos de una praxis, unión de teoría y práctica que rompa la brecha entre quienes teorizan y entre quienes trabajan con los pacientes y su entorno, desde donde será posible elaborar una nueva teoría que sirva a una nueva práctica.

El trabajo en equipo, desde una dimensión autogestionaria, y una clínica más plural, una clínica ampliada, se viene realizando por equipos de atención primaria en Brasil, siendo unos de los objetivos marcados por el Ministerio de Salud. Constituye uno de los elementos del Método Paideia que junto con la Política Nacional de Humanización fue adoptado por el Sistema Único de Salud (SUS) como instrumento para una mejora técnica y ética de los servicios públicos de salud<sup>7</sup>. Paideia parte de un concepto antiguo, oriundo de la Grecia clásica, que significa desarrollo integral de las personas. Su objetivo es asegurar la capacidad de decisión de los sectores involucrados en un proyecto (equipo técnico, grupos vulnerables, comunidad, movimientos

organizativos, instituciones...) procurando nuevos patrones de relación social entre las personas (de poder). La Acción Paideia basa su metodología en la construcción de vínculos formalizados a través de contratos de trabajo entre el equipo técnico, los grupos de usuarios y las organizaciones donde se establezcan las responsabilidades respectivas y los temas prioritarios que van a constituir los proyectos de intervención conjunta. La clínica ampliada que se propugna desde Saúde Coletiva se centra en el paciente y no en la enfermedad, teniendo presente el medio social y político, considerando la subjetividad en la práctica sanitaria general. Una subjetividad negada en la psiquiatría biológica, pero también por el cognitivismo más duro, anclado en la metáfora cibernética y en el reduccionismo sociologizante de muchos programas comunitarios (Campos). La Acción Paideia y la clínica inauguran una nueva forma de entender la organización y la clínica, estableciendo una gestión colegiada en los equipos de salud, con una relación horizontal y participativa con la población a la que atienden. Puede posibilitar a los diferentes colectivos y equipos implicados en la salud mental innovaciones en las prácticas gerenciales y en las prácticas de producción de la salud y experimentar nuevas formas de organización de los servicios y nuevos modos de producción y circulación del poder.

## CODA FINAL

La psiquiatría y la psicología clínica se encuentran en un momento de crisis, de incertidumbre tanto respecto al conocimiento como en relación con el objeto de sus actividad y sus límites; una crisis a la que nos ha llevado la ausencia cada vez mayor de una teoría sobre la enfermedad y su tratamiento. Hay que recuperar la psico(pato)logía, como le gustaba decir a Castilla del Pino, desde nuevos fundamentos y marcos conceptuales y construir una clínica del sujeto-en-su contexto social, una clínica de lo subjetivo, lo social y lo político, para poder responsabilizarse del malestar del sujeto con un paradigma técnico centrado en el cuidado y la ciudadanía. Una clínica y una asistencia que hay que inscribir en la salud pública, tan presente en nuestros primeros andares en lo comunitario. En el pensar en salud y no la salud como bien dice Mario Testa (15).

Las políticas de salud son en la actualidad uno de los grandes debates técnicos y político-económicos, debate a nivel internacional y nacional, que enfrentan dos formas de entender la sociedad y de pensar la salud. Hay dos formas de entender la salud y sus modelos de atención, dos formas de pensarla como sanitarios y como ciudadanos: como una responsabilidad individual

<sup>7</sup> El tema de la humanización en el campo de la salud fue impulsado en Brasil por la Política Nacional de Humanización de la atención en la gestión de la salud, conocida como HumanizaSUS, con el objetivo de provocar innovaciones en las prácticas gerenciales y de producción de salud en los diferentes equipos/colectivos implicados en la producción de salud, para "superar límites" y experimentar nuevas formas de producción y circulación del poder (14).



o como un asunto social, colectivo. Dos formas que corresponden a dos modelos asistenciales y a dos modelos de Estado. Dos formas que atraviesan toda la historia de la sanidad y la salud pública y que en salud mental se complementan con otra confrontación: ¿Qué enferma el cerebro o el alma? ¿Mente sin cerebro o cerebro sin mente? Controversia que, en este último caso, refleja la tensión de la cohabitación forzosa entre las llamadas ciencias puras y las ciencias humanas, y en los modelos asistenciales, la manera de entender la estructura política, económica y social de la que dependen las ideologías sanitarias en cada país y en cada época.

Tenemos, pues, para pensar la salud un eje político, la organización sanitaria, y un eje clínico-psicopatológico; dos ejes que han sido determinantes del modelo asistencial, del modelo de la atención a la salud mental. A los que se añade, cada vez con más presencia, un nuevo eje: el empoderamiento ciudadano, la implicación de la población en las formas de gestionar la salud y la enfermedad. Tres ejes y una consideración moral: una sociedad define su talante moral por la forma en la que cuida a sus sujetos más frágiles. Pues lo que ha puesto de manifiesto la crisis financiera actual es el modelo de sociedad. Lo que está en juego es el tipo de sociedad en la que queremos vivir. Los publicistas de los que gobiernan el mundo plantean que no hay un afuera del sistema actual, pero como decía el sociólogo Jesús Ibáñez, “cuando algo es necesario e imposible (con las actuales reglas de juego), hay que cambiar las reglas de juego. Así, lo imposible puede llegar a ser posible” (1). La reforma sanitaria y psiquiátrica, a contracorriente con la política neoliberal, no pudo cambiar las reglas del juego. El futuro de una sanidad y una salud mental comunitaria está en la reforma de

la reforma. Está en construir una clínica nueva, que dé paso a una salud mental colectiva, donde se recuperen principios primigenios de la reforma psiquiátrica y se desarrollen nuevas alternativas acordes con una sociedad más igualitaria y justa. Una clínica que una subjetividad y colectividad, y donde la “curación” no lo sea a cualquier precio.

## REFERENCIAS

1. Ibáñez J. A contracorriente. Madrid, Fundamentos, 1997
2. Frizon Rizzoto ML. Capitalismo e saúde no Brasil nos anos 90. Sao Paulo: Hucitec, 2013
3. Homedes N, Ugalde A. Privatización de los servicios de salud: las experiencias de Chile y Costa Rica. Gac Sanit 2002; 16(1): 54-62
4. Monnier S. <http://www.elmostrador.cl/opinion/2014/07/06/chile-un-pais-estafa/#print-normal>, 2014
5. Amarante P. A (clínica) e a Reforma Psiquiátrica. Archivos de Saúde Mental e Atenção Psicossocial, 2003: 45-65
6. Lantéri-Laura G. Ensayo sobre los paradigmas de la psiquiatría moderna. Madrid: Triacastela, 2000
7. Fukuyama F. El fin de la historia y el último hombre. Barcelona: Ed. Planeta, 1992
8. Huntington SP. Choque de las civilizaciones. Barcelona: Tecnos, 2006
9. Resende Carvalho S. Saúde coletiva e promoção da saúde. Sao Paulo: Hucitec, 2007
10. American Psychiatric Association. DSM-V. Edición española, 2 tomos ed. Madrid: Panamericana, 2014
11. Vasconcelos EM. Desafios políticos da reforma psiquiátrica brasileira. Sao Paulo: Hucitec, 2010
12. Castoriadis C. El individuo privatizado. In: Le Monde Diplomatique, editor. Utopías. Santiago de Chile: Aún creemos en los sueños, 2011
13. Desviat M. A reforma psiquiátrica. Río de Janeiro, Fiocruz, 1999
14. Paulon S, Neves R. Saúde mental na atenção básica: a territorialização do cuidado. Porto Alegre: Sulina, 2013.
15. Testa M. Pensar en salud. Buenos Aires, Delegación OPS en Argentina, 1989



## PSICOTERAPIA

# DE LA ACTITUD A LA COSMOVISIÓN TERAPÉUTICA: PROPUESTA DE UN MODELO PSICO-SÓFICO PRIMERA PARTE

(Rev GPU 2015; 11; 3: 275-283)

Rodrigo Brito<sup>1</sup>

Cada uno ve el mundo según la idea que tiene de sí mismo.  
Según lo que crees ser, así crees que es el mundo.

NISSARGADATTA

**Dada la extensión del presente artículo, en esta primera parte se presenta una reflexión en torno a la naturaleza y a la relevancia que ocupa el fenómeno de la *actitud* terapéutica en el contexto de todo proceso terapéutico, para lo cual nos apoyaremos en algunos postulados fundamentales de la hermenéutica de tres autores preminentes: M. Heidegger, H-G Gadamer y C. G. Jung. En lo esencial se desarrolla el paso (o la modalización) de una actitud implícita a la construcción de una cosmovisión explícita en referencia a la psicoterapia.**

## INTRODUCCIÓN

En los más de cien años de desarrollo de la psicoterapia moderna transcurridos hasta la fecha desde los aportes pioneros de S. Freud (1895), la figura del psicoterapeuta ha ocupado un lugar central en la reflexión psicológica. Desde las primeras concepciones acerca

de la neutralidad y la abstinencia como funciones primordiales del analista<sup>2</sup> hasta un énfasis cada vez más marcado respecto del involucramiento emocional y de la función curativa de la relación terapéutica misma, no cabe duda alguna de que la psicoterapia es un proceso fundamentalmente humano y humanizante, que tiene mucho más de artesanía que de técnica y, por lo

<sup>1</sup> El autor es Psicólogo Clínico y Licenciado en Filosofía por la P.U.C. Además, Magíster en Psicología Clínica de Adultos por la U. de Chile. Actualmente se desempeña como psicoterapeuta de adultos, como académico de la Escuela de Psicología de la U. Mayor y como Director del Centro Umbrales. Contacto: rbritopastrana@gmail.com.

<sup>2</sup> En este contexto (y reconociendo la diferencia que desde el psicoanálisis se establece entre el analista y el psicoterapeuta) vamos a considerar la función del psicoterapeuta como análoga a la del analista.

mismo, depende en gran medida de las características y capacidades de la persona del terapeuta. No obstante, si bien la importancia de la persona del terapeuta no puede ponerse en duda, encontramos, a lo largo de esta compleja historia, distintas definiciones, énfasis y metodologías desde las que podemos aproximarnos a una comprensión de este fenómeno.

En particular, en el contexto de la investigación en psicoterapia, desde que hace unas tres décadas se puso el acento en los así llamados “factores comunes” se ha considerado la “variable del terapeuta” como un factor crucial a la hora de explicar el cambio terapéutico. Henry (cit. en Siegel, 2012), a modo de ilustración, concluye lo siguiente:

En todos los estudios se observa la tendencia general de que la mayor parte de la variación en los resultados no atribuible a características preexistentes de los pacientes se debe a las características individuales del psicoterapeuta y a la relación terapéutica incipiente entre el paciente y él, con independencia de la técnica o escuela de psicoterapia empleada (p. 100).

No obstante esta constatación, también aquí sucede lo que en general ha ocurrido en la historia de la psicoterapia moderna: la persona *total* del terapeuta ha sido entendida y abordada en forma fragmentaria enfatizando a veces unas u otras variables. De este modo, se han investigado por separado rasgos como la empatía, el autocuidado, la formación profesional, etc., generalmente desde un enfoque analítico y cuantitativo, es decir, sin considerar la necesidad de un abordaje integral, dada la naturaleza unitaria y total del fenómeno en cuestión. Respecto de este punto hay una conciencia creciente, incluso al interior mismo de esta tradición científica, tal y como lo podemos apreciar en estas palabras de Fernández-Alvarez (2002): “sabemos muchas cosas más acerca de ciertas cosas de qué es lo que los terapeutas *hacen* que cómo influye lo que los terapeutas *son*, acerca del proceso” (p. 7, las cursivas son mías).

Lo que Fernández-Alvarez nombra con la expresión “lo que los terapeutas son”, es lo que en el contexto de estas reflexiones hemos de explorar bajo las nociones de actitud y cosmovisión psicoterapéuticas. Sostengo que las distintas perspectivas psicológicas si bien han reconocido la importancia de la actitud terapéutica, en general la han abordado en forma insuficiente, es decir, en forma reductiva y fragmentaria, perdiendo así de vista el fenómeno en su unidad,

totalidad y complejidad<sup>3</sup>. A mi juicio, esta situación da cuenta del predominio de *múltiples disociaciones* al interior de la psicología cuando se trata de pensar y de poner en práctica la relación entre actitud terapéutica y quehacer terapéutico.

Algunas de estas disociaciones son: 1. La separación práctica en la que se suele caer entre el propio enfoque terapéutico y la actitud existencial que orienta la vida cotidiana de los terapeutas (lógica del “padre Gatica”), 2. La ilusión de alternativa entre los distintos enfoques psicoterapéuticos, generándose una especie de militancia ideológica en un enfoque específico con exclusión (a veces en abierta descalificación) de otros enfoques terapéuticos (dogmatismo), 3. El énfasis rígido y unilateral del propio enfoque psicológico por sobre, incluso, la realidad y especificidad de los pacientes, siempre únicos y relativamente diferentes (adoctrinamiento), y 4. La amenaza siempre acechante de comprender y ejercer la psicoterapia como si se tratara de un campo específico perteneciente a la psicología reducida al estatuto de ciencia, disociándola de sus múltiples y complejos tejidos, principalmente filosóficos y espirituales.

De acuerdo con lo anterior, la relevancia de estas reflexiones radica en contribuir a un abordaje *integral* del fenómeno de la *actitud terapéutica*, a través de una clarificación del fenómeno mismo, así como de la propuesta concreta de un modelo (llamado psicósófico) que haga posible su *explicitación* (necesariamente parcial) para convertirla en una cosmovisión propia, orientadora, flexible y abierta, capaz de ayudar a iluminar una práctica terapéutica más consistente, coherente, amplia y transformadora, anclada fundamentalmente en *la influencia transformadora del propio ser del terapeuta*, en cuanto enraizamiento de su bagaje teórico y técnico. Tal como nos enseña la tradición hermenéutica, el esfuerzo por explicitar los modos de ser habitualmente implícitos conlleva una transformación de la propia existencia en la dirección de una experiencia más propia y auténtica que, por lo mismo, aumenta el repertorio de posibilidades y de elección (Heidegger, 1997 [1927]).

Además, creo que el ejercicio de explicitación de la propia actitud para convertirla en una cosmovisión precisable y elegible hace posible sentar las bases para

<sup>3</sup> En mi opinión, Jung (1928, 1942) y Yalom (2010) son dos psicoterapeutas que constituyen una excepción a esta afirmación. En ambos casos encontramos un esfuerzo explícito por reflexionar acerca de la actitud terapéutica, así como por involucrarla conscientemente en el proceso terapéutico con los pacientes.

un tipo de *diálogo clínico* anclado en las experiencias concretas de los psicoterapeutas, más allá de una discusión que se quede en un nivel puramente teórico-técnico. Esta es otra de las enseñanzas que nos deja la tradición hermenéutica: la importancia del diálogo auténtico para acceder a una comprensión más profunda de las cosas enraizado en las posiciones existenciales de los interlocutores y en su recíproca disposición para ampliarla abriéndose a la verdad del otro (Gadamer, 1977 [1960]).

Con base en lo dicho, dos son los objetivos fundamentales de este artículo. El *primero* es aclarar y definir en qué consiste la actitud en general y la posibilidad de su explicitación (su transformación en cosmovisión). El *segundo* es proponer un modelo integral concreto para llevar a cabo esta explicitación respecto de la actitud psicoterapéutica en particular. Para ello, me parece importante explicitar el principio fundamental que guía todo este trabajo y que consiste en mantenernos constantemente en el esfuerzo de una explicación estructural de estos fenómenos sin entrar en contenidos concretos. En palabras de Wilber (1998), esto implica la elaboración de unas generalizaciones orientadoras capaces de bosquejar un mapa estructural de la actitud psicoterapéutica sin determinar una tipología ni sus respectivos contenidos. Según Wilber, estas generalizaciones orientadoras “nos muestran un amplio acuerdo de dónde están los grandes bosques, incluso si no nos ponemos de acuerdo en cuántos árboles contienen” (p. 9).

## ACTITUD Y COSMOVISIÓN TERAPÉUTICAS

Nuestra tesis fundamental puede enunciarse así: parafraseando a Jung, la *actitud* del terapeuta es lo que le da sentido y orientación a todo el quehacer terapéutico, por lo que llevar a cabo una *explicitación* de la propia actitud como terapeuta, es decir, ir forjando una *cosmovisión* terapéutica, constituye un esfuerzo primordial si lo que queremos es establecer procesos terapéuticos consistentes y eficaces para nuestros pacientes y para nosotros mismos.

Me parece aclarador definir en forma preliminar y sucinta qué vamos a comprender cuando utilizamos las palabras “actitud” y “cosmovisión”. Entiendo por actitud el conjunto total de las *disposiciones implícitas* de un individuo en todas las dimensiones de su existencia (modos de pensar, de sentir, de relacionarse, de actuar) que se expresan en un modo específico y habitual de estar presente en el mundo. En forma complementaria, entiendo por *cosmovisión* el proceso consciente de ir explicitando, asumiendo e integrando en el propio

modo de ser nuestra actitud implícita, forjándose de este modo una manera totalizante y orientadora de comprender el mundo y una forma habitual de actuar en él. No se trata de tener una teoría científica sobre el mundo ni de adherir a una ideología totalizante específica<sup>4</sup>, sino de mantenerse en el compromiso de estar aclarando y redefiniendo una *posición* en el mundo en estrecha vinculación con nuestra experiencia concreta en él. Se trata de un proceso de *explicitación* de la propia experiencia y comprensión<sup>5</sup> del propio estar-en-el-mundo, que repercute circularmente en la propia actitud, que a su vez sirve de base experiencial para continuar este proceso de explicitación. Por definición forjar una cosmovisión (según esta perspectiva) lleva el sello de la flexibilidad y de la apertura a nuevas y mejores posibilidades de comprensión; de ahí que las mayores amenazas para este proceso sean la rigidización y la clausura terca en las propias convicciones.

<sup>4</sup> Me parece importante enfatizar esta diferencia: *explicitar* la propia actitud no significa construir una *teoría* (sea científica, filosófica o de otra índole) acerca de ella. Tomemos la explicación que ofrece Heidegger (1927) al respecto. El filósofo distingue tres niveles de apertura al mundo, es decir, tres grados de claridad o explicitación, de conciencia podríamos decir. El primero es el comprender: en este nivel se abre algo del mundo. El segundo es el interpretar: en este nivel se abre algo en cuanto algo del mundo. El tercero es el enunciado: en este nivel lo que se muestra queda articulado en una predicación o juicio con la estructura sujeto-predicado. Según Heidegger, en el juicio teórico acontece una determinación, un recorte necesario del fenómeno en aras de la claridad y de la sujeción. El primer nivel sería el de la vida cotidiana que se vive en forma inadvertida (actitud), el segundo nivel sería el de darse cuenta o tomar conciencia de cómo es que hago lo que hago (explicitación), y el tercer nivel sería el de la explicación que busca fijar y dejar disponible un conocimiento (teoría).

<sup>5</sup> En este contexto, me parece relevante la distinción que hace Heidegger (1952) entre el pensar meditativo y el calculador, que encontramos también en Fromm (1990 [1976]) bajo los nombres de razón e inteligencia. La diferencia principal entre ambos modos de pensar está en que el primero implica a la persona en su totalidad, surge de la propia experiencia en el mundo y toma forma en primera persona, en un esfuerzo por aclarar la propia experiencia y por abrir un diálogo de tú a tú. El segundo, en cambio, suele abarcar exclusivamente el pensamiento lógico, surge desde una reflexión que se sustenta puramente en ideas e hipótesis acerca de la realidad, y lo que pretende es explicar, dominar, regular y predecir en forma objetiva el comportamiento de los fenómenos desde una perspectiva de tercera persona.

Sin embargo, es necesario precisar estas ideas en forma más rigurosa, para lo cual acudiremos a algunos autores psicósóficos<sup>6</sup> relevantes para nuestro propósito, representantes eminentes de la tradición hermenéutica: M. Heidegger, H. G. Gadamer y C. G. Jung.

## LOS APORTES DE HEIDEGGER

Lo medular de su postura tiene que ver con el reconocimiento no solo de la necesidad de estar en una determinada actitud en el mundo, sino con la convicción de que esta actitud no puede ser desactivada (puesta entre paréntesis<sup>7</sup>), sino solo reconocida, asumida y transformada existencialmente, es decir, en el ejercicio mismo del existir en cuanto cotidiano estar-en-el-mundo.

Para los efectos de estas reflexiones me interesa destacar la noción de que la actitud necesariamente abre un mundo desde una determinada posición hermenéutica, por lo que comprender el mundo implica comprender el propio modo de interpretarlo, es decir, los supuestos de la propia comprensión. Y a su vez, comprenderse a uno mismo implica estar-en-el-mundo, es decir, asumir el modo como estamos enraizados en nuestros contextos y en nuestras historias. A esto apunta Heidegger con su idea del *círculo hermenéutico*, según la cual los seres humanos siempre interpretamos

desde una comprensión previa que es, a su vez, una interpretación. Para entender esta circularidad tenemos que percatarnos de que Heidegger habla de interpretación en dos sentidos diferentes. De este modo, tenemos que distinguir la explicitación (*Auslegung*) de la interpretación (*Interpretation*). La *explicitación* se refiere a la tendencia de la existencia para hacer explícito su modo de habitar el mundo, para aclararse en sus posibilidades a partir de su peculiar situación hermenéutica. Por el puro hecho de existir el hombre comprende un mundo, abre significaciones desde una determinada posición interpretativa implícita. Habitualmente esta comprensión queda inadvertida, aunque no por eso deja de ejercer una influencia y orientación en nuestro modo de vivenciar y de relacionarnos con el mundo. La explicitación de esta tendencia cotidiana abre la posibilidad de percatarse de la propia posición existencial y, consiguientemente, de apropiarse de ella, de volverla elegible. Grondin (1996) lo expresa en los siguientes términos:

La *Auslegung* es un ejercicio de vigilancia, porque las inteligibilidades corrientes que se apoderan de nuestra inteligencia operan, la mayor parte de las veces, sin que nos percatemos de ellas. La interpretación o *Auslegung* del *Dasein* no es otra cosa que la comprensión conducida a su término propio, es decir, no es otra cosa que la comprensión que se hace dueña de sí misma (p. 88).

Por su parte, la *interpretación* (propia tal) consiste en el ejercicio intelectual de llevar a teoría eso que queda explicitado en la interpretación originaria, acuñando conceptos precisos capaces de definir sistemáticamente eso que ya está previamente comprendido. Esta teorización, entendida como reflexión teorizante, es la actividad propia de la filosofía y de la ciencia, cuando esta se hace crítica acerca de sus propios supuestos hermenéuticos.

De este modo, la propia actitud (apertura) ante el mundo y el modo en que este se manifiesta están en una entrañable interdependencia. Junto con esto, encontramos en Heidegger la idea de los matices de la comprensión, que van desde la simple experiencia implícita del momento hasta la reflexión teórica que busca forjar conceptos claros y precisos para definir lo real, pasando por todos los tonos grises de la explicitación hermenéutica. Resulta de especial importancia para estas reflexiones la idea según la cual hacer esta explicitación (en la medida de lo posible) *repercute* en la propia experiencia implícita del mundo, por lo que la propia actitud se ve transformada (en el sentido de una

<sup>6</sup> Si bien nos extenderemos más sobre este asunto más adelante, vale la pena aclarar qué entiendo por psicología algo distinto a una postura meramente *filosófica* o *psicológica*. La primera suele estar centrada en una explicación teórica y general sobre temas abstractos, mientras que la segunda suele focalizarse en una explicación de problemas humanos concretos con vistas a su resolución. La *psicología*, por su parte, consiste en el uso y en la encarnación de un caudal de sabiduría proveniente de múltiples fuentes y cuyo propósito fundamental sería la clarificación y guía de la vida humana hacia su realización, por lo que tiene una fundamental vocación terapéutica. Por usar una imagen, la filosofía suele mirar el bosque desde arriba con el fin de hacerse una buena panorámica de su fisonomía, mientras que la psicología suele quedarse en algunos árboles para ver cómo están creciendo y cómo pueden cultivarse y/o podarse para hacer del bosque un lugar más transitable. La psicología, en cambio, pone su atención principalmente en el camino mismo, tanto en las huellas naturales que ya existen en el bosque como en las potenciales que se pueden abrir. Esto implica un ejercicio combinado consistente en estar, al mismo tiempo, en medio del bosque y poder contemplarlo en perspectiva, junto con avanzar por entre sus senderos.

<sup>7</sup> Como lo plantea Husserl.

experiencia de mayor apropiación) en este movimiento. Esta es una idea que nos ha de servir de anclaje para fundamentar el sentido mismo de la propuesta del modelo psicósófico que expondremos más adelante, que parte de la base, precisamente, del poder aclarador y liberador del esfuerzo de llevar a cabo una explicitación (necesariamente parcial) de la propia actitud terapéutica. En este mismo sentido entiende Grondin (1996) la hermenéutica heideggeriana cuando dice:

Llevar a cabo la hermenéutica del Dasein es dar nuevamente al Dasein los medios para abrirse los ojos ante su propia condición de Wegsein [de impropio o caído]. La hermenéutica es, pues, un ejercicio de Aufklärung [clarificación] para Heidegger. Su intención es dejar en claro o, si se prefiere, destruir los ídolos que privan al Dasein de una adecuada apropiación de sí mismo. Si una hermenéutica del Dasein es necesaria, lo es porque el Dasein permanece primeramente disimulado para sí mismo bajo el imperio de los decires [de la habladería] (Gerede) (p. 89).

## LOS APORTES DE GADAMER

Retomando fundamentalmente la posición heideggeriana, aunque con una inspiración en la dialéctica platónico-socrática, H.-G. Gadamer profundiza el fenómeno de la hermenéutica, en la dirección de una comprensión dialogal del lenguaje. Comienza por aceptar la idea básica de Heidegger de que comprender es interpretar, solo que enfatiza aún más el hecho de que esta interpretación no solo es lingüística, sino que se da en el medio del lenguaje. Cuando decimos que los peces viven y se mueven en un medio acuático o que los mamíferos lo hacemos en un medio aéreo, nos referimos a que todo lo que tales seres son y hacen presupone permanentemente, y como sustrato básico, ese medio desde el cual son. En el caso específicamente humano, y desde una perspectiva onto-antropológica el medio que sirve de sustrato básico desde el cual se despliega la existencia en cuanto comprensión-interpretante del mundo es justamente el lenguaje. En palabras de Gadamer (1977 [1960]):

[...] el lenguaje es el medio universal en el que se realiza la comprensión misma. La forma de realización de la comprensión es la interpretación [...] Todo comprender es interpretar y toda interpretación se desarrolla en el medio del lenguaje que pretende dejar hablar al objeto y es al mismo tiempo el lenguaje propio de su intérprete (p. 467).

La principal contribución de Gadamer a nuestra reflexión podemos sintetizarla en dos puntos fundamentales: el primero se relaciona con la idea según la cual el lenguaje es entendido como conversación y el segundo, con su noción (interdependiente del primer punto) de horizonte. Respecto del lenguaje, este no sería un mero objeto de la experiencia y de la indagación hermenéuticas, sino el “lugar”, el modo en que la apertura del hombre al mundo acontece, el modo en que la existencia, en cuanto originario estar-con-otros, se despliega. Ahora bien, el lenguaje es entendido por Gadamer radicalmente como *conversación*, es decir, como un fenómeno relacional, admitiendo distinciones en virtud de su grado de apertura o de genuinidad. Me interesa aquí mostrar en qué consiste una conversación genuina. Como lo señala nuestro filósofo: “estar-en-conversación significa salir de uno mismo, pensar con el otro y volver sobre sí mismo como otro” (Gadamer cit. en Sassenfeld, 2010, p. 430). Esto implica que lo esencial consiste en saber escuchar, en la capacidad para autolimitarse, para dejar que el otro aparezca en su verdad, en su posibilidad de legítimo interlocutor e interpelador. Esto supone abrirse al otro desde una actitud de profundo respeto, en el sentido de abrirse a la posibilidad de que la cosmovisión del otro pueda ser al menos una manera tan válida e importante como la propia de estar-en-el-mundo.

Lejos de una apología de una supuesta igualdad niveladora, lo que Gadamer enfatiza es la diferencia en los modos de comprender-interpretar el mundo y la necesidad de abrirse a una tercera opción, la de llegar juntos, en la conversación, a una “verdad” nueva forjada en común. A esto se refiere cuando afirma que cuando “se encuentran dos personas y cambian impresiones, hay en cierto modo dos mundos, dos visiones del mundo y dos forjadores de mundo que se confrontan. No es la misma visión del mismo mundo [...]” (Gadamer cit. en Sassenfeld, 2010, p. 435). Partiendo del hecho de la diferencia, la conversación genuina nos permite no hablar ya meramente de mí o de ti, sino de un asunto, de algo, que nos trasciende y que nos requiere en nuestra creatividad con vistas al logro de una mayor integridad. He aquí, según Gadamer, lo que determina propiamente la humanidad de lo humano.

Dicho lo anterior, vemos que emprender una conversación genuina implica evitar dos extremos peligrosos: dejar a un lado la propia cosmovisión, al modo en que lo propone la epoché husserliana; o ponerse enteramente en el lugar del otro, al punto de ver el mundo “desde los ojos” del otro, al modo en que lo proponen los defensores de la empatía en psicoterapia (Rogers, 1981 [1977b]). Para entender lo que sucede en una



conversación genuina en la que tiene lugar la comprensión, Gadamer propone la idea de la fusión de horizontes, lo que nos lleva al segundo punto mencionado: su idea de *horizonte*.

Comencemos escuchando al propio filósofo:

El horizonte es el rango de visión que incluye todo lo que puede ser visto desde un punto de vista en particular [...]. Una persona que tiene un horizonte conoce la significación relativa de todo lo que se encuentra dentro de ese horizonte, sea que esté lejos o cerca, o que sea pequeño o grande (Gadamer cit. en Sassenfeld, 2010, p 442).

De este modo, lo que resalta la noción de horizonte es el radical perspectivismo de toda actitud en el mundo, en la medida en que toda actitud es un punto de vista inserto en un campo delimitado y modificable de visión. Una determinada posición es significativa y vitalmente verdadera dentro de un particular contexto, dado por el estar constituido por una determinada tradición. Esta tradición involucra tanto la propia historia personal como la historia de la cultura en que hemos ido adquiriendo forma. Ser de una determinada manera, es decir, comprender-interpretar el mundo de un modo personal, implica hacerlo siempre desde una tradición y, por tanto, en el contexto de un horizonte (pre)definido. Cuando hablamos de “tradición” nos referimos a un complejo entramado histórico-cultural-existencial que en su mayor parte opera de un modo originariamente implícito, aunque susceptible de diversos matices de explicitación.

Queda por averiguar ahora qué significa la idea según la cual los horizontes se fusionan. Sírvanos para esto la siguiente explicación de Donnel Stern:

Cuando los horizontes se fusionan, se debe a que la visibilidad de las propias preconcepciones hace posible aprehender el contexto en el cual existe el significado del otro. [En ese momento] uno se ha adentrado en la configuración de prejuicios que el otro ocupa, la misma distribución de luz y oscuridad, la misma relación de posibilidad articulada y ser sin formular (Stern cit. en Sassenfeld, 2010, p. 442).

Según esto, la fusión de horizontes acontece cuando en una conversación tomamos conciencia de nuestro mundo referencial (horizonte propio) y del mundo referencial del otro (horizonte del otro), mundo que en cuanto contexto total orienta la comprensión de un significado en particular. Se trata de una experiencia

humana compleja, que va más allá de simplemente entender lo que el otro dice acerca de algo. Se trata más bien de buscar juntos un horizonte común, un mundo referencial o contexto total, desde el que podamos comprender algo desde una significación compartida. De este modo, la conversación genuina deviene creación, quedando los interlocutores en una posición diferente a aquella de la cual partieron, por lo que se podría decir que ambos se han enriquecido. En este punto se evidencia uno de los sellos más propios y misteriosos de una auténtica conversación: ser un acontecimiento, algo que nos sucede, antes que algo que hacemos, susceptible de control o dirección. Gadamer lo expresa como sigue:

Acostumbramos a decir que “llevamos” una conversación, pero la verdad es que cuanto más auténtica es la conversación, menos posibilidades tienen los interlocutores de “llevarla” en la dirección que desearían. De hecho, la verdadera conversación no es nunca la que uno habría querido llevar. Al contrario, en general sería más correcto decir que “entramos” en una conversación, cuando no que nos “enredamos” en ella (Gadamer cit. en Sassenfeld, 2010, p. 461).

## LOS APORTES DE JUNG

A diferencia de Freud (2001 [1912]), Jung desarrolla explícitamente el problema de la actitud terapéutica en varios lugares de su obra, por lo que en ella encontramos uno de los fundamentos principales para nuestras propias reflexiones. Conviene comenzar examinando las definiciones que el autor ofrece de los conceptos de actitud y de cosmovisión. Respecto del primero, señala lo siguiente: “La actitud es un concepto psicológico que designa una disposición especial de los contenidos psíquicos orientada a un objetivo o por una –así llamada– idea superior” (Jung, 2004 [1927], p. 359). Lo primero que se desprende de esta afirmación es que *una actitud es una disposición* más que un conjunto de acciones y juicios específicos. Una disposición es una tendencia hacia una realización del propio ser en el mundo. Ahora bien, esta tendencia no es caprichosa, sino que está orientada por una “idea superior”; es decir, por una creencia fundamental acerca del mundo y del lugar que el ser humano ocupa en él. Probablemente, la noción de “creencia” no se ajusta tanto a lo que queremos decir, en la medida en que se trata de una “creencia” implícita, no formulada en forma consciente. He aquí el rasgo fundamental de toda actitud: se trata de un conjunto de disposiciones implícitas, que orientan toda



forma de estar-en-el-mundo de un modo espontáneo, no reflexivo.

En forma complementaria, Jung (2004 [1927]) señala que el concepto de *cosmovisión*

abarca toda clase de actitudes ante el mundo, incluidas las filosóficas. Así pues, existen cosmovisiones estéticas, religiosas, idealistas, románticas o prácticas, por nombrar solo algunas de las posibles. En este sentido, el concepto de cosmovisión tiene mucho en común con el de 'actitud'; de ahí que se pueda describir la cosmovisión como una actitud formulada conceptualmente (p. 359).

Según esta afirmación, podemos decir que una cosmovisión consiste en el esfuerzo por hacer explícita la propia manera implícita de estar-en-el-mundo, es decir, la propia actitud, con todas sus diversas disposiciones.

Jung reflexiona, además, acerca del origen de toda actitud, entendida como el conjunto de supuestos que sustentan la posibilidad de elaborar una cosmovisión. A este respecto señala: "las premisas cosmovisivas<sup>8</sup> las tomamos en su mayor parte de la tradición general y del entorno, y solo en una pequeña parte las hemos construido personalmente o las hemos elegido conscientemente" (Jung, 1951, p. 119). Esto significa que el problema de forjar una cosmovisión no puede ser una cuestión exclusivamente personal; es necesario apropiarse explícitamente de una parte de la tradición de la que somos herederos, así como mantener una mirada atenta y crítica sobre la cultura y la sociedad en las que echamos nuestras raíces. Esta indicación supone, para la práctica psicoterapéutica, esforzarse por una comprensión que trascienda el acotado terreno de la clínica, hacia una compleja exploración y encarnación de prácticas y reflexiones de ídoles muy diversas: filosóficas, religiosas, espirituales, históricas, culturales, sociológicas, estéticas..., es decir, hacia un enraizamiento en las múltiples facetas de la propia tradición y de la propia situación histórico-contextual.

Si atendemos a las ideas de Jung acerca de la cosmovisión del terapeuta y mantenemos presentes sus postulados sobre la actitud recién expuestos, sería un error entender lo anterior desde un punto de vista meramente intelectual y concluir que los psicoterapeutas

deberíamos saber mucho de historia, filosofía, religiones, etc., pues lo que aquí está en juego es la integridad de la propia vida del terapeuta, su nivel de realización o individuación. Jung (2007 [1920]) concibe la individuación como el propósito principal de la existencia humana y la entiende como un proceso inacabable que toma toda la vida y en el que nos vamos volviendo cada vez más completos, integrando los diferentes aspectos de nuestra personalidad, a la vez que vamos asumiendo nuestro lugar en el mundo y en la historia de la humanidad. Recuero (2007) lo explica así:

Su meta [del proceso de individuación] es la realización plena de la personalidad total o, dicho de otro modo, la autorrealización del individuo. Implica el encuentro con el sí-mismo y, por lo tanto, el logro de una identidad única al tiempo que compartida en todo lo más auténticamente humano que hay en cada uno de los individuos de la especie. [...] [Se trata de] "tornarse uno" consigo mismo, y al mismo tiempo con toda la humanidad, en la que también nos incluimos (p. 43).

De este modo, ir individuándose implica llegar a ser cada vez más uno mismo, es decir, ir liberando el propio sí-mismo en cuanto verdadero centro y totalidad de nuestro ser, más allá de las fachadas parciales y condicionadas de nuestra personalidad. Jung (2007 [1920]) distingue enfáticamente este sí-mismo, en cuanto proceso constante de totalización en el que nos vamos integrando no solo en nuestra personalidad sino también con el mundo en el que habitamos y con el destino de nuestra especie en su totalidad, del yo en cuanto parte de nuestra personalidad a cargo de la administración de la misma basado en las máscaras de la persona con la que nos identificamos, y en la negación y proyección de nuestros modos de ser indeseables de los que no queremos saber nada (sombra). Este yo está vinculado esencialmente al sí-mismo en una relación dinámica y dialéctica, en la que cada actitud unilateral del primero va siendo compensada de algún modo desde la perspectiva más abarcativa del segundo. Vemos así que el problema de la actitud y de la posibilidad de su explicitación como cosmovisión incumben no solo a la conciencia del yo, sino más radicalmente al vínculo total y dinámico entre este y el sí-mismo.

He aquí, a mi juicio, una de las posiciones más radicales y decisivas de la concepción junguiana de la psicoterapia: esta comienza por el propio compromiso real y sistemático de la persona del terapeuta con su propio proceso de integración, del que la relación con

<sup>8</sup> Cabe señalar que en la obra de Jung no siempre está del todo clara la distinción entre actitud y cosmovisión, usando esta última palabra para referirse al significado de la primera, como ocurre en el contexto de esta cita.

el paciente también forma parte esencialmente. De ahí que el maestro de Zurich afirme que:

Se podría decir sin exagerar demasiado que la mitad de un tratamiento profundo consiste en el autoexamen del médico [terapeuta], pues el médico solo puede poner en orden en el paciente lo que ha corregido en sí mismo. No es un error que el médico [terapeuta] se sienta afectado por el paciente: el médico solo puede curar en la medida en que está herido (Jung, 1951, p. 118).

Estar “herido” significa asumir el lugar de terapeuta desde una radical humanidad, es decir, desde el serio compromiso con el propio camino de individuación personal. Y precisamente, uno de los aspectos fundamentales de este camino consiste en darse a la tarea de explicitar la propia actitud terapéutica, para ir forjando una cosmovisión auténtica y vital.

Una vez comprendido lo anterior, surge de inmediato la pregunta por el sentido y la utilidad de llevar a cabo tal esfuerzo en el contexto del ejercicio de la psicoterapia. Jung (2006 [1942]) intenta responder a esto cuando plantea:

Así pues, el arte de la psicoterapia exige que el terapeuta posea una convicción precisable, creíble y defendible que haya demostrado su utilidad al suprimir o impedir el surgimiento de disociaciones neuróticas en el propio terapeuta. Pues un terapeuta no puede llevar a un paciente más allá de lo que él mismo es (p. 81).

De la enorme riqueza de esta frase nos detendremos tan solo en la idea de Jung acerca de la utilidad que puede tener el esfuerzo por formular una cosmovisión propia en relación con la propia integración y, de rebote, con la integración de los pacientes. Como se trata de una afirmación tajante e impregnada de un cierto tono megalomaniaco, es importante aclarar de inmediato que los terapeutas (al igual que todo el mundo)jamás estamos libres de eso que Jung llama “disociaciones neuróticas”, por lo que el sentido que me interesa rescatar es el del compromiso constante que debemos tener respecto de nuestra propia integridad y bienestar, dentro de la medida y de los límites de nuestras posibilidades. Ahora bien, para que una cosmovisión sea terapéutica es necesario que cumpla con los requisitos que se desprenden de la frase citada: 1) Que demuestre su *utilidad*, es decir, que la vida del terapeuta sea en sí misma, y en algún nivel razonable, un testimonio de bienestar, de conciencia y de bús-

queda de integración constante. Conviene recordar a este respecto que la felicidad incluye la experiencia del sufrimiento y de dificultad existencial, así como la posibilidad de errar y equivocarse ciertas decisiones. 2) Que sea *precisable*, es decir, que pueda ser aclarada con suficiente coherencia racional, comprensible y comunicable. Esto nos previene relativamente de caer en arbitrariedades, como la que formula aquel refrán que dice que “quien no actúa como piensa termina justificando cómo actúa”, es decir, justificando modos de ser en forma engañosa y autocomplaciente. 3) Que sea *creíble*, es decir, que esté alineada con el estilo de vida del terapeuta, lo que se sustenta en la veracidad y la honestidad con uno mismo y con la comunidad en cuestión. 4) Que sea *defendible*, esto es, susceptible de ser argumentada racionalmente frente a la comunidad terapéutica, por una parte, y frente a los pacientes, por otra. En último término, que una determinada cosmovisión sea defendible se fundamenta nuevamente en la integridad personal del terapeuta. Podemos agregar a estos requisitos otros dos esenciales: 5) Que sea *falible*, es decir, que asuma el perspectivismo intrínseco a toda postura existencial, con tal de no convertirse en dogma y que abra la posibilidad de un diálogo auténtico. 6) Que sea *revocable*, o sea, que se mantenga siempre atenta y dispuesta a su corrección y, eventualmente, a su sustitución por otra más coherente y veraz.

Junto con lo ya dicho quisiera enfatizar otras dos contribuciones relevantes del pensamiento de Jung para nuestra reflexión. El primero dice relación con que la elaboración de una cosmovisión terapéutica, en mi opinión, no es un asunto puramente personal, como si implicara solamente mis propias disposiciones individuales (sean temperamentales o caracterológicas), es más allá de esto un asunto *colectivo* (diría Jung), es decir, implica nuestra inserción en una multiplicidad compleja de historias y de contextos simbólicos, que van desde la propia historia personal y familiar hasta la historia entera de la humanidad, cuyas experiencias fundamentales e insoslayables van quedando sedimentadas en nuestro inconsciente colectivo bajo la forma de arquetipos. Esto implica para nosotros, practicantes de la psicoterapia, asumirnos en este complejo entramado histórico que constituye nuestra actitud como terapeutas. El segundo se relaciona con la necesidad de un compromiso efectivo con una *posición multidisciplinaria y abierta a la integración* constante de distintas miradas sobre el fenómeno de lo humano. Insisto en que esto no implica esencialmente “saber de todo un poco”, sino más bien mantenerse abierto y receptivo a la indefinida diversidad de lo humano,

así como mantener el pensamiento vivo y sensible a múltiples profundidades y entretejidos vitales y conceptuales. Puede sonar extraño afirmar esto, pero pienso que la psicoterapia es un quehacer humano que trasciende lo psicológico, lo psiquiátrico y lo filosófico, hacia una posición que incluya estas perspectivas trascendiéndolas.

A modo de síntesis de las ideas presentadas de estos tres psicólogos esenciales, podemos decir que Heidegger instala una idea de la hermenéutica según la cual la autointerpretación es la condición fundamental para toda interpretación del mundo, mostrando la circularidad radical que existe entre actitud y mundo. En esta línea, Gadamer da un paso decisivo hacia una comprensión de esta interpretación enfatizando el fundamento relacional de ella, así como el lugar privilegiado que ocupa el lenguaje en cuanto conversación entre (al menos) dos otredades y cuya actitud fundamental está dada por la apertura a la posibilidad de ser transformado por el mundo del otro. Por último, encontramos en Jung una aplicación concreta a la situación terapéutica, en la que el encuentro psicoterapéutico entre dos personas genera una influencia mutua inevitable y donde la actitud del terapeuta en sí misma tiene un potencial transformador, más allá de su bagaje teórico y técnico.

## REFERENCIAS

1. Freud S. (2001 [1912]). Consejos al médico sobre el tratamiento psicoanalítico. En S. Freud, *Obras Completas* (pp. 107-119) (OC 2). Buenos Aires: Amorrortu Editores
2. Freud S. (1999 [1895]). Estudios sobre la histeria. En S. Freud, *Obras Completas* (OC 2). Buenos Aires: Amorrortu Editores
3. Fromm E. (1990 [1976]). *Tener o ser*. México: Fondo de Cultura Económica
4. Gadamer HG. (1977 [1960]). *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Salamanca: Ediciones Sígueme
5. Grondin J. (1996). La hermenéutica en *Ser y tiempo*. Revista Seminarios de Filosofía, 9, pp. 75-91
6. Heidegger M. (1997 [1927]). *Ser y tiempo*. Santiago: Editorial Universitaria
7. Heidegger M. (2005 [1952]) *¿Qué significa pensar?* Buenos Aires: Terramar Ediciones
8. Jung CG. (2004 [1927]). Psicología analítica y cosmovisión. En *La dinámica de lo inconsciente*. OC 8. Madrid: Editorial Trotta
9. Jung CG. (2006 [1942]). Psicoterapia y cosmovisión. En *La práctica de la psicoterapia: contribuciones al problema de la psicoterapia y a la psicología de la transferencia*. OC 16. Madrid: Editorial Trotta
10. Jung CG. (2006 [1951]). Cuestiones fundamentales de la psicoterapia. En *La práctica de la psicoterapia: contribuciones al problema de la psicoterapia y a la psicología de la transferencia*. OC 16. Madrid: Editorial Trotta
11. Jung, C. G. (2007 [1920]). Las relaciones entre el yo y lo inconsciente. En *Dos escritos sobre psicología analítica*. OC 7. Madrid: Editorial Trotta
12. Jung CG. (1928b). Psicología analítica y cosmovisión. En C.G. Jung *La dinámica de lo inconsciente*. OC 8. Madrid: Trotta
13. Recuero M. (2007). *Los modelos terapéuticos de Carl Jung y de Carl Rogers. Una comparación en la perspectiva de la integración*. Santiago: Ediciones Universidad Católica de Chile
14. Rogers C. (1981 [1877b]). *La persona como centro*. Barcelona: Herder
15. Sassenfeld A. (2010a). Algunas reflexiones sobre la hermenéutica filosófica de Hans-Georg Gadamer y su relación con la práctica de la psicoterapia. *Gaceta de Psiquiatría Universitaria*, 6(4), 427-448
16. Siegel D. (2012). *Mindfulness y psicoterapia. Técnicas prácticas de atención plena para psicoterapeutas*. Buenos Aires: Editorial Paidós
17. Wilber K. (1998). *Sexo, ecología, espiritualidad. El alma de la evolución*. Madrid: Gaia Ediciones
18. Yalom I. (2010). *Mirar al sol. La superación del miedo a la muerte*. Buenos Aires: Editorial Planeta

## CASO CLÍNICO

# SÍNDROME DE MUNCHAUSEN POR PODER. REVISIÓN DE UN CASO CON RESULTADO DE PARRICIDIO

(Rev GPU 2015; 11; 3: 284-290)

Pamela Bórquez<sup>1</sup>, Rodrigo Dresdner<sup>2</sup>

**El Síndrome de Munchausen por poder o delegación, considerado por la psiquiatría una variante clínica del Trastorno Facticio (1) comprende a un adulto, generalmente la madre o progenitora, y a uno o más niños, quienes se encuentran en relación de dependencia parental respecto de la primera. Algunos autores lo consideran esencialmente un diagnóstico pediátrico más que psiquiátrico (2). Constituye por tanto un cuadro médico que se sitúa en la interfase de la pediatría, la psiquiatría y la medicina forense, y que involucra a instituciones tanto de salud como de justicia.**

## INTRODUCCIÓN

Fenomenológicamente este síndrome lo conforman una mujer o victimaria, quien en aparente actitud maternal de cuidados y sobreprotección de modo reiterado y subrepticio le va provocando enfermedades o lesiones a un hijo, lo cual se acompaña de múltiples consultas pediátricas con resultados diagnósticos y terapéuticos inciertos y a veces con resultado de muerte “de etiología no precisada” del menor. Debido a su naturaleza gravemente abusiva se lo considera una forma extrema de maltrato infantil (3), y por el secretismo que lo rodea solamente puede ser detectado o diagnosticado gracias a una previa sospecha de parte del personal de la unidad pediátrica. Por su carácter ilícito, al provocar lesiones y/o muerte de un menor de edad, siempre amerita un reproche penal. Desde el

punto de vista médico legal no constituye enajenación mental ni amerita una eximición de responsabilidad criminal, puesto que la persona que porta este trastorno mental no presenta compromiso de sus facultades cognitivas ni volitivas; es más, la victimaria actúa con sigilo y premeditación a fin de evitar ser sorprendida y así librarse de la mano de la justicia. Desde la óptica de salud mental, se entiende psicodinámicamente que la persona aquejada por este síndrome psiquiátrico, mediante la manipulación de la salud del menor (Criterio A, APA, 1995) y forzándolo a adoptar el rol de “enfermo” (Criterio B APA, 1995) busca una retribución psicológica a través de la atención recibida de parte del personal asistencial médico (Criterio C, APA, 1995). El tanatólogo avezado y con experiencia forense ha de sospechar esta posibilidad frente a toda muerte incierta de un niño, y explorará causales de muerte por terceros, en

<sup>1</sup> Médico Legista, Departamento Tanatología, Servicio Médico Legal.

<sup>2</sup> Psiquiatra Forense, Unidad Psiquiatría Adultos, Servicio Médico Legal. Mail: rf\_dresdner@yahoo.com.ar.

este caso la madre o la cuidadora. Lo mismo hará el pediatra luego de un minucioso examen y análisis semiológico y entrevista de la madre. Sin embargo, existe consenso que más allá de las destrezas profesionales individuales importan las acciones multidisciplinarias del equipo de salud frente a la presencia de síntomas inexplicables (4).

Aquellos casos de Síndrome de Munchausen por poder (SMPP) de larga evolución, que no han podido ser pesquisados tempranamente, se caracterizan por asociarse a una dinámica abusiva recurrente, desestructuración familiar, prolongada morbilidad y mortalidad del niño consultante y abuso intrafamiliar de los demás hermanos (5), y constituyen procesos con desenlaces tardíos cuando la victimaria recién es descubierta y puesta a disposición de la justicia. La experiencia de la clínica pediátrica reporta que los diagnósticos tempranos, con rescate del menor y rehabilitación de la madre con un tratamiento psiquiátrico lamentablemente son la excepción, probablemente debido, además del estrés profesional con que los médicos muchas veces deben desarrollar sus actividades asistenciales, también a la actitud médica tradicionalmente inculcada en las facultades de medicina a sus alumnos, de acoger, escuchar y confiar en los dichos de los pacientes consultantes, en este caso la madre de un menor supuestamente enfermo (de hecho, en el caso que aquí se presenta, recién cuando un segundo hermano había comenzado a presentar un cuadro clínico similar al del primer paciente fallecido se postuló como hipótesis diagnóstica una enfermedad de etiología genética, y no un SMPP). Al tenor de lo que la regla dicta en general para todos los casos de relaciones abusivas, el sistema de justicia, frente a un caso de Síndrome de Munchausen por poder, dispone la separación inmediata del menor abusado de la abusadora, poniéndolo a resguardo y bajo custodia de una cuidadora competente. Se ha reportado que estos cuadros se pueden perpetuar y reproducir con recurrencia del SMPP en los hermanos de la víctima (6) en caso de quedar libre la victimaria, como ocurrió en el caso expuesto en este artículo. En otros casos se puede disponer un tratamiento psicosocial para la madre victimaria; por la complejidad que representa esta situación con sus aristas clínica y legal, toda vez que se considere que corresponde una intervención psicoterapéutica de la madre imputada, se debe, por una parte, contar con un equipo profesional de salud mental multidisciplinario y experimentado, y, por otra parte, que dicho tratamiento se desarrolle dentro de un encuadre cuyo telón de fondo siempre debe ser el aparato legal, que ampara a quienes sufren abusos y castiga a quienes

los cometen, experiencias que hasta ahora solamente se han practicado en países del hemisferio occidental norte del orbe (7).

El caso que aquí es presentado corresponde al de un niño quien había fallecido producto de acciones de su madre, y de quien posteriormente se sospechó recién cuando un hermano suyo comenzó a presentar los mismos síntomas, siendo ingresado a un nosocomio donde un examen toxicológico detectó la presencia de un medicamento, que la madre más tarde reconoció a los doctores habérselo administrado a ese hijo. Solamente entonces, y mediante una autopsia practicada al niño fallecido, se obtuvieron las evidencias forenses, que junto con los datos toxicológicos, a la larga sustentaron judicialmente las imputaciones de parricidio en grado consumado y en grado frustrado formuladas a la madre por las acciones ilícitas ejercidas en contra de ambos menores respectivamente. Fueron requeridas y practicadas pericias psiquiátricas y psicológicas a la madre, una pericia pediátrica al menor vivo, y pericias tanatológica y toxicológica al niño fallecido. Las conclusiones de los informes tanatológicos y toxicológicos fueron determinantes a la hora de formarse una opinión los magistrados del tribunal oral respecto de la causa de la muerte y culpabilidad de la imputada.

## PRESENTACIÓN DEL CASO

Por orden de la Fiscalía se decidió exhumar a quien llamaremos Fernando, un lactante de 6 meses de edad, quien había fallecido hacía ya 2 años y 4 meses en un hospital pediátrico producto de un síndrome convulsivo idiopático y refractario al tratamiento que no tuvo autorización materna para el estudio necrópsico. La orden se dictó bajo la sospecha de que su muerte podría haber sido secundaria a una intoxicación con algún fármaco, principalmente Tramadol. Esta hipótesis surgió después que la Fiscalía recibiera la denuncia por parte del mismo equipo de salud del hospital pediátrico en que estuvo hospitalizado Fernando, quienes confirmaron la presencia de Tramadol en sangre en el hermano mayor de Fernando, de 4 años de edad, a quien llamaremos Víctor.

Víctor había ingresado al mismo hospital en el que falleciera su hermano menor. El motivo de ingreso fue un síndrome convulsivo idiopático de difícil manejo, refractario a tratamiento, cuadro clínico similar al de su hermano, que hizo plantear la posibilidad de una enfermedad genética. Víctor se hallaba hospitalizado en una sala de cuidados y vigilancia permanente con

restricción de personal excepto para su madre. El día número 56 de su hospitalización Víctor presentó un shock anafiláctico, el que fue tratado y recuperado sin secuelas. Durante el procedimiento el equipo de salud notó que el contenido de la bolsa de alimentación parenteral tenía un color amarillo, ante lo cual se suspendió la alimentación por esa vía y se tomó muestras de sangre y orina que fueron enviadas a un centro de análisis toxicológico externo, al mismo tiempo que la bolsa fue examinada por la empresa fabricante. Los resultados arrojaron que la bolsa había sido puncionada en el conector y que la coloración amarilla de la alimentación no correspondía a los estándares del producto. Los resultados de los análisis toxicológicos fueron la presencia de Tramadol en la sangre del paciente al momento de su shock anafiláctico (8). El equipo de salud, consciente que el fármaco no se encontraba en el servicio de pediatría, preguntó a la madre si la administración del medicamento fue de su responsabilidad, a lo que ella respondió que sí.

Los pasos a seguir fueron la denuncia ante la fiscalía, quien les encargó a funcionarios de la policía entrevistar a los involucrados. En lo que resta de la hospitalización hubo restricciones paulatinas hasta la prohibición total de las visitas maternas, ante lo cual Víctor no volvió a presentar el síndrome convulsivo severo de difícil manejo. En forma paralela se retiraron paulatinamente los anticonvulsivantes durante los siguientes 14 días, a lo que el paciente respondió bien, descartándose secuelas y volviendo a ser un niño normal. El diagnóstico final pasó a ser un síndrome convulsivo secundario a intoxicación por Tramadol en el contexto de un SMPP. El equipo de salud recordó el caso de Fernando, hermano de Víctor, y se lo comentó a la fiscalía, quien ordenó la exhumación.

Al revisarse la ficha clínica de Fernando se pudo constatar que él había ingresado al hospital a los 4 meses de edad por una crisis convulsiva, quedando hospitalizado para su estudio. En el transcurso de los dos meses previo a su muerte Fernando presentó un síndrome convulsivo idiopático, descrito con convulsiones atípicas refractarias al tratamiento. También presentó un patrón horario de aparición de las convulsiones correspondientes al medio día y hacia las 18 horas, siendo escasas las oportunidades en que las convulsiones ocurrieran por la noche. Fue estudiado en forma exhaustiva descartándose un foco infeccioso y trastornos metabólicos. Finalmente falleció por una falla orgánica múltiple secundaria a un síndrome epiléptico idiopático. Como ya se mencionó, no existió autorización materna para la autopsia clínica.

## RESULTADOS DE LAS PERICIAS

### Pericias de salud mental de Marcela, madre de los menores

Se perició a una mujer que denominaremos Marcela, de 29 años, soltera, escolaridad media incompleta y de ocupación dueña de casa. Se le practicó en la Unidad de Psiquiatría Adultos del Servicio Médico Legal, una evaluación psiquiátrica y una psicológica con varias entrevistas clínicas en cada procedimiento pericial.

#### *Examen y conducta observada*

Marcela se mostró pseudo y selectivamente colaboradora con los examinadores, adoptando una actitud teatral y egocéntrica, e interesada principalmente en conversar acerca de temas de su preferencia.

Al describir a su familia de origen tendió, desde una posición egocéntrica, a calificar a sus figuras parentales en términos dicotómicos: por un lado positivamente a su abuela materna, quien se habría ocupado de su crianza, y por otro lado adoptando una tonalidad crítica hacia su madre, a quien ubicó parentalmente como periférica y desentendida de sus obligaciones maternas.

Prefirió que la dejaran hablar libre y coloquialmente acerca de su vida y se mostró incómoda cuando fue cuestionada o confrontada con algunas contradicciones de su relato. Por momentos presentó episodios lacrimosos autocontrolados. Al pedirle que aclarara sus distintas versiones entregadas a los examinadores, simplemente respondió que no sabía cómo explicar esas incongruencias, aflorando entonces en ella cierta hostilidad y actitud de desprecio hacia los peritos.

Describió a su pareja y padre de sus cuatro hijos, de modo alternadamente contradictorio, ya que primero concedió que él era un drogadicto y luego aseveró que era un buen padre. En general, al describir su vida junto a él, su discurso se tornó veleidoso, impreciso y superficial, lo cual dificultaba formarse una opinión consistente al respecto. Acompañó su relato de connotaciones positivas al referirse a su relación con sus hijos y de ellos con el padre, pero fracasó al solicitársele que detallase y señalase diferencias entre las relaciones establecidas por ella como madre y de su pareja como padre, respecto de esos hijos. Al igual que en su descripción de la familia de origen, cayó en incongruencias respecto de su vida en pareja con el padre de sus hijos, alternando pasajes donde resaltaba problemas mínimos con otros mucho más graves, referidos a situaciones de agresiones mutuas entre ella y él delante de los hijos.



Al relatar sobre su participación en una capacitación de cuidados de su suegro postrado por una neoplasia, manifestó: "... nos enseñaron a poner inyecciones, a mudar, a lavarle el pelo acostado, usar silla de ruedas y bastón,... nos hacían participar de terapias psicológicas para los cuidadores de enfermos terminales". También dijo haber conocido "gente en el Hospital, a enfermeros y médicos" con quienes mantuvo buenas relaciones. Manifestó respecto de su suegro enfermo, que ella le administraba medicamentos inyectables: "Yo cuidé a mi suegro, tenía cáncer y yo le inyectaba paliativos. Yo tenía conocimientos médicos".

Se mostró fría, distante y con manifiesto control sobre sí misma. Particularmente se refirió, sin compromiso emocional genuino, a la exhumación de su hijo Fernando, y, de igual modo, cuando relató cómo ella le administró vía parenteral Tramadol a su hijo vivo, Víctor, quien debió ser internado por crisis convulsivas secundarias a intoxicación a dicho psicofármaco. Notoriamente tendió a invertir su rol de victimaria a víctima, y de modo distractor, fue descalificando al padre de sus hijos e intentando mostrarse como una madre abnegada. "Mi hijo que falleció, Fernando, cayó hospitalizado. Me vine a Santiago y los más grandes se quedaron con mi mamá y el más pequeño con mi suegra. El padre no tenía ningún interés. Cuando el niño agonizó, a los 2 -3 días el padre se apareció. Y ahora con esto de mi hijo Víctor yo he estado sola y él ningún apoyo en nada. Sacando la vuelta... Mis otros dos hijos son niños sanos".

Sobre la muerte de Fernando señaló: "Yo me desconecté un rato,... yo lo vestí. Me cuentan cosas porque no me acuerdo mucho. Después, al llevarlo al cementerio, siempre estuve sola, sin el papá de mis hijos. Yo no podía llegar donde estaban sus cosas. Nos tuvimos que cambiar de casa y ahí retomé una vida normal. Hasta hoy siento pena, me falta algo (...) yo me helaba entera cuando iba a ver a Víctor, me desespera pensar que se me fuera otro hijo, me da terror vivirlo". En este punto ella trató de convencer a los peritos que ella padecía de una amnesia respecto de hechos que rodearon la muerte de Fernando, y frente a la abundancia de evidencias en su contra respecto de su participación en la administración de Tramadol a Víctor intentó mostrar una impostada angustia materna por la posibilidad de que fuera a correr la misma suerte que Fernando.

Sutilmente evadió responder preguntas respecto de su defensa legal. Recurrió a estrategias de omisión o acomodación de la información con fines manipulativos de la entrevista pericial. Su afectividad apareció

como superficial acompañada de accesos cargados de una emocionalidad dramática, efímera y superficial.

Se inclinó descalificativamente a culpabilizar a terceros por su situación legal y se refirió a otras personas, quienes habrían sido complacientes a sus deseos y necesidades, como sus únicos escogidos y merecedores de su afecto. Expresó un bajo nivel de empatía y mostró problemas para vincularse en sus relaciones interpersonales.

Durante la aplicación de pruebas psicológicas tendió a falsear las respuestas, exagerando síntomas e intentando mostrar pseudodéficits. No se pesquisaron indicadores clínico-fenomenológicos de déficits cognitivos ni de psicosis. Como rasgos de personalidad predominaron los de tipo histriónico y antisocial. Su juicio de realidad estaba conservado.

### Conclusiones

Las pericias psiquiátrica y psicológica concluyeron que Marcela presentaba un Trastorno Histriónico de Personalidad con rasgos antisociales, y que existían elementos que permitían plantear el diagnóstico de Síndrome de Munchausen por poder.

### Examen pediátrico forense de Víctor

El examen del menor sobreviviente reportó que no presentaba secuelas, se encontraba sano, y frente a la prueba de separación de la madre su sintomatología había desaparecido y él experimentó una mejoría *ad integrum*.

### Autopsia médico-legal de Fernando

Fernando fue exhumado desde un nicho. Su ataúd infantil no mostraba signos de manipulación. Al interior se hallaba una osamenta humana completa, no disturbada y sin signos de autopsia previa, de un subadulto vestido con su ajuar funerario masculino. El esqueleto no presentó fracturas *perimortem* ni callos óseos o signos de patología ósea. Se tomaron muestras de hueso occipital para cotejo genético paterno, hueso coxal y fémures para estudio toxicológico de Tramadol (9). Los resultados del examen genético acreditaron la paternidad biológica del padre. En cuanto a los resultados del análisis toxicológico, después de utilizar GC-NPD, HPTLC-UV y GC-MS se detectó Tramadol en distintas zonas: hueso coxal y ambos fémures con valores: coxal: 1,65 ug/gr; fémur 0,70 ug/gr; fémur D 1-1 1,72 ug/gr y fémur D 2-1 1,68 ug/gr.

## ANÁLISIS DEL CASO, COMENTARIOS Y DISCUSIÓN

En el caso expuesto se presenta un Síndrome de Münchausen por poder (SMPP) que involucró a dos hermanos. La primera víctima, Fernando, fue un lactante que falleció, hecho que precedió a la morbilidad que padeció la segunda víctima, quien se trataba de un preescolar, Víctor. A través del estudio retrospectivo del caso del primero se llegó a sospechar la situación que afectó al segundo, y luego confirmar mediante pericias la causa de muerte de aquel y acción perpetrada por la victimaria.

En relación con Víctor, se contó con los siguientes hechos que sustentaron el diagnóstico de SMPP: el Tramadol es un fármaco que no está indicado en la edad pediátrica bajo ninguna circunstancia, y en este caso específico no estaba prescrito en el tratamiento intrahospitalario; la madre admitió haber administrado Tramadol en forma voluntaria, aunque se debe agregar que también lo hizo de manera oculta. En este sentido se corroboró de manera irrefutable el engaño mediante los análisis toxicológicos, pudiendo comprobarse que fue precisamente la presencia del Tramadol y no otra situación lo que provocó el cuadro de convulsiones, por lo que fue imposible excluirlo como etiología del cuadro. Por otra parte, la prueba de separación resultó positiva, y se debe destacar que en este caso no hubo múltiples consultas repetidas.

El caso índice fue Víctor, cuya situación fue la que dio la alerta para la búsqueda dirigida del Tramadol en su organismo. Los análisis realizados dieron resultado positivo para el mismo fármaco suministrado a Fernando. En el caso del lactante Fernando tampoco existió la consulta repetida, que se puede considerar como la brecha de tiempo que hubiese permitido una sospecha, ni tampoco existió prueba de separación, sin embargo dos hechos fueron destacables durante la hospitalización: por una parte no hubo buena respuesta a ningún tratamiento indicado y, por otra, el paciente fue exhaustivamente estudiado sin llegarse a ningún diagnóstico. En este punto hay que destacar que los únicos análisis que faltó practicarse fueron los análisis toxicológicos.

En cuanto a la ficha clínica de Fernando, se pudo observar en las evoluciones médicas un patrón horario de aparición de las convulsiones, que se presentaban al medio día y hacia las 18 horas. Fueron escasas las oportunidades en que las convulsiones ocurrieron en la noche. Esta información habría sido útil si se hubiese contado con un registro de visitas maternas ya que se podría haber cotejado la aparición de la convulsión (registrada en la ficha clínica) con la presencia materna.

## LA EVALUACIÓN DE SALUD MENTAL DE LA MADRE CON SMPP Y SUS EFECTOS MÉDICO-LEGALES

Este caso ingresó a la esfera psiquiátrico-forense una vez surgidas fundadas sospechas de que la madre, Marcela, había estado manipulando la salud de dos hijos, Fernando y Víctor, con consecuencias legales constitutivas del delito de parricidio, en un caso en grado consumado y en el otro en grado frustrado. Esa es por lo demás la forma en que se arriba al requerimiento de una pericia de salud mental de una mujer imputada con sospecha de presentar un SMPP. No existe un examen psiquiátrico ni psicológico que permita *a priori* diagnosticar en una persona un SMPP. Solamente ante la sospecha, generada a partir del cuadro clínico atípico del menor, o bajo las circunstancias de una vez ya judicializado el caso el psiquiatra puede focalizar su examen en buscar rasgos asociados con ese perfil de madre o de victimario. Pero aun así no existen indicadores clínicos patognomónicos psicopatológicos de SMPP, una anamnesis puede aportar datos que despierten la sospecha de ello, como en este caso, el interés que Marcela le manifestó al psiquiatra por la administración parental de medicamentos en una capacitación para cuidados de su suegro postrado así como el amplio y cercano contacto que había sostenido con funcionarios sanitarios del hospital. Por otra parte, el psiquiatra puede y debe explorar rasgos de personalidad de tipo asocial, necesitados de estimación, egocéntricos y/o fríos de ánimo, así como conductas manipulativas y de simulación de sintomatología psiquiátrica de parte de la examinada, pero como ya se señaló, ellos solamente son elementos que por sí solos no hacen diagnóstico de SMPP. Las evidencias fácticas que den cuenta de una conducta materna llamativamente peculiar, caracterizada por reiteradas consultas pediátricas por uno o más hijos, sin indicios de mejoría de los menores a pesar de repetidos tratamientos, son condición *sine qua non* para sospechar dicho diagnóstico, pero la constatación de acciones tendientes a alterar el estado de salud del paciente resulta definitivamente la prueba categórica. Por tanto, paradójicamente, el diagnóstico psiquiátrico del SMPP se basó en las evidencias criminológicas de la investigación policial, ya que debía acreditarse el criterio A exigido para efectuar dicho diagnóstico, es decir, la presencia de una acción intencionada de provocar sintomatología en los menores (APA, 1995); mientras que jurídicamente la autoría de la acción criminal por su parte, si bien no se sustentó esencialmente en el diagnóstico o detección del SMPP en la peritada, la pericia psiquiátrica constituyó una prueba judicial, si bien de menor valor probatorio, contribuyente sinérgicamente

en ese sentido. Finalmente, las conclusiones de la pericia psiquiátrica despejaron dudas sobre la imputabilidad y socavaron la posibilidad de un alegato de parte de la defensa por enajenación mental de su defendida.

## SMPP Y EL EQUIPO DE SALUD

Se estuvo frente a un caso de SMPP de carácter muy agresivo y letal, en el que murió un lactante de seis meses, mientras que su hermano de cuatro años salvó de fallecer por un shock anafiláctico. La presentación tan gravemente súbita impidió una ventana temporal que diera pie para que se levantaran sospechas por las múltiples consultas repetidas. Situándose en la secuencia en que ocurrieron los hechos, el lactante muerto no tuvo a su favor el antecedente de un hermano fallecido previamente y el hecho clínico de que la presentación del cuadro ocurriera tan prematuramente, lamentablemente era compatible y por tanto plausible, con la hipótesis diagnóstica de una enfermedad de origen genético. Todas estas situaciones redujeron las posibilidades de realizar un diagnóstico correcto de modo precoz.

Por otro lado, ha sido descrito en la literatura médica que el equipo de salud acostumbra a verse envuelto en una dinámica emocional, involucrándose con el drama de su paciente y la familia de este, por lo que resulta susceptible de ser manipulado y explotado a expensas del perpetrador. Además los equipos de salud están sometidos a una serie de circunstancias que pueden influir en los resultados del manejo del paciente: la presión ejercida por la madre del niño ante el hecho de la incapacidad de arribar a un diagnóstico (levantándose incluso a veces acusaciones de negligencia profesional), la excesiva especialización que impide contextualizar y/o tener una visión panorámica de la situación clínica y familiar del paciente, la segmentación del trabajo que no permite una continuidad por un mismo tratante, el temor ante una demanda legal y a cometer un error, etc., son todos factores que encasillan en un laberinto de difícil salida y compelen al médico a seguir buscando diagnósticos poco frecuentes en forma desesperada. Cabe también señalar que la admiración que se suele despertar entre colegas respecto de un médico tratante, cuando emite una opinión diagnóstica compleja, podría en este caso jugar en contra, al distraer al facultativo precisamente con hipótesis diagnósticas poco frecuentes y entrapar la disquisición semiológico-pediátrica que se requiere para una oportuna detección del SMPP. En esta misma línea, se debe considerar como un escenario posible aquel donde el equipo de salud podría pensar que se está frente a un caso clínico insólito, vale decir aquel

caso excepcional y/o extraordinario capaz de deslumbrar desde el punto de vista intelectual, distraer del foco terapéutico propiamente tal.

Es por lo anterior que, independientemente de la motivación del perpetrador, el SMPP trata de una clase especial de maltrato infantil que acostumbra a prolongarse en el tiempo, no obstante saberse que su detección precoz resulta fundamental para detener el sufrimiento así como evitar que el equipo de salud, a través de sus prolongadas acciones diagnósticas, terapéuticas y hospitalizaciones, pueda terminar dañando involuntariamente a la víctima y contribuyendo a perpetuar aquel maltrato. De allí que para arribar a un diagnóstico precoz debe dejar de considerarse al SMPP como un diagnóstico de exclusión. En aquellos casos en que las patologías correspondan a etiologías idiopáticas de sintomatología de difícil manejo o refractarias a todo tipo de terapéutica, o aquellas en que el proceso patológico, pese a todos los esfuerzos diagnósticos esté insumiendo demasiado tiempo en ser detectado, así como aquellas respuestas a tratamientos en que puede haber una transitoria mejoría clínica seguida de un retroceso inexplicable, todo lo anterior bajo el alero de una buena práctica médica, será necesario considerar este diagnóstico como uno más dentro de la lista y así poder realizar todas las prácticas diagnósticas necesarias para poder confirmarlo o descartarlo. Solo de esa manera será factible lograr una detección precoz del SMPP y consiguientemente la detención del sufrimiento del paciente, aminorando y evitando el maltrato, y en los casos más extremos pero no inexistentes, salvar de la muerte al menor (5).

A partir de este caso, se puede concluir que en aquellas situaciones pediátricas en que un paciente porte antecedentes de un hermano que haya fallecido por un cuadro clínico cuya sintomatología sea similar al del primero, y en donde el factor genético constituyó en una primera instancia evaluativa una explicación etiológica plausible, el síndrome de Munchausen viene a representar un diagnóstico diferencial junto a la enfermedad genética.

Por otra parte, los equipos de salud pediátricos, en aquellas situaciones clínicas de causa dudosa o desconocida, deberían considerar al Síndrome de Munchausen por poder como un diagnóstico más dentro de la lista de las hipótesis diagnósticas, a fin de realizar un descarte en forma activa y precoz, evitando considerarlo como un diagnóstico de exclusión.

El examen pediátrico realizado en forma acuciosa y con participación de todo el equipo de salud resulta imprescindible para realizar un diagnóstico correcto y de forma oportuna, mientras que las pericias tanatólicas y de laboratorio pueden resultar criminalística y

legalmente concluyentes pero tardías para la vida del infante. Los exámenes de salud mental de la madre imputada constituyen elementos médico legales de segundo orden pero, necesariamente, complementarios a los anteriores y apuntan esencialmente a esclarecer aspectos psicopatológicos relacionados con la imputabilidad, más que al diagnóstico de SMPP. Pensar en contrario significaría presumir que el psiquiatra forense maneja una bola de cristal mágica.

## REFERENCIAS

1. APA (Asociación Americana de Psiquiatría). Manual Diagnóstico y Estadístico de Trastornos Mentales. Masson, Barcelona, 1995
2. Rosenberg DA. Munchausen Syndrome by Proxy: a medical diagnostic criteria. *Child Abuse and Neglect* 2003; 27: 421-430
3. Bartsch C, Ribe M, Schütz H, Weigand N, Weiler G. Munchausen syndrome by proxy: an extreme form of child abuse with a special forensic challenge. *Forensic Science International* 2003; 137: 147-151
4. Wood HNW, Brown J, Wood P. Differing approaches to the identification of Munchausen by proxy syndrome (MBPS): a case of professional training or role of experiential exposure. *Journal of Clinical Forensic Medicine* 2001; 8: 140-150
5. Stirling J. Committee on Child Abuse and Neglect of the American Academy of Pediatrics. Beyond Munchausen syndrome by proxy: identification and treatment of child abuse, a medical setting. *Pediatrics* 2007; 119: 1026-1030
6. Davis P, McClure RJ, Rolfe K, Chessman N, Pearson S, Sibert JS *et al.* Procedures, placement and risks of further abuse after Munchausen syndrome by proxy, non-accidental poisoning and non-accidental suffocation. *Arch Dis Child* 1998; 78: 217-221
7. Keppler J, Heringhaus A, Wurthmann C, Voit T. Expect the unexpected: favourable outcome in Munchausen by proxy syndrome. *Eur J Pediatric* 2008; 167: 1085-1088
8. Holstege C, Dobmeier S. Criminal Poisoning: Munchausen by proxy. *Clin Lab Med* 2006; 26: 243-253
9. Drummer O. Postmortem toxicology of drugs of abuse. *Forensic Science International* 2004; 142: 101-113

## PATOGRAFÍA

# W. A. MOZART: ¿AMADO DE LOS DIOSES?

(Rev GPU 2015; 11; 3: 291-294)

Juan Carlos Méndez<sup>1</sup>

**Mozart ha sido considerado, en opinión de muchos, como el compositor más destacado y genial de la historia de la música. El presente trabajo se plantea como objetivo el análisis de aspectos de la vida de este hombre que falleció precozmente sufriendo en su corta existencia una serie de experiencias que marcaron su ser y que probablemente influyeron en su muerte prematura. Se hace énfasis en la infancia y en lo que representaría a la luz de la época actual lo que sería considerado como vulneración de los derechos de los niños. Igual consideración merece la relación que tuvo con su padre, que cumplió un papel crucial en la vida del genio.**

## INTRODUCCIÓN

Cae nieve sobre Salzburgo el 27 de enero de 1756 en la casa situada en el número 9 de la Getreidegasse. Leopold Mozart da vueltas como león enjaulado. Desde la alcoba le llegan ruidos de pasos y cuchicheos: Anna María su esposa está dando a luz su séptimo hijo; es un niño y se llamará Wolfgang (1). Johannes Chrysostomus Wolfgangus Theophilus Mozart nació en Salzburgo el 27 de enero de 1756 y falleció en Viena la noche del 5 de diciembre de 1791 a la edad de 35 años.

## BIOGRAFÍA

Mozart aprendió a tocar el violín a los seis años por sí mismo; a los siete comenzó con el órgano, aunque debía tocar de pie ya que no alcanzaba los pedales. Su primera presentación pública fue a los 7 años en 1763.

Desde el momento en que su padre descubrió el extraordinario talento de su hijo, entre los 6 y los 14 años mientras otros niños vivían la rutina diaria del hogar y, en el mejor de los casos, el colegio, el niño Mozart viajaba por toda Europa como intérprete estrella, tenido en alta estima por la aristocracia y la alta nobleza de los países que visitó (2). Tenían Mozart y su hermana un profesor a mano que era Leopold, quien se dedicó a formarlo no solo en la teoría y técnica instrumental sino también en otras materias, por lo que el nivel cultural estaba por encima de los músicos de su época que en ese tiempo se dedicaban solo a la práctica instrumental. Lo que llamaba más la atención era su habilidad como intérprete al teclado y violín, y sobre todo tocando a primera vista e improvisando.

Desde junio de 1763 contando Mozart con siete años hasta noviembre de 1766 la familia Mozart se embarcó en un gira por el sur y el oeste de Alemania,

<sup>1</sup> jcmendezvergara@gmail.com

Bélgica, París, Londres, donde estuvo 15 meses, de nuevo Bélgica, Holanda, París atravesando hasta Ginebra y otras ciudades suizas, y finalmente algunas cortes más al sur de Alemania. Las siguientes giras incluyeron Viena (septiembre 1767 a diciembre de 1768) y la siguiente desde diciembre de 1769 hasta marzo de 1771. En este peregrinar podía oscilar entre dormir entre sábanas de suave lino o bien podían encontrarse de un día para otro en horribles y pobres posadas en un tiempo en que el invierno era crudo sin calefacción y viajando en carruajes incómodos. De 13.097 días de su corta vida, viajó al menos 3.720 (3).

La capacidad de Mozart para componer ha sido considerada incomparable: se dice que era capaz de componer aun estando en conversación con otras personas o bien haciendo otras actividades. Era capaz de componer en su mente y escribirla después debido a su extraordinaria capacidad para archivar esta información y escribirla en otro momento (4).

Haydn en 1785 se encontró con el padre de Mozart, Leopold, a quién le expresó: "frente a Dios y como hombre honesto que soy puedo decirle que su hijo es el más grande compositor que conozco ya sea personalmente o solo de nombre. Tiene gusto, y lo que es más, tiene el más profundo conocimiento de la composición" (2). Definitivamente el elogio de Haydn no podía haber sido mayor. Por otro lado Stendhal ha expresado: "nunca el azar ha presentado de forma tan al desnudo por así decirlo el alma de un hombre genial" (1).

Desde los catorce años Einstein ejecutaba sonatas de Mozart. Si le representaban la grandeza de Beethoven, comentaba que en él se advertía que había creado su música, pero que la propia de Mozart era tan pura que parecía haber estado siempre presente en el universo esperando que alguien la escuchara (5).

En 1782 Mozart se casó con Constanze Weber (1764-1842) y tuvo siete hijos, de los cuales sobrevivieron solo dos. Después de varios años en 1809 la viuda se casó con Nikolaus Van Nissen (1761-1826), con quien escribió una biografía de Mozart que salió a publicación en 1828 dos años después de la muerte de Nikolaus.

Respecto de las causas de muerte de Mozart, la información que se dispone se basa en datos de segunda o tercera mano, por lo que carecen de solidez científica, por lo cual muchas de las explicaciones se mantienen en debate (6). La comunidad médica ha postulado al menos 150 diagnósticos como causas de muerte; la mayoría de estos se mueven entre las enfermedades infecciosas, neurológicas y desórdenes de medicina interna. Después de su muerte, en un funeral simple de tercera categoría, su cuerpo fue sepultado en una fosa común en el Cementerio de San Marx. El cuerpo fue sacado del

ataúd, metido en un saco de lino rociado con cal viva y puesto con cuatro o cinco más. La costumbre de la época era que a los siete años las tumbas se vaciaban y se volvían a reutilizar. Por esta razón no se sabe dónde fue enterrado o donde pueden estar sus restos (1).

La correspondencia entre Mozart y su padre es uno de los más interesantes documentos de la relación entre un padre y su hijo, sobre todo teniendo en cuenta que en esa época un soltero de 22 años no era un ser autónomo hasta que no se casara y se esperaba que obedeciera y ayudara a mantener a los padres. Leopold hablaba de su hijo como "un milagro de Dios", "una maravilla de la naturaleza", esto hacía que se sintiera obligado a mostrarlo al mundo (2). Era un hombre estricto que controlaba a su hijo no solo en lo musical sino en otras esferas de la vida, como el consumo de alcohol y la confesión sacramental. Era además un maestro de las relaciones públicas; enviaba notas a la prensa con el éxito del genio; se trataba de sacarle partido a su talento antes de que llegara a la edad en que no causaría admiración alguna. Mozart tuvo una relación compleja y difícil con su padre; gran parte de su vida hasta los 25 años fue un prolongado y frustrado intento de alejarse de este ser profundamente querido.

Mozart dejó la casa paterna a los 21 años en contra de la voluntad de su progenitor, que se resistía a esta decisión. Su deseo era mantenerlo a su lado como un hijo productivo; de hecho invirtió todos sus esfuerzos en enseñarle y desarrollar su ingente capacidad musical. La crisis de esta relación que estaba latente fue entre 1777 y 1778. En una carta de 16 de febrero de 1778 su padre describe a Mozart como "orgullosa engañador, preocupado de las apariencias, inestable, impulsivo, irresponsable e inmaduro" (7). Ya antes la adolescencia había acabado con la condición de niño prodigio, lo cual fue para Mozart una época muy difícil: este periodo fue largo, maduró lentamente. Su padre en una carta a un amigo de su hijo expresaba: "o es demasiado mucho o demasiado poco pero nunca el justo término medio. Si no está necesitado entonces estará satisfecho y se convierte en indiferente y holgazán. Si no le queda más remedio que moverse entonces se da cuenta de lo que vale y quiere hacer fortuna de golpe". En otra carta dirigida a su hijo le expresa: "ahora depende de tu buen sentido y de tu forma de vida que mueras siendo un músico mediocre olvidado o siendo un famoso kappelmeister sobre la cual la posteridad leerá". La crítica hecha a Mozart por su padre era que necesitaba ser resistente, emprendedor y audaz, tres cualidades que definitivamente el genio no tenía. Pareciera que su padre tenía razón: Mozart no era ese tipo de persona estable que podía asegurarse un ingreso seguro. En esta



línea de conducta Mozart dejaba muchas cosas inacabadas, especialmente obras musicales. De lo anterior puede observarse que había un choque generacional: Leopold era un comedido artesano en una época en que tal figura dependía de un patrón; Mozart en cambio era el prototipo del artista moderno que confiaba en su propio genio. El 3 de julio de 1787 su padre murió.

## UNA MIRADA Y OTRAS

Mozart encarnaba un nuevo tipo de hombre acorde con la nueva época, consciente que su valía y riqueza yacían en su cerebro y eso nadie podía quitárselo. Le gustaba burlarse de la pompa con que la aristocracia se rodeaba de sus títulos.

Respecto de la vida emocional de Mozart hay diferentes miradas: por un lado algunos proponen definitivamente la presencia de episodios en que su vida anímica se afectaba moviéndose entre los extremos de la depresión y la conducta extravagante sugerentes de una predisposición a la bipolaridad, mientras que otros autores plantean la presencia de depresiones favorecidas por eventos vitales. No se sabe que hubiese requerido tratamiento por tiempo prolongado; recordemos que en ese tiempo se usaba en el tratamiento de las depresiones antimonio y sales de mercurio.

Respecto de la predisposición a la bipolaridad, autores como Keynes (7) describen en Mozart la presencia de cambios súbitos y bruscos de humor, pasando de un ánimo depresivo a uno de exaltación sin motivo aparente, sugiriendo la presencia de una Trastorno bipolar que se ha relacionado frecuentemente con la creatividad. Mozart presentaba con frecuencia conductas inadecuadas e impulsivas con tendencia a hacer chistes y a usar ropa de colores llamativos. Por otro lado, tenía episodios de soledad y de tristeza. Davies (8) ha manifestado que los episodios depresivos de Mozart eran parte de una enfermedad maniaco depresiva y que su personalidad extravagante era hipomaniaca. Según este autor, Mozart desde el inicio de su vida adulta mostraba cambios anímicos que persistieron hasta su muerte y que oscilaba entre hipomanía y depresión. Para Davies el trastorno ciclotímico encaja con la historia del virtuoso; había periodos en que mostraba gran productividad, menos horas de sueño, actividad social aumentada, tendencia a bromear en forma inadecuada, lo cual orienta a periodos de hipomanía.

Otros autores defienden otra postura y piensan que los ataques depresivos se deberían a una serie de eventos tales como enfermedades de él mismo y de su esposa, algunos desaciertos profesionales, problemas económicos, algunas muertes, su personalidad un

tanto turbulenta, la relación contradictoria que tenía este hombre con su aspecto físico y finalmente la relación ambivalente que mantuvo con su padre. De acuerdo con esto, la depresión mostrada en el último tiempo de la vida de Mozart la atribuyen a causa orgánica –fallo renal– y los episodios anteriores a motivos como la muerte de su madre María Anna (1720-1778) o bien a problemas financieros. La sugerencia que Mozart sufría de melancolía data después de la muerte de su madre en 1778. A partir de esto Slater y Meyer (9) expresaron que las tendencias melancólicas encontraron expresión, no obstante que los episodios depresivos aparecieron solo cuando Mozart estaba cerca de su muerte.

Respecto de las enfermedades, el padre de Mozart reporta algunos episodios de amigdalitis y abscesos amigdalianos probablemente debidos a infección estreptocócica. En 1783 sufrió de fiebre alta, vómitos y dolor cólico abdominal sugerente de un Síndrome de Schoenlein Henoch. Un porcentaje de estos casos provoca daño renal, lo cual se supone habría llevado a una glomerulonefritis crónica que finalmente habría llevado a Mozart a la muerte. Baroni (6) ha expresado que sobre lo anterior la causa más probable de muerte fue un accidente vascular complicado con bronconeumonía. Los últimos momentos describen a Mozart inmóvil, lo cual hace pensar que habría sufrido una hemiparesia por hemorragia o infarto cerebral: dos horas antes de fallecer presentó convulsión y cayó en coma, manifestaciones de una encefalopatía secundaria (10).

Respecto de las finanzas, a partir de 1787 comienzan los últimos cuatro años más negros de su vida, en el curso de los cuales compuso sus últimas obras maestras quizás las más luminosas (1). En 1788 Mozart se había involucrado en préstamos con diferentes personas debido probablemente al compromiso de salud de su esposa y a su estilo de vida extravagante. De su contacto con aristócratas habría desarrollado el gusto de vestir elegantemente. En noviembre de 1791, poco antes de comprometer su salud severamente, un miembro de la masonería, el príncipe Carl von Lichnowsky, demandó a Mozart por una suma de dinero –a pesar que el acreedor no tenía problemas de este orden. Esta situación afectó profundamente a Mozart pues ponía en riesgo su reputación. Esto aparentemente agravó su estado de salud que lo llevaría finalmente a la muerte. Al morir las deudas eran cuantiosas incluyendo préstamos y deudas varias (7).

Respecto de la relación consigo mismo, Mozart tenía aspectos contradictorios, pues por un lado tenía una elevada autoestima: se sabía superior a los otros músicos haciéndolo ver, pero sufría de una importante inseguridad respecto de lo físico. En 1790 el Dr. Joseph

Frank (1765-1810) describió a Mozart como un hombre pequeño de no más de 1,5 m de altura con una cabeza grande y de forma extraña, pálido con marcas de Viruela en la piel, manos gordas, nariz pronunciada y mentón pequeño. Tenía la oreja izquierda deforme y era además algo miope (7). Esto hacía que Mozart se sintiera inseguro en este aspecto, mostrando gran sensibilidad.

Algunas personas han admirado y considerado un padre dedicado a Leopold, sin embargo otros han pensado que forzó a su hijo a producir beneficios económicos (7). ¿Cómo no comprender las ambiciones de este padre a menudo censurado por haber exhibido abusivamente a su hijo desde la más tierna infancia en cuanto fue consciente de haber engendrado un genio? (1).

La genialidad de Mozart y su legado extraordinario merecen mayor consideración en la calificación patográfica y una evaluación más benigna antes de calificarlo de promiscuo, maniaco-depresivo desequilibrado o sifilítico (4). En palabras de Hatzinger (3) la próxima vez que escuchemos a Mozart es necesario recordar que esta aparente persona feliz fue en realidad un niño precoz con una infancia robada y cuya corta vida fue una cadena interminable de quejas, enfermedades, cansancio y preocupación (3). En tiempos actuales el derecho a la protección habría sido vulnerado.

Mozart falleció en la plenitud de la vida de un hombre, dejando tras sí un legado inmenso de virtuosismo; sin embargo su vida estuvo llena de momentos amargos de pena y dolor. La fama que no logró disfrutar en su adultez se mezcló con las zozobras que debió enfrentar prácticamente toda su vida. El genial legado que recibió lo entregó generosamente como aporte a la

creatividad humana, a pesar de haber sido su vida una corta, pero intensa historia de desasosiego, sobresaltos y angustia.

Teniendo presentes las disquisiciones anteriores, es posible que Mozart en la actualidad, dados los altibajos de su vida personal, las oscilaciones anímicas incluyendo los periodos de alza como de caída y la biografía descrita, hicieran que fuera diagnosticado como un Trastorno Bipolar.

## REFERENCIAS

1. Parouty M. Mozart amado de los dioses. Aguilar Universal Música 1990
2. Roselli J. Vida de Mozart. Cambridge University Press. Cambridge, UK, 2000
3. Hatzinger M, Hatzinger J, Sohn M. Wolfgang Amadeus Mozart: The death of a genius. *Acta med-hist Adriat* 2013; 11(1): 149-158
4. Ivkic G, Erdeljic V. Could a neurological Disease be part of Mozart's Pathography? *Coll Antropol* 35(2011) Suppl: 1: 169-173 Short Communication
5. Ojeda C. A Felix Schwartzmann Turkenich. *Rev GPU* 2015; 11; 1: 19-21
6. Baroni C. The Pathobiography and Death of Wolfgang Amadeus Mozart: From Legend to Reality. *Human Pathol* 1997; 28(5): 519-31
7. Milo Keynes. The personality and illnesses of Wolfgang Amadeus Mozart. *Journal of Medical Biography* 1994; 2: 217-232
8. Davies PJ. Mozart's manic-depressive tendencies. *Musical Times* 1987; 128: 123-6, 191-6
9. Slater E, Meyer A. Contributions to the pathography of the musicians: Organic and psychotic disorder. *Confinia Psychiatrica* 1960; 3: 129-45
10. Miranda M ¿Qué causó la temprana muerte de Mozart? *En Escritos en Arte y Medicina* (1983-2012): 105-10

## INVESTIGACIÓN

# ESTUDIO DE PREVALENCIA DE PATOLOGÍA PSIQUIÁTRICA EN CONSULTANTES EN UN CENTRO COMUNITARIO DE SALUD MENTAL DE SANTIAGO

(Rev GPU 2015; 11; 3: 295-299)

Juan Carlos Almonte<sup>1</sup>, Carlos García<sup>2</sup>

A partir de la década de los años 1990 se inicia en Chile el movimiento de reforma en Salud Mental. El Plan Nacional de Salud Mental (MINSAL, 2000) (1) ha sido la concretización de las políticas en esta área. Esto determinó, entre otras acciones, un desplazamiento progresivo de recursos desde los hospitales psiquiátricos –que ofrecían servicios para usuarios de extensas áreas geográficas– hacia la atención primaria y secundaria de salud, permitiendo el manejo de comunidades más pequeñas a nivel local. Los Centros Comunitarios de Salud Mental (COSAM) junto a los Consultorios de Atención Primaria son los dispositivos que concentran la mayor cantidad de Recursos Humanos dedicados a la atención de Salud Mental en el Sistema de Salud Pública chileno (2). Al revisar la literatura nacional no se encuentran publicaciones que analicen el perfil de pacientes atendidos en el nivel especializado local (particularmente en el nivel secundario, representado por los COSAM). Este trabajo es una descripción de prevalencia de patología psiquiátrica de pacientes referidos a un COSAM de la Región Metropolitana (La Reina). Para esto se revisaron todos los casos de adultos ingresados al centro durante el año 2011. De esta forma, este trabajo pretende ser una primera aproximación epidemiológica de la población adulta consultante en los Centros Comunitarios de Salud Mental, con el fin de identificar los desafíos clínicos actuales específicos en el ámbito de la atención secundaria.

<sup>1</sup> Médico Psiquiatra, MSc en Teoría Psicoanalítica. jcalmonte@gmail.com.

<sup>2</sup> Psicólogo Clínico, Magíster en Psicología Clínica de Adultos, línea psicoanalítica.

## CARACTERÍSTICAS DEL COSAM DE LA REINA

El COSAM, como institución, existe en la comuna de La Reina desde comienzos de la década de los años 1990, ocupando las dependencias que hasta ese momento eran utilizados por un Centro Comunitario para Adolescentes. Geográficamente, el COSAM está ubicado al interior de la Villa La Reina, desarrollo urbano que inicia su construcción el año 1966.

El centro, que atiende a los usuarios de los dos sectores, depende técnicamente del Servicio Metropolitano Oriente del Ministerio de Salud (SSMO) y se rige por los lineamientos definidos en el Plan Nacional de Salud Mental (1).

Administrativamente depende de la Corporación de Desarrollo asociada al municipio. Durante el año 2011 los recursos profesionales para la población adulta estaban constituidos de la siguiente forma (en horas semanales): 66 horas de Psicólogo, 51 horas de Psiquiatra, 33 horas de Terapeuta Ocupacional y 22 horas de Asistente Social. Para el ingreso de los pacientes se organiza una entrevista de una hora cronológica de duración, en la que participa un(a) Psicólogo(a) y un(a) Psiquiatra. Este equipo plantea su hipótesis diagnóstica y elabora un plan de trabajo inicial. Luego las atenciones psicológicas subsiguientes tienen una duración de una hora y las psiquiátricas de treinta minutos.

## MATERIAL Y MÉTODOS

Se realizó una revisión de las fichas clínicas de todos los pacientes mayores de 16 años ingresados en el

COSAM de La Reina entre el 1 de enero y el 31 de diciembre de 2011. La recopilación de datos se realizó entre enero y junio de 2012, y se consideró toda la información consignada en la ficha entre el ingreso y la fecha de revisión de esta. Se extrajo de los registros los datos demográficos básicos (edad, sexo, nivel de educación, actividad y estado civil), el centro referente y se consignó el diagnóstico psiquiátrico principal asignado al ingreso, así como la comorbilidad psiquiátrica y médica. Se exploró la ficha completa en búsqueda de cambios respecto a la hipótesis diagnóstica principal; en estos casos el diagnóstico consignado fue el último. Se consideraron todos los diagnósticos comórbidos que aparecían en la ficha, en el mismo orden que estuviesen anotados. En la revisión de fichas se consideraron además los antecedentes de suicidalidad de cada usuario (i.e. gestos autolíticos remotos y/o actuales, ideación suicida contemporánea). Por último, se identificaron los planes de tratamiento diseñados al ingreso de cada caso, incluyendo en este punto las referencias (o contrarreferencias) hechas a otros niveles de atención o instituciones tras la primera entrevista.

Solamente se usó información proveniente directamente de la ficha clínica, por lo tanto se dejó fuera aquella información que se encuentra disponible en los sistemas computacionales para el manejo administrativo de los casos. Los diagnósticos consignados son clínicos y pueden variar con los registrados para efectos administrativos.

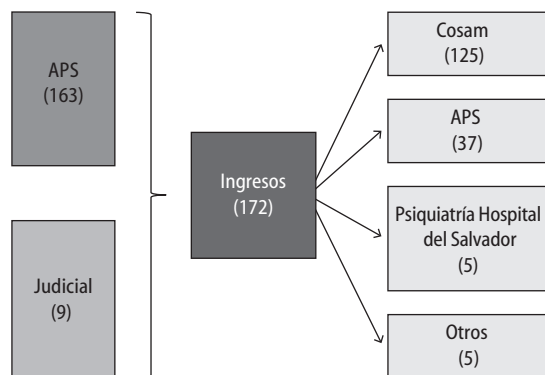


Figura 1. Flujograma de ingresos a COSAM, año 2011

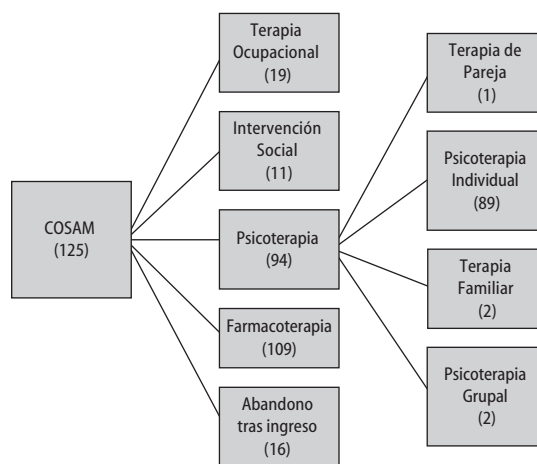


Figura 2. Detalle flujograma de intervenciones indicadas tras ingreso a COSAM, año 2011

**Tabla 1**  
CARACTERÍSTICAS SOCIODEMOGRÁFICAS DE TODOS LOS INGRESOS DEL AÑO 2011 AL COSAM DE LA REINA

Género	Femenino	76,7
	Masculino	23,3
Edad	16-24	16,9
	25-34	16,9
	35-44	20,3
	45-54	22,7
	55-64	11,0
	65+	12,2
Educación (máximo nivel alcanzado)	Sin educación	0,58
	Básica	14,0
	Media	36,0
	Superior	40,7
	Sin datos	8,72
Estado Civil	Casado / Conviviente	43,0
	Pareja sin convivencia	7,6
	Soltero	27,9
	Anulado / Separado	14,5
	Viudo	5,8
	Sin datos	1,2
Trabajo	Trabajo remunerado	53,5
	Trabajo no remunerado	15,1
	Cesante	11,6
	Jubilado / Pensionado	7,6
	Estudiante	10,5
	Sin datos	1,7

## RESULTADOS

Durante el año 2011 ingresaron 172 pacientes (76,7% mujeres) mayores de 16 años al COSAM de La Reina. La principal fuente de referencia fueron los dos Consultorios de Atención Primaria de la comuna: 163 casos fueron derivados desde este nivel. Las 9 personas restantes fueron referidas desde el poder judicial, ya sea para evaluaciones diagnósticas o para inicio de tratamiento. A un 72,7% de los ingresos se les propuso continuar tratamiento en el Cosam. El flujograma completo se muestra en Figuras 1 y 2.

### Descripción socio-demográfica

El 43% de los casos se encontraba en relación de pareja viviendo bajo el mismo techo (matrimonio o convivencia), mientras que un 48,3% declaró no tener pareja. Un

**Tabla 2**  
DISTRIBUCIÓN DEL DIAGNÓSTICO PRINCIPAL EN CATEGORÍAS CLÍNICAS DE TODOS LOS INGRESOS DEL AÑO 2011 AL COSAM DE LA REINA

Trastorno de la Personalidad	25,6
Trastorno depresivo	19,8
Trastorno adaptativo	9,9
Trastorno ansioso	9,3
Disfunción familiar	8,1
Esquizofrenia y psicosis	6,4
Trastorno afectivo bipolar	5,8
Trastorno de déficit atencional	4,7
Deterioro orgánico cerebral	4,1
Abuso y dependencia de alcohol y drogas	2,9
Trastorno alimentario	1,2
Sin diagnóstico psiquiátrico	2,3

**Tabla 3**  
DISTRIBUCIÓN DE TODOS LOS DIAGNÓSTICOS REALIZADOS A LOS INGRESOS DEL AÑO 2011 AL COSAM DE LA REINA

Trastorno de la Personalidad	50
Disfunción familiar	34,9
Trastorno depresivo	27,3
Trastorno adaptativo	19,2
Trastorno ansioso	18
Abuso y dependencia de alcohol y drogas	18
Deterioro orgánico cerebral	8,1
Esquizofrenia y psicosis	7,6
Trastorno afectivo bipolar	7
Trastorno de déficit atencional	5,8
Trastorno alimentario	1,7
Sin diagnóstico psiquiátrico	2,3

40,7% de los consultantes había completado estudios superiores (técnicos o universitarios). Respecto a la situación ocupacional, un 53,5% trabajaba remuneradamente (considerando jornadas completas y parciales). En la Tabla 1 se entregan más detalles sobre la constitución sociodemográfica de la población estudiada.

### Diagnóstico psiquiátrico y comorbilidad

Del total de pacientes ingresados (172) solamente 4 no cumplían con criterios para diagnosticar algún trastorno psiquiátrico. En el 72,1% de los casos se diagnosticó al menos una condición psiquiátrica comórbida y un 4,7% recibió cuatro diagnósticos psiquiátricos. En

la Tabla 2 se muestra la distribución del diagnóstico principal en categorías clínicas. La Tabla 3 muestra el agregado de todos los diagnósticos realizados. Por lo tanto en esta tabla se representa qué proporción de los pacientes recibió un diagnóstico de la categoría. Los Trastornos de la Personalidad representan el diagnóstico más frecuente, tanto al considerar solo diagnóstico principal como en la sumatoria de diagnósticos.

En cuanto a la comorbilidad médica, un 25% presentaba diagnóstico de Hipertensión arterial y un 14,5% Diabetes Mellitus, representando las dos principales condiciones comórbidas. Un 10,5% tenía antecedentes de hipotiroidismo.

Al momento del ingreso se consignó ideación suicida, o antecedentes de ideación y/o conducta autolítica en el pasado, en 40 pacientes. De estos, 35 (29 mujeres) presentaban suicidalidad activa (ideación y conductas autolíticas contemporáneas al momento de la evaluación). Al momento de la revisión de fichas (enero a junio de 2012) se encontró solo un caso de suicidio consumado. El diagnóstico más común entre aquellos casos con suicidalidad activa fue Trastorno de la Personalidad (51,4%).

## DISCUSIÓN

Este trabajo representa la primera descripción epidemiológica de la población adulta atendida en un Centro Comunitario de Salud Mental y Familiar chileno (COSAM). Es un estudio descriptivo retrospectivo, por lo tanto recoge la información tal como fue registrada en la ficha clínica. Esto trajo consigo ciertas dificultades técnicas, pues si bien existe una ficha de ingreso estandarizada, no hay consenso entre los profesionales del equipo en la forma de registrar los diagnósticos en términos de una nosología única. Lo anterior obligó a reducir a categorías diagnósticas amplias, perdiendo cierto nivel de especificidad.

Probablemente, el dato más relevante del estudio es la alta frecuencia del diagnóstico de Trastorno de la Personalidad (50%), incluso al considerar solamente el diagnóstico principal realizado a cada consultante (25,6%). De la misma forma destaca la alta incidencia de disfunción familiar (34,9%) siendo el segundo diagnóstico más realizado. Detrás quedan los diagnósticos que forman parte del plan GES; se diagnosticó Trastorno Depresivo a un 27,3% de los pacientes, Trastorno Bipolar a un 7% de estos (en el año 2011 no estaba activo el GES de Trastorno Bipolar) y solo dos casos fueron ingresados con diagnóstico de Esquizofrenia Primer Brote.

Es una debilidad del presente trabajo la baja sistematización en el ejercicio diagnóstico, debido a que los datos obtenidos son naturalísticos. Esto permite cuestionar en cierto grado la consistencia de los diagnósticos consignados, en especial respecto a la personalidad del consultante. Muchas veces el diagnóstico de las condiciones del carácter implica estudios psicodiagnósticos que no están disponibles como recurso para todos los pacientes consultantes, así como de observaciones clínicas prolongadas. Reconociendo estas limitaciones del presente reporte, es aún interesante considerar los resultados aquí expuestos en cuanto dan cuenta de un modo de pensar la clínica desde un Centro Comunitario de Salud Mental y Familiar.

Los datos recopilados permiten plantear que sería necesario reconsiderar la organización de los recursos destinados a brindar servicios de salud mental a la comunidad consultante en este nivel de atención. Si solo consideramos los diagnósticos GES existentes al momento del levantamiento de la información, se observa que estos corresponden a menos del 40% del diagnóstico de los consultantes. Esta información cuestiona la focalización de recursos que viene definida por la política GES en Salud Mental, dejando fuera por ejemplo a los Trastornos de Personalidad, que en este estudio representan a la mitad de los diagnósticos realizados en la población consultante. Lo anterior adquiere relevancia considerando que el manejo clínico de las personas con diagnóstico de Trastorno de Personalidad suele ser de mayor complejidad técnica y duración en el tiempo.

Al revisar el tipo de prestaciones que con mayor frecuencia se ofrecen en el COSAM en estudio, se puede concluir que un 87% de los usuarios recibieron indicación de farmacoterapia y a un 71% se le indicó psicoterapia individual, mientras que otro tipo de atenciones disponibles (terapia ocupacional, apoyo social) se ofrecieron a menos de un 20% de los pacientes. Si consideramos la alta prevalencia de disfunción familiar, es llamativo que solo un 10% de los casos hayan recibido la indicación de algún tipo de intervención familiar o social.

Uno de los aspectos problemáticos que se detecta a propósito de los datos obtenidos es lo inespecífico de la asignación del diagnóstico Trastorno de Personalidad al momento de la evaluación. Esto conlleva una merma en la posibilidad de perfilar con mayor precisión la descripción epidemiológica de la población consultante y a su vez diseñar estrategias de intervención más acordes con las características particulares de cada paciente.



Creemos que la información obtenida en el presente estudio es un primer intento de describir el tipo de personas que consultan en los Centros de Salud Mental comunitarios en Chile. Este estudio destaca la necesidad de reconsiderar a los Trastornos de Personalidad dentro de las políticas públicas y estrategias de intervención en salud mental, sobre todo teniendo en cuenta la complejidad clínica y terapéutica, riesgos asociados en términos de suicidio y la tendencia a un curso más prolongado que otro tipo de cuadros.

## REFERENCIAS

1. Plan Nacional de Salud Mental y Psiquiatría, MINSAL, Santiago de Chile, 2000
2. Twenty Years of Mental Health Policies in Chile, Minoletti A. *et al.* *International Journal of Mental Health* 2012; 41(1): 21-37
3. Plan de Desarrollo Comunal de La Reina (PLADECO), 2012
4. Estadística de asegurados del Fondo Nacional de Salud, según Región, Servicio de Salud, Comuna, Grupos de Ingreso y Sexo y su participación en población total nacional, a Diciembre de 2010. Información obtenida del sitio web de Fonasa ([www.fonasa.cl](http://www.fonasa.cl))

## INVESTIGACIÓN

# INTELIGENCIA EMOCIONAL EN ESTUDIANTES DE EDUCACIÓN FÍSICA DE SANTIAGO DE CHILE

(Rev GPU 2015; 11; 3: 300-306)

Fernando Maureira<sup>1</sup>, Eduardo Espinoza<sup>2</sup>, Claudia Gálvez<sup>3</sup>

Los objetivos del presente estudio fueron conocer las propiedades psicométricas del Inventario de Inteligencia Emocional de Rego y Fernández (2005) en estudiantes de educación física de Santiago de Chile y conocer los niveles de desarrollo de la inteligencia emocional de esta población. Para ello se evaluó a 211 estudiantes de educación física, de los cuales 118 (55,9%) asistían a la Universidad SEK de Chile y 93 (44,1%) a la Universidad Central. Los resultados de las propiedades psicométricas muestran que el instrumento adaptado con 32 ítems es confiable y válido en este tipo de población. Por otra parte, la empatía es el factor de la inteligencia emocional más desarrollado en la muestra. Las damas poseen un mayor desarrollo de la sensibilidad emocional, empatía y comprensión de las emociones de los otros que los varones. También se observa que la inteligencia emocional y sus factores no varían significativamente durante los cinco años de carrera. Son necesarias futuras investigaciones de esta inteligencia en otras universidades y grupos de educación física.

## INTRODUCCIÓN

Desde Binet (1905, citado en Maureira, 2014), quien desarrolló el primer instrumento para medir la inteligencia, hasta las teorías de Gardner (1983) y Sternberg (1997) sobre la misma, las concepciones acerca de la inteligencia han variado y se han orientado sobre aspectos diferentes de esta cualidad. Estos últimos autores establecen una naturaleza de la inteligencia diferente del modelo tradicional adscrito al cociente intelectual, planteando una nueva forma de entender la inteligencia.

Sternberg (1997, 2000) plantea la existencia de una inteligencia triárquica: inteligencia componencial o analítica, inteligencia contextual o práctica e inteligencia experiencial o creativa. Por su parte, Gardner (1983, 1999) considera la existencia de diferentes tipos de inteligencia: musical, kinestésica o cinestésica-corporal, lógico-matemática, espacial, lingüística, interpersonal, intrapersonal, naturalista, espiritual y existencial.

La inteligencia interpersonal e intrapersonal corresponde a lo que autores como Salovey y Mayer (1990) denominaron inteligencia emocional. Esta se

<sup>1</sup> Docente Facultad de Patrimonio Cultural y Educación. Universidad SEK. Santiago, Chile. E-mail: maureirafernando@yahoo.es.

<sup>2</sup> Estudiante de Educación Física, Universidad SEK. Santiago, Chile.

<sup>3</sup> Estudiante de Educación Física, Universidad SEK. Santiago, Chile.

define como un tipo o una particularización de la inteligencia social, que implica la capacidad de monitorear las propias emociones y sentimientos, tanto en sí mismo como en los demás, así como la utilización práctica en situaciones sociales. La inteligencia emocional también incluye la evaluación verbal y no verbal, la expresión emocional, la regulación de las emociones, usar dicha información para guiar nuestro pensamiento y nuestros comportamientos, además de la utilización del contenido emocional en la solución de problemas (Mayer y Salovey, 1993).

La popularización del concepto de inteligencia emocional llegó con el libro *Emotional intelligence* de Goleman (1995), quien destaca la importancia de esta inteligencia por sobre el cociente intelectual, dando un sitio preferente a la manera de relacionarse con los otros.

Dentro de la teoría de la inteligencia emocional esta posee dos modelos que difieren entre sí: i) El modelo de competencias mentales (Mayer, Caruso y Salovey, 2000) que evalúa la inteligencia emocional a partir de un conjunto de habilidades emocionales y adaptativas, conceptualmente relacionadas según los siguientes criterios: a) evaluación y expresión de emociones, b) regulación de emociones y c) utilización de las emociones de forma adaptativa. ii) El modelo mixto (Bar-On, 2000; Goleman, 1995) que incluye, además de las competencias mentales, otros aspectos de la personalidad y del carácter.

De los dos modelos, el de competencias mentales presenta más apoyo empírico y una base teórica más fuerte (Mayer, Caruso y Salovey, 2000), razón por la cual suele ser el más utilizado en investigación psicológica.

Algunos de los instrumentos utilizados para el estudio de la inteligencia emocional son el Trait Meta-Mood Scale (TMMS) de Salovey, Mayer, Goldman, Turvey y Palfai (1995), el Schutte Self Report (Schutte y Malouff, 1998), el EQ-test (Goleman, 1995), el Emotional Competence Inventory (Boyatzis, Goleman y Rhee, 2000), etc. En particular el Inventario de Inteligencia Emocional de Rego y Fernández (2005) establece la existencia de seis factores en este tipo de inteligencia: 1) Sensibilidad emocional, que se relaciona con la facilitación emocional del pensamiento, la percepción y expresión de emociones y la autoconciencia. 2) Empatía, relacionada con el contagio emocional y valorar-respetar las emociones de los individuos con los que nos relacionamos. 3) Comprensión de las emociones ajenas, que se relaciona con el grado en que los individuos comprenden sus emociones y sus causas. 4) Uso de las emociones, que se relaciona con la regulación emocional, la aplicación del conocimiento emocional

y la autogestión. 5) Comprensión de las emociones de los otros, que se relaciona con la comprensión y evaluación de las emociones de los otros. 6) Auto-control emocional, que se relaciona con la capacidad de controlar las emociones en situaciones de fuerte carga emocional.

Tomando en cuenta los planteamientos teóricos de esta inteligencia y su posible relación con otros factores importantes dentro del aprendizaje como el rendimiento y las relaciones personales, es que se ha propuesto una investigación para conocer las características psicométricas del Inventario de Inteligencia Emocional de Rego y Fernández (2005) en estudiantes de la carrera de pedagogía en educación física de Santiago de Chile, y conocer los niveles de desarrollo de la inteligencia emocional de estos estudiantes. Es importante destacar que este tipo de investigación es la primera que se realiza en nuestro país con estudiantes de esta disciplina.

## MATERIAL Y MÉTODO

**Muestra:** Se trabajó con una muestra no probabilística intencional compuesta por 211 estudiantes de educación física, de los cuales 118 (55,9%) asistían a la Universidad SEK de Chile y 93 (44,1%) a la Universidad Central. Del total, 35 son mujeres (16,6%) y 176 son hombres (83,4%). Se encuestó a 50 estudiantes (23,7%) de primer año de la carrera, 22 (10,4%) de segundo, 14 (6,6%) de tercero, 116 (55,0%) de cuarto y 9 (4,3%) de quinto. La edad mínima fue 18 años y la máxima de 35, con un promedio de 22,95 años (d.e.=2,93).

**INSTRUMENTO:** El inventario de inteligencia emocional de Rego y Fernández (2005) consta de 41 ítems escala tipo likert con 5 opciones (desde 1 totalmente en desacuerdo hasta 5 totalmente de acuerdo). El inventario adaptado para educación física en el presente estudio quedó constituido por 32 ítems con la misma escala de valoración. El instrumento permite medir la comprensión de las emociones propias, sensibilidad emocional, autocontrol emocional, uso de las emociones, empatía y comprensión de las emociones de los otros.

**PROCEDIMIENTO:** La recolección de datos fue realizada en forma grupal y durante las horas de clases. Cada estudiante tuvo la opción de participar o no en la investigación si lo deseaba. Cada estudiante que conformó la muestra firmó un consentimiento informado.

**ANÁLISIS DE DATOS:** Se utilizó el programa estadístico SPSS 16.0 para Windows. En la primera parte (confiabilidad

**Tabla 1**

VARIANZA TOTAL EXPLICADA DEL INVENTARIO DE INTELIGENCIA EMOCIONAL DE REGO Y FERNÁNDEZ (2005)  
CON 32 ÍTEMS EN ESTUDIANTES DE EDUCACIÓN FÍSICA

Componente	Total	% varianza	% acumulado
1	7,610	23,782	23,782
2	2,962	9,258	33,040
3	2,378	7,431	40,471
4	1,770	5,530	46,002
5	1,676	5,236	51,238
6	1,540	4,814	56,052

**Tabla 2**

ANÁLISIS FACTORIAL DE LOS COMPONENTES PRINCIPALES DESPUÉS DE ROTACIÓN VARIMAX

	1	2	3	4	5	6
• Comprendo mis sentimientos y emociones	,584					
• Sé bien lo que siento	,677					
• He aprendido mucho sobre mí prestando atención a mis sentimientos	,661					
• Cuando estoy triste, sé cuáles son los motivos	,760					
• Comprendo las causas de mis emociones	,828					
• De una forma general, tengo conciencia de mis sentimientos	,599					
• No reflexiono en mis reacciones emocionales		,549				
• Cuando las personas hablan conmigo, tengo la tendencia a pensar en otras cosas		,525				
• El sufrimiento de los otros no me afecta		,503				
• No me gustan las fiestas de cumpleaños de los niños		,505				
• Tengo dificultad para conversar con personas que no comparten los puntos de vista idénticos a los míos		,636				
• Me irrito cuando me critican aun sabiendo que las otras personas tienen razón		,733				
• No asumo bien las críticas que me hacen		,756				
• Es difícil para mí aceptar una crítica		,632				
• Me comporto con calma cuando estoy bajo tensión			,815			
• Consigo permanecer calmado cuando los otros se irritan			,819			
• Soy realmente capaz de controlar mis propias emociones			,698			
• Consigo calmarme siempre que estoy furioso			,688			
• Raramente me pongo furioso			,566			
• Soy una persona automotivada				,678		
• Normalmente me animo a mí mismo para dar lo mejor				,707		
• Cuando necesito concentrarme, me alejo de las emociones que pueden perjudicarme				,560		
• Concluyo la mayor parte de las cosas que empiezo				,633		
• Doy lo mejor de mí mismo para alcanzar los objetivos que me propuse				,667		
• De una forma general, acostumbro establecer objetivos para mí mismo				,525		
• Me alegro cuando veo las personas de mi alrededor felices					,675	
• Cuando algún amigo mío gana un premio, me siento feliz por él					,844	
• Me siento bien cuando un amigo mío recibe un reconocimiento					,800	
• Me preocupo por un amigo que está enfermo					,577	
• La mayor parte de las personas habla conmigo sobre sus sentimientos						,812
• Percibo bien los sentimientos de las personas con quien me relaciono						,735
• Puedo identificar las emociones de los otros mirándolos a los ojos						,721
Alphas de Cronbach	0,839	0,780	0,817	0,758	0,784	0,728

**Tabla 3**  
CORRELACIONES ENTRE FACTORES DE LA INTELIGENCIA EMOCIONAL

	1	2	3	4	5	6
• Comprensión emociones propias		0,230**	0,414**	0,495**	0,413**	0,304**
• Sensibilidad emocional			0,296**	0,214**	0,352**	0,225**
• Autocontrol emocional				0,342**	0,227**	0,325**
• Uso de las emociones					0,381**	0,238**
• Empatía						0,279**
• Compresión emociones de otros						

**Tabla 4**  
PUNTUACIONES DE LOS ESTUDIANTES DE EDUCACIÓN FÍSICA EN CADA UNO DE LOS SEIS FACTORES DE LA INTELIGENCIA EMOCIONAL

Factores	Mínimo	Máximo	Media	d.e.
Comprensión emociones propias	2,2	5,0	4,22	0,58
Sensibilidad emocional	1,9	5,0	3,83	0,70
Autocontrol emocional	1,6	5,0	3,76	0,75
Uso de emociones	2,5	5,0	4,14	0,57
Empatía	2,0	5,0	4,50	0,57
Compresión emociones de otros	1,0	5,0	3,84	0,79
TOTAL	2,8	4,9	4,03	0,43

**Tabla 5**  
COMPARACIÓN DE PUNTAJES DE CADA FACTOR DE LA INTELIGENCIA EMOCIONAL ENTRE DAMAS Y VARONES DE LA MUESTRA

Factores	Damas (n=35)	Varones (n=176)	Valor t
• Comprensión emociones propias	4,26 (d.e.=0,65)	4,22 (d.e.=0,57)	0,424
• Sensibilidad emocional	4,14 (d.e.=0,53)	3,77 (d.e.=0,71)	2,944 *
• Autocontrol emocional	3,67 (d.e.=0,76)	3,78 (d.e.=0,74)	-0,809
• Uso de emociones	4,25 (d.e.=0,44)	4,12 (d.e.=0,59)	1,194
• Empatía	4,87 (d.e.=0,27)	4,43 (d.e.=0,59)	4,327 **
• Compresión emociones de otros	4,18 (d.e.=0,61)	3,77 (0,81)	2,829 *
TOTAL	4,20 (d.e.=0,29)	3,99 (0,45)	2,619 *

\* Diferencias al nivel de 0,05

\*\* Diferencias al nivel de 0,01

**Tabla 6**  
COMPARACIÓN DE PUNTAJES DE CADA FACTOR DE LA INTELIGENCIA EMOCIONAL ENTRE CADA CURSO DE LA CARRERA DE PEDAGOGÍA EN EDUCACIÓN FÍSICA (EN PARÉNTESIS SE MUESTRAN LAS DESVIACIONES ESTÁNDAR)

Factores	1°	2°	3°	4°	5°	Valor F
Comprensión emociones propias	4,21 (0,59)	4,20 (0,11)	4,14 (0,19)	4,24 (0,05)	4,26 (0,16)	0,129
Sensibilidad emocional	3,65 (0,78)	3,56 (0,63)	3,82 (0,55)	3,94 (0,66)	4,11 (0,74)	2,746 *
Autocontrol emocional	3,76 (0,66)	3,59 (0,76)	3,87 (0,69)	3,74 (0,79)	4,27 (0,52)	1,419
Uso de emociones	4,19 (0,56)	4,15 (0,52)	3,89 (0,86)	4,15 (0,51)	4,20 (0,79)	0,827
Empatía	4,33 (0,70)	4,48 (0,53)	4,44 (0,49)	4,57 (0,49)	4,62 (0,64)	1,866
Compresión emociones de otros	3,67 (0,74)	4,11 (0,74)	3,41 (1,30)	3,90 (0,70)	4,10 (0,97)	1,943
TOTAL	3,95 (0,47)	3,96 (0,39)	3,94 (0,52)	4,07 (0,40)	4,23 (0,51)	1,550

\* Diferencias al nivel de 0,05

y validez del inventario de Rego y Fernández) se aplicó análisis factoriales exploratorios con rotaciones varimax para determinar la validez de constructo y prueba de alfa de Crombach para los niveles de confiabilidad del test. En la segunda parte (inteligencia emocional de los estudiantes de educación física) se aplicó estadística descriptiva, pruebas t y ANOVA.

## RESULTADOS

### Confiabilidad y validez del Inventario de Rego y Fernández

No se realizaron cambios semánticos en ninguno de los 41 ítems del inventario original, ya que no hubo confusión ni problemas con su interpretación por parte de los estudiantes de educación física. Los análisis de validez del instrumento en esta muestra presentan un KMO 0,804 y una prueba de esfericidad de Bartlett de 0,000. Según Vivanco (1999) un KMO sobre 0,700 corresponde a la categoría de bueno e indica la existencia de una estructura subyacente de relaciones entre las variables y, por ende, es apta para un análisis factorial. El test de esfericidad de 0,000 indica que probablemente existan relaciones significativas entre las variables o ítems. El análisis factorial de componentes principales y rotación de Varimax reveló la existencia de 11 componentes que explican el 65,381% de la varianza. Para confirmar la clasificación de Rego y Fernández (2005) se corrieron las rotaciones con seis factores correspondientes a: sensibilidad emocional, empatía, comprensión de las emociones propias, automotivación, comprensión de las emociones de los otros y autocontrol emocional. Siguiendo las indicaciones de los mismos autores se eliminaron los ítems cuyas saturaciones eran superiores a 0,40 en más de un factor y aquellos en que la diferencia entre las dos saturaciones más elevadas fueran inferiores a 0,20 quedando el instrumento constituido por 32 ítems. Se volvió a realizar el análisis factorial, el que entregó una varianza total explicada de 56,052% (Tabla 1).

Los 32 ítems saturaron sobre 0,500 en algún factor, denominándose el factor 1 comprensión de las emociones propias, el factor 2 sensibilidad emocional, el factor 3 autocontrol emocional, el factor 4 uso de las emociones, el factor 5 empatía y el factor 6 comprensión de las emociones de los otros (Tabla 2).

El Inventario de Inteligencia Emocional de Rego y Fernández adaptado para educación física obtuvo un alfa de Crombach de 0,882. La correlación ítem-total de la escala entregó valores superiores a 0,30 en todos los casos, excepto en 4 ítems en que fue levemente inferior,

pero la eliminación de dichos ítems no aumentaban la confiabilidad de la escala total.

En la Tabla 3 se observan las correlaciones entre cada factor de la inteligencia emocional, siendo en todas ellas positivas y significativas ( $p < 0,01$ ).

De lo anterior es posible concluir que la adaptación del Inventario de Inteligencia Emocional de Rego y Fernández (2005) resulta ser un instrumento confiable y válido para ser aplicado a estudiantes de educación física.

### INTELIGENCIA EMOCIONAL DE ESTUDIANTES DE EDUCACIÓN FÍSICA

A continuación en la Tabla 4 se observan las puntuaciones mínimas, máximas, las medias y las desviaciones estándar en cada uno de los factores que componen la inteligencia emocional según Rego y Fernández (2005). La media más alta se logró en el factor empatía (4,50; d.e.=0,57) y las más baja en autocontrol emocional (3,76; d.e.=0,75).

La prueba de Brown-Forsythe muestra diferencias significativas entre los seis factores de la inteligencia emocional (39,972;  $gl_1=5$ ;  $gl_2=1172,144$ ;  $p=0,000$ ). La prueba post-hoc de Tukey establece que la sensibilidad emocional, el autocontrol emocional y la comprensión de las emociones de otros no poseen diferencias significativas, pero poseen puntuaciones menores que los otros tres factores. El uso de las emociones y la comprensión de las emociones propias no poseen diferencias de puntaje entre sí, pero ambos son mayores a los tres factores anteriores. Finalmente, el factor empatía posee una puntuación mayor a todos los demás.

En la Tabla 5 se observan las puntuaciones obtenidas en cada uno de los factores de la Inteligencia Emocional comparando damas y varones. Es posible notar que las puntuaciones en comprensión de emociones propias, autocontrol emocional y uso de las emociones no presentan diferencias según el sexo de la muestra. Por el contrario, la sensibilidad emocional, la empatía, la comprensión de las emociones de los otros y el puntaje general del inventario presentan diferencias, siendo las damas quienes obtienen un puntaje mayor en todos ellos.

Finalmente se comparan los puntajes obtenidos en cada factor de la inteligencia emocional según el curso de la carrera de Pedagogía en Educación Física, encontrando que solo en la sensibilidad emocional existe una diferencia entre cursos (Tabla 6). Sin embargo, la prueba post-hoc de Tukey muestra que al comparar los pares de cursos no se presentan diferencias significativas en ninguno de ellos.



## DISCUSIÓN Y CONCLUSIONES

El análisis factorial del Inventario de Inteligencia Emocional de Rego y Fernández adaptado para educación física muestra un modelo de dimensiones claras, que se relacionan significativamente entre sí, lo suficiente para justificar la idea de que miden el mismo constructo. Los seis factores explican el 56,052% de la varianza total muy cercana al Inventario original (57,5%) pese a la disminución de 41 a 32 ítems, debido a la saturación en dos o más factores de dichos ítems. De la misma forma, la confiabilidad de cada factor es superior a 0,700, situación muy similar al instrumento original (Rego y Fernández, 2005).

Es posible concluir que el instrumento muestra una alta confiabilidad y validez, por lo tanto resulta óptimo para ser aplicado a poblaciones y muestras parecidas a las de este estudio. Sería recomendable realizar nuevas investigaciones de las características psicométricas del instrumento en estudiantes de educación física de otras universidades y regiones del país.

En relación con la segunda parte, los resultados indican que la empatía es el elemento más desarrollado en la inteligencia emocional de los estudiantes de educación física de la muestra. Para Davis (1983) la empatía posee dos componentes: a) preocupación empática (sentimiento de preocupación y tristeza ante la situación de otra persona); b) toma de perspectiva (habilidad para comprender el punto de vista de otro). Los profesores de educación física son líderes que mantienen unido el grupo, son confiables, optimistas, motivadores y buenos comunicadores, todas características que necesitan la empatía y la preocupación como base, ya que solo la comprensión y respeto del punto de vista del otro es lo que permite simpatizar, ayudar y motivar a otros. La empatía es un factor que puede ser observado ya desde la formación universitaria de estos profesionales como se muestra en el presente estudio y que se puede explicar por las características de esta área.

En relación a las puntuaciones de la inteligencia emocional y el género de la muestra se observa que existen diferencias entre damas y varones, siendo las primeras quienes presentan un mayor desarrollo de la sensibilidad emocional, de la empatía y de la comprensión de las emociones de los otros, además de un mayor puntaje global del inventario de Rego y Fernández adaptado.

Lo anterior coincide con lo encontrado en la literatura, donde las mujeres resultan ser más emocionales que los hombres (Feldman, Lane, Sechrest y Schwartz, 2000), ya sea por funciones cerebrales dispares entre los sexos (Jausovec y Jausovec, 2005), como por la instrucción emocional recibida (Sánchez, 2007), las

mujeres tienden a regular mejor sus emociones y ser más empáticas. Estos aspectos pueden relacionarse con la mejor ejecución de las mujeres en test y cuestionarios de inteligencia emocional.

Finalmente, las puntuaciones de los seis factores de la inteligencia emocional en la muestra se mantienen estables durante los cinco años de la carrera. Los resultados encontrados pueden ser explicados por las características evolutivas de las etapas de la adolescencia y edad adulta, donde se estabilizan las funciones cognitivas en general (Harrod y Scheer, 2005), a diferencia de la niñez, donde la inteligencia emocional aumenta con el paso de los años (Tiware y Srivastava, 2004).

Resultan necesarias más investigaciones sobre la inteligencia emocional en estudiantes de educación física, tratando de evaluar en forma longitudinal la evolución de esta en el contexto universitario. También resulta necesario aplicar el Inventario de Inteligencia Emocional de Rego y Fernández adaptado para educación física en otras universidades del país, para obtener una visión más general de estas habilidades en la población estudiada.

## REFERENCIAS

1. Bar-On R. (2000). Emotional and social intelligence: Insights from the Emotional Quotient Inventory (EQ-i). En R. Bar-On y J.D.A. Parker (Eds.). *The handbook of emotional intelligence: Theory, development, assessment, and application at home, school and in the workplace*. (pp. 363-387). San Francisco: Jossey-Bass Inc
2. Boyatzis R, Goleman D, Rhee K. (2000). Clustering competence in emotional intelligence: Insight from the Emotional Competence Inventory. In R. Bar-On & J. Parker (Eds.). *The handbook of emotional intelligence: theory, development, assessment and application at home, school and in the workplace*. San Francisco, CA: Jossey-Bass
3. Davis M. (1983). Measuring Individual Differences in Empathy: Evidence for a Multidimensional Approach. *Journal of Personality and Social Psychology* 44(1), 113-126
4. Feldman L, Lane R, Sechrest L, Schwartz G. (2000). Sex differences in emotional awareness. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 26(9), 1027-1035
5. Gardner H. (1983). *Frames of mind*. New York: Basic Book
6. Gardner H. (1999). *Intelligence reframed: multiples intelligences for the 21st century*. New York: Basic Book
7. Goleman D. (1995). *Emotional Intelligence*. Nueva York: Bantam Books
8. Harrod N, Scheer S. (2005). An exploration of adolescent emotional intelligence in relation to demographic characteristics. *Adolescence* 40, 503-512
9. Jausovec N, Jausovec K. (2005). Sex differences in brain activity related to general and emotional intelligence. *Brain and Cognition* 59, 277-286
10. Maureira F. (2014). *Principios de neuroeducación física*. Madrid: Editorial Académica Española
11. Mayer J, Caruso D, Salovey P. (2000). Selecting a measure of emotional intelligence: The case of ability scales. En R Bar-On,

- J Parkes (Eds.). The handbook of emotional intelligence: Theory, development, assessment, and application at home, school and in the workplace (pp. 320-342). San Francisco: Jossey-Bass/Pfeiffer
12. Mayer J, Salovey P. (1993). The intelligence of emotional intelligence. *Intelligence* 17, 433-442
  13. Rego A, Fernández C. (2005). Inteligencia emocional: desarrollo y validación de un instrumento de medida. *Revista Interamericana de Psicología* 39(1), 23-38
  14. Salovey P, Mayer J. (1990). Emotional intelligence. *Imagination, Cognition and Personality* 9, 185-211
  15. Salovey P, Mayer J, Goldman S, Turvey C, Palfai T. (1995). Emotional attention, clarity and repair: exploring Emotional Intelligence using Trait meta-Mood Scale. In JW Pennebaker (Ed.), *Emotion, Disclosure and Health*. Washington: APA
  16. Sánchez M. (2007). Inteligencia emocional autoinformada y ajuste perceptivo en la familia. Su relación con el clima familiar y la salud mental. Tesis doctoral, Universidad de Castilla-La Mancha, España
  17. Schutte N, Malouff J. (1998). Developmental and interpersonal aspect of emotional intelligence. Presented at the Convention of the American Psychological Society, Washington, DC
  18. Sternberg R. (1997). Inteligencia exitosa: cómo una inteligencia práctica y creativa determina el éxito en la vida. Barcelona: Paidós
  19. Sternberg R. (2000). The concept of intelligence. En R.J. Sternberg (Ed.), *Handbook of intelligence* (pp.3-15). New York: Cambridge University Press
  20. Tiwari P, Srivastava N. (2004). Schooling and Development of Emotional Intelligence. *Psychological Studies*, 49, 151-154