

## **Reactualización, empatía e historia**

### **Reenactment, Empathy and History**

José Carlos Bermejo Barrera  
Universidad de Santiago de Compostela  
josecarlos.bermejo@usc.es

#### **Resumen**

La idea de reactualización es un concepto básico de la filosofía de la historia a partir de R. G. Collingwood. Esta idea es inseparable de los conceptos de empatía, mente y valores y sentimientos morales. Este es un estudio de esos conceptos desde los puntos de vista filosófico, psicológico e histórico. Mediante cuatro casos: el dar muerte, la visión médica del holocausto y, la experiencia de los manicomios y los sentimientos de los enfermos mentales se muestra el valor y los límites de la Idea de Reactualización.

#### **Palabras clave**

Reactualización, empatía, mente, sentimientos y valores morales, dar muerte, holocausto, manicomios.

#### **Abstract**

The Idea of Reenactment is a basic concept of the philosophy of History since R. G. Collingwood. This idea is inseparable of the concepts of Empathy, Mind, Moral Feelings and Moral Values. This is a study of this concepts from the philosophical and psychological and historical points of view. Through four case studies: the killing, the medical vision of the Holocaust, the experience of the asylums and the analysis of the feelings of mental patients to make evident the value and limits of the Idea of Reenactment.

#### **Keywords**

Reenactment, empathy, mind, moral feelings and values. killing, holocaust, asylums.

En nuestra tradición filosófica occidental siempre hemos sido conscientes de la diferencia que existe entre la realidad en sus distintas formas y el conocimiento que

podamos tener acerca de los mismos, o, lo que es lo mismo, desde el punto de vista metafísico y epistemológico entre el ser y el percibir. En esa tradición siempre ha sido considerado casi como una evidencia que la identidad absoluta entre el ser y el conocer solo podría darse, o bien en un mundo diferente y anterior a aquel en el que nosotros vivimos, como fue el caso del mundo de las ideas de Platón; o bien en el caso de un ente, que a su vez fuese el primer principio del cosmos, como fue el caso del *nous* aristotélico, tal y como ha sido interpretado por P. Aubenque.<sup>1</sup>

A partir de la revolución filosófica que supuso la obra de I. Kant<sup>2</sup> para la mayor parte de los filósofos europeos quedó muy claro que el conocimiento no puede abarcar nada más que una pequeña parte de la realidad, la que puede ser captada como fenómeno, quedando siempre un gran margen incognoscible, tanto en lo que se refiere al mundo exterior como en lo que se refiere a nosotros mismos. El hiato entre fenómeno y noúmeno es sólo uno de los elementos básicos del pensamiento kantiano, y a él debemos añadir otro no menos importante como es la diferencia que existe entre el mundo del ser y el mundo del debe ser, en el que se da, del mismo modo, la diferencia esencial entre la conducta humana general, la conducta moral y el principio abstracto que permite comprender la esencia de nuestra conducta moral: el imperativo categórico.

A pesar de que esta distinción parecía haber quedado clara los grandes filósofos del idealismo alemán, sobre todo Hegel, intentaron cerrar esta brecha que podría llevar al nacimiento del subjetivismo, reivindicando de nuevo la identidad entre ser y conocer y entre ser y deber ser. Una identidad que pasaría a ser posible introduciendo la temporalidad en la metafísica mediante el desarrollo de la dialéctica.<sup>3</sup>

La unidad del ser y el pensar, del sujeto y el objeto no sólo fue un postulado básico de la filosofía hegeliana, sino también de autores posteriores, como K. Marx, tal y como ha destacado E. Bloch.<sup>4</sup> Para Marx, al igual que para los materialistas anteriores a él, la aceptación de los límites del conocimiento y de la imposibilidad de abordar lo subjetivo, a lo que siempre se considera como la negación de la razón, supondría el fracaso de cualquier proyecto filosófico o científico.<sup>5</sup> Y ese mismo fracaso se llevaría consigo la posibilidad de fundar cualquier proyecto ético colectivo y, sobre todo, cualquier proyecto político. De lo que se trataría es de anular casi prácticamente la duda, la ficción heurística o el escepticismo de los campos de la ciencia, la filosofía o la historia, a pesar de que todos esos componentes deben ser considerados como esenciales si creemos que toda construcción científica es transitoria, y consecuentemente parcial y fragmentaria.<sup>6</sup>

---

<sup>1</sup> P. Aubenque, *El problema del ser en Aristóteles* (Madrid: Taurus, 1974).

<sup>2</sup> Cuya mejor síntesis es el libro de A. Philonenko, *L'oeuvre de Kant, I y II* (París: J. Vrin, 1993).

<sup>3</sup> Véase como la mejor exposición del pensamiento hegeliano en esta perspectiva A. Plotnitsky, *In the Shadow of Hegel. Complementarity, History and the Unconscious* (Florida: University Press of Florida, 1993), y más recientemente F. C. Beiser, *German Idealism. The Struggle against Subjectivism, 1781-1801* (Cambridge: Harvard University Press, 2002). A pesar de su fecha de edición, de todos modos una de las mejores síntesis del desarrollo del idealismo sigue siendo la de N. Hartmann, *La filosofía del idealismo alemán, I, II* (Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1960). El segundo de los tomos está dedicado exclusivamente a Hegel.

<sup>4</sup> *Sujeto-objeto. El pensamiento de Hegel* (México: FCE, 1962).

<sup>5</sup> Como ha señalado F. A. Lange, *The History of Materialism and Criticism of its Present Importance* (Londres: Routledge and Kegan Paul, 1925).

<sup>6</sup> Hechos que había dejado muy claro H. Vaihinger, *The Philosophy of "As if". A system of the Theoretical, Practical and Religious Fictions of Mankind* (Londres: Routledge and Kegan Paul, 1924).

La negación de esos componentes es esencial si se quiere llevar a cabo un proyecto político de reforma o de reorganización total de la sociedad, y por eso V. I. Lenin centró sus ataques sobre todo este tipo de filosofías y concepciones de la ciencia en su obra clásica.<sup>7</sup> K. Popper dedicó todo un libro a intentar destacar, muchas veces de un modo desproporcionado, la íntima relación existente entre la concepción de la ciencia como conocimiento total y el totalitarismo político.<sup>8</sup> Lo que ocurre es que la cuestión es algo más compleja que el recurso a la mera identificación entre conocimiento de la totalidad y totalitarismo, pues, lo que en el fondo ocurre es que en muchos campos científicos, y en la historia y en las ciencias sociales, tendemos instintivamente a pensar y sentir que estamos percibiendo la realidad tal y como es.<sup>9</sup>

En el caso de la historia la sensación de que el conocimiento obtenido de la lectura, o de las diferentes artes que pueden darnos acceso al pasado, es total, es una consecuencia casi inevitable de la naturaleza de la narración histórica, que necesariamente se construye partiendo de un espacio y un tiempo delimitados y con una estructura que permita organizar la sucesión de los acontecimientos como una trama, ya sea ésta político-diplomática, militar, económica, social o intelectual.

Para intentar superar estas limitaciones, un filósofo, y curiosamente arqueólogo a su vez, R. G. Collingwood<sup>10</sup> desarrolló una teoría de la historia, que era una ampliación de su filosofía general, que expuso en sus obras filosóficas esenciales.<sup>11</sup> De acuerdo con ella la misión básica de la metafísica, y de la filosofía en general no consiste en trazar las estructuras básicas de todos los niveles de la realidad, sino en establecer cuáles son los principios de los diferentes tipos de conocimientos. Pero esos principios, al contrario que en la filosofía analítica, no son de tipo lógico ni matemático, ni se reducen a la elaboración de una metodología general de cualquier tipo de investigación científica, sino que se trata de establecer y de desentrañar cuáles son los principios substantivos de los diferentes tipos de conocimiento.

A establecer los principios en los que se basan las ciencias de la naturaleza dedicó Collingwood un libro.<sup>12</sup> Y lo mismo hizo con los principios de la estética<sup>13</sup> y de la sociología, el derecho y la política.<sup>14</sup> Pero quizás por lo que sea más conocido este autor en la actualidad sea por su teoría del *re-enactment*, o de la reactualización que conocemos por su libro más famoso.<sup>15</sup>

---

<sup>7</sup> Véase *Materialismo y empiriocriticismo. Notas críticas sobre una filosofía reaccionaria* (Moscú: Editorial Progreso, 1920).

<sup>8</sup> K. S. Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos* (Barcelona: Paidós, 1978).

<sup>9</sup> Como ha analizado A. H. Maslow, *The Psychology of Science. A Reconnaissance* (Nueva York: Harper and Row, 1966). Y a un nivel más general P. Watzlawick, *¿Es real la realidad?*, (Barcelona: Herder, 1979).

<sup>10</sup> Sobre la vida de Collingwood, muy importante para comprender su pensamiento, véase R. G. Collingwood, *Autobiografía* (México: FCE, 1953), y F. Inglis, *History Man. The Life of R. G. Collingwood* (Princeton: Princeton University Press, 2009).

<sup>11</sup> *Speculum Mentis, or the Map of Knowledge* (Oxford: Clarendon Press, 1924); *Essay on Philosophical Method* (Oxford: Clarendon Press, 1933) y *An Essay on Metaphysics* (Chicago: Gateway, 1972).

<sup>12</sup> *The Idea of Nature* (Oxford: Clarendon Press, 1945).

<sup>13</sup> *The Principles of Art* (Oxford: Clarendon Press, 1938).

<sup>14</sup> *The New Leviathan, or Man, Society, Civilization and Barbarism* (Oxford: Clarendon Press, 1942).

<sup>15</sup> *Idea de la Historia* (FCE: México, 1952), y para la publicación de sus escritos póstumos *The Principles of History and other Writings in Philosophy of History* (Oxford: Oxford University Press, 1999).

Las publicaciones sobre el pensamiento de Collingwood acerca de la historia formarían un elenco interminable, revistas como *History and Theory* le han dedicado números monográficos, pero destacaremos dos libros esenciales para lograr su comprensión,<sup>16</sup> que podríamos sintetizar del modo siguiente.

El conocimiento histórico es una reconstrucción del pasado que se elabora a partir de diferentes restos del mismo que siguen siendo accesibles en el presente, ya sean éstos: textos convenientemente editados, inscripciones, restos arqueológicos de todo tipo, e incluso estructuras geográficas y del paisaje. Collingwood demostró como sabía hacer un uso concreto de todos estos materiales y de los métodos que son necesarios para manejarlos en su libro sobre la Britania romana, que fue el tomo primero de una colección clásica como serie de referencia, *The Oxford History of England*.<sup>17</sup>

Los historiadores trabajan a dos niveles, el análisis y la síntesis de los viejos manuales de metodología de la historia. El análisis es primero análisis de las fuentes y establecimiento de su validez, o no. A eso se le llamaba tradicionalmente crítica externa de las mismas. Y a ella ha de seguirle la crítica interna que consiste básicamente en pasar de la fuente a la reconstrucción y ordenación de los hechos en sus sucesiones concretas en cada uno de los niveles del devenir histórico. Pero una vez establecidos y ordenados los hechos el historiador debe llevar a cabo una síntesis de los mismos. Y esa síntesis, que se debe basar en el respeto a los hechos y las evidencias se puede hacer de diferentes formas, sin que haya reglas precisas que permitan elaborar una obra histórica original. Dos historiadores, partiendo de los mismos hechos, pueden dar a luz una monografía más o menos *standart* o un libro original que haga época. Lo que haría a ese libro innovador sería su naturaleza de nuevo meta-relato, o de nueva estructura capaz de generar nuevos conocimientos y nuevos programas de investigación, en la teoría de la lógica de la historia de F. R. Ankersmit.<sup>18</sup>

La propuesta de Ankersmit fue muy similar a la definición que en un determinado momento se dio en filosofía de la ciencia de la teoría, en la terminología popperiana, o del paradigma, en la conocidísima, y muchas veces malinterpretada formulación kuhniana. No sería procedente entrar ahora en la crítica de estas filosofías, porque están muy alejadas de la de Collingwood, y sobre todo de lo que se refiera a su idea de la historia y de la re-actualización, que es lo que estamos tratando.

Para Collingwood la historia como forma específica de conocimiento es posible gracias a que somos capaces de realizar en nuestras mentes una especie de unidad sintética de la apercepción en la definición kantiana del término. Se trata de lo siguiente. Cuando estamos percibiendo algo con nuestros sentidos somos plenamente conscientes de que lo estamos percibiendo y a la vez que de que estamos percibiendo, sintiendo y

---

<sup>16</sup> W. H. Dray, *History as Re-enactment, R.G. Collingwood's Idea of History* (Oxford: Clarendon Press, 1995) y Ch. Parker, *The English Idea of History from Coleridge to Collingwood* (Sydney: Ashgate, 2000).

<sup>17</sup> R. G. Collingwood y J. N. L. Myres, *Roman Britain and the English Settlements* (Oxford: Clarendon Press, 1936).

<sup>18</sup> Véase *Narrative Logic. A Semantic Analysis of the Historian's Language* (La Haya: Martinus Nijhoff, 1983).

pensando a la vez. Si perdiésemos esa capacidad de integrar percepción, sentimiento y conciencia, perderíamos nuestras posibilidades de conocer. Y esa unidad sintética de la apercepción kantiana, que es de sobra conocida, tiene un buen correlato en la metafísica de X. Zubiri y su teoría de la inteligencia sentiente, que permite comprender de un nuevo modo la vieja idea de la realidad, esencial en la teoría de la historia<sup>19</sup> y entender mejor el interés y las limitaciones de la idea de re-actualización.

La re-actualización consiste esencialmente en la idea de que la comprensión histórica del pasado coincide básicamente con nuestra capacidad de poder repensar los motivos, revivir los sentimientos e imaginar los escenarios en los cuales los protagonistas, individuales o colectivos del pasado llevaron a cabo aquellas acciones que determinaron el devenir de los reinos, imperios o naciones. Se trataría de llegar a comprender, por ejemplo, qué razones llevaron a César a tomar la decisión de cruzar el Rubicón, o a Lutero a colocar sus escritos sobre las indulgencias en Wittenberg. Y de hacerlo basándose en indicios y pruebas documentales que permitan contrastar la hipótesis.

No cabe duda de que en historia todos actuamos así cuando intentamos comprender hechos políticos, o pautas del comportamiento colectivo, con formulaciones como las llamadas mentalidades, ideologías, psicología de las masas o estructuras de los modos de producción o de los sistemas económicos, que permiten comprender e incluso predecir el comportamiento de los agentes que participan en un mercado. Pero esta teoría, que como todas las buenas teorías es una ficción que permite dar cuenta de un aspecto de la realidad, tiene dos limitaciones notorias. La primera de ellas consiste en que la re-actualización se basa en un núcleo casi impenetrable que permite llevar a cabo la síntesis y comprensión del pasado. Y a ese núcleo podríamos también denominarlo, siguiendo a I. Kant: “misteriosa raíz común”. Kant decía que esa raíz era la que permitía unir la percepción con el concepto, gracias a una facultad que denominó imaginación trascendental.

La imaginación trascendental une las percepciones en un esquema, o imagen, que es previa a la formación de los conceptos, y que los hace posibles. Y esa imaginación actúa de la misma manera en nuestro sentido externo, que nos da acceso a la realidad espacio temporal, que en nuestro sentido interno, que es por el que nos percibimos a nosotros mismos. Lo que ocurre es que, tanto en nuestro sentido externo como en nuestro sentido interno nosotros no percibimos la totalidad de la realidad, sino solo aquella parte de ella que es cognoscible como fenómeno. Por ello tendremos que escoger entre dos opciones, aplicando estas ideas a la teoría de Collingwood. ¿La reactualización nos permite tener un conocimiento global del pasado, o sólo un conocimiento parcial? Y, paralelamente, ¿la reactualización nos permite reducir el pasado a una fórmula estrictamente racional, o bien queda en él un núcleo irreductible?

Para comprender qué puede ser realmente la re-actualización deberemos distinguir tres niveles. El primero de ellos sería la reactualización del pensamiento de las personas que vivieron en el pasado. El segundo la reactualización de sus

---

<sup>19</sup> La teoría de la inteligencia sentiente la expuso Zubiri en su trilogía, *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad* (Madrid: Alianza, 1980); *Inteligencia y razón* (Madrid: Alianza, 1983) e *Inteligencia y logos* (Madrid: Alianza, 1982). Su teoría acerca de la idea de realidad, cuyo interés veremos en páginas posteriores, está expuesta en *Espacio, tiempo y materia* (Madrid: Alianza, 1996); *Sobre la realidad* (Madrid: Alianza, 2001) y *El hombre: lo real y lo irreal* (Madrid: Alianza, 2005).

sentimientos y sus percepciones y el tercero el replanteamiento de los procesos que les llevaron a escoger la realización de un determinado tipo de acciones y no otro.

El proceso de reactualización del pensamiento de las personas que vivieron en el pasado es inseparable de la posibilidad de acceder al lenguaje en el que hablaron y de poder traducirlo al nuestro. A su vez, si conocemos ese lenguaje y podemos traducirlo, deberemos distinguir entre lo que en él se formuló como un conocimiento tácito, porque quedó constancia de él en textos, sea cual sea su naturaleza, o lo que podemos deducir como pensamiento implícito.

El pensamiento tácito es el que está contenido en los diferentes tipos de texto y de hecho la metodología de la historia se formuló hasta hace no mucho como el estudio casi exclusivo de los textos considerados como fuentes. De ellos intentó extraer datos, para poder fijar y analizar los acontecimientos, pero por lo general dejó a un lado la cuestión del estudio del pensamiento directo, expresado por escrito por los autores del pasado, por considerar que eso correspondería a la historia de la filosofía o de la literatura, básicamente.

No hay duda alguna de que la historia del pensamiento en todas sus dimensiones es el objeto de la historia de la filosofía, que posee sus métodos propios.<sup>20</sup> Pero esa disciplina se limita, por lo general, al campo estrictamente filosófico, muchas veces muy difícil de delimitar. Por ello diferentes autores intentaron desarrollar un método más amplio que pudiese permitir la interpretación del pensamiento de las personas que vivieron en el pasado en todas y cada una de sus dimensiones, utilizando textos de todo tipo.

Ese método es conocido como el método hermenéutico, cuyas líneas maestras trazó Hans Georg Gadamer.<sup>21</sup> De acuerdo con él la reactualización del pensamiento del pasado es posible si pertenecemos a una tradición histórica, determinada básicamente por la misma lengua, o grupo de lenguas, en las que se ha plasmado un conjunto de textos que definen la identidad de un grupo o una cultura. Cada cultura bebería de esa matriz textual y estaría interpretándola, renovándola y recreándola continuamente. Así efectivamente ocurre en nuestra tradición filosófica occidental, y lo mismo en nuestras tradiciones literarias, en las que cada nuevo autor nace dentro de la historia del género, o géneros literarios que va a cultivar. Y esto es así en mucha mayor medida en las tradiciones de las tres grandes religiones del libro: judaísmo, cristianismo e islam, cuyas identidades textuales o *escriturísticas* son perfectamente conocidas.

Partiendo de los presupuestos de la hermenéutica surge sin embargo un problema. Y es que sólo estaríamos capacitados para ser historiadores e intérpretes de nuestra propia historia, pero no de la de las culturas que nos resulten totalmente ajenas sus ideas, creencias y sus usos, costumbres y preceptos morales. En el caso de esas culturas, aunque pudiésemos traducir sus lenguas, como el sumerio, por ejemplo, sin embargo nuestro acceso a su mundo perceptivo, sentimental y mental haría que su comprensión nos resultase imposible, como la de los llamados en otras épocas pueblos

---

<sup>20</sup> Véase A. P. Carpio, *El sentido de la historia de la filosofía Ensayo ontológico sobre la "anarquía de los sistemas y la verdad filosófica"* (Buenos Aires: EUDEBA, 1977), así como Ch. Y. Zarka, *Comment écrire l'histoire de la philosophie?* (París: PUF, 2001) y L. Braun, *Théorie de l'histoire de la philosophie* (Estrasburgo: Université de Strassbourg, 1985).

<sup>21</sup> *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica, I y II* (Salamanca: Sígueme, 1993). Un panorama histórico puede verse en M. Ferrari, *Historia de la hermenéutica* (Madrid: Akal, 2000).

primitivos. De hecho no deja de ser curioso que en un libro clásico, escrito por un asiriólogo, un egiptólogo y especialista en el pensamiento del Antiguo Oriente, los pensamientos de esos pueblos quedasen clasificados como pre-filosóficos.<sup>22</sup> En la actualidad, siguiendo las mismas pautas de desarrollo que las del pensamiento antropológico, ya no se considera por parte de los egiptólogos y asiriólogos que esos pueblos no tuviesen la capacidad de pensar racionalmente, sino que se intenta comprender la lógica interna de sus sistemas de pensamiento y conducta, pero aun así está muy claro que para intentarlo es necesario desarrollar algún tipo de teoría, porque el acceso directo a sus mundos nos resulta imposible.

Los antropólogos pasaron de considerar a los llamados primitivos como seres irracionales o personas incapaces de controlar sus sentimientos y pasiones, a intentar reconstruir sus sistemas de pensamiento. Pero en esta labor se planteó claramente el problema de la reactualización, pues el antropólogo intenta pensar y sentir como si fuese un primitivo, cuando ni lo era ni podía serlo por razones evidentes y porque el conocimiento antropológico siempre se desarrolló en un marco colonial, desde el descubrimiento de América hasta mediados del siglo XX., en el que el “primitivo” sólo era objeto de estudio.

Fue E. E. Evans Pritchard, a la vez antropólogo y administrador colonial del Imperio inglés en el Sudán<sup>23</sup> quién planteó la cuestión de la insalvable distancia con la expresión: “si yo fuese un caballo”. Decía él que muchas veces los antropólogos intentan ponerse en el lugar del otro de una forma que puede rozar el ridículo, como lo sería intentar saber qué siente un caballo al ver un prado de verde hierba. Y es que el antropólogo no es un caballo, ni tampoco lo eran las personas que estudiaban los contemporáneos de Evans Pritchard. Y por eso resultaría imposible intentar acceder a lo que podríamos llamar el mundo interno de los “primitivos”, por lo que la reactualización en este campo sería imposible.

El objeto de la antropología y la sociología según muchos autores, como Claude Lévi-Strauss<sup>24</sup> no puede ser el intentar acceder a los estados internos de la mente o la psique de los pueblos objeto de estudio, sino analizar las estructuras de sus modos de pensamiento con el fin de desentrañar el sentido de sus sistemas de parentesco, por ejemplo, o de los sistemas de sus ritos y el contenido de sus mitos. Para Lévi-Strauss, por lo tanto, la reactualización sería totalmente imposible por dos razones. En primer lugar porque deja a un lado el problema del sujeto, al que considera como una especie de obsoleto problema filosófico, y en segundo lugar porque niega radicalmente, como los demás estructuralistas,<sup>25</sup> el valor de la historia y de la continuidad histórica, sin la cual es insostenible la defensa de la existencia de la tradición y del círculo hermenéutico como bucle retroalimentado a través de la conservación, traducción, lectura y reinterpretación de un corpus de textos.

---

<sup>22</sup> H. A. Frankfort, J. A. Wilson y T. Jacobsen *El pensamiento prefilosófico, I. Egipto y Mesopotamia* (México: FCE, 1967), W. A. Irwin y H. A. Frankfort, *Los hebreos* (México: FCE, 1954).

<sup>23</sup> Véase *Antropología social* (Buenos Aires: Nueva Visión, 1957) e *Historia del pensamiento antropológico* (Madrid: Cátedra, 1987); así como *Teorías de la religión primitiva* (México: Siglo XXI, 1966).

<sup>24</sup> Véase su libro manifiesto, en este sentido, *El pensamiento salvaje* (México: FCE, 1964).

<sup>25</sup> Véase F. Dosse, *Histoire de l'estructuralisme, I y II* (París: La Découverte, 1991).

La negación de nuestra capacidad de empatía sólo es entendida como parte de un proceso o método científico y no como la negación de un hecho evidente en la vida cotidiana, en la que si no existiese la empatía la vida social sería imposible, ya que no podríamos ni entender ni prever la conducta de los demás como ocurre en el caso del autismo y de algunos trastornos de la personalidad.<sup>26</sup> Ese fue el presupuesto metodológico en la psicología a partir de la obra de B. F. Skinner.<sup>27</sup> Resulta muy pertinente destacar la importancia de este hecho, puesto que si los psicólogos renuncian a reactualizar y comprender el pensamiento de sus coetáneos, ¿cómo sería posible que los historiadores fuesen capaces de llevar a cabo esa labor con las personas que vivieron el pasado? Por lo menos resulta paradójico que crean que pueden hacerlo sin más.

Pero es que esta reducción de la psicología al estudio positivo y experimental de la conducta llevado a cabo en condiciones que permitan la observación y contrastación de los datos, se vio complementada mucho más recientemente con la labor que las neurociencias están llevando a cabo en sus estudio de las emociones humanas dentro del marco neurológico y basándose en la teoría de la evolución, en la que curiosamente la experimentación, la contrastación y la observación directa del pasado resultan imposibles.

Ya fuese en libros que se convirtieron en *bestsellers*, como los de A. Damasio,<sup>28</sup> o en los tratados que sistematizan la materia, como el J. Panksepp,<sup>29</sup> lo que los neurólogos y divulgadores de la neurología, entre los que se encuentran muchos filósofos analíticos, lo que intentan es desarrollar un programa, más utópico que realista, de explicación global, sistemática y científica de los aspectos básicos de la vida humana y la vida social, que, de lograrse algún día, supondría el fin de la existencia de la historia y las ciencias sociales, tal y como las entendemos, y haría imposible la defensa de la idea de reactualización.

El programa filosófico de aniquilación del llamado “fantasma en la máquina”, o lo que es lo mismo, de negación de la idea de sujeto como elemento esencial del pensamiento filosófico, fue iniciada por G. Ryle,<sup>30</sup> y desarrollada de un modo muy sistemático por John Searle, quien partiendo de la teoría de los actos del habla de J. Austin<sup>31</sup> fue publicando una serie de libros en los que fue dando cuenta de las cuestiones fundamentales de la filosofía en los campos de la mente, la ética, la sociología, e implícitamente la historia, como puede verse en cada uno de estos libros.<sup>32</sup>

---

<sup>26</sup> Véase para los trastornos de personalidad antisocial y para el del “psicópata desalmado”, L. Sperry, *Handbook of Diagnosis and Treatment of DSM-IV-TR. Personality Disorders* (Nueva York: Brunner-Routledge, 2003) y F. Happé y U. Frith (eds.), *Autism and Talent* (Oxford: Oxford University Press, 2010).

<sup>27</sup> Véase *Ciencia y conducta humana. Una psicología científica* (Barcelona: Fontanella, 1969).

<sup>28</sup> *El error de Descartes* (Barcelona: Crítica, 2001) y *En busca de Spinoza. Neurobiología de la emoción y los sentimientos* (Barcelona: Crítica, 2005).

<sup>29</sup> *Affective Neuroscience. The Foundations of Human and Animal Emotions* (Nueva York: Oxford University Press, 1998).

<sup>30</sup> *The Concept of Mind* (Londres: Hutchinson, 1949).

<sup>31</sup> *Actos del habla* (Madrid: Cátedra, 1994) y *Mente, lenguaje y sociedad. La filosofía en el mundo real* (Madrid: Alianza, 2001).

<sup>32</sup> *El misterio de la conciencia* (Barcelona: Paidós, 2000); *Libertad y neurobiología* (Barcelona: Paidós, 2004); *Razones para actuar. Una teoría del libre albedrío* (Barcelona: Círculo de Lectores, 2000); *La construcción de la realidad social* (Barcelona: Paidós, 1997) y *Making the Social World. The Structure of Human Civilization* (Nueva York: Oxford University Press, 2010). Una crítica de estos planteamientos



Tanto en los campos de las diferentes ciencias, como en el de la filosofía o de la historia, una cosa son las teorías y otra la realidad concreta en la que vivimos y a la que diariamente nos enfrentamos. Es muy importante tener en cuenta siempre que hay una gran distancia no solo entre la teoría general y los hechos, sino también entre los modelos explicativos y los hechos mismos; e incluso entre el experimento -sea del tipo que sea- y la realidad. Todo experimento es una simulación delimitada por un conjunto de condiciones preestablecidas diferentes en cada caso. Todos los experimentos se llevan a cabo para confirmar o refutar una hipótesis previa, y en todos debe admitirse lo que se llama el error experimental; es decir que los datos y las mediciones nunca pueden ser perfectas ni totalmente exactas.

Por esta razón ninguna psicología conductista basada en el experimento puede refutar la realidad de la existencia de las personas que los llevan a cabo, ni del hecho de que cada una de ellas posee su identidad, su nombre propio y que está orientada neurológicamente en el espacio y en el tiempo. A ello deberíamos añadir que a su identidad como persona se une su identidad personal, profesional y corporativa, que son tres de las identidades a partir de las cuales desarrolla su actividad y sus teorías, y llegado el caso de la negación de la existencia del sujeto, que nunca será exactamente el autor mismo que la defiende.

Estas observaciones resultan muy pertinentes porque a continuación nos centraremos en el análisis de varios relatos realizados en primera persona y de otros textos que nos darán acceso a unos determinados tipos de experiencias y vivencias extremas, que son anteriores a cualquier teoría, inabarcables por ninguna teoría existente y que pueden ser consideradas como experiencias límite, tanto en el campo del lenguaje, como del sentimiento y el pensamiento. Unas experiencias que, como veremos también, pueden ser objetivadas y neutralizadas, no por un afán de precisión científica, sino manipulando su percepción mediante el procedimiento de convertir a las personas que las protagonizaron en meros objetos, e incluso en cobayas para una observación experimental.

Antes de entrar en cada una de ellas conviene destacar que otros filósofos, psicólogos y psiquiatras defendieron una postura totalmente contraria al conductismo, pues partieron de la indiscutible existencia de eso que llamamos conciencia, tratando de unir en su estudio los aspectos perceptivos, cognitivos y emotivos, tal y como había logrado hacer en el terreno de la metafísica Xavier Zubiri, como ya habíamos destacado.

Esta labor fue llevada a cabo por Charles Taylor,<sup>33</sup> y posteriormente por J. Siegel.<sup>34</sup> Ambos consiguieron dar cuenta del hecho esencial de la unión entre pensamiento, sentimiento, percepción y experiencia, o sensación de la realidad. Como

---

puede verse en J. Fodor, *La mente no funciona así. Alcance y límites de la psicología computacional* (Madrid: Siglo XXI, 2003).

<sup>33</sup> *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna* (Barcelona: Paidós, 1996).

<sup>34</sup> *The Idea of the Self. Thought and Experience in Western Europe since the Seventeenth Century* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005).

del mismo modo lo han hecho desde un punto de vista más psicológico J. L. Díaz y D. N. Robinson,<sup>35</sup> o desde el lado de la sociología G. Gusdorf<sup>36</sup> en una obra clásica.

Ahora bien, dado el carácter extremo de las experiencias de las que vamos a hablar resulta también conveniente destacar que en el campo de la psiquiatría ya desde 1913, el psiquiatra y filósofo Karl Jaspers desarrolló una psicopatología basándose en la idea de que la enfermedad mental podría ser comprendida como una experiencia vital extrema de los pacientes, junto a otras de las situaciones límite.<sup>37</sup> Y ese camino fue seguido más tarde por la psiquiatría existencial de Rollo May, E. Angel, H. E. Ellenberger<sup>38</sup>, o W. Brautigam,<sup>39</sup> y en el caso español por J. López Nogueira, autor de una obra injustamente olvidada.<sup>40</sup> A los que debemos añadir toda la obra de Eugen Minkowski.<sup>41</sup> Estos serán los autores que nos guiarán en nuestro camino, junto a los filósofos que hemos establecido como punto de partida a la hora de llevar a cabo una valoración de la idea de reactualización en los tres sentidos: cognitivo, emotivo y perceptual o sensorial en el estudio de las experiencias que siguen:

a) Matar morir en primera persona

Los historiadores han escrito mucho sobre la guerra, pero muy poco sobre la guerra como experiencia integral vivida.<sup>42</sup> Y sólo muy recientemente una de ellas, Joana Burke,<sup>43</sup> ha intentado reconstruir la experiencia física del darse muerte y morir, pero evidentemente sin haber participado, por suerte, nunca de ella. El hecho de la muerte física y su experiencia sensorial nos lleva necesariamente a introducir la cuestión del juicio moral como una forma objetiva y racional de comprender la historia de la guerra y la violencia, tal y como había hecho ya J. Glover.<sup>44</sup>

Ofrecemos la traducción de una narración, que está tomada como ejemplo de la experiencia de matar a una persona en la guerra del manual del Tte Coronel del Cuerpo de Marines Dave Grossmann,<sup>45</sup> utilizado sobre todo para el entrenamiento de las fuerzas especiales con el fin de preparar a personas normales a asumir la experiencia de convertirse en ejecutores en tiempos de guerra.

El autor de la narración es Stuart Smyth, que fue un militar de carrera que sirvió 23 años con la fuerzas de pacificación de la ONU, logrando ascender de soldado a coronel. Cuando se jubiló pasó a ser profesor de criminología en una universidad. A sus

---

<sup>35</sup> Véase respectivamente, *La conciencia viviente* (México: FCE, 2007) y *Consciousness and Mental Life* (Nueva York: Columbia University Press, 2008).

<sup>36</sup> *La Découverte du Soi* (París: PUF, 1948).

<sup>37</sup> Véase *Psicopatología general* (México: FCE, 1946).

<sup>38</sup> Véase R. May; E. Angel, H. E. Ellenberger, *Existencia. Nuevas dimensiones en psiquiatría y psicología* (Madrid: Gredos, 1967).

<sup>39</sup> *La psicoterapia en su aspecto antropológico* (Madrid: Gredos, 1964).

<sup>40</sup> *Dialéctica existencial y psicoanálisis, I y II* (Vigo: Galaxia, 1970).

<sup>41</sup> Sobre todo su *Traité des Psychopathologie* (París: Presses Universitaires de France, 1999).

<sup>42</sup> He tratado este tema en mi artículo “*Los historiadores como espectadores y el texto histórico como artificio*”, *Quaderni di Storia*, 91,1 (2020): 5-30.

<sup>43</sup> *Sed de sangre. Historia del combate cuerpo a cuerpo en las guerras de siglo XX* (Barcelona: Crítica, 2008).

<sup>44</sup> *Humanity. A moral History of the Twentieth Century* (Londres: Pimlico, 2001).

<sup>45</sup> *On Killing. The Psychological Cost of Learning to Kill in War and Society* (Nueva York: Back BayBooks, 2009): 219-222.

diecinueve años vivió la siguiente experiencia en el Congo, cuando por primera vez tuvo que matar a dos soldados en una lucha cuerpo a cuerpo. He aquí su relato:

Cuando me acerqué al edificio se oía claramente el sonido de los lamentos interrumpido por profundas risotadas. La cabecera de la iglesia tenía dos pequeñas y sucias ventanas a la altura de mis ojos, a través de las cuales pude mirar. Aunque el interior de la iglesia estaba oscuro en comparación con el sol radiante del exterior, pude ver las formas de dos hombres negros desnudos torturando a una joven blanca, que pensé que debía ser una monja o una maestra. La habían desnudado y estaba tendida en la nave lateral de la iglesia con los brazos agarrados fuertemente sobre su cabeza por uno de los rebeldes mientras el otro le golpeaba el estómago y le quemaba los pezones con un cigarrillo. Tenía también marcas de quemaduras en la cara y el cuello. Los uniformes de la gendarmería de Katanga habían sido arrojados sobre los bancos de la iglesia y la ropa de la mujer estaba tirada por el suelo. Una carabina estaba tirada en la nave al lado de la joven y otro rifle estaba apoyado contra la pared cerca de los uniformes. No parecía que hubiese nadie más presente en la iglesia.

A mi orden irrumpimos en la catedral con nuestras armas en posición automática. ‘¡Alto!, grité, ¡tropas de la ONU! Están ustedes detenidos’. No me hubiera gustado actuar de esta manera, pero demonios, todavía era un soldado y estaba sometido a las reglas y ordenanzas de la Reina.

Los rebeldes se pusieron de pie de golpe listos para enfrentarse a nosotros, mirándonos con ojos de odio. Yo llevaba una metralleta Sterling SMG de 9 mm. que apunté hacia los dos hombres desnudos, que no estaban ni a 15 pies de mí.

El que estaba sujetando los brazos de la monja fue claramente presa del pánico y sus ojos miraban en todas direcciones. En un segundo alcanzaron el rifle que estaba en la nave. La monja se había doblado sobre su estómago y protegiéndose los pechos mientras gritaba de dolor.

‘No seas estúpido, tío’, le dije al primero, pero no me hizo caso.

En un estallido de pánico, lanzó un grito, comenzó a gemir y se lanzó sobre el rifle. Estando de rodillas agarró el arma y giró hacia mí mirándome con cara de pánico, tratando de dispararme. Mi primer tiro le alcanzó en la cara y el segundo en el pecho. Había muerto antes de tocar el suelo y le faltaba un trozo de la cabeza.

El segundo terrorista comenzó a agitar los brazos arriba y abajo frenéticamente como si fuese un mirlo sin plumas tratando de iniciar el vuelo. Vi sus ojos entre la mirilla de mi Sterling y su propia arma, que estaba intentando coger de la pared que estaba situada a unos 10 pies.

‘No lo hagas, no lo hagas’, le grité, pero emitió un profundo ‘Yaaa...’ y se lanzó sobre el rifle. Le advertí de nuevo y cogió el arma intentando montarla y comenzó a correr hacia mí. ‘MÁTALO, MALDITA SEA’, gritó el cabo Edgerton, que acababa de entrar en la iglesia detrás de nosotros. ‘MÁTALO YA’.

El terrorista rebelde estaba ahora justo delante de mí intentando desesperadamente apuntarme con su rifle al pecho. Sus ojos me miraron, salvajes, frenéticos y muy blancos. No se apartaron de mí ni siquiera cuando las potentes ráfagas de mi Sterling le desgarraron el estómago, le destrozaron el pecho y le arrancaron la carótida del lado izquierdo. Su cuerpo cayó al suelo con un ruido sordo destrozado por las ráfagas de mi Sterling, pero sus ojos seguían mirándome. Luego su cuerpo se relajó, se le abrieron los ojos cegados por la muerte.

Antes de Okonda, yo nunca había matado a un ser humano. Bueno, en realidad no estoy seguro de no haberlo matado antes, porque cuando uno está disparando en movimiento a unas figuras borrosas en medio de la confusión de una batalla, uno nunca puede estar seguro de los resultados. En el puente 19 I, yo había matado a muchos hombres cuando hice detonar las cargas, mandando al otro mundo a todo un convoy. Pero este incidente no fue psicológicamente similar. Ellos estaban muy lejos y el manto de la noche ocultaba sus formas y su movimiento, su verdadera humanidad. Pero aquí en Okonda todo fue diferente. Yo maté a dos hombres que estaban justo al alcance de mis brazos, pude verles claramente la cara e incluso oírlos respirar. Pude ver su miedo y oler su sudor. Y lo raro es que no sentí que estuviese haciendo nada malo.

Había dos monjas en Okonda. Pudimos salvar a la más joven, pero no a la mayor. Cuando entré en la iglesia estaba tendida detrás del altar, un poco hacia la izquierda. Desde esa posición no podía ver la parte delantera del altar, una estructura hecha de madera tosca con

una cruz sobre ella. Quizás fue bueno que no la pudiese ver porque los rebeldes habían usado el altar para hacer una carnicería con la anciana.

La habían desnudado, pero no la habían violado porque era muy vieja y obesa. En vez de eso la sentaron de espaldas al altar y le clavaron a él las manos, imitando la crucifixión. Le habían cortado los pechos con una bayoneta y en un acto final de salvajismo la habían clavado al altar por la boca para que se mantuviese derecha. Había pruebas de que no había muerto inmediatamente de la herida de la bayoneta, sino que debió de morir de las hemorragias de las heridas del pecho. Tenía un pene y unos testículos de un hombre blanco insertados en la vagina, pero sus pechos no estaban allí.

Encontramos al propietario de los genitales atado abierto de brazos y piernas en el medio de la aldea con los pechos de la monja clavados con palos en su pecho.

Antes de que nos marchásemos de Okonda la monja joven pidió ver al soldado que le había salvado la vida se había vestido y se había limpiado un poco con la ayuda de nuestro médico. Quedé sorprendido de lo joven que era. Debía tener 20 años o menos... Necesité muchos puntos de sutura en la vagina y que le curasen las quemaduras. Admiro su decisión de haber decidido permanecer en territorio enemigo cuando había tenido muchas oportunidades de ser evacuada, pero todavía admiro mucho más su valor. Cuando la encontré de nuevo me miró a los ojos y me dijo: 'Gracias a Dios que viniste'. Había sido maltratada pero no derrotada.

Por lo que se refiere a mí, había cumplido los 19 solo dos días antes y todavía estaba muy influido por la buena educación cristiana que me dio mi familia. La perdí casi toda en Okonda. Allí no había ni honor ni virtud. Los modelos de conducta que se enseñan en los hogares, las iglesias y las escuelas de América no pintan nada en una batalla. Solo eran conceptos míticos bienintencionados para educar a los niños que desaparecieron para siempre después de este momento. No, yo no me siento culpable, ni tengo ninguna vergüenza ni ningún remordimiento por matar a un ser humano. Estoy orgulloso de ello.

Estamos ante un relato en primera persona, escrito de un modo directo, en el que el autor y protagonista narra los hechos con una gran precisión, destacando su crudeza, y en el que además formula juicios morales acerca de la valiente conducta de una de las monjas víctimas de la matanza, y culmina su texto explicando el gran trauma que le produjo esa acción de guerra, que le llevaría a perder sus creencias religiosas.

Nadie puede dudar de la veracidad del relato, ni de la capacidad del autor para ofrecernos un durísimo bocado de realidad que en pocos textos de historia militar se puede encontrar con el mismo grado de intensidad. La narración del coronel no tiene límites, porque es una narración directa, pero quizás por esa razón algunos historiadores se atreverían a despreciarla como un relato meramente subjetivo y corto de vista, por no ser su autor capaz de ofrecer una visión objetiva y distante de los hechos. Exigírselo sería algo así como pedirle un informe forense sobre sí mismo. Sabemos que nadie puede hacer el informe de su propia autopsia, pero los historiadores por lo general y los historiadores militares en particular dan la impresión de creer que pueden hacer algo así, gracias a su visión objetiva de los dramáticos hechos de armas.

En la historia la objetividad suele confundirse con la neutralidad, sin embargo en muchas ocasiones son precisamente la objetividad y la capacidad de distanciamiento de los hechos que se viven y se contemplan, no una garantía de neutralidad, sino una parte esencial de una complicidad, que también puede ir acompañada del silencio, y se basa en la cosificación de las víctimas de matanzas, batallas o genocidios, que son consideradas como animales, a incluso como trozos de materia viva. Este será nuestro siguiente caso.

#### b) Dos visiones neutras del horror

Los horrores de Auschwitz son bastante conocidos, pero lo que lo es menos es la actitud de muchos de los alemanes que estuvieron allí, que desarrollaron su vida con toda normalidad y que no dudaron en hacerse retratos, como los recientemente publicados y editados en el álbum de fotos de un grupo de miembros de las SS,<sup>46</sup> o el álbum publicado por Sarah Gensburger<sup>47</sup> en el que se dio cuenta del expolio de los bienes de los judíos de París con una frialdad casi forense. Como entre forense y casi arqueológica es la mirada del autor del más conocido *Album de Auschwitz*,<sup>48</sup> que fue retratando paso a paso la llegada de un convoy de judíos húngaros en el año 1944, su selección y su recorrido hacia las cámaras de gas, centrando su foco en ancianos, niños y mujeres de un modo casi zoológico, pues da la impresión de que no quiere saber que está fotografiando a personas que casi inmediatamente van a ser asesinadas. Naturalmente su creencia de que se trataba de *Umwesen*, o sea de seres humanos que no son humanos -los judíos eran llamados así porque todo el mundo sabía que eran humanos, y no *Tiere*, ni *Pflanzen*, animales o plantas. Ser un No- humano es la negación de ser un hombre, pero esa negación simple incluye la afirmación de la misma humanidad. La ciencia racial podría decir que los judíos eran seres patógenos que deberían ser exterminados, pero entre la ciencia y la realidad había, entonces como ahora un gran hiato, y todos los que estaban en el campo lo sabían. Si lo negaban verbalmente y con sus hechos eran por razones de conveniencia de odio ideológico y racial y por su cobardía moral.<sup>49</sup>

Traduciremos dos testimonios en los que se podrá ver cómo la descripción objetiva, fría y neutra de cientos de crímenes formó parte de ese proceso de cosificación que fue parte esencial de todo el proceso de los exterminios llevados a cabo por el nazismo.

El primero de ellos son unas notas del diario del oficial médico Johann P. Kremer, profesor de la universidad de Munich, que en el campo de Auschwitz tuvo el grado de SS-Obersturmführer:

31-08, 1942.- el clima es tropical, 38°, mucho polvo y miles de moscas. La comida de los oficiales es magnífica. He comido hígado de pato sazonado por 0,40 marcos, con tomates asados y salsa de tomate. Como el agua está contaminada he bebido soda. Hoy he inoculado el tifus a algunos pacientes.

01-09, 1942.- he asistido por la tarde a fumigar Zyklon B contra los piojos.

02-09, 1942.- 3 a.m. He visto mi primera *Sonderaktion* (acción especial, gaseado de judíos). El Infierno de Dante es una comedia comparado con esto. Por algo a esto lo llaman un campo de exterminio.

05-09, 1942.- por la mañana asistí a una *Sonderaktion* para mujeres del campo de concentración. Heinz Tilo, médico del campo, tiene razón cuando a esto le llama *elanusmundi* (ano del mundo). A las 8:00 otra *Sonderaktion* con holandeses. A los hombres que la ejecutaron se les premió con 1/5 de litro de aguardiente, 5 cigarrillos, 100 gramos de manquilla y pan.

---

<sup>46</sup> Ch. Busch, S. Hördler; R. Jan van Pelt, *Das Höcker-Album. Auschwitz durch die Linse der SS* (Darmstadt: Philipp von Zabern Verlag, 2016).

<sup>47</sup> *Witnessing the Robbing of the Jews. A Photographic Album, Paris, 1940-1944* (Indianápolis: Indiana University Press, 2010).

<sup>48</sup> P. Hellamn, *L'Album d'Auschwitz. D'après un album par Lili Meier survivante du camp de concentration*, (París: Seuil, 1983).

<sup>49</sup> Sobre estos aspectos de la medicina y la ciencia racial nazis véase B. Müller-Hill, *Science nazi, science de la mort. L'extermination des juifs, des tziganes et des maladies mentaux de 1933 a 1945* (París: Odile Jacob, 1989).

06-09, 1942.- hoy domingo una comida excelente: sopa de tomate, medio pollo con patatas y lombarda, postre y helado de vainilla.

09-09, 1942.- estoy muy contento porque me dice mi abogado en Münster que he conseguido el divorcio. Después asistí al castigo corporal de ocho prisioneros y a una ejecución a tiros.

20-09, 1942.- domingo, un maravilloso concierto de 3 a 6, dirigido por el director de la Ópera de Varsovia (un judío) con 80 músicos. De comida cerdo asado y por la tarde tenca empanada.

23-09. 1942.- hoy sexta y séptima *Sonderaktion*. La comida un banquete, había lucio a la plancha a discreción, el café magnífico, cerveza sin tasa y sándwiches.

03-10, 1942.- hoy he extraído en vivo (sin anestesia) tejidos de hígado, bazo y páncreas, y he conservado piojos en alcohol.

09-10, 1942.- he enviado a casa un paquete con 9 libras de jabón por valor de 200 marcos.

10-10, 1942.- he extraído otra vez tejidos de hígado, bazo y páncreas.

11-10, 1942.- Domingo, liebre para comer, un gran zanco, con pudding y lombarda.<sup>50</sup>

Así era la rutina de un profesor de medicina en Auschwitz. No parece ver nada ilegal en su acción diaria, y considera, como otros muchos médicos, que todo vale en su supuesta investigación médica, en la que se podían solicitar los órganos y personas que se necesitasen, ya fuesen hombres, mujeres o niños, objeto privilegiado de la investigación eugenésica del Dr. J. Mengele, o los experimentos de guerra biológica realizados por los japoneses en Manchuria.<sup>51</sup> Los resultados de estos experimentos fueron luego incorporados al arsenal del ejército americano. Nadie fue juzgado por hechos como congelar total o parcialmente a personas, inocularles todo tipo de enfermedades, exterminarlos con todo tipos de gases, ni siquiera el principal responsable de esos campos de experimentación, Ishii Shiro, ni su sucesor, Naito Yoshikazu, que luego fue decano del Instituto de prevención de epidemias de Tokio. Se da el caso de que oficiales médicos de las SS, como podría haber sido Kremer, que hicieron una visita de estudio a esos campos se quedaron simplemente consternados por la crueldad desarrollada por los médicos japoneses, luego incorporados sin problema a la ciencia médico-militar norteamericana.

Se creó toda una cadena industrial que funcionaba sin problemas entre los campos de exterminio y las grandes corporaciones industriales alemanas. En esa cadena participaron numerosos científicos de todas las especialidades: ingenieros, físicos, químicos y médicos. Todos ellos antepusieron su fidelidad al *Reich* a los principios morales que deberían haber guiado su conducta, apelando precisamente a la neutralidad y objetividad científicas, en casos como el de Werner Heisenberg, que después de la guerra ocultó sus fracaso en la fabricación de la bomba atómica para el *Führer*, convirtiendo en un supuesto boicot lo que fueron sus errores de cálculo e ingeniería.<sup>52</sup>

Tomaremos como otro ejemplo de neutralidad y cosificación de los seres humanos estos extractos de correspondencia comercial entre la fábrica Bayer, entonces IG. Farben, y el campo de Auschwitz:

Con vistas a la realización de los experimentos planificados para ensayar un somnífero agradecemos se sirva remitirnos el número de prisioneros que a continuación solicitamos

---

<sup>50</sup> Véase A. Grunwald-Spier, *Who Betrayed the Jews? The Realities of Nazi Persecution in the Holocaust* (Stroud: The History Press, 2016): 387- 390.

<sup>51</sup> Véase Sh. H. Harris, *Factories of Death. Japanese Biological Warfare, 1932-45, and the American Cover-up* (Londres: Routledge, 1995).

<sup>52</sup> Véase Ph. Ball, *Serving the Reich. The Struggle for the Soul of Physics under Hitler* (Londres: The Bodley Head, 2013).

[...]. Aceptamos su oferta, pero consideramos muy caro el precio de 200 marcos por mujer. Le proponemos pagar 170 [...]. Si Uds. están de acuerdo remítanlas [...]. Necesitamos 150 mujeres, por favor confirmen el pedido y envíennos las que tengan mejor salud [...]. Hemos recibido el pedido, que nos ha servido, a pesar de la mala salud de los sujetos [...]. Les mantendremos informados del desarrollo de los experimentos [...]. Experimentos realizados, todas las mujeres han muerto [...]. Nos pondremos en contacto con Uds. para realizar un nuevo pedido.

El nuevo transporte de 150 mujeres llegó en buenas condiciones, pero no hemos podido lograr los resultados deseados porque se han muerto durante los experimentos. Rogamos remitan otro grupo con el mismo número y por el mismo precio.<sup>53</sup>

En la segunda Guerra Mundial perecieron sesenta millones de personas. Por primera vez en la historia en una guerra los muertos civiles superaron a los combatientes, pues fueron civiles dos de cada tres fallecidos, mientras que en la primera Guerra Mundial de los veinte millones de muertos casi todos fueron soldados. La segunda Guerra Mundial es también conocida por sus genocidios, como el de los seis millones de judíos, y por las masacres de grupos de población, como las llevadas a cabo por los japoneses en China y Manchuria, de las que ya hemos hablado. Hubo masacres juzgadas y castigadas y otras olvidadas o encubiertas. Las llevadas a cabo principalmente por los nazis son bien conocidas, pero otras lo son menos, como es el caso de la muerte de 45.000 locos, o internos en manicomios en la Francia de Vichy, gobernada por el mariscal Petain, bajo el triple lema de patria, familia y religión. Petain fue un títere del III *Reich* que permitió la muerte de decenas de miles de enfermos mentales con la complicidad de la mayor parte de los psiquiatras franceses, aunque no de todos ellos. Pues en este caso, como en muchos otros, la altura moral de médicos, enfermeros y órdenes religiosas encargadas del cuidado de estos enfermos consiguió salvar a miles de ellos. Se trató básicamente de haber sabido mantener la deontología que ha de regir la relación entre médicos y pacientes, y de no subordinarla en este contexto bélico a los intereses de la guerra, la política o los supuestos logros y glorias de la investigación médica.<sup>54</sup>

La historiadora Isabelle von Bültzingsloewen<sup>55</sup> ha estudiado con gran rigor esta masacre sacando a la luz este terrible y desconocido episodio de la historia francesa. Estudiando las estadísticas de defunciones en los manicomios de la Francia de Vichy, analizando las causas del fallecimiento, cuando constan, y contrastando las tasas de ingresos en esas instituciones entre los años 1940 y 1945, llegó a la conclusión indiscutible de que en ellas murieron de hambre unas 45.000 personas, cuyo estatuto como víctimas del fascismo o el autoritarismo del régimen de Vichy se ha querido reivindicar sólo muy recientemente.

Para comprender lo que pasó, antes de poder formular un juicio moral o político, debemos darnos cuenta que hasta el siglo XX estos hospitales básicamente eran centros asistenciales, y en menor medida centros capaces de curar a los enfermos. Las personas recogidas en los hospitales, que eran instituciones benéficas, mejoraban en muchas ocasiones gracias a la notoria mejora de su alimentación, de su higiene y al reposo del que podían disfrutar en ellos. Un hospital era una gran institución de asistencia gratuita.

---

<sup>53</sup> A. Gründwall-Spier, *Who Betrayed*, 390.

<sup>54</sup> Véase E. Shorter, *Doctors and Patients. A Social History* (Londres: Transaction Publishers, 2006).

<sup>55</sup> Véase *L'hecatombe des fous Les famines dans les hôpitaux psychiatriques français sous l'Occupation* (París: Flammarion, 2007).

Sus internos solían ser los pobres y los mantenían las diferentes iglesias o las rentas proporcionadas por los reyes, y en menor medida las personas ricas.

Cada hospital recibía sus ingresos en metálico o en especie, con toda clase de alimentos, ropas, ropa de cama, combustibles, y podía elaborar medicinas en su botica. Pero en los hospitales, como en todas las instituciones en las que se acumulan bienes, también hubo mucha corrupción por parte de los malos administradores, de los celadores y cuidadores de los enfermos y de los cocineros y sirvientes que traficaron en ocasiones con toda clase de bienes. Muchos de esos hospitales tenían huertos y terrenos, granjas, talleres y producían alimentos y objetos con el trabajo de los enfermos, que a veces iba en su propio beneficio, y otras acababa siendo un medio de explotación.

Si leemos la historia del más antiguo manicomio europeo, el de Bedlam de Londres, fundado en 1247,<sup>56</sup> escrita por una persona que conoció muy bien los archivos del centro, pues durante muchos años fue su párroco, podremos comprobar esos hechos y abusos. No solo se explotó a los enfermos, sino que desaprensivos celadores llegaron a prostituir a algunas enfermas, a vender entradas para las visitas dominicales, que eran parte de la diversión de algunos londinenses, visitantes que sin embargo a veces vomitaban al entrar por el olor infecto a suciedad y excrementos que emanaba de muchas salas del manicomio. En todos los manicomios había enfermos de pago en habitaciones limpias y pobres amontonados en salas y mazmorras, en las que vivían desnudos, atados con cadenas, y durmiendo sobre paja.

Debemos tener en cuenta que la mayoría de esos centros no tenían ningún médico, o solo uno para miles de internos, por eso su estudio muchas veces no tiene nada que ver con la historia de la medicina. Esos centros se convirtieron en negocios y en Inglaterra, por ejemplo, ya Enrique VIII en el siglo XVI tuvo que hacer una ley para frenar lo que se llamaba “el negocio de la locura”, con sus centros urbanos y rurales gobernados sin escrúpulos. Si examinamos su estructura, como hicieron los médicos del siglo XIX como Pinel, Esquirol, Griesinger y muchos otros, podremos ver lo que se escondía allí dentro. Un 25% eran sifilíticos terciarios, afectados por la demencia en la última fase de su enfermedad, otro 25% epilépticos, dementes seniles, paráliticos cerebrales y personas con retraso, llamados “idiotas o imbeciles”, y solo un 25 o 30% “locos”, es decir, las llamadas histéricas, los melancólicos, maníacos. A ellos se podían añadir prostitutas y alcohólicos. Lo importante no eran aquí los tratamientos que se les pudiesen administrar, sino el cuidado y la alimentación. Por eso las reformas de esos centros, como la del manicomio de Zaragoza en el siglo XVIII, el manicomio modelo de Leganés, construido en 1859 y que fue considerado como ejemplo a seguir en 1869 por el Dr. Desmaisons en su libro sobre los manicomios españoles,<sup>57</sup> lo esencial fue la higiene y el buen cuidado, que evitasen que las principales causas de muerte en esos centros fuesen la tuberculosis, la malaria y las palizas, como volverá a ocurrir en Francia.

En la Francia de Vichy se estableció el racionamiento para toda la población y todas las instituciones. Un racionamiento que se completaba con el mercado negro de alimentos. Las raciones asignadas a los 110.188 internos en los manicomios fueron

---

<sup>56</sup> E. G. O'Donoghue, *The Story of Bethlehem Hospital from its foundation in 1247* (Londres: T. Fisher Unwin, 1912).

<sup>57</sup> J. W. Desmaisons, *Des asiles d'Aliénés en Espagne. Recherches Historiques et Médicales*, (París: J. B. Baillièrre et Fils, 1859).



menos de la mitad que la de los enfermos de los demás hospitales. Cada centro tenía su huerto y granja y talleres con los que antes completaba sus ingresos. Pero esos productos pasaron ahora a ser requisados para el aprovisionamiento general y para enviar a Alemania. Los internos no podían recurrir al mercado negro, y los celadores y algunos administradores pasaron a ser traficantes del hambre. Así, poco a poco, las calorías medias de un interno rondaron las 900, la higiene casi desapareció y comenzaron las muertes por hambre en unos centros que producían alimentos. No siempre fue así.

Las hermanas de Santa María en sus cinco manicomios de Provenza consiguieron hacer acopio de sábanas, vestidos y alimentos de todo tipo y lograron que sus centros no fuesen afectados por la hambruna que en cinco años fue vaciando a los centros restantes. Muchos directores protestaron e hicieron lo que pudieron. Este fue el caso de Henri Ey, maestro de la psiquiatría, que escribía el 26 de febrero de 1941:

[...] las restricciones impuestas por las actuales circunstancias han afectado duramente a mis enfermos. Sé que se trata de unos pobres desgraciados cuya utilidad y rendimiento los convierten en una carga quizás demasiado pesada actualmente, y que incluso puede parecer superflua. Pero estas personas, afligidas por una de las mayores desgracias que pueden afectar a un ser humano, tienen el mismo derecho a vivir que nosotros, y es nuestro deber como médicos salvaguardar su vida, llegando, si hiciese falta, hasta el absurdo.

Pero la mayoría del personal médico mantuvo un silencio culpable, o pidió el exterminio, como es el caso de Alexis Carrel, premio Nobel de Medicina en 1912, y autor de numerosos libros traducidos a varios idiomas, que defendió la eugenesia nazi, frenada en su momento por la presión del cardenal von Gallen. Lo que se veía cada día, según la descripción de 29 de noviembre de 1944 en una visita de inspección era esto:

Salas llenas de enfermos descarnados, macilentos, esqueléticos, prostrados por su debilidad, con temperaturas inferiores a 36° [...] cubiertos de parásitos y sarna, con escaras infectadas con forúnculos y ántrax supurante, que no pueden ser tratados por falta de sábanas y pijamas, que se cambian cada dos meses por falta de jabón.

Así día a día iban los enfermos camino de la fosa común. Solo unos pocos se compadecieron de estos “locos”. La indiferencia y cobardía de los demás nos enseñan que la indecencia no tiene patria, ni color político o religioso, y que, como siempre, el mal fue posible porque los buenos no hicieron nada.

Existen profesiones que exigen desarrollar la capacidad de ser insensibles hacia el dolor con el fin de poder desarrollar las labores propias de cada una de ellas de la manera más objetiva, intentando bloquear nuestros sentimientos innatos de compasión. Si no fuese así, cirujanos, médicos, policías, jueces y militares no podrían nunca ejercer sus respectivos oficios. Pero también se da el caso de que la contemplación del dolor de los demás proporciona algún tipo de placer perverso. El dolor de criminales de todo tipo, de prisioneros de guerra y de diferentes tipos de víctimas ha sido a lo largo de la historia objeto de la exhibición pública en las ejecuciones capitales de distintos tipos o en las exhibiciones de poder militar. Y esos despliegues públicos del dolor de los demás han cumplido también la misión de infundir el miedo, parte esencial de la guerra.

Creían algunos teólogos que el mayor placer del que, tras el Juicio Final, podrán disfrutar en el cielo aquellas personas que hayan merecido la salvación será poder contemplar los sufrimientos de los condenados por toda la eternidad. Podría dar la

impresión de que los teólogos eran algo así como unos sádicos, pero ello sería solo parcialmente cierto. La gloria del cielo y las torturas del infierno son la recompensa o el castigo por nuestras acciones en la Tierra, y por eso el desequilibrio a favor del placer que trae consigo el pecado, conseguido en nuestra vida terrenal, se pagaría con creces con esta otra clase de sufrimientos, que no serían más que una inversión multiplicada casi por el infinito de nuestros placeres terrenales, del mismo modo que nuestros sufrimientos, reconvertidos en placeres eternos, serían una recompensa rentabilizada por toda la eternidad.<sup>58</sup>

Las descripciones de las torturas del infierno y el Purgatorio se desarrollaron sobre todo a lo largo de la Edad Media, cuando se crea la idea de ese estadio intermedio entre el Cielo y el Infierno, como señaló Jacques Le Goff.<sup>59</sup>

El arabista español Miguel Asín Palacios<sup>60</sup> sostuvo que las topografías de los círculos concéntricos de los tres mundos de ultratumba, y en concreto la descripción de los diferentes tipos de tortura, que no estuvieron detalladas de modos preciso en autores como S. Agustín, fueron una creación personal de Dante y que posteriormente serían asumidas por Tomás de Aquino, que, como todos los teólogos cristianos, creía en una teología del dolor y de la exhibición del dolor. No en vano Jesús murió crucificado, tras ser torturado, y la conmemoración de sus dolores constituía una parte esencial de festividades claves del año litúrgico. Jesús murió crucificado, de acuerdo con el sistema penal romano, no judío.<sup>61</sup> Su sacrificio en la cruz es parte esencial de la historia de la salvación, pero en él, aunque el dolor exhibido fue unido a la compasión, sin embargo siempre quedó un resquicio que permitió, o bien ser indiferentes ante ese dolor axial en la historia de la salvación, o incluso complacerse en él.

Los espectáculos del dolor formaban parte del mundo civilizado en la época en la que vivió Santo Tomás, y en épocas anteriores. En el mundo romano los juegos de gladiadores eran una exhibición pública, financiada, aplaudida y tolerada por los poderes locales o el poder imperial.<sup>62</sup> Y debemos recordar que las torturas judiciales, realizadas con el fin de obtener información en los interrogatorios se hacían en público y se levantaba acta de ellas. Por eso las criticó ya en el siglo XVIII Juan Pablo Forner en España.<sup>63</sup> La dureza de esos interrogatorios podemos verla en la transcripción de uno de ellos, realizada por Francisco Tomás y Valiente,<sup>64</sup> y en todos los libros que describen la historia de la tortura judicial y la lucha por su supresión.<sup>65</sup> Ni que decir tiene que el logro conseguido con la supresión de este tipo de torturas no llevó a su desaparición en

---

<sup>58</sup> R. A. Markus, *Saeculum. History and Society in the Theology of St. Augustine* (Cambridge: Cambridge University Press, 1970).

<sup>59</sup> *Le Naissance du Purgatoire* (París: Gallimard, 1981).

<sup>60</sup> *La escatología musulmana en la Divina Comedia* (Madrid: Instituto de Estudios Árabes, 1945), que contiene la edición original de 1919 y otro libro en el que este autor dio respuesta a todos sus críticos, que se negaron a admitir que la obra maestra de Dante pudiese tener una gran influencia musulmana en sus descripciones de la topografía del Más Allá.

<sup>61</sup> J. G. Cook, *Crucifixion in the Mediterranean World* (Múnich: Beck, 2014).

<sup>62</sup> C. Vismaro, *Il Supplizio come Spettacolo* (Roma: Quasar, 1991).

<sup>63</sup> J. P. Forner, *Discurso sobre la tortura* (Barcelona: Crítica, 1990).

<sup>64</sup> F. Tomás y Valiente, *La tortura en España* (Barcelona: Ariel, 1994): 18-28.

<sup>65</sup> Véase E. Peters, *Torture* (Oxford: Basil Blackwell, 1985) y L. Silverman, *Tortured Subjects. Pain, Truth, and the Body in Modern France* (Chicago: Chicago University Press, 1993). Y para el mundo clásico véase P. du Bois, *Torture and Truth* (Londres: Routledge, 1991).

los ámbitos policiales, militares, o en el mundo del crimen. En todos ellos la tortura pudo sobrevivir como una gangrena del estado, como señaló Pierre Vidal-Naquet.<sup>66</sup>

Los grandes espectáculos del dolor fueron hasta el siglo XX las ejecuciones capitales, ya fuese mediante la horca, la espada, el fuego, el hacha y con otros medios. R. Evans<sup>67</sup> estudió exhaustivamente el caso de las ejecuciones en Alemania desde 1600 hasta 1987, y dejó muy clara la complejidad de estos espectáculos de origen ritual en su uso de los símbolos y los gestos, tal y como ya había destacado Folke Ström,<sup>68</sup> como cuando el público se apresuraba a conseguir la sangre de las personas decapitadas, a la que se consideraba como el único remedio eficaz para la cura de la epilepsia.<sup>69</sup>

El dolor es comunicable, y por eso es muy difícil de narrar,<sup>70</sup> pero el dolor puede ser exhibido para infundir temor<sup>71</sup> y presentado en una perspectiva panorámica y neutral cuando nos situamos retóricamente más allá del mundo como si fuésemos sus espectadores, como en cierto modo nos sugieren Dante y Santo Tomás al presentarnos la futura visión del infierno desde el cielo.

En la escena imaginada por estos dos autores hay algo que debe llamar nuestra atención, y es que el Paraíso parece un gran espectáculo, una gran visión panóptica, por utilizar el término tomado de Jeremy Bentham que Michel Foucault hizo famoso en su libro sobre la vigilancia y el castigo. Desde el cielo se ve todo en el espacio y a lo largo de todo el tiempo, pues la totalidad del tiempo se funde en la eternidad. La visión panóptica es la visión propia de Dios, representado a veces como un gran ojo en el arte cristiano y en otras religiones, tal y como ha analizado Raffaele Pettazoni en su estudio histórico-religioso sobre la omnisciencia divina.<sup>72</sup>

El dios único, o los dioses del politeísmo, pueden estar en todas partes, verlo todo y actuar en cualquier lugar. Normalmente viven en un lugar alto, en la cumbre de un monte como el Olimpo de Tesalia, o el monte Eta de Creta, y cuando un dios se pone en contacto con los hombres para entregarles sus mandamientos o sus leyes, como en los casos de Moisés en el Monte Sinaí o Hammurabi, el rey de Accad, los destinatarios tienen que ascender a una montaña.

En la historia humana, en la vida de los hombres, los dioses actúan como espectadores, interviniendo o no sobre la tierra según el caso. Así ocurre en la épica griega y en otras poesías épicas y mitologías. La omnipresencia divina y su capacidad de visión global no solo fue una propiedad de los dioses, o el dios, en la historia de las

---

<sup>66</sup> P. Vidal-Naquet, *La Torture dans la République* (París: Maspero, 1972).

<sup>67</sup> R. J. Evans, *Rituals of Retribution. Capital Punishment in Germany, 1600-1987* (Oxford: Oxford University Press, 1996).

<sup>68</sup> F. Ström, *On the Sacral Origins of the Germanic Death Penalties* (Estocolmo: Wahlström and Widstrand, 1942).

<sup>69</sup> Véase R. Sugg, *Mummies, Cannibals and Vampires. The History of Corpse Medicine from Renaissance to the Victorians* (Londres: Routledge, 2016).

<sup>70</sup> Sobre este tema véase E. Scarry, *The Body in Pain. The Making and Unmaking of the World* (Oxford: Oxford University Press, 1985) y D. Le Breton, *Antropología del dolor* (Barcelona: Seix Barral, 1995).

<sup>71</sup> Como ha señalado J. Bourke, *Fear. A Cultural History* (Londres: Virago, 2005), así como M. Laffan y M. Weiss, *Facing Fear. The History of an Emotion in Global Perspective*, Princeton: Princeton University Press, 2012).

<sup>72</sup> R. Pettazoni, *L'onniscienza di Dio* (Turín: Einaudi, 1955).

religiones, sino que también se trasladó al campo de las ciencias y la filosofía, en las que Dios se sitúa fuera del mundo, del espacio y del tiempo o se identifica con ellos.

En la tradición judeocristiana Dios crea el mundo como un artesano, y por lo tanto está más allá de él en el espacio y el tiempo, y solo saliendo del universo finito se puede alcanzar el cielo. Pero con el desarrollo de la física moderna, a partir de Newton, surgió un problema. En el cosmos solo existe una fuerza que actúa en todo el espacio y el tiempo, la atracción gravitatoria. De ser así sería lógico suponer que el universo estaría contrayéndose, ya que nada puede contrarrestar la atracción de las estrellas y los planetas. Para salvar la contradicción Newton pensó que el espacio y el tiempo debían ser infinitos, y así el universo sería estable, pero la infinitud es una propiedad exclusiva de Dios y no del mundo creado, por lo que la única solución que quedaría es pensar que espacio y tiempo serían el *sensorium Dei*, los dos sentidos de Dios que le permitirían estar en todas partes en todos los momentos y conocer así la totalidad.

Era una posibilidad, discutible como luego vendría a quedar claro en la historia de la filosofía y la física. Pero esta curiosa herencia newtoniana, dejada a un lado por los científicos, aparentemente sigue estando viva en la mente de los científicos, los médicos y los historiadores y en la idea que se hacen de su oficio y del discurso que crean: un discurso y unos métodos que, parece ser, que puede dar cuenta de la totalidad de la realidad.

Naturalmente la voz de quienes saben manejar los conocimientos obtenidos mediante métodos regulados, contrastados y socialmente aceptados puede ser considerada superior a las demás voces, es decir aquellas que son las que constituyen el lenguaje ordinario en la vida cotidiana y que son parte esencial de la realidad. Pero si esas voces autorizadas niegan el valor de las voces que intentan expresar experiencias difícilmente comunicables, como el dolor, entonces esas voces con método se convierten en voces de autoridad. Y esa autoridad esconde por lo general la voluntad de apagar las voces que intentan expresar las situaciones límite, como ocurre en concreto con las que podríamos llamar las voces de la locura.

### c) Voces de la locura

Decía Michel Foucault en el libro que lo consagró como autor<sup>73</sup> que la locura es la ausencia del discurso, confirmando así, quizás sin quererlo, la idea de la falta de sentido de todo lo que hubiese podido salir de la boca de un loco, o una loca.

La locura es sin duda la más solitaria de las penas, porque todo lo que sale de la mente y la boca de los locos sólo puede ser un sinsentido, o un síntoma de su propia enfermedad que sólo puede ser interpretado por la voz experta del psiquiatra. Esto no es así, en modo alguno, porque los locos son capaces de articular sus pensamientos y, sobre todo, de expresar sus sentimientos en relatos, poemas o bien mediante diferentes creaciones artísticas.

Esos textos carentes de autoridad y ninguneados, y a veces hasta ridiculizados, presentan una realidad todavía más sangrante si son obra de mujeres. Las mujeres han

---

<sup>73</sup> M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, recogida en *Oeuvres, I*, (París: Gallimard, 2015), junto con otros textos sobre el mismo tema: *Mon Corps, ce papier, ce feu* y *La folie, l'absence d'oeuvre*.

sido el gran objeto de estudio de la medicina y la psiquiatría, desde que los médicos hipocráticos definieron a la histeria como una enfermedad provocada por los movimientos desordenados del útero. Y toda la psiquiatría moderna, al igual que el psicoanálisis nació como una doctrina sobre los trastornos mentales y emocionales de unos seres a los que se consideraba más próximos a la naturaleza que los hombres portadores de la cultura, y sobre todo más sensibles y emotivos.<sup>74</sup>

Al contrario de lo que se cree, las mujeres “locas” han sido capaces de expresarse, como veremos en el texto que ofrecemos a continuación, y sus escritos han sido objeto de diferentes estudios.<sup>75</sup> Hay casos, como el de Hersilie Rouy, en el que una mujer arbitrariamente internada en numerosos manicomios franceses de fines del siglo XIX supo escribir clandestinamente, y a veces utilizando su sangre como tinta, unas memorias que son la mejor descripción conocida del interior de los manicomios femeninos.<sup>76</sup>

Su historia personal se convirtió en todo un caso político y jurídico, pues llevó a que el gobierno le concediese una indemnización por su encarcelamiento psiquiátrico y también a que se reformase la legislación sobre los internamientos, que solían hacerse a petición de un familiar, en este caso de su hermano.<sup>77</sup> En su libro podemos ver como su diagnóstico de *locura lúcida*, es decir sin alucinaciones, agitación ni alteraciones visibles, hace que todo lo que dice sobre si misma se interprete como un síntoma de su locura. Fue internada por su hermano, con la ayuda de un médico con un apellido falso: Chevalier. Por eso cuando reivindica su nombre, identidad y profesión de pianista y profesora de música, todo lo que es verdadero se convierte en síntoma definitivo de una locura impuesta por un certificado médico de dos o tres líneas. Para ella razonar correctamente es la expresión de una locura que no puede refutar la palabra de un médico que la diagnóstico a simple vista para encarcelarla, y que nunca volvió a verla, y ni siquiera comprobó si de verdad sabía tocar el piano.

El texto siguiente no es un texto doctrinal, sino la expresión de unas vivencias, y sobre todo del terror impuesto por la autoridad psiquiátrica. Fue leído por su autora<sup>78</sup> ante el manicomio en el que fue sometida a un tratamiento carente de fundamento

---

<sup>74</sup> Sobre el papel de las mujeres en la génesis de la obra de S. Freud, véase L. Appiganesi y J. Forrester, *Freud's Women* (Londres: Wiedenfeld and Nicholson, 1992). Y para una perspectiva temporal más amplia, que se inicia con el tratamiento hipnótico de las mujeres por F. A. Mesmer, véase, A. Crabtree, *From Mesmer to Freud. Magnetic Sleep and the Roots of Psychological Healing* (New Haven: Yale University Press, 1993). La historia global de la relación entre psiquiatras y mujeres ha sido escrita también por L. Appiganesi, *Mad, Bad, Sad. A History of Women and the Mind Doctors from 1800 to the Present* (Londres: Virago, 2008).

<sup>75</sup> Véase M. E. Wood, *The Writing on the Wall. Women's Autobiography and the Asylum*, (Chicago: University of Illinois Press, 1994); S. J. Hubert, *Questions of Power. The Politics of Women's Madness Narratives* (Londres: University of Delaware Press, 2002) y J. L. Geller y M. Harris, *Women of the Asylum. Voices behind the Walls, 1840- 1945* (Nueva York: Anchor Books, 1994).

<sup>76</sup> H. Rouy, *Mémoires d'une Aliénée, publiés par E. Le Normant des Varannes* (París: Paul Ollendorf, 1883).

<sup>77</sup> El *affaire Rouy* ha sido estudiado por Y. Ripa, *L'Affaire Rouy. Une femme contre l'asile au XIX Siècle* (París: Tallandier, 2010) y M. Llinares García en la introducción a su edición española del texto, *Yo no soy la señorita Chevalier. Memorias de una loca* (Madrid: Siglo XXI, 2015): 7-23.

<sup>78</sup> Mick Duxbury, ante el manicomio en el que fue sometida a sucesivos tratamientos de electroshock que acaban por hacerle perder la memoria. Y ha sido editado por L. R. Frank, *The History of Shock Treatment* (San Francisco: L. R. Frank, 1978). junto con otros muchos testimonios directos y documentos, y había sido publicado en *Madness Network News* (1974): 11, una revista que daba voz a los locos,

científico, y que fue creado para “curar” a los esquizofrénicos, y que hoy en día vuelve a utilizarse para el tratamiento de la depresión, aunque eso sí, con unas intensidades eléctricas mucho más bajas y con anestesia previa.

Sus nuevos defensores, como Edward Shorter y David Healy<sup>79</sup> siguen aceptando que su fundamento científico es nulo, pero avalan su eficacia parcial con un argumento casi insostenible. Y es que, como los psicofármacos tampoco poseen en muchos casos fundamento científico, porque primero se ensaya para saber si bloquean los principales síntomas y luego se intenta explicar por qué funcionan, tal como fue el caso del descubrimiento por azar de los efectos neurolépticos de la cloro-promazina, y como además sus efectos secundarios son muy graves e incapacitantes y deben ser administrados de por vida, consecuentemente dicen ambos autores que la ahora llamada TEC -terapia electro-convulsiva- es menos dañina y además solo se utilizan tratamientos por bloques y no día a día. De todos modos se ha demostrado que solo sirve como tratamiento sintomático, y que requiere la reutilización cada vez más frecuente de los shocks, cuyo efecto destructivo es evidente, como ha señalado Peter R. Breggin.<sup>80</sup>

Veamos en qué consistía esa experiencia, descrita por la paciente:

#### DELANTE DE LANGLEY PORTER

Aprenderás a olvidar.  
Olvidarás tu dolor.  
Olvidarás tu ira.  
Te olvidarás de rebelarte.  
Olvidarás el caos y la confusión de estar perdida dentro de ti misma.  
Olvidarás el viaje al que fuiste.  
Olvidarás de donde venías y a donde ibas.  
Olvidarás que tenías un problema- un grandísimo problema- por intentar encontrarte a ti mismo en un mundo en donde casi no hay sitio para tu viaje interior.

Y aprenderás a adaptarte.  
Aprenderás a tener la boca cerrada.  
Aprenderás a controlar la intensidad de tus sentimientos.  
Aprenderás a aceptar la caja que te toca.  
Aprenderás a aceptar los estrechos confines de lo que “ellos” consideran normal.  
Aprenderás que si intentas romper tu caja serás vulnerable a las corrientes de electricidad que te atraviesan el cerebro.

Mujeres aprenderéis a aceptar la impotencia de vuestras vidas.  
Aprenderéis a ser buenas esposas y madres.  
Aprenderéis a ser pasivas.  
Aprenderéis a no cuestionar los papeles que os han tocado.  
Aprenderéis a no cuestionar el vacío de la rutina de todos los días, porque si lo hicieseis estarías dudando del divino conocimiento de vuestro psiquiatra.

Y aprenderás a portarte bien.

---

<sup>79</sup> Véase *Shock Therapy. A History of Electroconvulsive Treatment in Mental Illness* (Londres: Rutgers University Press, 2007).

<sup>80</sup> *Brain-Disabling Treatments in Psychiatric Drugs, Electroshock, and the Psychopharmaceutical Complex* (Nueva York: Springer, 2008).

Aprenderás a aceptar la locura y el aislamiento de tus hermanas y de tus hermanos.

Aprenderás a ser una buena secretaria -al fin y al cabo puedes perder algunos de los recuerdos de tu dolor y de tu terror, pero aun te acordarás de escribir a máquina.

Aprenderás a sentirte humillada y que te llamen loca.

Aprenderás a aceptar las amenazas del internamiento para siempre en un psiquiátrico -o aceptarás la “alternativa” de una rápida descarga de electricidad que te devolverá a la calle- actuando como si fueses una persona “normal”.

Recordarás el terror de despertarte en un lugar oscuro y aterrador.

Y sabrás que debiste ser muy mala para merecerte que el rayo se dispare a través de tu cerebro.

Y tratarás de acordarte que pasó en tu vida para causarte todo este dolor -pero los recuerdos se habrán perdido en una niebla gris-

fragmentos de tu yo perdidos en un pozo negro,

arrancados por unos hombres que están todos muy sanos, son muy honorables, y, por supuesto, saben mejor que tú lo que te conviene.

No recordarás lo que estabas buscando.

No recordarás porque estabas luchando.

Habrás dejado atrás unas pocas piezas de un caótico rompecabezas que sólo el psiquiatra podría ayudarte a encajar.

Aprenderás que de verdad no hay nada malo en el mundo.

Aprenderás que no hay cosas tales como la opresión, y el sufrimiento, la explotación, la soledad, el miedo o el hambre de tu mente, de tu cuerpo y de tu alma.

Aprenderás que el mundo está bien y que eres tú la que está loca.

Quizás deberían habernos dado el electroshock cuando teníamos tres o cuatro años y decirnos

si sentimos mucho dolor,

si nuestro dolor es muy desagradable para los demás.

Y si los médicos con sus PhDs y EdDs y MDs

no supiesen como curarnos de nuestra enfermedad de estar vivos.

Y de ser seres humanos,

entonces nos darán el electroshock una vez y otra vez y otra vez

hasta que no sepamos donde estamos,

hasta que hayamos aprendido a aceptar su realidad.

Y el mundo marchará suavemente sin dolor.

Los ricos serán más ricos y los pobres más pobres.

Iremos todos a trabajar cuando debamos.

Iremos a cagar cuando debamos.

Y quizás moriremos rápida y tranquilamente cuando debamos.

Y quizás, sólo quizás, cada tres viernes

por la tarde nos dejen diecisiete minutos y treinta y seis

segundos para gritar y sentir nuestro dolor.

Pero sólo entonces porque el dolor atasca la máquina,

y lo que hay que tener a toda costa es una máquina bien engrasada.

Así que acuérdate de controlarte, contrólate.

No vivas demasiado apasionadamente.

Guárdate tus sentimientos de dolor y terror y de

estar perdido en el laberinto de esta sociedad -guárdatelo todo-

porque si no lo haces puedes ser el próximo.

En ese poema podemos ver, en primer lugar, que su autora tiene conciencia de que padece una enfermedad, cuyo diagnóstico, teniendo en cuenta la fecha y el tratamiento al que fue sometida, debió ser de esquizofrenia. Lo confirmaría además el que ella misma hable del caos y la confusión de encontrarse perdida dentro de sí misma. De la misma manera también reconoce que necesitaría la ayuda de sus psiquiatras, cuando dice: “habrás dejado atrás unas pocas piezas de un caótico rompecabezas/que solo el psiquiatra podría ayudarte a encajar”. Pero esa ayuda le parece enormemente limitada, cuando dice: “Y quizás, sólo quizás, cada tres viernes/por la tarde nos dejen diecisiete minutos y treinta y seis segundos/para gritar y sentir nuestro dolor”.

Mick Duxbury se da cuenta del carácter incomunicable de su dolor: “nuestro dolor es muy desagradable para los demás”, o “el dolor atasca la máquina/y lo que hay que tener a toda costa es una máquina bien engrasada”. Y expresa de un modo muy impresionante el miedo y el dolor físico del electroshock: “recordarás el terror de despertarte en un lugar oscuro y aterrador/ y sabrás que debiste ser muy mal para merecerte que el rayo/se dispare a través de tu cerebro”; no un vez, sino muchas: “nos darán el electroshock una vez y otra vez y otra vez/ hasta que no sepamos donde estamos / hasta que hayamos aprendido a aceptar su realidad”.

Ese terror y ese sufrimiento comunicables van unidos a la sumisión a la autoridad que se impone en numerosos versos que comienzan con el verbo aprender: a ser buenas esposas y madres; a ser pasivas; a no cuestionar los papeles que os han tocado, o el vacío de la rutina. Aprender a portarse bien, a aceptar la locura y el aislamiento, a sentirte humillada y que te llamen loca, y a aceptar la imposición del tratamiento con la esperanza de poder salir al fin a la calle.

Esa disciplina impuesta impone además el silencio de la paciente, y le exige su anulación como persona, mediante la destrucción de la memoria que provoca el tratamiento. Lo expresa cuando dice que aprenderás a olvidar: el dolor, la ira, la rebelión, el viaje que intentaste, el saber de dónde venías y a dónde vas; y el problema, el grandísimo problema que permitió que la internasen en contra de su voluntad y quizás también sin orden judicial y a petición de su familia, pues la legislación estadounidense de la época así lo permitía, al igual que el poder rechazar ningún tipo de tratamiento, como en esa época denunció Thomas Szasz.<sup>81</sup>

T. Szasz hizo la comparación entre el diagnóstico psiquiátrico del momento y el tribunal inquisitorial porque en los dos casos unos expertos, médicos o teólogos, que dicen que conocen todos los resortes del alma, etiquetan a una persona, que tiene que “admitir que te llamen loca”, como dice el poema, e interpretan todo lo que diga como síntoma a estudiar, porque el enfermo no es una persona, sino un objeto de estudio. En el proceso por brujería se partía de que la bruja estaba poseída por el demonio. Si no lo reconocía era porque estaba poseída efectivamente, y por eso se la podía torturar para que confesase obligada por el dolor. Si en el interrogatorio moría siendo inocente, entonces se convertiría en mártir y lograría su salvación. Si al final, o al principio de él, confesaba, entonces sería castigada con la muerte o la vergüenza pública. Pero esa pena aceptada, junto con la etiqueta de bruja era el salvoconducto que la conduciría a su

---

<sup>81</sup>Véase *Psychiatric Slavery* (Syracuse: Syracuse University Press, 1977); *Schizophrenia. The Sacred Symbol of Psychiatry* (Syracuse: Syracuse University Press 1976) y *The Manufacture of Madness. A Comparative Study of the Inquisition and the Mental Health Movement* (Nueva York: Harper Collins, 1977).



salvación eterna. Como el electroshock para nuestra enferma, con el que al fin podrán dejarla salir.

El análisis de Szazs coincidió con el que desde un punto de vista sociológico llevó a cabo en esa misma época Erwing Goffman<sup>82</sup> al analizar la estructura de lo que él llamó las “instituciones totales”, que son aquellas que regulan y controlan todos los aspectos de la vida de cada persona, día y noche, como los son los manicomios, cárceles y cuarteles. En todos ellos de la misma manera lo que se intenta, y casi siempre se logra, es anular las personalidades individuales y crear una nueva identidad institucional. Pero sólo en el caso de los manicomios se logra esa total anulación. Piénsese que no se decía que “se padecía esquizofrenia”, como en el caso de nuestra autora, sino que “era una esquizofrénica”, o estaba loca, alienada, o fuera de sí misma.

Este poema muestra muy bien los límites de la representación, estudiados también para el caso del holocausto.<sup>83</sup> Se trata de señalar que el lenguaje escrito o visual tiene unos límites más allá de los cuales deja de ser posible describir, expresar o representar la realidad.<sup>84</sup> Y esos límites del lenguaje serían los mismos límites de nuestra capacidad de reactualización del pasado y de nuestra empatía.

La existencia de esos mismos límites puede verse en la siguiente “pintada” o mural,<sup>85</sup> que escribió un paciente en un muro del manicomio de Augusta en Georgia.<sup>86</sup> Metafóricamente se ha llamado a la escritura de los “locos” escritura sobre las paredes. He aquí esta muestra:

Si mi corazón pudiese hablar, estoy seguro de que querría decir: me gustaría que hoy estuvieses en otra parte.

Entre esos libros debe de haber un montón de conocimientos, pero, ¡qué bien está el conocimiento mientras otros tengan las llaves! Muchos logros se han conseguido en los últimos diez años. Pero las últimas palabras parece que dicen: ¡hey amigo no te olvides que aún sigues siendo un paciente!

La inteligencia, la habilidad y el conocimiento nunca se acabarán. Pero todo lo que queremos saber de ti ¡amigo! es solo tu pasado.

Me gustaría que alguna de esta gente, que escribe los libros y dicta las normas, pasase unos años caminando dentro de nuestros zapatos.

El sentido de la “pintada” del muro del manicomio, escrita en diferentes colores y con el máximo cuidado, quizás como el modo más elaborado de expresión que podía tener su autor, vuelve a insistir en lo mismo. Es decir que no se puede penetrar en el dolor de los demás si, de una u otra manera, no se comparte, pues solo se puede realmente comprender lo que se ha vivido. Y una experiencia no vivida, y mucho más si ya no es observable, como lo es por definición el pasado, sólo puede ser condensada y reproducida en un texto de un modo muy limitado.

---

<sup>82</sup> *Asylums. Essays on the Social Situation of Mental Patients and Other Inmates* (Harmondsworth: Penguin Books, 1961).

<sup>83</sup> Véase S. Friedlander (ed.), *Probing the Limits of Representation. Nazism and the Final Solution* (Cambridge: Harvard University Press, 1992).

<sup>84</sup> He analizado este tema en mi libro *Los límites del lenguaje. Propositiones y categorías*, (Madrid: Akal, 2011).

<sup>85</sup> Véase la ilustración.

<sup>86</sup> O. Sacks, *Asylum. Inside the Closed World of State Mental Hospitals* (Boston: MIT Press., 2009). Las fotografías de libro son obra de Christopher Payne.

Podríamos defender la idea de que gracias a las diferentes artes podemos ampliar los límites de la representación, pero, como vamos a ver a continuación con un ejemplo todo arte tiene que derivar de una experiencia vivida, para conseguir el efectivo mimético y la expresión de las pasiones.

Escogeremos para mostrarlo un texto singular: un poema hasta ahora inédito del físico y Premio Nobel de Física, Ludwig Boltzman.<sup>87</sup>

d) *Beethoven en los cielos. Un poema jocoso.*

Existen dos clases de físicos: aquellos cuyo nombre pasará a los libros de texto y a la historia de la física y todos los demás. En este inmenso grupo hay a su vez dos categorías: la de los que son más modestos e inteligentes y saben que esto es así, y la de aquellos que son más vanidosos que inteligentes y como jóvenes pavos reales o viejas vedettes exhiben su plumas en los escenarios del mundo de las ciencias.

Ludwig Boltzman (1844-1906) ocupa un merecido lugar en el Olimpo de la historia de la física gracias a su interpretación mecánica de ciertos aspectos de la termodinámica que, al dar un enfoque probabilístico a la entropía, sentó la base de la mecánica estadística.

Boltzman acabó padeciendo una enfermedad mental y murió internado. Y escribió este poema, que es una reflexión sobre la creatividad artística, pero que podía generalizarse a otro tipo de creativities, como la matemática. La matemática pura y la física teórica, a la que Boltzman hizo contribuciones esenciales, exigen una gran capacidad de imaginación y creación.<sup>88</sup> Y por eso es fácilmente comprensible que tomase en cierto modo como modelo a Beethoven. No en vano la correlación entre matemática y música es un tópico filosófico desde el pitagorismo, debido a la importancia que en ambas poseen el ritmo, el número y la proporción.

He aquí el poema *Beethoven en los cielos. Un poema jocoso*:

Con un dolor que ni siquiera podría recordar  
Por fin mi alma abandonó mi cuerpo mortal.  
¡Ascendió a través del espacio! ¡Qué feliz sensación  
para quien sufrió tal pena y tal dolor!

Tras un largo viaje, rápido cual flecha  
A distancia oí una maravillosa armonía.  
Los coros de los ángeles sonaban con tal dulzor  
Que atraían hacia lo alto al impetuoso viajero.  
¡Iré allí! ¡Qué cantos tan suaves y puros!,  
pero ¿cómo pueden a la vez ser tan monótonos,  
si es que salen de los mismos ángeles?  
Los ángeles se rieron diciéndome: ¡Verdaderamente eres un alma alemana!  
Tu arte musical es aquí objeto de envidias

---

<sup>87</sup> Publicado en *Americal Journal of Physics*, 60 (1992): 972-973.

<sup>88</sup> Véase D. Ruelle, *El cerebro de los matemáticos. Las grandes matemáticos y sus formas de pensar* (Barcelona: Antoni Bosch, 2012) y W. Byers, *How Mathematicians Think. Using Ambiguity, Contradiction, and Paradox to Create Mathematics* (Princeton: Princeton University Press, 2007).

Entonemos: 'Dios alabe la eternidad'  
Ahora verás lo que sabemos hacer aquí  
¡Cuidado, id bien acompasados!

Cantaron entonces una imponente coral.  
No hay duda de que el estilo es de Beethoven,  
Pero al preguntarle qué obra era esa  
Me dijeron que una que él había compuesto para ellos.  
Cantaron todos sus alabanzas pues de sus cantos éste era el mejor  
'Es verdad pero llevadme ante él para que vea que no vine aquí en vano'.  
Me condujeron entre prados floridos  
y pronto me dejaron espiar a ese hombre divino  
que vagaba como una sombra entre las palmeras  
¡Es él! ¡Es él! Al verle ahora  
podré venerarlo como a un gran maestro  
y contemplarlo en el mundo de las almas.

Al verle me ofreció su mano  
'Bienvenido extranjero de la tierra de los hombres'  
Todos sucumbían a la inmensa fuerza de su música  
Y la honraban como bella y magnífica  
Ahora cantan para usted los coros angelicales.  
'Yo compuse esto cuando ya estaba aquí en el cielo  
y me alegro de que lo canten para usted'  
Vibraron los coros con demasiadas cuartas  
¿No le gusta? Confundido permanecí en silencio  
y él se fue agradecido en su corazón.  
'Me pareces sincero y tu rostro es honesto'  
Su sonrisa ya no manaba con facilidad en la tierra  
Y mucho menos aquí. Así que le insinué  
'mi maestro y mi héroe a la vez yo escuchaba su música en éxtasis  
y podía ver su belleza en esos cantos que  
para los ángeles escribió usted aquí en el cielo.

Pero él me respondió 'escúcheme ahora  
Su juicio coincide con el mío, tiene usted razón  
Aquí arriba en el cielo no doy una  
Escribo sin parar pero ni siquiera doy con el sonido de las trompetas para el juicio  
final  
El señor no debe de estar muy contento  
Porque no consigo hacer nada que me guste

'¿Sabe lo que me robó toda mi chispa creativa?  
El poderoso tono está ahora ausente de mi lira  
Y es que ese tono es el verdadero dolor'  
Me envuelve con fuerza y resuena como el acero  
Y cuando me aprieta conmueve todas mis fibras.  
Es tu amigo, que te levanta del polvo,  
Pero para eso hay que ser humano y pagar el precio  
Del dolor que te tortura, te hace llorar y te hace gemir.

'¿Qué fuerza empuja a una madre a amar a su hijo?  
Sin duda las infinitas agonías  
Que sufrió durante noches eternas  
Cuando solo ella y Dios velaban por él  
¿Nunca ha llorado junto con su esposa?  
Si no perdió el lazo que une para siempre  
es por el dolor que juntos han compartido  
y cuyo recuerdo la une a usted como un ángel.

El santo que sufre dolor y pena  
Ilumina su camino con los rayos de la redención.  
Nadie logra la gloria del gran héroe  
Si no se agota con todas sus fuerzas  
Hasta hacer temblar a su corazón doliente  
Para que sus hazañas vivan para siempre en un canto inmortal.

El mismo Señor cuando habitó entre nosotros  
¿acaso fue un rey, un rico o algo así?  
¡Solo fue el hijo de un hombre acosado por el dolor!  
Así pues es el dolor el calor de la vida  
Que guía nuestra alma en su retorno a la madre tierra  
Y la libera para convertirla en ángel.  
Aprende pues la bienaventuranza de agarrarse en su abrazo  
Y comprender el sagrado deber de la piedad.  
Allí donde hay grandeza encuentro dolor  
Y sobre él elevé mis cantos  
Pero aquí en la tierra de la belleza y los santos espíritus  
Mis manos ya no saben tañer mi lira.

Anonadado contemplé su rostro  
‘¡Qué misteriosos son los caminos del mundo!’  
Hace unas horas suplicaba a la muerte  
‘¡Ahorra a mi corazón el sufrimiento y el dolor!’  
Pero aquí en el cielo lo que se añora es el dolor  
‘¡Corazón humano, quién puede entender tus caminos!’

La idea esencial del poema es que todo proceso de creatividad, si lo que se logra es verdaderamente original y profundo, no es más que un proceso de sublimación de las pasiones, que servirían como materia prima o como un motor que pone en acción todas nuestras capacidades intelectuales. Arthur Koestler<sup>89</sup> ya había analizado lo que tienen en común todos estos tipos de procesos creativos, y como en ellos se parte normalmente de una intuición básica, o esencial, que sirve como matriz y guía de la creación y los procesos de desarrollo y despliegue de los resortes de las artes y las ciencias.

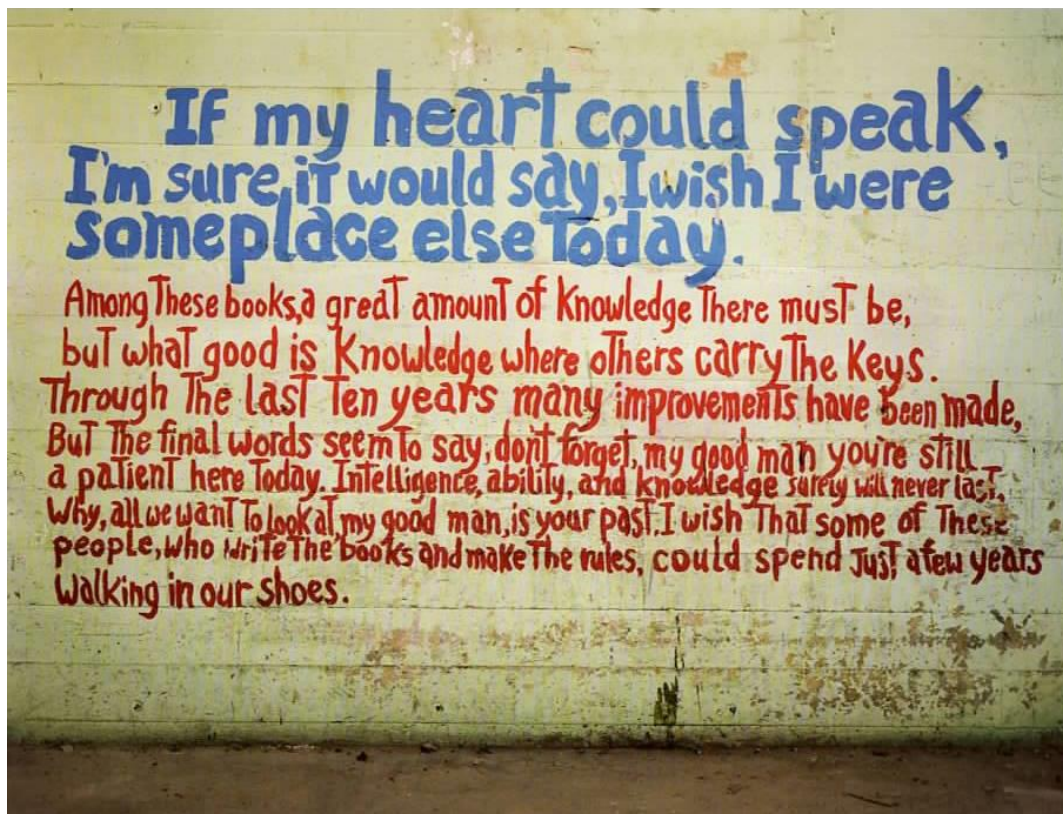
Son las nuevas intuiciones globales las que permiten generar matrices de ampliación de cualquier clase de conocimientos. Pero existen a la vez unos límites que no podemos superar, y que solo nos pueden permitir vislumbrar lo que no podemos decir ni representar. Algunos filósofos como Karl Jaspers<sup>90</sup> defendieron que esos límites últimos, que se manifestarían, por ejemplo, en las situaciones límite, como las que hemos analizado en este trabajo, podrían ser atisbados mediante lo que él llamó las cifras. Pero esas cifras no proporcionarían conocimiento, sino seguridad ontológica para poder vivir y actuar, de la misma manera que lo hacía la razón práctica kantiana. Sin embargo ellas no nos permiten trascender ni al tiempo, ni al espacio, ni a nosotros mismos. Por esa razón resulta evidente que el conocimiento histórico no puede otorgarnos nuestra redención al permitirnos revivir el pasado mediante la reactualización.

---

<sup>89</sup> *The Act of Creation* (Londres: Hutchinson, 1964) e *Inside and Outlook. An Inquiry into the Common Foundations of Science, Art and Social Ethics* (Londres: MacMillan, 1949).

<sup>90</sup> *Philosophy, I, II y III* (Chicago: University of Chicago Press, 1969). Y *La fe filosófica ante la revelación* (Madrid: Gredos, 1968).

La reactualización propuesta por R. G. Collingwood no puede dar cuenta, pues, de toda la estructura del conocimiento histórico, porque el conocimiento histórico, como todo el conocimiento es sólo una ficción útil, un “como sí”, tal y como lo definía Hans Vaihinger. La interiorización y asimilación del pasado, mediante ésta y la empatía está claro, diría Bolzman, que no es posible en la Tierra, pero tampoco en el cielo.



## Bibliografía

Ankersmit F. R., *Narrative Logic. A Semantic Analysis of the Historian's Language* (La Haya: Matus Nijhoff, 1983).

Appiganesi, L., *Mad, Bad, Sad. A History of Women and the Mind Doctors from 1800 to the Present* (Londres: Virago, 2008).

Appiganesi, L., y J. Forrester, *Freud's Women* (Londres: Wiedenfeld and Nicholson, 1992).

Asín Palacios, M., *La escatología musulmana en la Divina Comedia* (Madrid: Instituto de Estudios Árabes, 1945).

Aubenque, P., *El problema del ser en Aristóteles* (Madrid: Taurus, 1974).

Ball, Ph., *Serving the Reich. The Struggle for the Soul of Physics under Hitler* (Londres: The Bodley Head, 2013).

Beiser, F. C., *German Idealism. The Struggle against Subjectivism, 1781-1801* (Cambridge: Harvard University Press, 2002).

Bermejo Barrera, J. C., *Los límites del lenguaje. Propositiones y categorías*, (Madrid: Akal, 2011).

Bermejo Barrera, J. C., “*Los historiadores como espectadores y el texto histórico como artificio*”, *Quaderni di Storia*, 91,1 (2020): 5-30.

Bloch, E., *Sujeto-objeto. El pensamiento de Hegel* (México: FCE, 1962).

Bois, P. du, *Torture and Truth* (Londres: Routledge, 1991).

Boltzman, L., *Americal Journal of Physics*, 60 (1992): 972-973.

Bourke, J., *Fear. A Cultural History* (Londres: Virago, 2005).

Braun, L., *Théorie de l'histoire de la philosophie* (Estrasburgo: Université de Strassbourg, 1985).

Brautigam, W., *La psicoterapia en su aspecto antropológico* (Madrid: Gredos, 1964).

Breggin, P. R., *Brain-Disabling Treatments in Psychiatric Drugs, Electroshock, and the Psychopharmaceutical Complex* (Nueva York: Springer, 2008).

Bueltzingloewen, I. von, *L'hecatombe des fous Las famines dans les hôpitaux psychiatriques français sous l'Occupation* (París: Flammarion, 2007).

Burke, J., *Sed de sangre. Historia del combate cuerpo a cuerpo en las guerras de siglo XX* (Barcelona: Crítica, 2008).

Busch, Ch., S. Hördler, R. Jan van Pelt, *Das Hócker-Album. Auschwitz durch die Linse der SS* (Darmstadt: Philipp von Zabern Verlag, 2016).

Byers, W., *How Mathematicians Think. Using Ambiguity, Contradiction, and Paradox to Create Mathematics* (Princeton: Princeton University Press, 2007).

Carpio, A. P., *El sentido de la historia de la filosofía Ensayo ontológico sobre la “anarquía de los sistemas y la verdad filosófica”* (Buenos Aires: EUDEBA, 1977).

Collingwood, R. G., *Speculum Mentis, or the Map of Knowledge* (Oxford: Clarendon Press, 1924).

Collingwood, R. G., *Essay on Philosophical Method* (Oxford: Clarendon Press, 1933).

Collingwood, R. G., *The Principles of Art* (Oxford: Clarendon Press, 1938).

Collingwood, R. G., *The New Leviathan, or Man, Society, Civilization and Barbarism* (Oxford: Clarendon Press, 1942).

Collingwood, R. G., *The Idea of Nature* (Oxford: Clarendon Press, 1945).

- Collingwood, R. G., *Idea de la Historia* (FCE: México, 1952).
- Collingwood, R. G., *Autobiografía* (México: FCE, 1953).
- Collingwood, R. G., *An Essay on Metaphysics* (Chicago: Gateway, 1972).
- Collingwood, R. G., *The Principles of History and other Writings in Philosophy of History* (Oxford: Oxford University Press, 1999).
- Collingwood, R. G. y J. N. L. Myres, *Roman Britain and the English Settlements* (Oxford: Clarendon Press, 1936).
- Cook, J. G., *Crucifixion in the Mediterranean World* (Múnich: Beck, 2014).
- Crabtree, A., *From Mesmer to Freud. Magnetic Sleep and the Roots of Psychological Healing* (New Haven: Yale University Press, 1993).
- Damasio, A., *El error de Descartes* (Barcelona: Crítica, 2001).
- Damasio, A., *En busca de Spinoza. Neurobiología de la emoción y los sentimientos* (Barcelona: Crítica, 2005).
- Desmaisons, J. W., *Des asiles d'Aliénés en Espagne. Recherches Historiques et Médicales*, (París: J. B. Baillière et Fils, 1859).
- Díaz, J. L., *La conciencia viviente* (México: FCE, 2007).
- Dosse, F., *Histoire de l'estructuralisme, I y II* (París: La Découverte, 1991).
- Dray, W. H., *History as Re-enactment, R.G. Collingwood's Idea of History* (Oxford: Clarendon Press, 1995).
- Evans, R. J., *Rituals of Retribution. Capital Punishment in Germany, 1600-1987* (Oxford: Oxford University Press, 1996).
- Evans Pritchard, E. E., *Antropología social* (Buenos Aires: Nueva Visión, 1957).
- Evans Pritchard, E. E., *Teorías de la religión primitiva* (México: Siglo XXI, 1966).
- Evans Pritchard, E. E., *Historia del pensamiento antropológico* (Madrid: Cátedra, 1987).
- Ferrari, M., *Historia de la hermenéutica* (Madrid: Akal, 2000).
- Fodor, J., *La mente no funciona así. Alcance y límites de la psicología computacional* (Madrid: Siglo XXI, 2003).
- Fornier, J. P., *Discurso sobre la tortura* (Barcelona: Crítica, 1990).
- Foucault, M., *Histoire de la folie à l'âge classique*, recogida en *Oeuvres, I*, (París: Gallimard, 2015).

Frank, L. R., *The History of Shock Treatment* (San Francisco: L. R. Frank, 1978).

Frankfort, H. A., J. A. Wilson y T. Jacobsen, *El pensamiento prefilosófico, I. Egipto y Mesopotamia* (México: FCE, 1967).

Friedlander, S. (ed.), *Probing the Limits of Representation. Nazism and the Final Solution* (Cambridge: Harvard University Press, 1992).

Gadamer, H. G., *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica, I y II* (Salamanca: Sígueme, 1993).

Geller, J. L., y M. Harris, *Women of the Asylum. Voices behind the Walls, 1840- 1945* (Nueva York: Anchor Books, 1994).

Gensburger, S., *Witnessing the Robbing of the Jews. A Photographic Album, Paris, 1940-1944* (Indianápolis: Indiana University Press, 2010).

Glover, J., *Humanity. A moral History of the Twentieth Century* (Londres: Pimlico, 2001).

Goffman, E., *Asylums. Essays on the Social Situation of Mental Patients and Other Inmates* (Harmondsworth: Penguin Books, 1961).

Grossmann, D., *On Killing. The Psychological Cost of Learning to Kill in War and Society* (Nueva York: Back BayBooks, 2009).

Grunwald-Spier, A., *Who Betrayed the Jews? The Realities of Nazi Persecution in the Holocaust* (Stroud: The History Press, 2016).

Gusdorf, G., *La Découverte du Soi* (París: PUF, 1948).

Happé, F. y U. Frith (eds.), *Autism and Talent* (Oxford: Oxford University Press, 2010).

Hartmann, N., *La filosofía del idealismo alemán, I, II* (Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1960).

Harris, Sh. H., *Factories of Death. Japanese Biological Warfare, 1932-45, and the American Cover-up* (Londres: Routledge, 1995).

Hellamn, P., *L'Album d'Auschwitz. D'après un album par Lili Meier survivante du camp de concentration*, (París: Seuil, 1983).

Hubert, S. J., *Questions of Power. The Politics of Women's Madness Narratives* (Londres: University of Delaware Press, 2002).

Inglis, F., *History Man. The Life of R. G. Collingwood* (Princeton: Princeton University Press, 2009).

Irwin, W. A. y H. A. Frankfort, *Los hebreos* (México: FCE, 1954).



- Jaspers, K., *Psicopatología general* (México: FCE, 1946).
- Jaspers, K., *Philosophy, I, II y III* (Chicago: University of Chicago Press, 1969).
- Jaspers, K., *La fe filosófica ante la revelación* (Madrid: Gredos, 1968).
- Koestler, A., *Inside and Outlook. An Inquiry into the Common Foundations of Science, Art and Social Ethics* (Londres: MacMillan, 1949).
- Koestler, A., *The Act of Creation* (Londres: Hutchinson, 1964).
- Laffan, M., y M. Weiss, *Facing Fear. The History of an Emotion in Global Perspective*, Princeton: Princeton University Press, 2012).
- Lange, F. A., *The History of Materialism and Criticism of its Present Importance* (Londres: Routledge and Kegan Paul, 1925).
- Le Breton, D., *Antropología del dolor* (Barcelona: Seix Barral, 1995).
- Le Goff, J., *Le Naissance du Purgatoire* (París: Gallimard, 1981).
- Lenin, V. I., *Materialismo y empiriocriticismo. Notas críticas sobre una filosofía reaccionaria* (Moscú: Editorial Progreso, 1920).
- Lévi-Strauss, C., *El pensamiento salvaje* (México: FCE, 1964).
- Llinares García, M., *Yo no soy la señorita Chevalier. Memorias de una loca* (Madrid: Siglo XXI, 2015): 7-23.
- López Nogueira, J., *Dialéctica existencial y psicoanálisis, I y II* (Vigo: Galaxia, 1970).
- Markus, R. A., *Saeculum. History and Society in the Theology of St. Augustine* (Cambridge: Cambridge University Press, 1970).
- Maslow, A. H., *The Psychology of Science. A Reconnaissance* (Nueva York: Harper and Row, 1966).
- May, R., E. Angel, H. E. Ellenberger, *Existencia. Nuevas dimensiones en psiquiatría y psicología* (Madrid: Gredos, 1967).
- Minkowski, E., *Traité des Psychopathologie* (París: Presses Universitaires de France, 1999).
- Müller-Hill, B., *Science nazi, science de la mort. L'extermination des juifs, des tziganes et des maladies mentaux de 1933 a 1945* (París: Odile Jacob, 1989).
- O'Donoghue, J. W., *The Story of Bethlehem Hospital from its foundation in 1247* (Londres: T. Fisher Unwin, 1912).
- Panksepp, J., *Affective Neuroscience. The Foundations of Human and Animal Emotions* (Nueva York: Oxford University Press, 1998).

Parker, Ch., *The English Idea of History from Coleridge to Collingwood* (Sydney: Ashgate, 2000).

Petazzoni, R., *L'onniscienza di Dio* (Turín: Einaudi, 1955).

Peters, E., *Torture* (Oxford: Basil Blackwell, 1985).

Philonenko, A., *L'oeuvre de Kant, I y II* (París: J. Vrin, 1993).

Plotnitsky, A., *In the Shadow of Hegel. Complementarity, History and the Unconscious* (Florida: University Press of Florida, 1993).

Popper, K. S., *La sociedad abierta y sus enemigos* (Barcelona: Paidós, 1978).

Ripa, Y., *L'Affaire Rouy. Une femme contre l'asile au XIX Siècle* (París: Tallandier, 2010).

Robinson, N., *Consciousness and Mental Life* (Nueva York: Columbia University Press, 2008).

Rouy, H., *Mémoires d'une Aliénée, publiés par E. Le Normant des Varannes* (París: Paul Ollendorf, 1883).

Ruelle, D., *El cerebro de los matemáticos. Las grandes matemáticos y sus formas de pensar* (Barcelona: Antoni Bosch, 2012).

Ryle, G., *The Concept of Mind* (Londres: Hutchinson, 1949).

Sacks, O., *Asylum. Inside the Closed World of State Mental Hospitals* (Boston: MIT Press, 2009).

Scarry, E., *The Body in Pain. The Making and Unmaking of the World* (Oxford: Oxford University Press, 1985).

Searle, J., *Actos del habla* (Madrid: Cátedra, 1994).

Searle, J., *La construcción de la realidad social* (Barcelona: Paidós, 1997).

Searle, J., *El misterio de la conciencia* (Barcelona: Paidós, 2000).

Searle, J., *Razones para actuar. Una teoría del libre albedrío* (Barcelona: Círculo de Lectores, 2000).

Searle, J., *Mente, lenguaje y sociedad. La filosofía en el mundo real* (Madrid: Alianza, 2001).

Searle, J., *Libertad y neurobiología* (Barcelona: Paidós, 2004).

Searle, J., *The Idea of the Self. Thought and Experience in Western Europe since the Seventeenth Century* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005).

Searle, J., *Making the Social World. The Structure of Human Civilization* (Nueva York: Oxford University Press, 2010).

Shorter, E., *Doctors and Patients. A Social History* (Londres: Transaction Publishers, 2006).

Shorter, E., y D. Healy, *Shock Therapy. A History of Electroconvulsive Treatment in Mental Illness* (Londres: Rutgers University Press, 2007).

Silverman, L., *Tortured Subjects. Pain, Truth, and the Body in Modern France* (Chicago: Chicago University Press, 1993).

Skinner, B. F., *Ciencia y conducta humana. Una psicología científica* (Barcelona: Fontanella, 1969).

Sperry, L., *Handbook of Diagnosis and Treatment of DSM-IV-TR. Personality Disorders* (Nueva York: Brunner-Routledge, 2003).

Ström, F., *On the Sacral Origins of the Germanic Death Penalties* (Estocolmo: Wahlström and Widstrand, 1942).

Sugg, R., *Mummies, Cannibals and Vampires. The History of Corpse Medicine from Renaissance to the Victorians* (Londres: Routledge, 2016).

Szasz, T., *Schizophrenia. The Sacred Symbol of Psychiatry* (Syracuse: Syracuse University Press 1976).

Szasz, T., *Psychiatric Slavery* (Syracuse: Syracuse University Press, 1977).

Szasz, T., *The Manufacture of Madness. A Comparative Study of the Inquisition and the Mental Health Movement* (Nueva York: Harper Collins, 1977).

Taylor, Ch., *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna* (Barcelona: Paidós, 1996).

Tomás y Valiente, F., *La tortura en España* (Barcelona: Ariel, 1994).

Vaihinger, H., *The Philosophy of "As if". A system of the Theoretical, Practical and Religious Fictions of Mankind* (Londres: Routledge and Kegan Paul, 1924).

Vidal-Naquet, P., *La Torture dans la République* (París: Maspero, 1972).

Vismaro, C., *Il Supplizio come Spettacolo* (Roma: Quasar, 1991).

Watzlawick, P., *¿Es real la realidad?*, (Barcelona: Herder, 1979).

Wood, M. E., *The Writing on the Wall. Women's Autobiography and the Asylum*, (Chicago: University of Illinois Press, 1994).

Zarka, Ch. Y., *Comment écrire l'histoire de la philosophie?* (París: PUF, 2001).

Zubiri, X., *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad* (Madrid: Alianza, 1980).

Zubiri, X., *Inteligencia sentiente. Inteligencia y logos* (Madrid: Alianza, 1982).

Zubiri, X., *Inteligencia sentiente. Inteligencia y razón* (Madrid: Alianza, 1983).

Zubiri, X., *Espacio, tiempo y materia* (Madrid: Alianza, 1996).

Zubiri, X., *Sobre la realidad* (Madrid: Alianza, 2001).

Zubiri, X. *El hombre: lo real y lo irreal* (Madrid: Alianza, 2005).

### **Perfil**

José Carlos Bermejo Barrera es catedrático de Historia Antigua en el Departamento de Historia de la Universidad de Santiago de Compostela (España). Es autor de numerosos libros de teoría de la historia e historia de las religiones. Sus trabajos más recientes son: *Historia y melancolía* (Madrid: Akal, 2019), *La tentación del rey Midas. Para una economía política del conocimiento* (Madrid: Siglo XXI, 2015) y *Sueños para unas sombras. Caminos del mito griego* (Santiago de Compostela: Enxebre Books, 2014).

### **Profile**

José Carlos Bermejo Barrera is Professor of Ancient History in the Department of History at the University of Santiago de Compostela (Spain). He is autor of several books on theory of history and history of religions. His most recent titles being *Historia y melancolía* (Madrid: Akal, 2018), *La tentación del rey Midas. Para una economía política del conocimiento* (Madrid: Siglo XXI, 2015) and *Sueños para unas sombras. Caminos del mito griego* (Santiago de Compostela: Enxebre Books, 2014).

Fecha de recepción: 15 de enero de 2020

Fecha de aceptación: 18 de mayo de 2020

Publicación: 1 de julio de 2020

Para citar este artículo: José Carlos Bermejo Barrera, “Reactualización, empatía e historia”, *Historiografías*, 19 (enero-junio, 2020), pp. 5-40.