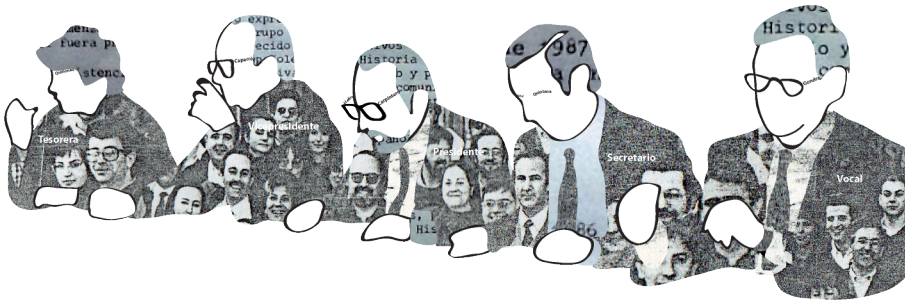
Nº 48
V/2012

BSEHP

BOLETÍN INFORMATIVO DE LA SOCIEDAD ESPAÑOLA DE HISTORIA DE LA PSICOLOGÍA



SOCIEDAD ESPAÑOLA de
SEHP
HISTORIA de la PSICOLOGÍA

s u m a r i o

EDITORIAL 1

ARTÍCULOS

C. Maillard. *C.G. Jung y el mundo de los valores. Aspectos del discurso sobre la ética en el* Libro Rojo *(1914-1930).* 2

C. G. Jung. Los comienzos del psico-análisis. En *Lo inconsciente en la vida psíquica normal y patológica*. Madrid: Revista de Occidente, pp. 17-38. 13

CRÓNICAS DE LA SEHP 21

L. Martínez-Guerrero, E. Cabanas y M. A. Cohen.

XXV Symposium (Santiago de Compostela, mayo de 2012)

CONVOCATORIAS DE LA SEHP 23

XXVI Symposium (Valencia, mayo de 2013)

PREMIOS 2013 27

RESEÑAS CRÍTICAS 29

EL DESVÁN DE PSI 45

B. Anguera Domenjó. Carl Gustav Jung y los mandalas.

INFORMACIÓN VARIA 47

e d i t o r i a l

La actualidad nos ha obligado a prestar cierta atención a la figura de Carl Gustav Jung en este número del BSEHP: la reciente publicación en francés y en castellano del *Libro Rojo*, una exposición sobre el mismo en el *Musée Guimet* de París y el estreno de la película de David Cronenberg, *Un método peligroso*, inspirada en la relación entre Jung y Freud. Aprovechando la ocasión que nos brindan estos eventos, hemos decidido darle cierto protagonismo a un personaje por el que normalmente nuestros manuales de Historia de la Psicología no sienten un especial interés. Para ello, contamos con la aportación de Christine Maillard, profesora de la Universidad de Estrasburgo y especialista en el pensamiento de Jung. Quede aquí nuestro agradecimiento a Mme Maillard, quien ha tenido la gentileza de cedernos el texto de la magnífica conferencia que impartió en el *Musée Guimet* en septiembre del año pasado. Como viene siendo habitual en los últimos números, publicamos también un trabajo original del autor suizo, concretamente un capítulo de su obra "Lo inconsciente", que nosotros hemos transcrito de la *Revista de Occidente*.

Este número contiene algunas sorpresas y novedades como la colaboración de Blanca Anguera en "El desván de psi" o la reseña de Juan Bellido sobre la película, anteriormenete citada, *Un método peligroso* (al fin y al cabo, los textos no son el único objeto de estudio –o no deberían serlo– del historiador de la psicología). También se encuentran en este número diversas reseñas sobre publicaciones y congresos elaboradas por colegas de diversas universidades nacionales e internacionales (M. Isabel Díaz, Francisco Pérez, Oriol Alonso, Jorge Castro y Hernán Pulido), a los que queremos agradecer su empeño por hacer de este Boletín una vía de comunicación y no sólo de información.

Llegado este punto, debemos anunciaros que Jorge Castro deja definitivamente la editorial del BSEHP. Pero esto no debe ser un motivo de tristeza, ya que seguirá colaborando con el mismo en calidad de redactor "libre" (a este editorial ponemos por testigo…).

Evidentemente, no podemos terminar este editorial sin hacer mención al XXV aniversario de nuestra Sociedad, a la que hemos querido homenajear en la portada a través de un guiño gráfico a su primera Junta Directiva. Los que asististeis al último congreso en la preciosa ciudad de Santiago de Compostela, organizado por nuestra compañera Mar Bernal, sabéis que el profesor José María Gondra nos deleitó con una maravillosa conferencia plagada de detalles, anécdotas y fotografías que seguro hicieron sonreír a más de uno al descubrirse entre ellas. Los demás podréis obtener algunas pinceladas de dicha conferencia en la clásica crónica de nuestro simposio –realizada en esta ocasión por Luis Martínez-Guerrero, Edgar Cabanas y Mª Ángeles Cohen–, y en la página web[1], donde aparece colgada la presentación en Power Point que José María hizo llegar a la organización del encuentro en Santiago. El próximo congreso de la SEHP tendrá lugar en Valencia. Toda la información sobre el mismo, facilitada por Mª Victoria Mestre para su publicación, podéis leerla también en estas páginas.

Pasad un buen verano, alejados de riesgos y de primas, ¡y ojalá que alguna de vuestras lecturas veraniegas acaben reflejadas en el próximo número del BSEHP! ¡Las esperamos!

Los editores

[1] http://dl.dropbox.com/u/224156 14/GONDRA_XXV%20A%C3%91OS%20SEHP%20(REVISADA%20Y%20DEFINITIVA)%20copia.pptx

artículo

C. G. Jung y el mundo de los valores. Aspectos del discurso sobre la ética en el *Libro Rojo* (1914-1930)

Christine Maillard
Universidad de Estrasburgo / Universidad de Oulu

El siguiente estudio sobre el *Libro Rojo* (Jung, 2009) se centra en esta obra en tanto que documento cultural, en tanto que testimonio del momento específico de la cultura europea en que se configuró, y de un cierto tipo de sociedad, la Europa *fin de siècle*, es decir, de esos decenios que precedieron inmediatamente a la Primera Guerra Mundial (1880-1914), hecho preeminente en el imaginario de esta obra. En este período emergieron numerosas corrientes artísticas, nacieron revoluciones políticas y sociales varias, tuvieron lugar importantes innovaciones en el pensamiento y las ciencias de la naturaleza y del hombre y, en definitiva, se dieron profundos cambios en el ámbito de los valores y las costumbres. El *Libro Rojo* participa de este importante punto de inflexión (Maillard, 2011a). Este periodo se vivió también como el de un declive, una decadencia, como lo prueba la presencia de este tema en numerosas obras de la literatura europea; el *Libro Rojo* de Jung es de hecho contemporáneo del voluminoso ensayo del ideólogo Oswald Spengler sobre *La decadencia de Occidente* (2 vol., 1918-1922), así como de toda una serie de reflexiones sobre la "crisis" de la cultura occidental (Maillard, 2011b).

El imaginario que se despliega en el *Libro Rojo*, a través por ejemplo de las representaciones de la feminidad pero también de las de la violencia y la guerra, lo comparten muchos protagonistas de esta época de agitación social y artística, ya sean escritores o pintores. Recordemos que este período se caracterizó también por la inmensa bonanza del espiritismo y la teosofía en torno a 1900 y, finalmente, por la búsqueda de la alteridad que otorga un lugar eminente a la India y al Extremo Oriente. Enfrentado al carácter asombroso del discurso del *Libro Rojo*, el lector algo familiarizado con la obra de Jung se dirigirá naturalmente hacia los últimos desarrollos teóricos de su trabajo,. Se supone que el *Libro Rojo* constituye de alguna forma su *materia prima*, la "materia primera para procesar, para la que una sola vida no puede ser suficiente", como decía el propio Jung (2009). Ciertamente tenemos otros documentos que vienen a aclarar su significado, como las actas del seminario en inglés *Analytical Psychology* (1925) (McGuire, 1989). Jung explica ahí los principales conceptos de su psicología del inconsciente, haciendo valer esta experiencia introspectiva de años de redacción de los *Cuadernos Negros* y el *Libro Rojo*. Jung evoca precisamente varios de los personajes aparecidos en estas experiencias imaginarias, como Elías, Salomé y la serpiente, y trata de explicar su significado psicológico (McGuire, 1989).

Entre los muchos niveles de discurso que se encuentran en el *Libro Rojo* de Jung, uno de los más apasionantes es sin duda el que se refiere al mundo de la ética y los valores, que implica especialmente la cuestión de las normas y su subversión. Constituye, por así decirlo, lo esencial del discurso del *Libro Rojo* y de su mensaje. Podemos percatarnos de ello con una simple lectura, aunque sólo sea porque el léxico del libro se refiere a este campo semántico de forma privile-

giada, con las numerosas apariciones de conceptos como la "virtud", el heroísmo, el amor y el odio, y porque se refiere así a un conjunto de temas relativos al registro de lo que Jung llamará, en sus *Tipos psicológicos* (1921), la función del "sentimiento". El término alemán "Fühlen", que designa esta función del "sentimiento", se refiere a lo que es "sentido (experimentado)", que se sitúa en un registro diferente de lo que es "pensado"; este "sentimiento" está en el fondo de la reflexión de Jung sobre las cuestiones que afectan al mundo de valores (Jung, 1921).

La cuestión del bien y del mal, obsesiva en el *Libro Rojo*, tendrá una importancia crucial en la obra de Jung hasta el final. Es el tema central de su reflexión sobre el *Libro de Job*, *Respuesta a Job* (Jung, 1952), y de muchos otros textos..

También forma parte de esta problemática el discurso sobre la Guerra Mundial y sobre el "sacrificio" (Opfer). La guerra, la violencia y el sacrificio son elementos de este mundo de valores que evoca el *Libro Rojo* y aunque este discurso sobre la guerra como "hecho espiritual", o del orden del espíritu, nos pueda parecer hoy extraño e inquietante, en realidad es bastante comprensible para la época y está incluso muy extendido entre los intelectuales del mundo germano de esos años[1]. Tanto aquí como en otras partes de su obra, a Jung no le preocupa sólo describir las instancias de la psique o elaborar un modelo de lo inconsciente, sino que aporta igualmente una reflexión de orden ético, sobre la forma de llevar y gobernar la vida individual, y puede que también la vida colectiva. Por lo demás, como todo gran texto, el *Libro Rojo* es una obra cuyo mensaje resulta de una gran actualidad y lo que tiene que decir puede concernir totalmente al individuo que vive en la sociedad contemporánea.

[1] Sobre este tema y las motivaciones de esta admiración por la guerra, ver Horn (1999).

Jung ha abordado diversas cuestiones centrales para la historia del pensamiento occidental, como las que trata la filosofía: el conocimiento, los valores y la mirada religiosa. En este sentido, podemos decir que su obra reflexiona sobre tres cuestiones fundamentales, ya planteadas por la filosofía crítica de Kant: "¿Qué puedo saber? ¿Qué debo hacer? ¿Qué puedo esperar?", que están entre las preguntas fundamentales del pensamiento de Occidente. Esta preocupación ética, sobre los valores, es parte de la tradición filosófica germana: en este caso, pensamos fundamentalmente en Kant (1724-1804), del que Jung afirma depender claramente, y después en Nietzsche (1844-1900), muy presente en el intertexto del *Libro Rojo*; pero también en la teoría de los valores (*Wertetheorie*) tal y como aparece en los filósofos contemporáneos de la época del *Libro Rojo*, como Heinrich Rickert (1863-1936), Max Scheler (1874-1928) o Ernst Cassirer (1874-1945). En todo caso, lo importante de este *Libro*, accesible desde hace muy poco tiempo para el lector francés o hispano, es empezar a conocerlo, entrar en su universo complejo y a veces confuso. Libro de meditación para su autor, como lo ha mostrado el teólogo Karl Baier (Maillard, 2011a), es también un libro para *nuestra* meditación. El análisis que sigue se basará por tanto en algunos pasajes del texto, significativos para esta cuestión de los valores y la ética.

Encontramos en el *Libro Rojo* una crítica y una deconstrucción de los sistemas de valores existentes, por ejemplo, bajo la forma de una crítica del heroísmo, de los ideales masculinos, o de una crítica de la virtud; una reconsideración de los valores colectivos, desarrollados sobre todo por la cultura cristiana de Occidente; y en relación con esta crítica, la idea de la necesaria "subversión de todos los valores" (*Umwertung der Werte*) tal y como la enuncia y desarrolla Nietzsche en *Así habló Zaratustra*, gran fuente de inspiración para Jung.

Nos podemos preguntar entonces si es posible encontrar en el *Libro Rojo* la enunciación de nuevos valores, fundadores de una ética del futuro. Una cuestión que me parece fundamental, ya que el *Libro* habla por encima de todo de un "camino del porvenir" (*der Weg des Kommenden*), y participa en ese sentido del género visionario. Entre los nuevos valores enunciados en el *Libro*, uno se refiere al sujeto individual, llamado a constituirse en lo que el texto llama el "ser-único" (*Einzelsein*), prefigurando el tema de la individuación y del Sí mismo; el otro se refiere al plano colectivo, con la noción de hospitalidad (*Gastfreundlichkeit*), que designa una forma particular de acoger la alteridad. Los volveremos a ver en la última parte del presente artículo.

Crisis de una época y crisis de valores

Desde la aparición del *Libro Rojo*, la palabra clave "crisis" se utiliza con frecuencia para definir el proyecto general. De hecho, es el texto de una crisis individual y personal de su autor. Pero es también una crisis colectiva la que está en juego, que afecta no sólo al individuo Carl Gustav Jung por diversas razones –la ruptura con Freud es sin duda una de las principales–, sino también a Europa como entidad política y como portadora de civilización y más particularmente a los países germánicos. Por otra parte, es uno de los postulados del libro mismo: lo que es "mi" crisis como crisis del sujeto afecta también, en otro nivel de comprensión e interpretación, a la colectividad, es decir, a la civilización europea en su conjunto. El discurso sobre la Primera Guerra Mundial, recurrente en el *Libro Rojo*, es el ejemplo más revelador en este sentido.

Expresión entre otras muchas de estos tiempos de crisis, el *Libro Rojo* resulta así un testimonio de los profundos cuestionamientos sobre el estatus del lenguaje y del sujeto que aporta esta época, donde la noción de inconsciente ocupa un lugar capital en la vida intelectual y en los proyectos terapéuticos. El *Libro Rojo* es también un testimonio de la crisis de valores que marca los años 1910-1920 y, finalmente, de una crisis de representaciones religiosas, que según Jung y otros conduce supuestamente a una "salida del cristianismo" y a la idea del "final de las religiones", presente también en otros discursos de la época, como por ejemplo en los autores que llamamos neo-místicos. Entre los numerosos discursos de crisis que el primer tercio del siglo XX ha producido, el *Libro Rojo* constituye entonces la respuesta original de Jung, su invención de nuevos modelos para la salida de la crisis, modelos basados en una subversión de los valores, que enuncian los elementos de una gnosis para la modernidad.

Una de las preguntas profundas del *Libro Rojo* sería entonces: ¿Cómo redefinir, en el contexto de fracaso de las certitudes enunciadas a la vez por el cristianismo y la civilización europea en su conjunto, el bien y el mal, las normas y valores? Estas preguntas atraviesan tanto el *Liber Primus* como el *Liber secundus* y están también en el núcleo de los textos recogidos en la tercera parte bajo el título *Prüfungen*. Se exponen a través de las inquietudes del Yo, tal como aparecen en su diálogo con los personajes (Elías, Salomé, la serpiente, el hombre de rojo, Izdubar...) que tienen el valor de psiques parciales, y a través del discurso de uno de los más importantes, el sabio Filemón, figura plagada de connotaciones intertextuales.

Pero esta cuestión de los valores es inseparable de la del conocimiento y las formas de conocimiento, tema central también del *Libro Rojo*.

Una nueva ética del conocimiento

> "Quizá pienses que un hombre que dedica su vida a la investigación lleva una existencia espiritual y se dedica a su alma en un grado más elevado que cualquier

> otro. Pero incluso una existencia así es exterior, tan exterior como la existencia de un hombre que vive las cosas exteriores. Un sabio así ciertamente no vive las cosas exteriores, sino más bien los pensamientos exteriores, luego no sí mismo, sino su objeto. (...) Se degrada al dedicarse a todos los libros y todos los pensamientos de los demás. (...) Por eso ves a estos viejos sabios correr de forma ridícula e indigna tras el reconocimiento. Se molestan si no mencionamos su nombre, se entristecen si otro dice mejor que ellos la misma cosa, se vuelven irreconciliables si alguien cambia sus puntos de vista un ápice" (*Liber secundus*, p. 264).

Este pasaje es muy representativo de la crítica presente en el *Libro Rojo* de algunas formas de conocimiento contemporáneo y de sus instituciones. El *Libro Rojo* enuncia el recurso a otras formas de conocimiento. Para ello opone al "espíritu de este tiempo" el "espíritu de las profundidades" ("*Geist dieser Zeit/ Geist der Tiefe*"), y lo hace desde las primeras páginas del *Liber Primus*. El *Libro Rojo* postula así la posibilidad de una fuente de conocimiento diferente a la dada por los discursos dominantes, ligados al "espíritu de la época". Desde esta perspectiva, los *Siete Sermones a los Muertos* pronunciados por Filemón en la última parte del libro ("Pruebas") constituyen una palabra que procede de este "espíritu de las profundidades"; el saber que difunden posee una función compensatoria –idea que será crucial en el pensamiento de Jung– en relación con el "espíritu de la época". El *Libro Rojo* postula así la posibilidad de un conocimiento diferente del que procede de los enfoques de la ciencia. Este conocimiento es el llamado conocimiento "simbólico". Lo que está en juego aquí es una nueva actitud cognitiva que hace emerger lo que se esconde en la percepción habitual: los interlocutores del yo en el *Libro Rojo*, emanaciones de este espíritu de las profundidades, son los encargados de exponer esta nueva actitud cognitiva que hace emerger lo que se esconde en la percepción habitual: los interlocutores del yo en el *Libro Rojo*, emanaciones de este espíritu de las profundidades, son los encargados de exponer esta nueva posición, este conocimiento cuyo vector no es el concepto o la idea, sino el símbolo. Varios pasajes del *Libro Rojo* están dedicados a la definición de lo que es un símbolo muy distinto del mero signo (*Zeichen*):

> "El símbolo es la palabra que sale por la boca, que no pronunciamos, pero que se remonta a las profundidades del Sí como una palabra de fuerza y de angustia y se posa sobre la lengua de forma inesperada. Se trata de una palabra sorprendente que puede parecer poco razonable, pero la identificamos como símbolo por el hecho de ser ajena a la mente consciente. Cuando aceptamos el símbolo, es como si se abriera una puerta que conduce a una nueva habitación cuya existencia desconocíamos".

Y el texto continúa:

> "Para encontrar la mandrágora, necesitamos al perro negro, ya que siempre ocurre así: cuando el símbolo debe crearse, el bien y el mal han de unirse primero. El símbolo no es algo que deba imaginarse o inventarse: está en cambio. Su devenir es como el devenir del hombre en el vientre de la madre". (*Liber secundus*, p. 309).

La figura central, Filemón, que pronuncia los *Sermones a los Muertos*, es la figura del Sabio, cuyas enseñanzas versan sobre esta forma simbólica del conocimiento. Afirmar la validez de esta forma de conocimiento no va de suyo en un momento de la civilización marcado por el progreso de la ciencia y por el positivismo que se impone durante la segunda mitad del siglo XIX, y que constituyen el contexto de formación de Jung. El texto es también inmediatamente posterior al desacuerdo con Freud sobre la interpretación del inconsciente desde la teoría sexual. Establece la dimensión de la *espiritualidad* como réplica exacta a la misma (Jung, 2009).

En el marco de su psicología de la cultura, Jung se interesó por diferentes representaciones resultantes de las tradiciones esotéricas de Europa: están presentes a lo largo de toda su obra y son una gran fuente de inspiración para él. Este interés se deriva del deseo de comprender los fenómenos que la racionalidad por sí sola no permite aprehender, un interés compartido por muchos protagonistas del período *fin de siècle*, y en particular por los pintores. De la alquimia a la astrología pasando por los fenómenos paranormales, hay pocas ramas de este vasto conjunto de las que Jung no se haya ocupado, considerando que lejos de ser inútiles supersticiones, estos conocimientos contenían una visión que compensaba la establecida por la ciencia positiva. Abordó también partes entre las más significativas de la historia de esta tradición, interesándose mucho, por ejemplo, por Paracelso (1493-1541), el famoso médico y filósofo, y su filosofía hermética de la naturaleza, o leyendo a Swedenborg (1688-1772), sabio pero también vidente que, como él, asoció al discurso de la racionalidad común el de otra razón, surgida de las profundidades.

Este es el contexto en el que se debe interpretar la referencia al *pensamiento mágico* en el *Libro Rojo*. En el marco del *Liber secundus*, en el capítulo 21, en el diálogo entre el sí y el personaje de Filemón, que aparece aquí como "mago" (p. 311 y ss.), se expone una teoría de la magia. Pero, ¿qué sentido podemos atribuir a una teoría de la magia en un texto de principios del siglo XX? El pensamiento mágico está muy extendido en la literatura de este período, como por ejemplo en Gustav Meyrink (1868-1932), del que Jung conoce sus novelas, y especialmente la célebre *Golem* (1915). Ésta se pregunta sobre los límites de lo cognoscible, como lo hace el *Libro Rojo*: la magia, se dice ahí, "no atañe al camino de la comprensión común", es "exactamente lo contrario de lo que podemos conocer", es "precisamente todo lo que no entendemos". La idea aquí es que el mundo encierra muchas cosas que permanecen inaccesibles al conocimiento por la vía del saber científico –cosas que se basan en facultades cognitivas diferentes a las dadas por la racionalidad común. Esta será, más adelante, la hipótesis sobre los *fenómenos de sincronicidad* (la interpretación de los fenómenos que no se explican por las categorías de causalidad), desarrollada por Jung en la década de 1950 en su intercambio con el físico Wolfgang Pauli. El siguiente pasaje del *Liber secundus* sintetiza lo que está en juego en este tipo de pensamiento:

> "La práctica mágica consiste en que aquello que no entendemos se hace comprensible de una manera en sí misma incomprensible. La actitud mágica no es arbitraria, ya que entonces sería del orden de lo comprensible: resulta de causas incomprensibles. Hablar de causas tampoco es exacto, pues una causa se basa en la razón. Pero tampoco podemos decir que no tenga una causa, ya que entonces no podríamos decir nada más: la actitud mágica, simplemente, se manifiesta. Cuando abrimos las compuertas del caos, la magia también se manifiesta. (...)
>
> La magia es una forma de vida. Si uno ha hecho todo lo posible para conducir su carro y se da cuenta de que otro, más grande que él, lo conduce, entonces se produce el efecto mágico. Uno no puede decir de qué naturaleza será el efecto mágico, porque nadie puede saberlo de antemano, porque mágico es lo que no obedece a ninguna ley, lo que sucede al margen de cualquier norma, casi por casualidad. Pero la condición para que ocurra es que uno se acepte completamente y no rechace nada, de modo que todo se realice para el crecimiento del árbol". (*Liber secundus*, p. 314).

La ética y la religión del "por-venir": hacia un post-cristianismo

La reflexión ética del *Libro Rojo* también es inseparable de la pregunta religiosa que ahí se formula. De este modo, aparece ya ahí la oposición entre "creer" y "saber", que será una especie de *leitmotiv* en fases posteriores de la obra de Jung, sobre la que se expresará también en su correspondencia. Esta oposición aparece sobre todo en los pasajes dialogados que hacen intervenir al yo y a Filemón, entre los dos primeros *Sermones*:

> "Hijo mío, estos muertos han debido rechazar la fe cristiana y por eso ya no rezaban más a ningún Dios. ¿Debo yo entonces enseñarles un Dios en el que puedan creer y al que puedan rezar? Acaban de rechazarle, ya que no podían hacer otra cosa. ¿Y por qué no podían hacer otra cosa? Porque el mundo, sin que ellos lo sepan, ha entrado en ese mes del gran año donde ya sólo se puede creer lo que se sabe". (*Pruebas*, p. 347).

"Yo no necesito creer, yo sé" ("*Ich glaube nicht, ich weiß*"), dirá Jung cincuenta años más tarde en una entrevista. Lo que se propone en los *Sermones a los Muertos* como en el conjunto del *Libro Rojo* es una "tercera vía", que no es ni la de la creencia, ni la del conocimiento reducido a un saber instrumental. Encontramos aquí por tanto la visión de lo que podría ser una religión del futuro con sus implicaciones para el campo de los valores individuales y colectivos.

La pregunta que se impone en este contexto es si Jung está renunciando entonces de una vez por todas a encarnar el más alto de los valores en la figura de Cristo. La respuesta es compleja. Hay en efecto en el *Libro Rojo* todo un desarrollo sobre la imitación de Cristo, con una larga referencia explícita, por otra parte, al libro epónimo de Tomás a Kempis. Se trata en efecto, dice el *Libro Rojo*, de *imitar* a Cristo, pero no convirtiéndose en "cristianos" (*christiani*), sino en "Cristos" (*christi*) (Jung, 2009). ¿En qué sentido se entiende pues esta *imitatio christi*?

> "Pero si debo realmente comprender a Cristo, tengo que reconocer que Cristo no vivió verdaderamente sino la vida que le era absolutamente suya y que él no siguió a nadie. No imitó ningún modelo". (*Liber secundus*, p. 293).

No se trata, por tanto, de adaptarse a un mensaje predefinido y transmitido por una religión institucional y sus formas confesionales, sino de vivir lo más radical del mensaje cristiano, es decir, una subversión de valores, tal y como Cristo mismo la practicó y enseñó, y se trata por tanto de desarrollar y seguir un camino personal y no un camino colectivo.

El *Libro Rojo*, y de forma más condensada aún la parte que constituye los *Siete Sermones a los Muertos*, presenta un discurso sobre la religión del que se desprenden dos ideas-fuerza:

- La idea de una nueva era religiosa que estaría comenzando;

- Las consideraciones sobre el "politeísmo" como actitud fundadora de los nuevos valores.

La idea de una nueva era religiosa está presente en toda la obra de Jung y diferencia su proyecto del de Freud, que veía en la religión una etapa de oscurantismo que había que superar definitivamente. Jung afirmará más tarde, sobre todo en importantes ensayos de los años 1940 (Jung, 1940), la presencia de una "función religiosa" en el psiquismo humano que permanece cualesquiera sean los cambios que afectan a la civilización o la sociedad. La imagen de un nuevo "mes" en el gran año, la alusión a esta temporalidad platónica, es recurrente en el *Libro Rojo*: la recuperación que hace Jung de esta imagen enuncia una era en la que las actitudes hacia la religión cambian, sin que eso signifique el fin de la religión. La "muerte de Dios" nietzscheana se sustituye aquí por

el nacimiento de una nueva forma de experiencia religiosa, que implica una nueva imagen de lo divino, el nacimiento simbólico de un nuevo Dios. Lo que también se espera que cambie es la relación que el sujeto mantiene consigo mismo (como lo desarrollará la hipótesis del Sí, otro nivel del sujeto diferente del yo, claramente enunciado en el *Libro Rojo*), lo que deriva en una actitud ética distinta.

Los elementos de una "nueva ética"

Los textos en los que Jung habla específicamente de la cuestión de los valores son poco numerosos y a menudo bastante tardíos. Podemos citar un prefacio a una obra de Erich Neumann, *Depth Psychology and a New Ethic* [*Psicología profunda y nueva ética*] (Jung, 1949), o el ensayo *El bien y el mal según la Psicología analítica* (Jung, 1958), además, por supuesto, de las profundas reflexiones de la *Respuesta a Job* (Jung, 1952), que tratan a la vez de la cuestión religiosa y del problema del mal. Sin embargo, un texto de 1916, aunque publicado en 1981, arroja algo de luz sobre esta problemática: se trata de un breve texto titulado "Adaptación, individuación y colectividad" ("Anpassung, Individuation und Kollektivität") (Jung, 1916), versión escrita de una conferencia pronunciada en el Club Psicológico de Zurich. Es uno de los pocos textos donde Jung utiliza *expressis verbis* los conceptos de "valores" ("*Werte*") y de "creación de valores" ("*Werte schaffen*"). También es de los únicos textos publicados en las obras completas de Jung en los que aún se puede percibir una gran proximidad con el espíritu y el discurso del *Libro Rojo*.

"Adaptación" se entiende aquí en el doble sentido de una relación establecida adecuadamente con el mundo exterior, como corresponde a su sentido habitual, pero también con el mundo interior. Jung reflexiona en este texto sobre el equilibrio entre individuo y colectividad: la idea central es que el individuo que se desvía de las normas impuestas por la comunidad se muestra, a ojos de esta última, culpable de falta, pero que esta distancia con respecto a las normas colectivas es inevitable si se quiere tomar el camino de lo que llama individuación. Este individuo puede entonces convertirse en un creador de nuevos valores. La ruptura con las actitudes predominantes se concibe como fuente no sólo de libertad pero también de creatividad ética. Estamos aquí en el núcleo de las temáticas del *Libro Rojo*.

Jung también desarrolla el concepto, importante en su obra posterior, de "colisión de deberes" (*Pflichtenkollision*), que designa una tensión, sentida por el sujeto, entre exigencias contradictorias, en las que uno de los términos debe ser sacrificado en beneficio del otro, y ocasionalmente un dilema entre dos posiciones consideradas incompatibles, una de las cuales se impone por una disposición colectiva, mientras que la otra va en el sentido de la elección espontánea del sujeto (Jung, 1952; 1971).

Son temas, que aparecen de forma obsesiva en el *Libro Rojo* que también ofrecen una crítica de la noción de virtud (*Tugend*), en un sentido todavía cercano a Nietzsche: se puede ser esclavo del vicio, como lo enseña la moral cristiana, pero también, añade el *Libro*, esclavo de la virtud, y tanto uno como otro estado es unyugo del que hay que deshacerse, para aprender a no ceder a ninguna tentación, ni la del mal ni la del bien:

> "Si tus virtudes impiden tu salvación, abandónalas, ya que se han convertido en el mal. El que es esclavo de sus virtudes está tan lejos de su camino como el que es esclavo de sus vicios". (*Liber primus*, p. 235).

La nueva ética requiere que experimentemos los opuestos (*Gegensätze*) que es-

tructuran tanto el psiquismo como "lo vivido individual", y que pueden adoptar diversas formas. *Los Siete Sermones a los Muertos*, que son parte integrante del *Libro Rojo* y resumen la quintaesencia de su pensamiento, enuncian una serie de estos pares de opuestos (Jung, 2009).

La cuestión del mal, prometedora en el pensamiento de Jung, es objeto de amplios desarrollos en el *Libro Rojo*, en el que muchos pasajes están dedicados al bien y al mal como par de opuestos, desarrollando la idea, fundamental para Jung, de la absoluta necesidad de experimentar el mal:

> "No puedes disolver el bien con el bien. Sólo puedes disolver el bien con el mal. Porque incluso tu bien te lleva finalmente a la muerte, encadenando cada vez más estrechamente tu fuerza. No puedes vivir de ninguna manera sin el mal". (*Liber secundus*, p. 287).

"No puedes vivir de ninguna manera sin el mal", lo que significa no sólo que "no puedes vivir sin *hacer* el mal" sino también "sin aprender del mal que experimentarás".

En el *Libro Rojo*, Jung utiliza por otra parte dos figuras procedentes del universo religioso asiático para ilustrar esta cuestión de los opuestos y su significado ético:

> "Cristo superó el mundo cargando con el sufrimiento del mundo. Buda superó ambos, el disfrute y el sufrimiento en el mundo, ignorando el disfrute y el sufrimiento fueron eliminados tras él de tal forma que ni siquiera se alegra de dominar la carne. La pasión que, en su propia superación, es aún tan poderosa en Cristo y que necesita incesantemente de sí misma para lograr su propia superación, ha salido de Buda y lo rodea de llamas de fuego. Es intacto e intangible".

Y el texto continúa:

> "Pero cuando el yo vivo se aproxima a este estado, su pasión seguro que lo abandonará, pero no morirá. ¿Qué es un ser sino su pasión? ¿Y qué es de esta pasión cuando abandona al yo? El yo es la conciencia y la conciencia sólo tiene ojos por delante. Nunca ve lo que tiene a sus espaldas. Es ahí sin embargo donde se acumula la pasión que ha logrado vencer por delante. Cuando el ojo de la razón no lo guía ni la humanidad lo suaviza, el fuego se convierte en una Kali devastadora y sangrienta, que devora la vida del hombre desde dentro como dice el mantra de su sacrificio: "Alabada seas, Kali, diosa de los tres ojos, de figura aterradora, de cuyo cuello cuelga un collar de calaveras humanas. ¡Alabada seas con esta sangre!" (*Anexos*, p. 367).

El discurso sobre la naturaleza y el reino animal en el *Libro Rojo*

Cuando nos preguntamos por la actualidad de las tesis de Jung sobre la ética en el *Libro Rojo*, llaman la atención dos pasajes cortos pero muy destacables, donde aparece la cuestión de lo que hoy llamamos la *ética animal*: la idea de que la condición animal posee una dignidad ampliamente equivalente a la de la condición humana, y la de que los seres humanos en última instancia pueden aprender de los animales:

> "El animal no se rebela contra su especie. Fíjate en los animales: mira qué justos y honestos son, cómo obedecen a su tradición, qué fieles son a la tierra que les sostiene, cómo vuelven a su ruta habitual, cuidan a sus crías, van juntos a buscar alimento y se llevan mutuamente hacia la fuente. No hay ni uno que disimule el exceso de su botín y deje a sus hermanos morir de hambre. No hay ni uno que someta a la fuerza a su propia especie al deseo de su voluntad. No hay ni uno que crea ser un elefante cuando es un mosquito. El animal vive honesta y fielmente la vida de su especie, nada más y nada menos". (*Liber secundus*, p. 296).

El siguiente pasaje es aún más complejo y se acerca más a lo que hoy llamaríamos el "anti-especismo", es decir, la idea de que la jerarquía de especies, tal como la concibe el

judeo-cristianismo y la tradición occidental, hay que subvertirla, y que los otros reinos, incluido el mineral, no sólo están dotados de una forma de conciencia sino también de dignidad no inferior a la del ser humano:

> "Estos muertos dieron nombre a todos los seres, a los que viven en el aire, en la tierra y en el agua. Midieron y contaron cosas. Contaron tantos y tantos caballos, vacas, ovejas, árboles, extensiones de tierra y fuentes, y dijeron que esto era bueno para unos fines determinados. ¿Qué hicieron con el venerable árbol? ¿Qué fue de la rana santa? ¿Vieron su ojo de oro? ¿Dónde está la expiación para los 7777 animales cuya sangre se derramó y cuya carne se comió? ¿Hicieron penitencia por el mineral sagrado que extrajeron del vientre sagrado de la tierra? No, nombraron, midieron, contaron y adjudicaron todas las cosas. Hicieron de ellas lo que les convenía. ¡Y qué hicieron! Ya has visto el poder que desplegaban –pero así dieron poder a las cosas sin saberlo. Pero ha llegado el momento en el que las cosas empiezan a hablar. El trozo de carne dice: ¿cuántos seres humanos? El trozo de mineral dice: ¿cuántos seres humanos? El barco dice: ¿cuántos seres humanos? El carbón dice: ¿cuántos seres humanos? La casa dice: ¿cuántos seres humanos? Y las cosas se levantan y cuentan y miden y adjudican y devoran a millones de seres humanos" (*Pruebas*, p. 352).

La idea aquí planteada es la de una ausencia de ruptura entre el mundo natural y el mundo humano; o por lo menos una denuncia de la dominación humana sobre el mundo material y natural, una denuncia de su instrumentalización de los otros reinos de la naturaleza y de las cosas que ha producido. Podemos decir que de alguna manera, lo que aquí se formula es una conciencia ecológica, que es también, por otro lado, una característica común de la época en que se produjo el *Libro Rojo*, una época que vio nacer precisamente una fuerte conciencia ecológica, con movimientos como el de la "reforma de vida" (*Lebensreform*) en Alemania. Y se puede uno sorprender con la actualidad de este pasaje, que no carece de resonancias con las reflexiones más recientes sobre las relaciones entre lo humano y lo "no humano", que engloba tanto el mundo natural como el de las cosas producidas por el hombre.

Valores "femeninos" y "masculinos"

El *Libro Rojo* anticipa también otro de los temas clave del pensamiento de Jung, mucho más famoso que sus puntos de vista sobre el reino animal: la cuestión de la identidad sexual y el género y la idea de que el ser humano es una entidad híbrida, compleja, que reúne en sí las polaridades masculina y femenina.

> "¿Qué hay de la masculinidad? ¿Sabes cuánta feminidad le falta al hombre para su realización? ¿Sabes cuánta masculinidad le falta a la mujer para su realización? Buscáis lo femenino en las mujeres y lo masculino en los hombres. Y así no hay más que hombres y mujeres. Pero ¿dónde están los seres humanos? (...) Pero el ser humano es masculino y femenino, no es sólo hombre o sólo mujer. Apenas puedes decir siquiera de qué sexo es tu alma". (*Liber secundus*, p. 263).

Se plantea así la cuestión de la identidad de género, pero también la identificación con valores, aquellos de su sexo biológico:

> "Te conviene vestirte un día con ropa de mujer: se reirán de ti, pero al convertirte en mujer, ganarás libertad con respecto a la mujer y su tiranía. Admitir nuestra parte femenina lleva a la realización. Lo mismo vale para la mujer que admite su parte masculina". (*Liber secundus*, p. 264).

Observamos aquí que el *Libro Rojo* desarrolla ya, sin nombrarlas explícitamente, las consideraciones sobre el *animus* y el *anima* que formarán parte de su teoría de los arquetipos.

Uno de los fundamentos de esta ética formulada por Jung reside entonces en la integración de valores opuestos a los de la actitud consciente, en la integración de posiciones inconscientes. Se expresa aquí el tema de las *coniunctio* que será retomado incluso en sus trabajos de interpretación de la alquimia como fenómeno cultural en los años 1940 y 1950. Hay pasajes del *Libro Rojo* que desarrollan consideraciones sobre el estado resultante de la integración de los contrarios y que describen el de la "realización" o "logro" (*Vollendung*): este estado es el del "ser único" (*Einzelsein*), el de una personalidad que ha escapado a la unilateralidad para acceder a la totalidad o a la integridad que caracteriza el acceso a Sí:

> "Por eso debo estar al servicio de mi Sí. Debo, por esa vía, conquistarlo. Pues tengo que conquistarlo para que mi vida acceda a su integralidad. Porque mutilar la vida me parece un pecado, cuando tenemos la oportunidad de vivirla en su integralidad". (*Pruebas*, p. 339).

Una ética de la hospitalidad y del "politeísmo de valores"

El proyecto del *Libro Rojo* es deudor de la inspiración multicultural de Jung, que apela a las culturas antiguas, por un lado, y a las civilizaciones de la India y del Extremo Oriente, por otro. La obra de Jung se desarrolla en un permanente proceso de hibridación, presente ya en las imágenes y los personajes del *Libro Rojo*. Una vez más, es importante leer a "Jung en contexto", en el seno del momento de la civilización que le es propio, con el interés de muchos intelectuales europeos por la India y el Extremo Oriente, algunos de los cuales anhelaban una revisión de los valores occidentales a la luz de Asia (Maillard, 2008).

Mucho antes de que Jung viajara a numerosos países del mundo, su obra mostraba ya un "pensamiento intercultural", que confronta las civilizaciones y se esfuerza por preguntarse por sus diferencias y su posible diálogo. Al igual que otros escritores y ensayistas contemporáneos, intentó "pensar desde fuera" (F. Jullien), desde un punto de vista extra-europeo, examinando la diferencia cultural para construir una psicología con conceptos "venidos de otra parte", como el *atman* indio (que le proporciona un modelo para su noción de Sí) o incluso el *tao* chino. Esto se ve especialmente en sus seminarios, donde se refiere constantemente a nociones del tantrismo, el budismo y el taoísmo para explicitar la psicología de los pacientes europeos.

No es de extrañar por tanto que el *Libro Rojo* esté también impregnado de referencias interculturales, algunas explícitas (por las muchas menciones a mitos o textos de fuera de Europa), y otras implícitas, a través de la construcción de ciertos personajes venidos de otros lugares, como Izdubar Gilgamesh, o incluso la diosa hindú Kali y Buda. Por lo que se refiere a los *Sermones a los Muertos*, en la versión publicada inicialmente, estos se dirigen a los muertos "que regresan de Alejandría, la ciudad donde el Este y el Oeste se tocan". Como obra literaria, el *Libro Rojo* se basa entonces en un "juego" con las culturas del mundo; y la visión del futuro, la "vía del por-venir" ("*der Weg des Kommenden*") mencionado al principio del *Liber primus*, es deudora de esta acogida a todas las culturas en su diferencia.

Eso mismo lleva a la enunciación de otro valor, el de la *hospitalidad a los dioses*, en su diversidad, que aparece en el mito de Filemón y Baucis al final del libro. Jung retoma aquí el mito de esta vieja pareja, tal y como se recoge en Ovidio y después en el segundo *Fausto* de Goethe, del que se recordará que los protagonistas, Filemón y Baucis, abren su puerta a los dioses, disfrazados como viajeros cansados y polvorientos, y proponen sacrificar para ellos la última gallina que les queda.

> FILEMÓN dice: "Oh Señor, aquí estás tú, en el mundo de los hombres. Los hombres se

transforman. Ya no son esclavos de los dioses ni tampoco sus traidores, y ya no están afligidos en Tu nombre, sino que ofrecen su hospitalidad a los dioses". (*Pruebas*, p. 356).

Este símbolo de una nueva relación de los humanos con el mundo divino, que se define por la hospitalidad, la acogida al extranjero y a la alteridad, está estrechamente ligada a la idea de politeísmo de los valores, central en los *Sermones a los Muertos*. Los *Sermones a los Muertos* proponen una crítica mordaz del monoteísmo como actitud psicológica, que simboliza la exclusión de todo lo que da riqueza y diversidad a la existencia, "monotonoteísmo" en el sentido en que lo entiende Nietzsche, que es la amputación de toda la parte inconsciente de la psique. El politeísmo del que se trata en el *Libro Rojo* es un politeísmo de los valores, fundamento de esta actitud de acogida a la religión del Otro y a los dioses procedentes de la diferencia. En este sentido, el *Libro Rojo* de Jung mantiene hoy toda su actualidad y no podemos menos que desearle muchos lectores.

Referencias

Baier, K. (2011). Das Rote Buch im Kontext europäischer Spiritualitätsgeschichte. En : C. Maillard, (ed.). *Arts, sciences et psychologie. Autour du 'Livre Rouge' de Carl Gustav Jung (1914-1930)*. Recherches germaniques, hors série n° 8.

Horn, E. (1999). Krieg und Krise. Zur anthropologischen Figur des Ersten Weltkriegs. En: G. von Graevenitz (ed.). *Konzepte der Moderne*. Stuttgart/Weimar: Metzler, pp. 633-655.

Jung, C. G. (1918). Anpassung, Individuation und Kollektivität. En: *C. G. Jung: Gesammelte Werke*. Olten/Freiburg i. Br.: Walter Verlag, vol. 18/2, pp. 1084-1109.

Jung, C. G. (1921). Psychologische Typen. En: *C. G. Jung: Gesammelte Werke*. Olten/Freiburg i. Br.: Walter Verlag, vol. 6.

Jung, C. G. (1940). Psychologie und Religion. En: *C. G. Jung: Gesammelte Werke*. Olten/Freiburg i. Br.: Walter Verlag, vol. 11, pp. 1-168.

Jung, C. G. (1940). Psychologie und Religion. En: *C. G. Jung: Gesammelte Werke*. Olten/Freiburg i. Br.: Walter Verlag, vol. 11, pp. 1-168.

Jung, C. G. (1949). Depth Psychology and a New Ethic. En: *C. G. Jung: Gesammelte Werke*. Olten/Freiburg i. Br.: Walter Verlag, vol. 18/2, pp. 1408-1420.

Jung, C. G. (1952). Antwort auf Hiob. En: *C. G. Jung: Gesammelte Werke*. Olten/Freiburg i. Br.: Walter Verlag, vol. 6.

Jung, C. G. (1958). Gut und Böse in der Analytischen Psychologie. En: *C. G. Jung: Gesammelte Werke*. Olten/Freiburg i. Br.: Walter Verlag, vol. 10, pp. 858-886.

Jung, C. G. (1971). *Erinnerungen, Träume, Gedanken von C.G. Jung. Hrsg. v. Aniela Jaffé*. Olten-Freiburg im Breisgau: Walter-Verlag.

Jung, C. G. (2009). *Das Rote Buch. Liber novus*. Düsseldorf: Patmos Verlag. Trad. Al inglés: C.G. Jung (2009). *The Red Book. Liber novus*. Edited and introduced by Sonu Shamdasani. New York/London: Norton. Edición francesa: C.G. Jung (2011). *Le Livre Rouge. Liber novus*. Edité par Sonu Shamdasani. Paris: L'Iconoclaste/La Compagnie du Livre Rouge.

Maillard, C. (2008). *L'Inde vue d'Europe. Histoire d'une rencontre (1750-1950)*. Paris: Albin Michel.

Maillard, C. (2011a). *Arts, sciences et psychologie. Autour du 'Livre Rouge' de Carl Gustav Jung (1914-1930)*. Recherches germaniques, hors série n° 8.

Maillard, C. (2011b). Le Livre Rouge de Carl Gustav Jung dans le contexte de la crise de la connaissance et des valeurs 1910-1930. En: C. Maillard (ed.). *Arts, sciences et psychologie. Autour du 'Livre Rouge' de Carl Gustav Jung (1914-1930)*, pp. 153-168.

McGuire, W. (ed.) (1989). *Analytical Psychology: Notes on The Seminar Given in 1925 by C. G. Jung*. Princeton: Princeton University Press (Bollingen Series).

Traducción del artículo original:
Belén Jiménez y Noemí Pizarroso
Agradecimientos a Héctor García

Los comienzos del psico-análisis

Carl Gustav Jung
(1916)

En *Lo inconsciente en la vida psíquica normal y patológica*. Madrid: Revista de Occidente, 1927; pp. 17-38.

Como todas las ciencias, también la psicología ha pasado por una época escolástico-filosófica, que en parte todavía llega hasta el presente. A esta clase de psicología filosófica puede hacérsele el reparo de que decide *ex cathedra* cómo el alma ha de estar acondicionada y qué propiedades le convienen en esta y en la otra vida. El espíritu de la moderna investigación ha dado al traste con estas fantasías y ha introducido en su lugar un método empírico exacto. Así ha nacido la actual psicología experimental o "psico-fisiología", como los franceses la llaman. El padre de esta tendencia fue el espíritu dualista de Fechner, que con su psico-física (1860) corrió la aventura de aplicar orientaciones físicas a la interpretación de fenómenos psíquicos. Este pensamiento fue muy fecundo. Contemporáneo (más joven) de Fechner y, bien podemos afirmarlo, completador de su obra, fue Wundt, cuya gran erudición, capacidad de trabajo e inventiva para los métodos de investigación experimental, han creado la dirección de la psicología actualmente en vigor. La psicología experimental fue, por decirlo así, hasta los últimos tiempos, esencialmente académica. El primer ensayo serio de utilizar, por lo menos, uno de sus muchos métodos experimentales para la psicología práctica, procedió de los psiquiatras de la antigua escuela de Heidelberg (Kraepelin, Aschaffenburg, etc.); pues, como se comprende, el médico de las almas siente la urgente necesidad de conocer exactamente los procesos psíquicos. En segundo término, fue la pedagogía la que recurrió a la psicología. Así ha resultado modernamente una "pedagogía experimental", en la que se han distinguido, en Alemania particularmente, Meumann, y en Francia, Binet.

El médico, el llamado "neurólogo", necesita con apremio conocimientos psicológicos, si ha de ser efectivamente útil a sus enfermos nerviosos; pues los trastornos nerviosos, y desde luego todo lo que se conoce con el nombre de "nerviosismo", histeria, etc., son de origen anímico, y exigen, como es lógico, tratamiento anímico. El agua fría, la luz, el aire, la electricidad, etc., obran pasajeramente, y, en muchos casos, ni aun obran en absoluto. Con frecuencia son indignos artificios, calculados solamente para un efecto sugestivo. Pero donde el enfermo padece es en el alma; y aun en las más complicadas y altas funciones del alma, que apenas se atreve nadie a situar en la esfera de la medicina. Así, pues, el médico ha de ser también psicólogo, es decir, conocedor del alma humana. No puede el médico desentenderse de esta necesidad. Naturalmente recurre a la psicología porque su manual de psiquiatría nada le dice sobre el particular. Pero la psicología experimental de hoy está muy lejos de ilustrarle de una manera comprensiva sobre los procesos prácticamente más importantes del alma. Su objeto es, efectivamente, otro distinto. La psicología trata de aislar y estudiar aisladamente los procesos más sencillos y elementales posibles, que se hallan en la frontera de lo fisiológico. No acoge lo infinitamente variable y movedizo de la vida individual del espíritu; por eso sus conocimientos y datos son, en lo esencial, detalles y carecen de cohesión armónica. Quien desee, por lo tanto, conocer el alma humana, no podrá aprender nada, o casi nada, de la psicología experimental. A este tal habría que aconsejarle más bien que se despoje de la toga doctoral, que se despida del gabinete de estudio que se vaya por el mundo con humano corazón a ver los horrores de los presidios, manicomios y hospitales; a contemplar los sórdidos

tugurios, burdeles y garitos; a visitar los salones de la sociedad elegante, las Bolsas, los *meetings* socialistas, las iglesias, los conventículos de las sectas, para experimentar en su propio cuerpo el amor y el odio, la pasión en todas sus formas; y así volvería cargado con más rica ciencia de la que pueden darle gruesos tomos, y podría ser entonces médico de sus enfermos, verdadero conocedor del alma humana. Hay, pues, que perdonarle, si no concede gran atención a las llamadas "piedras angulares" de la psicología experimental. Pues entre aquello que la ciencia llama psicología, y lo que la práctica de la vida diaria espera de la "psicología", hay una sima profunda. Esta deficiencia fue precisamente el origen de una psicología nueva. Debemos esta creación, en primer término, a Sigmund Freud, de Viena, médico genial e investigador de las enfermedades funcionales de los nervios.

Bleuler ha propuesto el nombre de "psicología profunda" para indicar verbalmente que la psicología de Freud se ocupa de las profundidades o fondos del alma, que también se designan con el nombre de lo inconsciente. Freud, por su parte, se limitó a denominar el *método* de su investigación *psico-análisis*.

Antes de entrar en una exposición detallada del tema mismo, hay que decir algo sobre su posición respecto de la ciencia precedente. Asistimos aquí a un espectáculo interesante, en el que una vez más se cumple la observación de Anatole France: *Les savants ne sont pas curieux*. El primer trabajo de importancia[1] en este terreno a penas despertó escasa resonancia, a pesar de que aportaba una concepción enteramente nueva de las neurosis. Algunos autores se expresaron sobre él con aplauso, y a vuelta de hoja siguieron exponiendo sus casos de histerismo a la antigua usanza. Procedían, poco más o menos, como si se reconociese con elogio la idea o el hecho de la forma esférica de la Tierra, y se continuase tranquilamente representando la Tierra como un disco. Las siguientes publicaciones de Freud pasaron enteramente desapercibidas, aun cuando, para el campo de la psiquiatría, aportaban observaciones de inmensa trascendencia. Cuando Freud, en el año 1900, escribió la primera verdadera psicología del sueño (antes dominaba en este campo la adecuada oscuridad nocturna), se empezó por sonreír; y cuando a mediados del último decenio empezó a explicar la psicología de la sexualidad, la risa se trocó en cólera. Por cierto que esta tormenta de indignación no fue lo que menos contribuyó a dar publicidad extraordinaria a la psicología de Freud, notoriedad que se extendió muy por encima de los límites del interés científico.

Examinemos, pues, más detenidamente esta nueva psicología. Ya en los tiempos de Charcot se sabía que el síntoma neurótico es "psicógeno", es decir, que procede del alma. Se sabía también, especialmente gracias a los trabajos de la escuela de Nancy, que todo síntoma histérico puede producirse también por sugestión, de una manera exactamente igual. Pero no se sabía cómo procede del alma un síntoma histérico; las dependencias causales psíquicas eran totalmente desconocidas. A principios del año 80 el Dr. Breuer, un viejo médico práctico de Viena, hizo un descubrimiento, que fue propiamente el comienzo de la nueva psicología. Tenía una joven enferma, muy inteligente, que sufría de histeria, entre otros con los siguientes síntomas: padecía una paralización espástica (rígida) del brazo; sufría de cuando en cuando "ausencias" o estados de delirio; también había perdido la facultad del habla, en el sentido de que no

[1] Breuer & Freud: *Studien über Hysterie* (*Estudios sobre histerismo*). Deuticke, Leipzig y Viena, 1895.

disponía ya del conocimiento de su lengua materna, sino que solamente podía expresarse en inglés (la llamada afasia sistemática). Pretendíase a la sazón, y aún se pretende, establecer teorías anatómicas de estas perturbaciones, aun cuando en las localizaciones cerebrales de la función braquial no existía perturbación alguna, como no existe en el centro correspondiente de un hombre normal. La sintomatología de la histeria está llena de imposibilidades anatómicas. Una señora que había perdido completamente el oído por una afección histérica, solía cantar con frecuencia. Una vez, mientras la paciente entonaba una canción, su médico se puso disimuladamente al piano y la acompañó con suavidad; en la transición de una estrofa a otra cambió de repente el tono, y la enferma, sin advertirlo, siguió cantando en el nuevo tono. Por lo tanto: la enferma oye y… no oye. Las distintas firmas de ceguera sistemática ofrecen fenómenos parecidos: Un hombre padece una ceguera completa histérica; en el curso del tratamiento recobra su facultad visual, pero al principio y durante largo tiempo, sólo parcialmente; lo ve todo, excepto las cabezas de los hombres. Ve, por consiguiente, a las personas que le rodean, sin cabeza. Por lo tanto, ve y… no ve. Después de una gran cantidad de experiencias semejantes se llegó, hace ya mucho tiempo, a la conclusión de que sólo la conciencia de los enfermos es la que no ve y no oye, pero que la función sensorial se halla en perfecto estado. Esta realidad se opone abiertamente a la existencia de una perturbación orgánica, que siempre acarrea esencialmente el padecimiento de la función misma.

Volvamos, después de esta digresión, al caso de Breuer. No existían causas orgánicas de la perturbación; por lo tanto, el caso debía ser interpretado como histérico, es decir, psicógeno. Breuer había observado que, cuando hallándose la paciente en estados artificiales o espontáneos del delirio, le inducía a contar las fantasías o reminiscencias que se le iban ocurriendo, su estado se aliviaba luego durante algunas horas. Esta observación la utilizó metódicamente para el tratamiento ulterior. Para este medio curativo, la paciente inventó la frase de "*talking cure*", o jocosamente también "*chimney sweeping*".

La paciente había enfermado al cuidar a su padre, mortalmente enfermo. Como se comprende, sus fantasías versaban principalmente sobre aquella época de excitación. Las reminiscencias de aquel tiempo se presentaban en los estados de delirio con fidelidad fotográfica, y con tanta lucidez, hasta el último detalle, que bien puede asegurarse que la memoria en vigilia nunca hubiera podido reproducirlas con igual plasticidad y exactitud. (A esta exacerbación de la facultad recordativa, que se presenta no pocas veces en los estados de conciencia reducida, se llama "hiperemnesia"). Sucedieron cosas muy curiosas. Una de las muchas narraciones era, poco más o menos, como sigue:

> "Una vez velaba la enferma por la noche, con gran angustia, en torno a su padre, atacado de alta fiebre. Hallábase en gran tensión, porque estaba esperando de Viena a un cirujano para que le operara. La madre se había alejado por algún tiempo, y Ana (la paciente) se sentó junto a la cama del enfermo con el brazo derecho puesto sobre el respaldo del sillón. Cayó en un estado de semisueño y vio cómo de la pared se acercaba al enfermo una serpiente negra para morderle. (Es muy verosímil que en el prado de detrás de la casa hubiera efectivamente algunas serpientes que hubieran asustado ya antes a la muchacha y que ahora proporcionaban el material para la alucinación). Quiso ella apartar al bicho, pero estaba como paralizada; el brazo derecho, colgando sobre el respaldo del sillón, estaba "dormido", anestético y parético, y cuando lo miró, los dedos se le convirtieron en pequeñas serpientes con calaveras por cabeza. Probablemente hizo esfuerzos por ahuyentar la serpiente con la mano

derecha paralizada, y por eso la anestesia y paralización de la misma se asoció con la alucinación de la serpiente. Cuando el reptil desapareció, quiso rezar, en su angustia; pero no encontró idioma, no pudo hablar en ninguno; hasta que, por último, dio con un verso infantil en inglés, y ya en este idioma pudo continuar y rezar."

Esta fue la escena en que se produjo la parálisis y la perturbación en la función verbal. La narración de esta escena tuvo por resultado la desaparición de esa perturbación verbal. Y del mismo modo se consiguió, al parecer, la curación total de la enferma.

He de contentarme aquí con este solo ejemplo. En el citado libro de Breuer y Freud se hallará una multitud de ejemplos parecidos. Se comprende que escenas de esta naturaleza han de ser muy activas e impresionantes; por eso se propende a concederles también valor causal en la producción del síntoma. La concepción que entonces dominaba en la teoría del histerismo, la concepción del "choque nervioso", nacida en Inglaterra y por Charcot patrocinada enérgicamente, era apropiada para explicar el descubrimiento de Breuer. De aquí resultó la llamada teoría del trauma, según la cual el síntoma histérico (y, en cuanto los síntomas constituyen las enfermedades, la histeria misma) procede de lesiones anímicas (tráumata), cuya impresión persevera inconscientemente durante años. Freud, que al principio fue colaborador de Breuer, pudo confirmar ampliamente este descubrimiento. Se demostró que ninguno de los numerosos síntomas histéricos procede de la casualidad, sino que siempre es producido por acontecimientos anímicos. En este sentido la nueva concepción abría ancho campo al trabajo empírico. Pero el espíritu investigador de Freud no pudo permanecer mucho tiempo en esta superficie, pues ya se le presentaban problemas más hondos y dificultosos. Es evidente que esos momentos de violenta angustia, tales como los que experimentó la paciente de Breuer, pueden dejar una impresión duradera. ¿Pero cómo explicar que se experimenten tales momentos, que al fin y al cabo ostentan claramente el cuño de lo enfermizo? ¿Hubo de producir aquel resultado el angustioso velar al enfermo? En ese caso habrían de suceder con mucha más frecuencia cosas parecidas, pues desgraciadamente es cosa frecuente el atender con angustia muchas veces a los enfermos, y el estado nervioso de la enfermera no siempre está en punto de salud. A este problema hay en medicina una respuesta curiosa; se dice: "La *x* en el cálculo es la disposición"; para estas cosas está uno "dispuesto". Pero el problema de Freud fue este otro: "¿En qué consiste la disposición?" Esta pregunta conducía lógicamente a una investigación de la prehistoria del trauma psíquico. Se ve frecuentemente como ciertas escenas incitantes obran de manera muy diversa en distintas personas, o cómo cosas que para uno son indiferentes y aun agradables, infunden a otro la mayor aversión; pongamos por ejemplo las ranas, las serpientes, los ratones, los gatos, etc. Hay casos en que mujeres que asisten tranquilamente a operaciones sangrientas, no pueden rozar con un gato sin temblar de angustia y asco en todos sus miembros. Yo conozco el caso de una joven que cayó en un estado de fuerte histerismo a causa de un susto repentino. Había estado una noche en sociedad, y a eso de las doce volvía a su casa en compañía de varios conocidos, cuando de repente se precipitó por detrás un coche a trote rápido. Los demás se apartaron, pero ella, constreñi-

da por el miedo, permaneció en medio de la calle y echó a correr delante de los caballos. El cochero restalló el látigo, renegando; no consiguió nada. La señora siguió corriendo por la calle abajo, hasta llegar a un puente. Allí la abandonaron las fuerzas, en la suprema desesperación, quiso saltar al río, pero pudo ser contenida por algunos transeúntes… Esta misma señora se encontraba incidentalmente en San Petersburgo, durante el sangriento día de 22 de enero, en una calle que precisamente estaban "limpiando" los oldados a descargas de ametralladora. A su derecha y a su izquierda caían al suelo los hombres muertos o heridos; pero ella, con la mayor tranquilidad y lucidez de ánimo, acechó la puerta de un patio, por la cual pudo salvarse pasando a otra calle. Momentos tan espantosos no le produjeron la menor pesadumbre. Se encontraba luego perfectamente bien, y aun mejor dispuesta que de ordinario.

Comportamiento análogo se observa en principio frecuentemente. De aquí se deduce la necesaria consecuencia de que la intensidad de un trauma posee a todas luces poca importancia patógena, la cual depende más bien de circunstancias especiales. Esto nos da una clave, que puede explicar la disposición. Hemos de hacernos, por lo tanto, esta pregunta: ¿Cuáles son las circunstancias especiales que se dan en la escena del coche? La angustia comenzó cuando la joven oyó trotar a los caballos; por un momento le pareció como si hubiera allí una fatalidad espantosa, como si aquello significara su muerte o algo muy temible, y desde ese momento perdió por completo el sentido.

El momento eficaz arranca manifiestamente de los caballos. La disposición de la paciente para reaccionar de manera tan desproporcionada ante este insignificante suceso, podría consistir, por lo tanto, en que los caballos significaban para ella algo especial. Habría que suponer que alguna vez le había sucedido algo peligroso con los caballos. Así es, efectivamente, pues siendo una niña de unos siete años, paseando en coche, espantáronse los caballos y en marcha precipitada se lanzaron hacia un precipicio, por cuyo fondo pasaba un río. El cochero saltó del pescante y le gritó que saltase también; a lo cual ella apenas pudo decidirse, tan angustiada estaba. Al fin saltó, en el momento preciso en que los caballos con el coche se derrumbaban por la sima. Que un suceso semejante dejase en ella profundas impresiones, no necesita demostrarse. Sin embargo no se explica por qué más tarde una reacción tan disparatada pudo seguir a una alusión tan inofensiva. Hasta ahora sólo sabemos que el síntoma posterior tuvo un precedente en la niñez. Pero lo patológico de todo ello permanece en la oscuridad. Para penetrar en este misterio, son necesarias todavía otras experiencias. Se ha demostrado, por repetidas pruebas, que en todos los casos sometidos a análisis, existía, aparte de los episodios traumáticos, otra clase de perturbación, que no puede designarse de otro modo que como una perturbación en la esfera del *amor*. Sabido es que el amor es algo inmenso, que se extiende del cielo hasta el infierno y abarca lo bueno y lo malo, lo alto y lo bajo[2]. Esta observación produjo en las ideas de Freud un cambio notable. Mientras que antes había buscado la causa de la neurosis en los episodios traumáticos de la vida, siguiendo más o menos la teoría del trauma de Charcot, desplazóse ahora el centro de gravedad del problema, pasando a otro sitio enteramente distinto. El mejor ejemplo puede ser nuestro caso: comprendemos perfectamente que los caballos desempeñen en la vida de nuestra paciente un papel importantísimo; pero no comprendemos la reacción posterior, tan exagerada y despro-

[2] Al amor puede aplicarse aquella antigua sentencia mística: "Cielo arriba, cielo abajo, éter arriba, éter abajo. Todo eso arriba, todo eso abajo, tómalo y alégrate".

porcionada. Lo enfermizo y extraño de esta historia consiste en que ante los caballos se espanta de esa manera. Teniendo en cuenta la observación empírica antes citada, según la cual generalmente junto con los episodios traumáticos existe una perturbación en la esfera del amor, habría que investigar en este caso si no hay quizá algo que no esté en orden en ese sentido.

La dama conoce a un joven, con quien piensa desposarse; lo ama y espera ser dichosa con él. Por lo pronto nada más descubrimos. Pero la investigación no ha de arredrarse por haber llegado a un resultado negativo en un interrogatorio superficial. Hay caminos indirectos, cuando el camino directo no conduce al fin. Volvamos, por consiguiente, a aquel momento preciso en que la dama echa a correr delante de los caballos. Hubimos de informarnos acerca de la reunión y de la fiesta en que la dama había tomado parte. Se trataba de una cena de despedida dada en honor de su mejor amiga, que marchaba por una temporada al extranjero a curarse de los nervios en un sanatorio. La amiga está casada, y nos enteramos de que es dichosa y madre de un niño. Por supuesto, debemos desconfiar de esta indicación; si fuera dichosa, en efecto, no habría probablemente ninguna razón para que padeciera de los nervios y necesitara ponerse en cura. Dirigiendo mis preguntas por otro lado, averigüé que la paciente, cuando sus conocidos la encontraron, fue llevada a la casa de la comida, porque era donde había oportunidad más cercana para recogerla. Allí fue recibida con agasajo y atendida en su estado de agotamiento. En este punto interrumpió la paciente su narración, se mostró perpleja y confusa y trató de pasar a otro tema. Manifiestamente se trataba de alguna reminiscencia desagradable, que se le había ocurrido de repente. Después de vencer pertinaces resistencias por parte de la enferma, puse en claro que aquella noche aún había sucedido algo muy notable: el amigo que daba la comida le había hecho a ella una fogosa declaración de amor, lo cual produjo una situación que resultaba algo difícil y enojosa, teniendo en cuenta la ausencia de la dueña de la casa. Al parecer, esta declaración de amor fue para la enferma como un rayo en el cielo tranquilo. Pero estas cosas suelen tener siempre su prehistoria. Por lo tanto, el trabajo de las semanas sucesivas consistió para mí en ir desenterrando punto por punto toda una larga historia de amor, hasta que obtuve un cuadro de conjunto, que voy a resumir en la forma siguiente:

La paciente era, de niña, como un muchacho; sólo le gustaban los juegos salvajes de los chicos; se burlaba de su propio sexo y rehuía todas las formas y ocupaciones femeninas. Pasada la edad de la pubertad, cuando el problema erótico hubiera podido presentársele más urgente, comenzó a rehuir todo trato social, cobró odio y desprecio a todo lo que recordarse, aun de lejos, la determinación biológica del hombre, y vivió en un mundo de fantasías que nada tenía de común con la realidad brutal. Así fue esquivando, hasta próximamente los veinticuatro años, todas esas pequeñas aventuras, esperanzas e ilusiones, que suelen conmover íntimamente a la mujer en esa época. (Muchas veces las mujeres son, en este sentido, de una insinceridad maravillosa para consigo mismas y para con el médico). Pero entonces trabó conocimiento con dos señores, que habían de romper los setos de espinas entre los cuales vivía. El señor A era el marido de su mejor amiga a la sazón. El señor B era un amigo soltero del señor A. Ambos le agradaban a ella. Sin embargo, pronto le pareció que el señor B le agradaba extraordinariamente más. Como consecuencia, entablóse pronto una relación más honda entre ella y el señor B, y hasta se hablaba de la posibilidad de un noviazgo.

Por su relación con el señor B y por su amiga, estaba también en frecuente comunicación con el señor A, cuya presencia la excitaba muchas veces de una manera inexplicable y la ponía nerviosa. En este tiempo asistió la paciente a una gran reunión de sociedad. Sus amigos estaban también presentes. Ella se había quedado ensimismada y jugaba distraída con su anillo, que de pronto se le escapó de entre las manos y rodó bajo la mesa. Ambos señores se pusieron a buscarlo, y fue el señor B quien lo encontró. Al ponérselo en el dedo, le dirigió una expresiva sonrisa y le dijo: "Usted sabe lo que esto significa". En aquel momento se sintió acometida de un sentimiento extraño e irresistible, se arrancó el anillo del dedo y lo arrojó por la ventana. Con esto se produjo naturalmente una situación momentáneamente violenta, y ella abandonó en seguida la tertulia con profunda desazón. Poco después quiso la llamada casualidad que ella pasara las vacaciones de verano en un balneario, donde también paraban el señor A y la señora A. La señora A comenzó entonces a ponerse visiblemente nerviosa; así que, por inadaptabilidad, hubo de quedarse muchas veces en casa. Nuestra enferma estaba, pues, en situación de salir a pasear sola con el señor A. Una vez se fueron de excursión en un pequeño bote. Ella estaba muy alegre y retozona y cayó de repente por la borda. El señor A logró salvarla, a costa de muchos esfuerzos, pues ella no sabía nadar, y la metió en el bote medio desfallecida. Entonces él la besó. Este romántico suceso estrechó los lazos entre ambos. Pero la enferma no reflexionó de una manera consciente sobre la profundidad de esta pasión, evidentemente porque estaba de antiguo acostumbrada a pasar de largo ante tales impresiones o, mejor dicho, a rehuirlas. Para disculparse ante sí misma, la paciente activó con mayor energía su noviazgo con el señor B, y llegó a convencerse efectivamente de que lo amaba. Este juego extraño no había de pasar inadvertido, evidentemente, a la sutil mirada de los celos femeninos. La señora A, su amiga, había penetrado el secreto y se atormentaba, como es de suponer; con esto creció su nerviosidad. Así llegó a ser necesario que la señora A marchase al extranjero para ponerse en cura. En la fiesta de despedida, el espíritu malo susurró a oído de nuestra enferma: "Hoy por la noche él está solo y tiene que sucederte algo, para que vayas a su casa". Y así sucedió, en efecto. Merced a su extraña conducta, fue a casa de A y consiguió lo que buscaba.

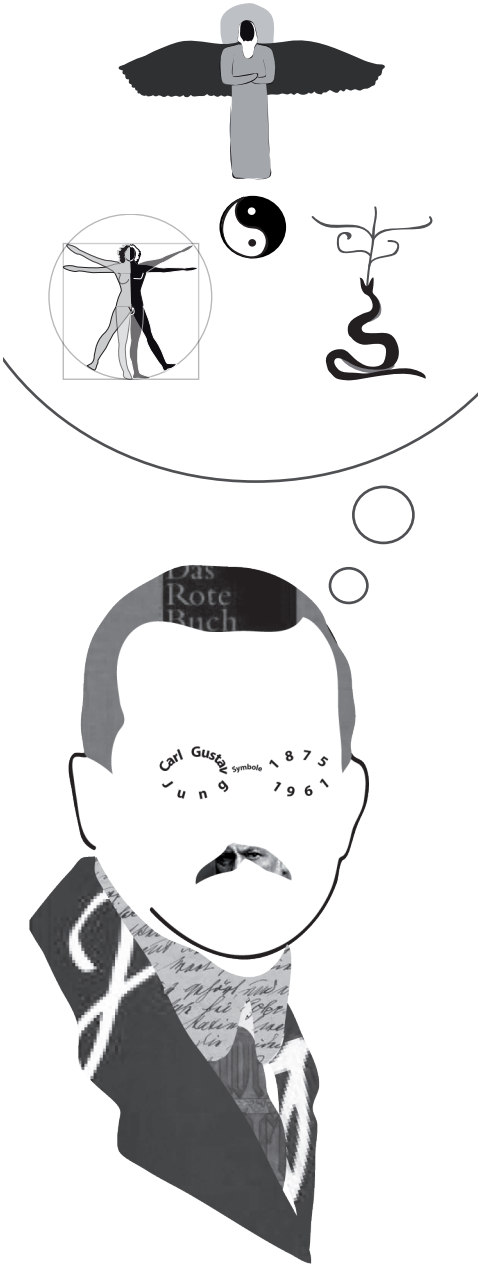
Después de esta explicación, acaso se incline alguno a suponer que sólo un refinamiento diabólico pudo inventar y poner por obra semejante cadena de circunstancias. Del refinamiento no puede dudarse, pero su apreciación moral es difícil; pues habré de afirmar con insistencia que los motivos de esta situación dramática de la enferma no eran conscientes para ella en modo alguno. La historia le ocurrió, al parecer, espontáneamente, sin que ella se hubiese formado conciencia de motivo alguno. Pero la prehistoria manifiesta que inconscientemente todo iba orientado a este fin, mientras que la conciencia se esforzaba por provocar el noviazgo con el señor B. Sin embargo, era más fuerte la tendencia inconsciente a seguir el otro camino.

Volvamos ahora a nuestra consideración inicial, o sea inquiramos de dónde procede lo patológico (es decir, lo extraño, lo exagerado) de la reacción al trauma. Basados en un principio, deducido de muchas experiencias, insinuamos la sospecha de que también en el caso presente, además del trauma, hubiera una perturbación en la esfera del amor. Esta sospecha se ha confirmado plenamente, y hemos aprendido que el trauma, que produce supuestos efectos patógenos, no es sino una ocasión para que se manifieste algo que antes no era consciente, a saber: un importante conflicto

erótico. Con esto, el trauma pierde su sentido patógeno, y en su lugar aparece otra concepción mucho más profunda y amplia, que explica la eficacia patógena como un conflicto erótico.

Se oye con frecuencia una pregunta: ¿Por qué ha de ser precisamente un conflicto erótico la causa de la neurosis y no otro conflicto cualquiera? A esto se responde: Nadie afirma que deba ser así, sino que se descubre que efectivamente es así. A pesar de las irritadas aseveraciones en contrario, es indudable que el amor[3], sus problemas y sus conflictos son de importancia fundamental para la vida humana. De cuidadosas investigaciones se desprende que el amor tiene mucha mayor trascendencia de lo que el individuo imagina.

La teoría del trauma ha quedado, pues, abandonada como arcaica; pues con la opinión de que la raíz de la neurosis no es el trauma, sino un conflicto erótico oculto, pierde el trauma su significación patógena.



[3] En el sentido amplio, que le corresponde por naturaleza y que no abarca solamente la sexualidad. Pero esto no quiere decir que el amor y sus perturbaciones sean la única fuente de la neurosis. La perturbación del amor puede ser de naturaleza secundaria y provocada por causas profundas. Hay, además, otras posibilidades de llegar a ser neurótico.

Sobre espejos, piedras y tiempo.

Crónica del XXV Symposium de la SEHP

Santiago de Compostela, 9 al 12 de mayo de 2012

Luis Martínez-Guerrero, Edgar Cabanas y Mª Ángeles Cohen
Universidad Autónoma de Madrid

Como viene siendo frecuente en los últimos tiempos, el simposio de la SEHP ha vuelto a dar un salto entre sedes geográficamente opuestas del norte y el sur de la península. El encuentro recaló este año desde las costas del mediterráneo malagueño a la ciudad donde la peregrinación y el pasado cobran un intenso sentido: Santiago de Compostela, eterno salmo de piedra que los hombres cantaron, donde el tiempo enamorado se ha cobijado y dormido entre sus calles y plazas sin rendirse a su implacable acoso. Y su catedral, sueño pétreo de maese Mateo, imagen teológica del hombre que aspira a acariciar la gloria con dedos de pedernal que son sus elevadas torres. Es en Santiago donde la propia actividad de hacer historia se hace más congruente que en ningún otro lugar. En una época donde la Psicología busca verse desmemoriada, apátrida de los tiempos y lugares donde se forjó, nunca como ahora se hizo tan relevante hacer historia para dar sentido a nuestra actividad como psicólogos. Esta tarea de urgencia se hace especialmente significativa cuando la SEHP, tras largos avatares, celebra sus cinco primeros lustros de existencia. En cierta medida, este simposio constituyó una excusa excelente para tomar conciencia sobre la misma lógica que encierra contar historias aproximándonos a la propia de quienes las cuentan, una especie de juego de espejos, de recursividades meta-analíticas donde los historiadores, peregrinos del tiempo en cierta manera, son a su vez agentes y objetos de la historia. En este sentido apuntó la conferencia inaugural del profesor Gondra –espléndida y, por qué no decirlo, nostálgica–, donde se puso de manifiesto esta dualidad que a todos nos vincula. En muchos de los asistentes se dibujó una tierna y agridulce sonrisa por los años que inexorablemente pasan dejando recuerdos de los que ya no están entre nosotros y aquellos que acaban de llegar.

Tras esta evocadora ponencia, y gracias a la organización del simposio, la cual dispuso las condiciones de posibilidad idóneas para que tanto las actividades académicas como las lúdicas se desarrollaran adecuadamente, a lo largo de los tres días del congreso se pudieron rastrear las diferentes líneas de trabajo que se encuentran vigentes a la hora de hacer historia de la Psicología. Trabajos que, si uno seguía su estela a lo largo de diferentes mesas, conseguía ver armarse en constelaciones nítidas. Por un lado, asistimos a la presentación de trabajos históricos ajustados a los limites disciplinares de la psicología. Dentro de este grupo, hubo trabajos de reflexión teórica y epistemológica, así como trabajos de corte más reconstructivo que centraban su atención sobre aspectos olvidados, desconocidos, o cuya relevancia pretendían hacer visible al hilo de la defensa de una interpretación alternativa a la a la canónica de un autor, una escuela o una institución. El trabajo de Fernando Gabucio sobre el papel que desempeña el lengua-je en la caracterización de la conciencia de William James, el de Gabriel Ruiz sobre la dimensión social y jerárquica de la construcción del conocimiento en el laboratorio de Pavlov, la conferencia de Helio Carpintero sobre José Luis Pinillos o la ponencia de Juan Antonio Vera sobre la relación entre la psicología española y el Instituto de Ciencias del Hombre son sólo algunos ejemplos de este primer gru-

po de ponencias centradas en autores, escuelas e instituciones que tradicionalmente se han considerado parte de la Psicología académica.

Por otro lado, asistimos a la presentación de trabajos cuya base historiográfica descansaba sobre una perspectiva genealógica. Estas presentaciones se situaban en los límites de la psicología académica, y decimos en los límites, que no necesariamente en el margen. Desde esta perspectiva genealógica, presentada en algunos de sus fundamentos en la ponencia de Mª Ángeles Cohen, se trató tanto la relación entre la psicología académica o institucional y la regulación social, ciudadana, como los diversos ámbitos, esferas o modos de psicologización o de tramitación de lo psicológico. Las cuestiones relacionadas con la ciudadanía fueron abordadas en ponencias como la de Edgar Cabanas y José Carlos Sánchez sobre la génesis de una particular idea de felicidad dentro del capitalismo norteamericano, la de José Carlos Loredo sobre el progresismo de James Mark Baldwin y su vinculación con la epistemología evolutiva o el trabajo de Arthur A. L. Ferreira o Daniela R. Scheneider sobre las prácticas psicológicas vinculadas a la salud mental bajo una idea foucaultiana de la gubernamentalidad. Los diferentes ámbitos culturales productores de psicologización fueron elaborados en ponencias como la de Luis Martínez-Guerrero sobre os ejercicios espirituales de Ignacio de Loyola, la de Rubén Gómez-Soriano sobre los modelos de sujeto que subyacen a las distintas perspectivas primatológicas o la necesidad de una psicología cuyo compromiso con la vida pase, al menos en parte, por una vocación ética y regulativa a la cual no se puede renunciar, como expuso en su ponencia Florentino Blanco sobre Viqueira.

Este encuentro no estuvo sólo marcado por los esfuerzos intelectuales de todos los participantes con sus excelentes presentaciones, sino también por los esfuerzos de la organización, que permitieron que Santiago de Compostela fuese algo más que un espacio cualquiera de encuentro para convertirse en el mejor lugar imaginable para seguir compartiendo con los compañeros esas jornadas mientras nos íbamos acercando a la *Suite nº1* de Bach que empezaba a brotar del arco de un espléndido violonchelista en el medio de la Iglesia de San Martín Pinario, mientras paseábamos por los tejados de la Catedral o charlábamos bajo los soportales del Palacio de Fonseca.

Congresistas frente al Monasterio de San Martín Pinario[1].

En este vigésimo quinto simposio de la SEHP podemos sacar la conclusión de que, paradójicamente, a la historia le rejuvenecen los años, pues la historia de la Psicología sigue interesando a las nuevas generaciones a pesar de todo – así se pudo constatar tanto en el número de comunicaciones como de pósters presentados. Si la historia requiere siempre de un presente desde el cual ser construida, podríamos decir que la actividad del historiador, con un ojo puesto en el pasado y otro ojo mirando hacia lo que inevitablemente se avecina, es simultáneamente causa y consecuencia del aquí y del ahora. Veinticinco años después de la constitución de la sociedad es la juventud, como señalaba José María Gondra en su meta-histórica charla inaugural, una de sus más destacadas características.

[1] Fotografía por cortesía del Comité Organizador del XXV *Symposium* de la SEHP.

XXVI SYMPOSIUM DE LA SOCIEDAD ESPAÑOLA DE HISTORIA DE LA PSICOLOGÍA

Valencia, del 9 al 11 de mayo de 2013.

Secretaría del symposium

E-mail: Valencia.Sehp2013@uv.es

WEB: Página en construcción

Teléfonos: 963 983 338 / 963 983 537

FAX: 963 983 141

Comité científico

Dolores Sáiz Roca (UAB)

Helio Carpintero (UDIMA)

Juan Antonio Mora (UMálaga)

Juan Antonio Vera (UM)

Cristina Civera Mollá (UVEG)

Comité organizador

Mª Vicenta Mestre Escrivá (Presidenta)

Cristina Civera Mollá (Secretaria)

Paula Samper García (Coordinadora)

Vocales: Ana Tur, Francisco Tortosa, Juan Carlos Pastor, Mauricio Chisvert y Mª José Monteagudo.

Sede

El XXVI Symposium de la SEHP se celebrará en 2013 en la ciudad de Valencia.

Valencia ha dado el salto a la modernidad sin volver la espalda a sus raíces. Esta es una de las claves que hacen de este destino de la Comunidad Valenciana una referencia para el turismo mundial.

Valencia es un lugar de contrastes que da la bienvenida entre parajes naturales junto a la costa o la montaña. Kilómetros de playas y calas donde disfrutar, bajo un sol radiante, de una variedad de actividades de recreo inagotable.

Asimismo podrá saborear los exquisitos guisos y ollas populares del interior y la cocina marinera del litoral, y sorprender al paladar siguiendo la senda del enoturismo con los exquisitos vinos tintos y dulces de la tierra con Denominación de Origen Utiel-Requena y Valencia.

Además, podrá disfrutar de los magníficos espacios que posee la ciudad como son el Palmar, una pedanía de la ciudad de Valencia situada a orillas del Parque Natural de la Albufera. Es una de las pedanías más conocidas y características del lago, emplazada en medio de zonas de regadío, y la cual conserva algunas de las tradicionales barracas de la zona.

Y, por si todo esto fuera poco, los grandes eventos de la ciudad de Valencia, una capital cosmopolita que le invita a un recorrido único y sorprendente por el Museo Príncipe Felipe, la música del *Palau de les Arts* y las especies marinas de *l'Ocèanografic* en la Ciudad de las Artes y las Ciencias, así como la apasionante vida de la fauna salvaje del Bioparc.

Las jornadas de trabajo transcurrirán en el seno de la Universitat de València (UVEG).

El Aula Magna de La NAU (**N**uestra **A**ntigua **U**niversidad) será el lugar elegido para el desarrollo de las sesiones (Calle Universidad, nº2).

El edificio histórico de la Nau constituye el principal baluarte de la Universidad de Valencia, tanto por su continente como por su contenido. Esta construcción singular emplazada en el centro de la ciudad de Valencia constituye la historia misma de la Universidad que, además, alberga parte de las principales colecciones del patrimonio universitario.

Más allá de ser testimonio histórico, ha sido voluntad de la Universidad preservar la NAU y convertirla en el principal referente cultural de la institución universitaria. Es por ello que la Biblioteca Histórica convive con el antiguo rectorado, el paraninfo, el aula magna, la sala Matilde Salvador, la capilla, las cinco salas de exposiciones –*Estudi General, Abierta, Thesaurus, Duque de Calabria y Martínez Guerricabeitia*–, aulas y las dependencias administrativas de la gestión cultural.

Haciendo un poco de Historia de nuestra Universidad:

A principios del siglo XV, los Jurados de València reunieron los estudios dependientes de la ciudad y de la iglesia, pero se separaron de nuevo en el año 1416. La fundación de la Universitat de València tenía que esperar: el 30 de abril de 1499 aparecían las Constituciones, redactadas a instancias del Consejo de la ciudad de València. La bula pontificia del Papa Alejandro VI, del año 1501, junto con el privilegio real de Fernando II, fechado en el año 1502, llevaron a la inauguración oficial del Estudio General de València, equiparado en prerrogativas y distinciones a las universidades de Roma, Bolonia, Salamanca y Lleida, el 13 de octubre de 1502.

Hoy en día, más de quinientos años después, la *Universitat de València* es, sin duda, una de las más destacadas del estado español y busca consolidarse como una institución de prestigio entre las universidades españolas y también entre las europeas, trabajando intensamente en la calidad de la enseñanza, de la investigación y de los servicios, en la inserción de la Universitat en la sociedad, en el desarrollo y la promoción de la cultura, en la participación democrática de los universitarios en la vida de la Universitat, en el desarrollo del espíritu crítico y en la defensa de los derechos de nuestro pueblo, tanto a nivel individual como colectivo.

Nuestra universidad está abierta prácticamente a todas las ramas del saber, la investigación y la cultura.

Atendiendo a la amplia oferta de estudios, y también a su dimensión humana, es una de las universidades españolas más antigua, grande y multidisciplinar, y que se ha convertido hoy en una universidad europea moderna, con Campus de Excelencia Internacional.

Cómo llegar a Valencia

La ciudad de Valencia se encuentra en la costa mediterránea española, sobre una llanura junto a los márgenes del río Turia, y rodeada de pequeñas montañas que raramente sobrepasan los 100 metros de altitud.

Su situación en la península Ibérica y su condición de tercera ciudad española hacen de Valencia una ciudad con grandes posibilidades de comunicación con el resto del Estado y con los principales destinos

internacionales. Se encuentra a 352 km. de Madrid y 349 km. de Barcelona.

Desplazamientos

Aeropuerto: El Aeropuerto Internacional de Manises se encuentra a escasos minutos de Valencia, a tan sólo 8 kilómetros del centro urbano. La ampliación de pistas y de la terminal, unida al aumento de las compañías aéreas que operan, sitúan a este aeropuerto entre los primeros de España en número de viajeros y vuelos. Dispone de frecuentes comunicaciones con Valencia, a través de autobús, metro y taxis

Tren: Valencia dispone de dos terminales de tren, **la Estación de El Cabanyal y la Estación del Norte** a la que hay que añadir la **nueva estación del AVE Joaquín Sorolla**, que une la ciudad con Madrid y Cuenca. Además Valencia está conectada con Alicante, Albacete y Barcelona por trenes de alta velocidad. Desde la Estación del Cabanyal y la Estación del Norte se puede acceder a la Ciudad de las Artes y las Ciencias mediante los autobuses urbanos. Alameda, a unos 15 minutos del recinto.

Es aconsejable el desplazamiento AVE Madrid–Valencia. Saliendo de *Madrid Puerta de Atocha*, pasando por *Cuenca Fernando Zóbel - Requena / Utiel*, y llegando al destino *Valencia Joaquín Sorolla*, con una duración de 1 hora y 35 minutos.

Autobús: La estación de autobuses de Valencia se encuentra situada en el margen del antiguo cauce del río Turia. A ella llegan líneas regulares de autobús desde toda España. Para acceder a la Ciudad de las Artes y las Ciencias desde allí solo han de cruzar el río y tomar el autobús nº 95 de la EMT.

Barco: El Puerto de Valencia, a pesar de estar dedicado mayoritariamente a la carga general y a usos industriales, tiene una gran importancia en la conexión marítima de Valencia con las Islas Baleares y, desde hace un tiempo, representa una importante estación en el turismo de cruceros del Mediterráneo.

La ciudad está perfectamente comunicada con el Puerto a través de las líneas de autobuses de EMT.

Por carretera: La autopista AP-7 del Mediterráneo, que transcurre de norte a sur por todo el litoral levantino, sirve de conexión con la red europea de autopistas y con las autovías A-23 Sagunto-Somport y A-3 Madrid-Valencia.

Autopista A-7 y la carretera N- 340: recorren la Comunidad Valenciana de Norte a Sur.

Autovía A-3: une Madrid y Valencia.

Nacional 234: conecta Valencia con Aragón, Castilla-León y el norte de la Península.

El tiempo en Valencia

Valencia tiene uno de los climas más cálidos de Europa. Con una media anual de 17ºC, los veranos son calurosos y los inviernos templados. Normalmente durante los meses de invierno la temperatura no baja de los 10ºC. Las lluvias escasean y suelen aparecer en otoño y en invierno.

Contenido temático

Se proponen una serie de mesas de trabajo que tradicionalmente se vienen estableciendo y alguna específica por las fechas y el lugar de celebración:

- Historia de la Psicología española.
- Mujeres en la Historia de la psicología.
- Raíces de las escuelas y sistemas psicológicos.
- Estudios sobre el desarrollo histórico de la investigación de los procesos psicológicos.
- Historia de la Psicología valenciana.
- Albert Ellis (1913-2007): Historia de la Psicología Clínica y las terapias cognitivo-conductuales.
- Watson y el manifiesto conductista de 1913: La Psicología desde el punto de vista conductista (100 años después).
- Historia de la Psicología aplicada.

Tal y como se acordó en la última Asamblea celebrada en el mes de mayo en Santiago de Compostela, se podrán presentar propuestas de áreas temáticas que aparecerán en el siguiente Boletín de la SEHP.

Presentación de trabajos

Los trabajos han de ser originales y aportar novedades en relación a cualquiera de los ámbitos que abarca la Historia de la Psicología y relacionados con los temas propuestos en las diversas mesas.

Los interesados han de enviar un resumen, en castellano o inglés, de 550-750 palabras para comunicación y de 150-250 para pósters, antes del 15 de febrero de 2013. El envío incluirá: título, resumen con bibliografía, especificando si se trata de comunicación o póster, nombre y apellidos del autor (o autores), centro de trabajo, dirección postal, e-mail, teléfono y fax, y solicitud de equipamiento necesario para la presentación.

Todos los trabajos se enviarán, a través del correo electrónico y en formato PDF, a la secretaria del comité ejecutivo, y los autores recibirán acuse de recibo en un plazo máximo de tres días hábiles, debiendo contactar con la secretaria en caso contrario.

En la primera quincena de marzo se les enviará a los autores de los resúmenes, la aceptación, las correcciones necesarias para su definitiva admisión, o, en su caso, el rechazo del mismo.

Recordad que, por acuerdo de la SEHP, un mismo firmante solo podría presentar un trabajo en forma de comunicación, (aunque sí podría además presentar pósters).

Se colgarán plantillas en la página web del congreso para las presentaciones de Powerpoint, así como para el formato de póster, con los logos del *Symposium*.

Las actas se editarán en formato electrónico.

Se solicitará autorización para la filmación de las sesiones.

Cuotas de inscripción

Cuotas	Antes del 15 de marzo	Después del 15 de marzo
Socios SEHP	180 €	200 €
No socios	220 €	240 €
Estudiantes (cena incluida)	140 €	160 €
Estudiantes (cena no incluida)	70 €	90 €

Los precios incluyen la inscripción, los servicios (*coffee-breaks*, cócteles, actas etc.) y la cena de clausura (excepto cuando se indique lo contrario).

Próximamente pondremos a vuestra disposición la página web del *Symposium*, con todos los aspectos relativos a la inscripción, direcciones de envíos de trabajos, ofertas hoteleras y links de interés, así como el recordatorio de las efemérides que se cumplen en el 2013.

premios 2013

La Sociedad Española de Historia de la Psicología convoca los premios "Juan Huarte de San Juan" y "Antonio Caparrós" 2013, para trabajos de investigación en Historia de la Psicología en España y fuera de España respectivamente, de acuerdo con las siguientes bases:

PREMIO JUAN HUARTE DE SAN JUAN

1. Los trabajos deberán versar sobre cualquier tema del pasado de la psicología o ciencias afines en España.

2. Podrán concurrir a los Premios los estudiantes universitarios que acrediten su condición de tales, y que estén iniciándose en la investigación de dichos temas, siempre y cuando no hubiesen obtenido ya previamente este galardón.

3. Los trabajos deberán estar redactados en cualquiera de las lenguas del estado español, ser originales y no haber sido publicados previamente, dejando bien especificado, a través de las referencias bibliográficas, que sus autores conocen y manejan la bibliografía previa sobre el tema.

4. Podrán ser realizados individualmente o en equipo.

5. Deberán tener una extensión de entre 25 y 30 páginas a doble espacio e ir acompañados de las correspondientes referencias documentales.

6. El plazo de presentación se cerrará el 1 de marzo de 2013. Los trabajos deberán ser remitidos, junto a al currículum vitae del aspirante, a la Secretaría de la SEHP, al correo electrónico sehp@sehp.org

7. Actuará de Jurado un Comité Científico designado por la Junta Directiva de la Sociedad Española de Historia de la Psicología, que dará a conocer el premio antes de la celebración del XXVI Symposium de la SEHP, con el fin de que el premiado/s pueda/n organizar su asistencia a este evento.

8. El trabajo premiado se presentará en el XXVI Symposium de la SEHP, y será publicado, tras las pertinentes revisiones propuestas por el Editor Ejecutivo, en la Revista de Historia de la Psicología. Sus autores recibirán una cantidad en metálico de 180 euros, más la gratuidad de la inscripción al Symposium.

9. El fallo del Jurado será inapelable y el Premio podrá ser declarado desierto.

PREMIO ANTONIO CAPARRÓS

1. Los trabajos deberán versar sobre cualquier tema del pasado de la psicología o ciencias afines fuera de España.

2. Podrán concurrir a los Premios los estudiantes universitarios que acrediten su condición de tales, y que estén iniciándose en la investigación de dichos temas, siempre y cuando no hubiesen obtenido ya previamente este galardón.

3. Los trabajos deberán estar redactados en cualquiera de las lenguas del estado español, ser originales y no haber sido publicados previamente, dejando bien especificado, a través de las referencias bibliográficas, que sus autores conocen y manejan la bibliografía previa sobre el tema.

4. Podrán ser realizados individualmente o en equipo.

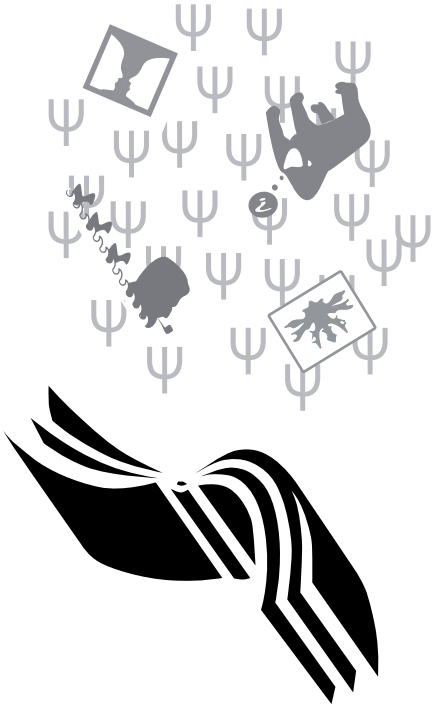
5. Deberán tener una extensión de entre 25 y 30 páginas a doble espacio e ir acompañados de las correspondientes referencias documentales.

6. El plazo de presentación se cerrará el 1 de marzo de 2013. Los trabajos deberán ser remitidos, junto al currículum vitae del aspirante, a la Secretaría de la SEHP, al correo electrónico sehp@sehp.org

7. Actuará de Jurado un Comité Científico designado por la Junta Directiva de la Sociedad Española de Historia de la Psicología, que dará a conocer el premio antes de la celebración del XXVI Symposium de la SEHP, con el fin de que el/los premiado/s pueda/n organizar su asistencia a este evento.

8. El trabajo premiado se presentará en el XXVI Symposium de la SEHP, y será publicado, tras las pertinentes revisiones propuestas por el Editor Ejecutivo, en la Revista de Historia de la Psicología. Sus autores recibirán una cantidad en metálico de 180 euros, más la gratuidad de la inscripción al Symposium.

9. El fallo del Jurado será inapelable y el Premio podrá ser declarado desierto.



reseñas críticas

LIBROS

¿De qué dicen que tienes cara?

Altuna, B. (2010). *Una historia moral del rostro.* Valencia: Pre-Textos.

A menudo insistimos desde la atalaya docente en la idea de que la filosofía y la psicología son saberes extraordinariamente cercanos. Insistencia que apoyamos en una relación de parentesco entre ambas que –en la trastienda– a muchos les resulta fastidiosa e irritante. Obligada a título introductorio por los imponderables generados en el árbol del conocimiento, pero sin que agrade insistir en el detalle. Quizá esta relación conflictiva surja espontáneamente en la medida en que el psicólogo, que quiere ser científico ante y sobre todo, experimenta temor una vez enfrentado el precipicio de la teoría fuerte –la peligrosa "especulación". Tanto miedo como el que el propio filósofo, que se pregunta antes que nada por lo ontológico, tiene al quehacer "prosaico" de las actividades aplicadas y no propiamente intelectuales. Sin embargo, tanto filosofía como psicología se obstinan en llamarse mutuamente sin que llegue a discernirse en muchas ocasiones dónde limitan la una con la otra.

Como bien se deduce de este libro de Belén Altuna, puede que el conflicto no exista más allá de los prejuicios que ambas actividades generan con respecto de la otra al mirarse con escepticismo. Tantas son las veces que la psicología cojea sin la filosofía como aquellas en las que un filósofo no podría trabajar sin la aportación aplicada del psicólogo y, por ello, deberíamos entender que la relación entre ambos no puede ser nunca de oposición o desencuentro, sino en todo caso de continuidad. De hecho, y esta es la primera gran conclusión que el lector saca de este excelente texto, el discurrir entre ambas puede llegar a ser tan fluido, natural y obvio como poco disonante. Es más, su autora se ubica en esa equidistancia inteligente impuesta por las nuevas visiones epistemológicas de las ciencias humanas que comprenden como necesaria la síntesis del conocimiento: sólo sumando esfuerzos, desde la interdisciplinariedad, es posible alcanzar un conocimiento eficiente acerca de este ser extraño, cambiante, multiforme y polifacético que es el humano.

A partir de esa relación consonante entre lo filosófico y lo psicológico –lo antropológico, lo sociológico, lo histórico– sobre la que se apoya esta obra es que pueden advertirse las complejidades inherentes a su temática central: el rostro –que no la cara– que tenemos frente al que tienen los demás y que nos define a todos por encima de los tópicos socioculturales, o precisamente a causa de ellos. Lo que vemos en nuestras facciones y lo que creemos ver en las de los otros. Lo que suponemos que ellos piensan al mirarnos a la cara y los sentidos y significados que somos capaces de leer en las suyas. Se trata, por supuesto, de una cuestión de imágenes. De cómo vemos y somos vistos o, por mejor decir, de cómo miramos y de cómo somos mirados. Vivimos en un mundo de espejos que a veces son físicos pues cuelgan de las paredes de infinidad de lugares, y las más son morales en la

medida que se encuentran en los ojos de quienes nos observan. Espejos que, a su manera, dibujan en cada caso diferentes rangos de verdad psíquica y moral. Porque el rostro es el lugar en el que lo psicológico se transustancia en interacción social para, partiendo de ella, transformarse ya en reflexión ética: La gente siempre "tiene –o pone– cara de" algo del mismo modo que se espera que todos nos comportemos de acuerdo a las "caras que tenemos –o ponemos". O que dicen que tenemos. O que piensan que tenemos… O que simplemente creen que tenemos de acuerdo a cierto momento y evento. Y actuamos a partir de tales juicios. El conflicto que subyace a este problema es, por supuesto, el que enfrenta a mi yo con los otros y, bien lo muestra Belén Altuna, se trata de un problema que a lo largo de la historia ha sido afrontado desde toda suerte de técnicas, reflexiones intelectuales, ciencias y pseudociencias. Todas ellas, independientemente del éxito y predicamento que hayan podido cosechar, e incluso por encima de su impacto más o menos duradero en la cultura popular, han intentado ayudarnos a leer con claridad en los rostros de los demás a la par que a modular los nuestros en función de las circunstancias. De todas ellas se han valido las artes y las ciencias en el momento de tratar de presentar, comprender y representar la naturaleza humana en sus diferentes dimensiones. Por eso hemos pretendido leer el futuro en los rostros; correlacionar mediante ellos belleza o fealdad con verdad; deducir toda clase de cualidades psíquicas y morales; predecir capacidades criminógenas; evaluar toda suerte de habilidades personales y etcétera. Así –nos recuerda pormenorizadamente Belén Altuna– desde Platón y Aristóteles hasta Lombroso o Ekman, pasando por Lavater, Gall, Della Porta o Darwin, cada época ha diseñado una manera propia de leer en los rostros acorde a su propia altura científica, ideológica e intelectual.

Ya nuestra herencia lingüística traiciona constantemente los sesgos de esta historia moral del rostro que se nos relata. Por eso se puede tener "cara de buena persona", "de pocos amigos" y "una mirada inteligente". O bien se nos puede "caer la cara de vergüenza", "ser un caradura", o se puede afirmar que "la cara es el espejo del alma". Son ideas ancestrales, en espiral, que se formulan y reformulan sin cesar, una vez tras otra, y que inundan el lenguaje coloquial, las artes, las ciencias, las visiones de lo humano (pues los animales, o "los diferentes", no tienen un rostro individualizado en la medida que "no son personas"). Una herencia fundamentada en milenios de reflexión que, si bien habitualmente termina por ser desautorizada de un modo u otro, siempre se asume acríticamente para atravesar transversalmente la sociedad y la cultura.

Visiones, teorías, deducciones, predicciones, estudios y análisis que por cierto, y pese a resultar a menudo tan fascinantes como sugerentes, han fracasado en mayor o menor medida a causa de la permanencia tozuda e indescifrable de un "algo" tras los rostros medidos, leídos, retratados o descritos que ha vencido inexorablemente al espíritu de las diversas épocas y tratadistas: esa entidad, ser o circunstancia invisible –llámese alma, psique, mente, yo– que permanece escondida tras las miradas, las bocas, los pómulos, las cejas, las expresiones faciales, los rictus, los gestos. Por eso se puede hacer, como lo hace la autora, una "historia moral" o en clave psico-moral, del rostro, de la que termina deduciéndose en última instancia una gran paradoja: que tal historia no es más que la descripción acumulativa de errores de juicio, valoraciones subjetivas, apreciaciones aventuradas e inciertas, y expresiones artísticas erradas en la medida que retratan más el trazo moral

del autor que el del individuo pretendidamente reflejado y, por tanto, interpretado especularmente por quien lo retrata. Ser visto por otro equivale, en gran medida, a dejar de ser uno mismo para empezar a ser, sin más, la idea subjetiva que el observador se construye.

Esto último, se haya pensado conscientemente o no, tiene tremendas implicaciones éticas que debieran suscitar –coincidimos en ello con Belén Altuna– una reflexión cuando menos sosegada. Necesidad que resulta evidente en una sociedad como la nuestra, dominada por la imagen y la presentación pública a extremos tan radicales que la persona siente una presión perentoria de mostrar "lo mejor de sí", de presentarse adecuadamente, de generar siempre las expectativas correctas en los demás. No son pocos, por ello, los que cometen el error de quedar atrapados en la mera superficialidad de la máscara con la que se disfrazan públicamente. Dejan de ser ellos mismos para convertirse en ese texto que los demás leen.

Se nos recuerda con gran acierto que hasta mediados del siglo XIX muy poca gente reparaba en estos detalles pues, para comenzar, eran escasas las personas que tenían espejos en los que mirarse a diario. La entrada en los hogares de ese terrible instrumento de la esclavitud pública, aunada a la popularización de la fotografía, dieron pie, paulatinamente, al mundo del aspecto personal. De la presentación social. Y de ahí a la tiranía del cuerpo –cirugía estética, gimnasio, dieta, cosméticos– no ha habido ya más que un paso pues es necesario que los demás entiendan cuando nos miran que nos ajustamos al estándar social, que somos valiosos, que deseamos integrarnos, que queremos gustar, que pretendemos resultar atractivos… En otro caso es nuestro propio físico el que nos traiciona y, en el peor de los escenarios, siendo muy lejano a la "buena imagen", puede incluso hacernos "poco creíbles" o hundirnos en el aislamiento social. Consecuencia: no queremos tener simplemente un rostro sino, antes bien, aquel en el que los demás lean lo que debe ser leído en cada caso. Así, en esta sociedad especular y cautiva de la imagen alejarse de los estándares con ropas llamativas o fuera de orden, peinados extravagantes, físicos demasiado disonantes o mantener un uso consistente de expresiones faciales inapropiadas –o políticamente incorrectas– bien puede convertirnos en personas difíciles, disidentes, bichos raros, adictos al exceso libertario, lobos solitarios, gente peligrosa o simples "locos".

La historia moral del rostro que nos relata Belén Altuna en este excelente –trabajado e inteligente– libro es justamente la de cómo las personas se han visto, se ven y son vistas. La de cómo, a lo largo de los tiempos, nos hemos leído y relatado los unos a los otros. La de qué rostro nos hemos puesto o quitado en función de las diversas necesidades ideológicas, socioculturales, religiosas, científicas o artísticas. La de cómo el rostro se gana o se pierde y nos encumbra o nos hunde. Es nuestra historia la de la yoidad misma, pues al fin y al cabo ser individuo, persona, sujeto moral solo ha sido posible teniendo un rostro propio. Ganándose un rostro. Alterando un rostro. Negando el rostro.

Francisco Pérez Fernández
UCJC

Sáiz Roca, M. (2011). *Historia básica de la psicología*. Madrid: Síntesis. 434 págs. ISBN: 9788497567688. ISBN Digital: 9788499586328.

Ante la presentación del último libro publicado por Milagros Sáiz Roca, y a tenor de su explícito título, puede abrirse un interrogante ante la duda de si se trata de un nuevo manual dedicado a la historia de la psicología, o bien nos encontramos ante una obra más que añadir a la lista ya existente. Quizás podamos responder afirmativamente a ambas cuestiones.

Historia básica de la psicología ofrece, de forma honesta y sincera, lo que promete en su prólogo: "(…) nos hemos imaginado este manual como una fuente de información para el estudiante que le acerca a los autores, ideas y teorías básicas así como a una mínima explicación y descripción de los contextos que hicieron posible el surgimiento de sus conceptos, laboratorios y/o experimentos y le hemos visualizado realizando la profundización de los contenidos a través de una bibliografía recomendada y unos textos originales en castellano, con lo cual el libro le ayudará a configurarse él mismo el contenido teórico de la materia". A esta declaración de intenciones cabe añadir la pretensión de la editorial de poner ante el estudiante actual, una obra diseñada bajo el prisma de los nuevos planes de estudios universitarios de Bolonia, propuesta a la que accedió la autora, dando como resultado un texto que deja en manos del lector la responsabilidad de ampliar la información que pueda necesitar. Así, al final del libro se puede consultar una completa lista de referencias bibliográficas en lengua española, además de bibliografía recomendada, pensadas para dar continuidad y complementariedad a cada capítulo.

En consonancia con los nuevos sistemas de acceder al conocimiento, la editorial encargada de dar a luz el libro, ofrece la posibilidad de acceder a él en formato electrónico a través de su página web, además de permitir dedicar las cuatrocientas páginas que lo componen exclusivamente al contenido que se pretende transmitir, ya que el amplio apartado de referencias bibliográficas, se encuentra alojado en dicha página para que el lector lo obtenga en formato digital[1]. Y es que nos encontramos ante una revisión bibliográfica que, entre fuentes primarias y secundarias, alcanza una cifra cercana a las dos mil cuatrocientas referencias.

El manual se estructura en dieciséis capítulos, constituyendo el primero la introducción, y distribuyéndose el resto en las cinco partes que pretenden mostrar, desde una perspectiva que combina distintos recursos historiográficos que se mueven entre el personalismo y los contextos socio-históricos e institucionales, las coordenadas fundamentales de la historia de la psicología. El hecho de estar escrito a una sola voz –a excepción de la colaboración prestada por Dolors Sáiz en la elaboración de los capítulos dedicados a los inicios de la historia de la psicología aplicada y a la psicología que se desarrolló en la segunda mitad del siglo XX, y la ayuda por parte de Juan Antonio Vera en la redacción del capítulo catorce que comentaremos más adelante– permite que pueda leerse siguiendo un hilo conductor que, sin duda, contribuye a que el estudiante novel, pueda dibujar un claro, a la par que simplificado, panorama global de lo que ha significado el proceso histórico de la psicología europea y norteamericana. Para alcanzar este

[1] Se puede acceder al apartado de referencias bibliográficas del manual siguiendo el enlace a Internet: http://www.sintesis.com/biblioteca-de-psicologia-107/historia-basica-de-la-psicologia-ebook-1614.html

objetivo, la autora ha considerado que el hilo conductor más adecuado, sería el cronológico. Así, dedica la primera parte del libro a exponer las raíces psicológicas de nuestra disciplina, partiendo de los planteamientos filosóficos presentes en la antigüedad hasta llegar al contexto inmediatamente anterior al advenimiento de la psicología científica durante las últimas décadas del siglo XIX, pasando a desarrollar su fundación y establecimiento en el ámbito de las ciencias en la segunda parte. Siguiendo con el relato cronológico de los hechos que conforman el panorama psicológico, nos presenta la tercera y cuarta partes del manual, dedicadas, respectivamente, a la psicología en la primera mitad del siglo XX, y a la psicología en la segunda mitad del siglo XX. Por último, resulta de especial interés, la inclusión en el texto de la quinta y última parte que trata de presentar, de forma global, los inicios de la psicología científica y aplicada en territorio español.

Subyacente al criterio cronológico, podemos seguir también una estructura geográfica-cultural que, a pesar de carecer de una originalidad con respecto a otras obras existentes a las que también puede acceder el estudiante, contribuye a la formación de un esquema simplificado de los pasos seguidos por la psicología, siempre y cuando, como es el caso, se advierta de la artificialidad de tales divisiones.

Mención especial merece el capítulo catorce, incluido en la parte dedicada a las tendencias psicológicas de la segunda mitad del siglo XX, ya que plantea una reflexión crítica sobre la diversidad teórica y metodológica de la psicología, traída a un escenario de actualidad, proponiendo la historia como elemento integrador. Si bien la cuestión no queda ni mucho menos resuelta –tampoco es una meta que se proponga el manual– sí que abre la puerta a la participación del lector en el inacabado debate sobre la existencia o no de una solución al problema sobre la falta de unidad a la hora de determinar qué es y qué no es la psicología. Así, el diálogo queda establecido entre aquellos que consideran la multiplicidad teórica y metodológica como una propiedad intrínseca a la disciplina psicológica y destinada a perpetuarse, como así ha señalado Koch (1999) entre otros autores, y aquellos que, de alguna manera, habían confiado en alcanzar la unidad de criterios con la entrada en escena de la Ciencia Cognitiva, como por ejemplo manifestaba Baars (1985). En todo caso, queda patente en el manual que nos ocupa, la identificación de la diversidad teórico-metodológica de la psicología con la idea de crisis, que Milagros Sáiz define como una "crisis que no ceja", parafraseando a Caparrós (1991).

Tratando de responder al interrogante con el que abríamos esta reseña, sin duda podremos añadir este manual a la lista ya existente, considerándolo como una nueva obra adecuada para aproximarse al contexto del surgimiento científico de la psicología europea y norteamericana, advirtiendo al lector que tras una primera lectura del mismo, podrá libremente decidir ampliar su contenido gracias a la relación de obras que encontrará en él.

Bibliografía

Baars, B. (1985). The logic of unification. *Contemporary Psychology, 30* (4), 340.

Caparrós, A. (1991). Crisis de la psicología: ¿singular o plural? Aproximación a algo más que un concepto historiográfico. *Anuario de Psicología, 51,* 5-20.

Koch, S. (1999). *Psychology in human context.* Chicago: University of Chicago Press.

M. Isabel Díaz
UAB

Connerton, P. (2009). *How Modernity Forgets*. UK, Cambridge: Cambridge University Press. 150 pp. ISBN 978-0-521-74580-2.

Oí hablar por primera vez de este trabajo en una de las conferencias plenarias del último congreso de *European Society for the History of the Human Sciences* e inmediatamente despertó mi interés. Hendrikus Stam, el conferenciante, lo empleó para hacer valer la necesidad de seguir haciendo Historia de las Ciencias Sociales y Humanas –lo que incluiría la psicología, aunque a algunos colegas les pese– en un momento en el que se está barriendo literalmente del mapa académico toda alternativa no orientada prioritariamente a la tecnociencia. Frente a las historias legitimistas de los libros de texto y su alineamiento con el imperio de lo neurocientífico, Stam reclamaba la pertinencia de una historia crítica e, incluso, de la dimensión narrativa como manera de salvaguardar el aspecto moral del fenómeno humano; el mismo que las actuales reificaciones naturalistas de las categorías psicológicas tienden a soslayar.

Efectivamente, la propuesta de Connerton se prestaba muy bien a la definición del panorama marco e introductorio ideado por Stam: está orientada a mostrar cómo funciona estructuralmente el olvido y cuáles son sus consecuencias más devastadoras en la cultura tardocapitalista. En concreto, Connerton explora las relaciones entre el desarrollo de la modernidad –entendido como un proceso de restructuración económica, social y cultural que se extendería desde finales del siglo XIX hasta su epigonía postmoderna– y una nueva forma de memoria abocada al olvido inmediato; circunstancia radicalmente desestabilizante para anclajes identitarios que, en la historia reciente de Occidente, resultaban básicos a la hora de cohesionar el todo social. En las conclusiones de la obra se deja claro que la nueva forma de no-recuerdo estaría desbocándose gracias a una aparente paradoja cultural entre la condición hipermnésica –nunca antes ha sido posible acumular tanta cantidad de información en menos espacio– y, al tiempo, post-mnómica –avocación a un sistema en el que la aceleración del consumo y el olvido son dos caras de la misma moneda– del momento actual.

Desde el punto de vista programático, el libro analiza tal cuestión a través de tres capítulos centrales –además de una introducción y unas conclusiones– dedicados, respectivamente, a las tipologías de la memoria espacial, la temporalidad del olvido y la topografía del olvido. En realidad, el capítulo de las tipologías permite a Connerton plantear la base genealógica de su tesis según la cual la gran amplitud temporal de los procesos de producción en las sociedades premodernas fue clave para la estructuración del colectivo y de un tipo de subjetivad –los implicados en la construcción de una catedral, por ejemplo–. Son desarrollos que articulan holgadamente el tiempo cotidiano, sedimentando una tradición y co-articulando la reglamentación del espacio cultural. La lógica espacial o topográfica, de hecho, resulta clave en la argumentación de Connerton ya que funciona como un aparato retórico que atraviesa el cuerpo y la mente de la persona y permite dar continuidad a la vida.

En todo caso, colocar el proceso de producción en el centro de la tesis tampoco es banal; de hecho advierte del marco marxista que inspira todo el trabajo. La experiencia humana se institucionaliza y organiza a través de procesos y formas temporales relacionadas con el sistemas de producción; concretamente, en lo que atañe al trabajo, consumo, carrera o profesión y medios e información.

El segundo capítulo se dedica a desarrollar estas cuestiones partiendo de la idea de que su combinación e influencia recíproca tiene como resultado un tipo sistemático de olvido cultural. Un aspecto clave de todo ello es que ciertas capacidades creativas se proyectan y dejan trazos físicos en los objetos que originan; dimensión que se opacaría o resultaría inimaginable cuando se trata del acto impersonal propio de la producción en masa. El olvido tiene que ver, antes que nada, con los grandes espacios de consumo representados por las metrópolis, un territorio donde la relación de los bienes y servicios con las personas y lugares de producción resulta ya invisible para el consumidor. La consecuencia de todo ello es la circulación de objetos fetiche y reificados al margen de la historia y los agentes creadores. Son objetos ciegos a toda tradición, narraciones, saberes o relaciones discipulares implicados en sus procesos de producción; cuestiones, como se puede intuir, fundamentales en la articulación y supervivencia de las sociedades medievales.

Todo ello se inscribe, evidentemente, en la lógica de consumo propia del capitalismo, donde, a diferencia de las culturas tradicionales, la cadena de intercambios recíprocos –y los recursos nemotécnicos que estos promueven– no tiene por qué ser tenida en cuenta. Más aún, en la historia del capitalismo el propio valor de uso del objeto va perdiendo terreno en beneficio de su apariencia estética en el aquí y ahora. Tal acontecer está bien representado por el fenómeno de la moda o la oferta de servicios, donde lo atractivo de lo efímero y la obsolescencia impone un nuevo ritmo interno –abocado a la inmediatez, la aceleración y el deseo descontrolado– en la experiencia personal. Paralelamente a todo ello puede observarse el rebasamiento de las relaciones de producción previas; sobre todo las sostenidas en las garantías recurrentes y "recordadas" gracias al cara a cara periódico o cotidiano. Son, precisamente, el tipo de relaciones erosionadas por la inestabilidad laboral contemporánea.

Soslayadas las condiciones de la memoria individual clásica, también las grandes estructuras narrativas de la Historia oficial quedan afectadas. Tampoco es casual que tal fenómeno acontezca en los años 70 y 80, corriendo en paralelo a la propia transformación del capitalismo industrial en capitalismo informacional; es decir, el que se corresponde con las formas de consumo características de las nuevas tecnologías y los medios de información. Para Connerton, estas formas habrían decantado una supuesta apertura de posibilidades de elección que, en realidad, sólo esconderían una atrofia de la experiencia humana genuina.

Desde la simultaneidad, descontextualización y virtualidad de las noticias periodísticas hasta la aceleración de las imágenes de internet, el producto informacional queda desconectado del tiempo afectivo y presente del sujeto; más aún, el propio tiempo subjetivo se refigura para tratar con un mundo desmaterializado. Así, el pasado se convierte en una suerte de colección saturada de imágenes difusas

que debilitan, más que refuerzan, las relaciones entre la experiencia personal y la memoria pública. La propia saturación hace que el aquí y ahora se disuelva en otras muchas posibilidades virtuales que podrían haberse llegado a experimentar. Igualmente, la aceleración de la movilidad se ha sobrepuesto al arraigo local y, con ello, la memoria basada en la localización espacial y la dependencia del otro se ha desterrado –junto con sus afectos y comportamientos correspondientes– de una modernidad ya comprometida estructuralmente con la sistematización del olvido.

El capítulo cuatro está precisamente orientado a ahondar en las topografías del olvido contemporáneo, en concreto en los tres frentes definidos por la escala de los asentamientos humanos, la producción de velocidad y la destrucción reiterada e intencional del espacio edificado. En el caso del primero, la inmensidad amorfa de la metrópoli viene a disolver todo resto premoderno de perímetro o centro focal y, con ello, sus corolarios de cohesión y orden espacial capaces de garantizar la memorabilidad de la experiencia. En cuanto al segundo frente, Connerton asocia la producción de velocidad con una cuestión genuinamente psicológica: la relación de las formas modernas de mirar y percibir con la incardinación del sujeto en una nueva mecanización del movimiento habilitada por ferrocarriles, cinematógrafos, autopistas, etc. Entramos así en una experiencia de los flujos más que de los lugares, donde el destino final y la libertad de movimientos arrasa todo sentido de la ruta y margina los lugares de encuentro, estabilidad y cohesión; en definitiva, los "contratos" en las formas del movimiento. Por último, la cuestión de la destrucción recurrente de las edificaciones básicas de la ciudad –el distrito, la plaza, la calle– es asociada a la erradicación de toda memoria ciudadana posible. Connerton evoca aquí la interesante tesis de Marcel Mauss por la que la acción rítmica del cuerpo humano requiere anclajes básicos en el espacio y el tiempo, sintonía que resulta difícil de preservar cuando la ciudad varía constantemente y su re-construcción obedece a meros criterios de homogeneidad y superficialidad.

La conclusión final de Connerton es que la versión capitalista de la modernidad no produce esta amnesia cultural por accidente sino que es intrínseca a sus espacios vitales y, por extensión, al tipo de experiencia subjetiva que éstos provocan. El trabajo se cierra con una recapitulación a propósito de la relación del olvido contemporáneo con la identidad de aquellos grupos humanos que considera estratégicos en el momento actual –hegemónicos, proletarios, inmigrantes y refugiados– y, sobre todo, con la memoria en el sujeto individual –en sus dimensiones cognitiva, personal y de procedimiento–. Particularmente en este último caso, el hecho de que la esperanza de vida de los artefactos, objetos y edificios decrezca al tiempo que aumenta la longevidad de los individuos provocaría una mayor inestabilidad tanto en los recuerdos afectivos y personales como en los relacionados con la percepción y los hábitos. En definitiva, la fluidez actual de la información impediría cultivar la esfera privada de la persona, aquella en que la experiencia debería penetrar más profundamente, ser más memorable y afectar densamente a la vida.

Desde el punto de vista psicológico podrían, sin duda, hacerse muchas salvedades a las tesis de Connerton, como, por ejemplo, el hecho de que los supuestos

marxistas y, concretamente, los procesos de producción agoten prácticamente las posibilidades de estructuración de la temporalidad y la experiencia humana. Junto a ellos, hay que colocar también la omnipresencia del argumento topográfico y espacialista tomada del clásico estudio histórico sobre la memoria de Frances A. Yates, cuestión que determina, a mi juicio, dos problemas importantes. El primero tiene que ver con la sorprendente ausencia de referencias a las aportaciones de Halbwachs, las cuáles habrían resultado más que pertinentes a la hora tratar las relaciones entre la memoria y los aspectos topográficos. El segundo problema apunta, precisamente, a la omnipresencia de tales aspectos en el argumento de Connerton, circunstancia que eclipsa otras posibilidades artefactuales para articular el tiempo y la experiencia –caso de los propios recursos narrativos, poéticos o rítmicos de las formas orales. De hecho, los artefactos espaciales permiten sostener la tesis del rebasamiento de unas formas de memoria –y olvido– por otras en el devenir histórico, lo cual descarta otras posibles genealogías alternativas, multimodales o híbridas –también más controvertidas o contradictorias– en relación con los artefactos y tecnologías del recuerdo y las experiencias subjetivas correspondientes. Parece subyacer a todo ello la idea de una "experiencia genuina" o auténtica que se vería alterada históricamente en direcciones vitales más o menos deseables en función del artefacto mnemotécnico en cuestión. A mi juicio, esta apuesta eclipsa uno de los mejores señalamientos del análisis genealógico propuesto por Connerton; a saber, la inextricable relación co-constitutiva entre el artefacto y la experiencia en la génesis de las gramáticas de actividad del ser humano. De hecho, es la indeterminación y apertura constante de esa co-articulación lo que impide que el marco marxista agote la explicación de la actividad humana y sus fines.

Con todo, como opinaba Stam –el conferenciante que les presentaba al principio–, el trabajo de Connerton me parece muy adecuado para reflexionar sobre la actividad intelectual de los psicólogos y los historiadores de la disciplina. Sin embargo, desde mi punto de vista no son motivos éticos o morales los que sustentan esa pertinencia. Lo importante en el libro de Connerton es que la "mirada al pasado de la actividad" es parte integrante de la pregunta por el sujeto psicológico. A ese respecto, permítanme terminar esta reseña de una manera un tanto heterodoxa haciendo un llamamiento reivindicativo. Como bien ejemplifica la obra que hemos reseñado, la historia o, siendo más preciso, la genealogía cobra pleno sentido psicológico en la medida que es un herramienta imprescindible para desentrañar y entender la lógica misma de los artefactos y gramáticas cognitivas, afectivas y motivacionales que configura la subjetividad contemporánea. Por eso es tan grave la sustracción de la herramienta reflexiva que la historia provee a la cultura psicológica actual. Sin ella no podemos entender cómo y por qué opera el sujeto psicológico y, con él, la propia psicología, como lo hace. Por ello, a diferencia de Stam, yo no sé si una psicología que se niega a analizar su propia condición y proceso de constitución disciplinar –en tanto que producto de la actividad humana–, que está interesada por responder inmediatamente y antes que nada a las reglas de juego impuestas por la mercadotecnia, tiene que ser por necesidad perversa o inmoral. Que juzgue cada cual. Lo que sí tengo claro es que, antes que nada, es muy mala ciencia… y quizá por ello, de aquellos polvos estos lodos.

Jorge Castro
UNED

P E L Í C U L A S

Un Método Peligroso de David Cronenberg. Una película histórica

Recientemente ha estado en las pantallas cinematográficas la última propuesta del director canadiense David Cronenberg, *Un Método Peligroso* (*A Dangerous Method*, 2011). La película abarca un periodo de casi diez años, desde 1904 y el ingreso de la joven Sabina Spielrein en la clínica suiza de Burghölzli hasta los prolegómenos de la Primera Guerra Mundial. En ella, asistimos al tratamiento "experimental" que realiza C. G. Jung con Sabina, diagnosticada de histeria. Un tratamiento basado en "la curación por la palabra" influido por las teorías de S. Freud. La película retrata también la posterior relación amorosa entre Jung y su paciente, que a su vez se convertiría en una de las primeras mujeres psicoanalistas, y el encuentro y desencuentro entre Jung y Freud, vehiculizado en la película por el personaje de Sabina.

La historia de la película

Christopher Hampton es un guionista y director, conocido sobretodo por el guión que le valió el oscar de *Las amistades peligrosas* (*Dangerous liaisons*, Stephen Frears, 1988). Hampton había quedado fascinado tras descubrir el personaje de Sabina Spielrein. Esto ocurrió tras leer el libro de John Kerr (1995) y comenzó a indagar en la vida de aquella mujer. En 1997 escribió un proyecto de guión para que pudiera filmarse pensando como actriz en Julia Roberts.

Como la película entonces no pudo realizarse decidió escribir la historia como obra de teatro. David Cronenberg, tras realizar *Spider* (*Spider*, 2002), anunció su intención de llevar a cabo la película. De hecho, por aquel entonces, el actor de *Spider*, Ralph Fiennes, estaba interpretando la versión teatral de C. Hampton *Un método peligroso*, embarcado en el papel de Jung. Después de varios años (y películas) Hampton y Cronenberg al final pudieron colaborar llevando adelante el proyecto, elaborando el guión a partir de la obra teatral anterior.

Hay otra película sobre la vida de S. Spielrein y su relación con Jung que se realizó por la misma época en que Cronenberg presentó *Spider*. Se trata de la película italiana *Prendimi l´anima* (Roberto Faenza, 2002) y desde un punto de vista histórico es interesante compararla con la de Cronenberg ya que Faenza hizo todo un entusiasta trabajo de investigación del personaje de Sabina. Viajó a Moscú y se entrevistó con el hijo de Vera Schmidt, con quien S. Spielrein había trabajado. Este le dio nuevas referencias para encontrar nueva documentación sobre el personaje. Incluso en la película parece que se emplearon algunas de las cartas halladas en 1977 de la correspondencia Spielrein-Jung que aún no estaban publicadas (Chiaro, 2003).

La película en la historia

Cronenberg en esta película cuida mucho la realización histórica. Reproduce diálogos que están extraídos de la relación epistolar que tuvieron los personajes entre sí. Reproduce fielmente los despachos de Freud y de Jung e incluso el actor Viggo Mortensen llega a escribir imitando la letra angulosa y gótica de

Freud. Como película histórica podemos ver los conceptos de transferencia y de contratransferencia aún poco desarrollados en aquel entonces, el análisis de los sueños a modo de descifrar jeroglíficos (se incluyen los sueños reales del propio Jung). Escenas históricas como el viaje de Freud, Jung y Ferenczi a EEUU, el primer largo y entusiasta encuentro entre Freud y Jung. También la aportación de Sabina Spielrein a la teoría de la pulsión destructiva que más tarde influiría en Freud (la escena en que ella le muestra su trabajo está cuidada hasta el último detalle del diseño artístico). Con respecto a esta escena, la publicación de Sabina Spielrein se tituló *La destrucción como causa del devenir* (1912). Si consultamos el comienzo de ese trabajo vemos las citas de textos de diferentes autores que corresponden con los personajes de la película (cada uno de ellos está citado en el contexto de la contradicción entre creación y destrucción, entre deseo y destructividad): Freud ("el miedo y su relación con la represión de los deseos", p. 86), O. Gross, en la película interpretado por V. Cassel ("relaciona la sensación de náusea ante la sexualidad con los excrementos", p. 85), incluso en Bleuler ("la defensa es lo negativo que está en lo positivo") y, cómo no, Jung al que dedica una larga cita: "El deseo (libido) es la fuerza que embellece todo, pero al mismo tiempo lo destruye todo. No se llega a comprender en qué puede consistir la característica destructiva de la fuerza creadora", p. 86). Esta última frase de Jung, citada por Sabina en su texto, define el punto crucial de la película de Cronenberg. Una vez vista la película, estas citas de Sabina Spielrein a Freud, Gross, Bleuler y Jung, dan una extraña sensación de "reparto", de *dramatis personae*, que desfilaron por una parte importante de su vida.

Además de la correspondencia entre Freud y Jung hay otros materiales históricos más que me parecen importantes y que el lector puede consultar para comparar con la película: La estancia de S. Spielrein en la clínica suiza duró nueve meses (desde el 17 de agosto de 1904 hasta el 1 de junio de 1905). Curiosamente su ingreso en la clínica se produjo a las 10:30 de la noche, acompañada por su tío, médico, de quien ya se había enamorado anteriormente (Minder y Wharton, 2001) aunque en la película aparece a la luz del día. En este artículo el autor recoge de los archivos de la Clínica de Burghölzli la evolución, desde 1870 a 1915, del número de pacientes ingresados, así como del número de médicos para atenderlos. En el tiempo que estuvo ingresada Spielrein atendían alrededor de 380 pacientes con cinco médicos (p. 47). También había personal cuidador. Sabina Spielrein ingresó como paciente de primera clase y la atendía una enfermera privada. La terapia de Sabina fue la primera aplicación del método de Freud que realizó Jung. También se aplicó terapia ocupacional y se le permitió trabajar en el laboratorio de anatomía y ayudar en experimentos (p. 54) como nos muestra la película. Esto no había ocurrido con ningún paciente más en la época de Jung y da una visión del *status* especial que tuvo durante su ingreso. También podemos consultar su historial clínico y las anotaciones de Jung a su tratamiento (Steffens y Wharton, 2001). En el mismo hay veintidós entradas y comentarios desde su ingreso hasta su alta. Ya que la película utiliza narrativamente el género epistolar (los títulos de crédito con imágenes de cartas ya lo avanzan), se pueden consultar las cartas entre los personajes implicados (Steffens y Wharton, 2001, pp. 29-41). También podemos consultar un artículo de Bergmann (1997) en el que en su inicio vemos reproducidos

algunos diálogos y escenas en un orden parecido a cómo aparecerá en la película. También, en este último, está reseñada la carta de Jung a Freud que expresa la dificultad de la presencia de Otto Gross como paciente de Jung que trató simultáneamente a Sabina (p. 76). Las relaciones sadomasoquistas entre Jung y Spielrein no están documentadas y proceden de Cronenberg, pero pudo inspirarse en una anotación de Jung en el historial de Sabina que dice: "La paciente revela muchos rasgos masoquistas (...) Ella me demanda constantemente que le infrinja dolor, que la trate mal (...) Ella pide con firmeza un tratamiento doloroso para ella" (Minder, y Wharton, 2001, p. 53). Para una visión más amplia de la biografía de Sabina Spielrein se puede consultar a Vallejo y Sánchez-Barranco (2003).

Para finalizar

Aunque la película nos lleve a lo histórico contiene el mundo habitual del cine de Cronenberg, sus conceptos y propuestas: la identidad, tema central en todos sus films (tanto Sabina Spielrein y sobre todo el personaje de Jung, luchan por encontrarse a sí mismos y encontrar su camino: Sabina en su camino por librarse del padre interiorizado y Jung creando su singularidad diferenciada con Freud). La trasformación: Siempre sus personajes al diferenciarse se trasforman. Con frecuencia aparece un catalizador que cambia la calma aparente (O. Gross, que de la misma forma que hurga en el interior de los cajones del despacho de Jung, va hurgando en el interior de la mente del suizo e introduce la inquietud de liberar el deseo reprimido). El personaje femenino: como en todas sus películas, la trasformación del personaje principal masculino lo realiza una mujer (Spielrein). Al final de la película, una Sabina visiblemente embarazada (como símbolo de lo creativo) se despide de Jung y este le dice que ella lo ha trasformado. La idea de la trasformación en Cronenberg es una dialéctica entre lo destructivo y lo creativo y es aquí donde adquiere sentido el trabajo de S. Spielrein y la cita de Jung: "No se llega a comprender en qué puede consistir la característica destructiva (nosotros diríamos transformadora) de la fuerza creadora " (Spielrein, 1912, p. 86).

Bibliografía

Bergmann, M. S. (1997) Passions in the Therapeutic Relationship: A Historical Perspective. *Canadian J. Psychoanal., 5*, pp.: 73-94

Kerr, J. (1995) *La historia secreta del psicoanálisis.* Barcelona: Ed. Crítica

Minder, B. y Wharton, B. (2001) Sabina Spielrein: Jung´s patient at the Burghölzli. *J. Anal. Psychol., 46*, pp.: 43-66

Nano, C. (2003) Entrevista a Roberto Faenza. Disponible en http://cineuropa.org/2011/it.aspx?t=interview&lang=es&documentID=18358

Vallejo, R. y Sánchez-Barranco, A. (2003) Sabina Spielrein, la primera mujer que enriqueció la teoría psicoanalítica. Rev. *Asoc. Esp. Neuropsiq.,* vol XXIII, nº 85,pp.: 107-122

Spielrein, S. (1912) Destruction as Cause of Becoming (Trad. Witt, S.K.) *Psychoanal. Contemp. Thought, 18*, pp.: 85-118 (1995).

Steffens, D. y Wharton, B. (2001) Burghölzli hospital record of Sabina Spielrein. *J. Anal. Psychol., 46*, pp.: 15-42.

Juan Bellido

Psiquiatra y psicoanalista

C O N G R E S O S

XIV Congreso Bienal de la Sociedad Internacional para la Psicología Teórica

27 junio-1 julio de 2011. Tesalónica, Grecia.

Bajo el lema "Haciendo psicología bajo nuevas condiciones" entre el 27 de junio y el 1 de julio de 2011 tuvo lugar en la ciudad de Tesalónica en Grecia, el congreso Bienal de la *International Society for Theoretical Psychology*. Con participantes de diferentes países de los cinco continentes, este amigable congreso ofreció la oportunidad de encuentros entre investigadores que, de una u otra forma, han establecido una relación diferente con lo que ahora se conoce como "psicología convencional". De hecho, quienes asistieron, en su trabajo cotidiano, se preocupan por la crítica desde y de la misma psicología, de la historia internacional de la disciplina, del lugar y las operaciones del conocimiento psicológico en el actual mundo globalizado, de la psicología social crítica, del encuentro de la psicología con otras disciplinas, y de las corrientes emergentes del pensamiento psicológico y social contemporáneo.

Torre de la Facultad de Educación de la Universidad Aristóteles de Tesalónica, sede del Congreso.

A continuación se señalan, a modo de ilustración, diferentes comunicaciones que consideraron distintas maneras de hacer psicología hoy.

Un grupo de presentaciones sometió a examen, en el mejor estilo de la psicología crítica, tanto conceptos "inventados" dentro de la disciplina, como aquellos provenientes de ciencias sociales cercanas que han sido apropiados dentro de marcos psicológicos. Así, Eric Oosenbrug y Kate Sheese discutieron las propuestas tradicionales del estrés a la luz de una crítica fuerte al énfasis que estas ponen en el individualismo. Se argumentó que, aun cuando visiones alternativas focalizadas en una "económica política del estrés" pueden permitir diferentes tipos de acciones sociales, queda por resolver si es posible que se alcance un verdadero cambio a partir de las investigaciones sobre el estrés, o si por el contrario estas intervenciones representarían una serie de impedimentos que están obstaculizando otro tipo de estrategias que conducen al cambio social. Mihalis Mentinis se concentró en la crítica a la psicología positiva. En su argumentación se señaló cómo se complementan la psicología construccionista (animando las subjetividades del capitalismo tardío) y la psicología positiva con su llamado a la felicidad. En esta conjunción se pierde el papel cuestionador que la psicología misma podía tener y, de paso, se desarticulan, con las nuevas técnicas para alcanzar la felicidad, la dicha, el goce, la risa y la ironía pues pierden, al ser incorporadas por estas técnicas, su potencial subversivo. En esta misma línea desde una perspectiva situada en Brasil, Raquel Guzo, Carmem Senra, Cristiane Marcal y Larissa Rybka consideraron el papel de los psicólogos y la psicología en las particularidades de ese país. Una evaluación que se inclina por la falta de pertinencia de las acciones psicológicas para intervenir lleva, según las autoras, a que se vea la necesidad de integrar la ciencia política en los análisis para darle una dirección crítica radical a la psicología en Brasil.

El entrenamiento de los nuevos psicólogos fue el centro de análisis de Jane Callaghan, quien señaló que los estudiantes de psicología en Sudáfrica no saben teorizar su propia localización histórica, ni cómo construir sus propias narrativas que puedan servir de base para la teorización de sus propias prácticas psicológicas. Se hizo un llamamiento para hacer una práctica psicológica más localizada y pertinente que rescate la reflexividad como uno de sus aspectos fundamentales. A entender el lugar que desempeña el psicoanálisis en el acercamiento a las subjetividades que se constituyen en los tiempos que corren, se dedicó la ponencia que hizo Aydan Gulerce. La discusión se presentó en términos de localizaciones "globales" y "locales" que emergen con un desdibujamiento de las fronteras nacionales en tiempos de globalización. Jan de Vos continuó con su proyecto de indagar profundamente los procesos de psicologización contemporáneos. En su comunicación sometió a examen a las neurociencias con relación al supuesto desplazamiento que estas hacen de la psicología, para reclamar que el camino a seguir debe estar relacionado con una radical "no-psicología".

Congresistas durante una de las comunicaciones.

Explorando las posibilidades que la psicología ofrece en los tiempos que corren para confrontar problemas específicos, Hendrikus Stam sostuvo que, aun cuando la psicología convencional no reconoce oficialmente las aproximaciones marginales, sí las retoma en sus "avances" en términos de conceptualización. A manera de ilustración fueron puestos de manifiesto casos particulares de cómo las aproximaciones alternativas dejan huella en la psicología convencional. Desde una posición que cuestiona las operaciones de la psicología en la producción de subjetividades, Thomas Teo señaló cómo en la antropología la misma idea de raza se destituyó como un "mito biológico", mientras en psicología constantemente reaparecen estas categorías actualmente unidas a una medicina racial, lo que ha dado como resultado que se dispongan acciones políticas que están contribuyendo a mantener, en un círculo vicioso, el fenómeno del racismo. César López, en la presentación de su investigación, mostró el uso de la historia para retar las versiones románticas acerca de la idea de nación. Las representaciones que surgen entre la imagen cotidiana y académica de la historia abren un camino para la reflexión acerca del cambio que puede surgir a partir de intervenir estas concepciones generadoras de identidad. Siguiendo con los trabajos de corte histórico, la creación del pasado propio como un proceso de constante renovación entre el individuo y la sociedad fue el objeto de reflexión de Kirill Maslov. Según su argumento, la regulación personal que resulta de este proceso es fundamental para la creación y recreación del futuro y de las explicaciones de lo que ocurre al nivel del sí mismo y de la sociedad.

Como conferenciante invitada, Dorothy Smith reflexionó sobre su experiencia realizando etnografías institucionales. Basándose en su trayectoria como investigadora mostró que resulta fundamental analizar los textos con respecto al lugar

donde emergen, al tiempo en el que ocurren, a los eventos en que participan y a las secuencias de acción involucradas. Además, señaló la importancia de ubicar las conexiones "a distancia" que guardan los textos. Así mismo hizo énfasis en la impertinencia que supone sacar los textos de su contexto como hacen muchos de los estudio contemporáneos. Los trabajos de psicólogos como Mead, Luria y Vygotsky forman parte del marco que le ha permitido a Dorothy Smith leer los textos que obtiene de su contacto con el campo, para entender de esta forma cómo el lenguaje opera para coordinar las subjetividades. Antonia Lyons y John Cromby, en una presentación hecha como una conversación en formato de entrevista, exploraron la relación entre el cuerpo físico y el cuerpo social. Sus preocupaciones les llevaron a proponer un marco teórico y metodológico para emprender la tarea de estudiar la interdependencia entre la fisiología y las influencias sociales. Igualmente creativa resultó la comunicación de Marisela Montenegro y Joan Pujol Tarrés acerca de su experiencia de investigación-acción basada en el marco del tecnofeminismo. La comunicación mostró maneras distintas de leer e intervenir sobre la producción de subjetividades con miras a cambiar las relaciones de género patriarcalizadas. Ian Lubek relató también una experiencia de investigación-acción en relación con la implementación de programas para la prevención del sida en Camboya. Esta presentación estuvo guiada por la pregunta de cómo mejorar la relación entre teoría, investigación, datos y práctica, de manera tal que se puedan producir más y quizá mejores acciones sociales. Para esto Lubek sugirió que los datos que se obtengan en investigaciones locales deben ser llevados a instancias de poder institucional internacional en donde se visualicen las consecuencias de, por ejemplo, en el caso ilustrativo que utilizó, la producción y consumo de la cerveza, sobre la proliferación y falta de prevención del contagio de la enfermedad. Finalmente, Rachel Liebert, en una maravillosa presentación, argumentó que la psicología se reconfigura a la luz de la intensificación de la seguridad dentro del clima internacional. Alrededor del estudio del trastorno bipolar se consideraron diversos aspectos que muestran el papel y las operaciones de la psicología en relación con el ejercicio del gobierno liberal que ha reactivado el nacionalismo, el racismo y la separación social.

Paralelamente a la conferencia se realizó un encuentro entre aquellos interesados en psicología crítica alrededor del mundo. En esta reunión, de manera informal, se presentaron diferentes maneras locales de hacer psicología crítica y se abrió el espacio para fomentar relaciones académicas entre los participantes.

No queda más que agradecer a Athanasios Marvakis por su calurosa hospitalidad y por su diligencia en la organización de la conferencia.

Un grupo de música tradicional amenizó el Congreso.

Hernán Camilo Pulido Martínez
Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá

N. E.: Todas las fotografías aparecen por cortesía de Zhang Xuan .

E N C U E N T R O S

Debates inconclusos.
Diálogo entre Filosofía y Psicología.
7 de febrero de 2012 - Col.legi Oficial de Psicòlegs de Catalunya, Barcelona.

El pasado 7 de febrero se celebró en el *Col.legi Oficial de Psicòlegs de Catalunya* (Barcelona) un interesante encuentro entre las concepciones filosóficas y psicológicas acerca de la moral y la ética. Como representante de la perspectiva psicológica, se encontraba el profesor de la Universidad de Barcelona, Manuel Villegas, mientras que fue la catedrática de filosofía moral y del derecho de la Universitat Autónoma de Barcelona, Victòria Camps, quien defendió el punto de vista filosófico.

Ahora bien, debe destacarse que este duelo de paradigmas se inscribía en el proceso de presentación y promoción de los respectivos libros, editados por Editorial Herder, que acaban de lanzar al mercado ambos autores. En particular, 'El error de Prometeo. Psico(pato)logía del desarrollo moral' en el caso de Villegas, y 'El gobierno de las emociones' por parte de Camps. De ahí que la conferencia inaugural y la presentación del acto corriesen a cargo de Raimund Herder, editor de la editorial que lleva su nombre.

Una vez materializadas las presentaciones, fue Villegas quien dio el pistoletazo de salida a la contienda planteando las tesis principales de las que se ocupa su investigación: la ética, y por ende, toda dimensión de la moralidad humana, debe inscribirse en el seno de un desarrollo del sistema nervioso, que, en última instancia, es lo que determina el surgimiento de la dimensión de lo ético. Dicho en otras palabras, para Villegas todas las cuestiones relacionadas con el deber y demás deben situarse en el marco de ser simples epifenómenos del orden neurológico. Aunque, en ciertos momentos, sobre todo en los relacionados con la cuestión de la libertad, Villegas problematizó la perspectiva neurocientífica (en especial, la de Damasio), en última instancia, se coligió en su discurso la dificultad de deslindar la ética de la perspectiva materialista de la neurociencia.

Dando réplica a esta perspectiva materialista, Camps apeló a cuestiones que le han acompañado a lo largo de su dilatada trayectoria intelectual: la autonomía, determinada por un híbrido de racionalidad y emociones, no puede subordinarse a instancias materialistas puesto que, en último término, son producto de determinaciones socio-histórico-culturales. De modo que, en todo caso, la ética debe inscribirse en la dialéctica del sujeto con su entorno, más que en la del desarrollo de su sistema neurobiológico.

Finalmente, tras finalizar la exposición de ambos autores, se encetó un arduo debate en el que se intentó establecer puentes entre ambas perspectivas. No obstante, en él se hicieron patentes muchos de los clichés que imperan en ambas disciplinas, en su consideración para con la otra. Verbigracia: para los psicólogos, la filosofía no deja de ser abstracción carente de toda referencia práctica, mientras que para los defensores de la filosofía, el discurso psicológico se centra en demasía en cuestiones materialistas, olvidándose ambos de la ingente cantidad de escuelas que se encuentran cercanas y trabajan la una con la otra.

Como nota a destacar, durante el transcurso del debate, Victòria Camps sacó a relucir el único punto en común intelectual que tenía con Villegas: ambos habían sido discípulos de Miquel Siguan.

Oriol Alonso Cano
UB

e l d e s v á n d e p s i

Carl Gustav Jung y los mandalas

Blanca Anguera Domenjó
UB

Carl Gustav Jung (1875-1961) demostró desde joven y a lo largo de su vida un interés intenso por conocer lo diferente y lo extraño. Así, su tesis doctoral fue sobre la *Psicología de las experiencias ocultas* y su primera ponencia la tituló "Los límites de las ciencias exactas", que era una crítica a la ciencia materialista. Después de la ruptura con Freud, además de perseverar en el estudio de lo inconsciente y los sueños, empezó a explorar otros campos como la parapsicología, la telepatía, la religión, los arquetipos, el gnosticismo y la alquimia (Ellenberger, 1974).

Quiso también, además de Europa, conocer otros continentes, viajó (por África del Norte, Kenia, Uganda, India) y exploró ámbitos culturales y espirituales distintos y distantes al suyo. Trabajó a fondo para recoger muchos datos de la historia de las religiones, del misticismo y las culturas orientales que después aplicaría a la interpretación psicológica y clínica. Su interés por Oriente no era un escapismo, sino que estaba motivado por conocer en profundidad los complejos aspectos del psiquismo humano. Esto le llevó a interesarse por los mandalas y, desde su enfoque psicológico, los estudió, analizó sus símbolos, escribió sobre ellos y los utilizó a nivel terapéutico.

La palabra mándala proviene del sánscrito y significa *círculo sagrado*. Esta figura redonda tiene dibujos complejos, es una imagen espacial con representaciones simbólicas y está a menudo contenida en un cuadrado. No es un simple dibujo, ya que la función de los mándalas en Oriente es ayudar a la meditación y contemplación porque inspiran serenidad, sentido y orden.

Se encuentran en muchas culturas y tradiciones espirituales como el hinduismo, el budismo de tradición japonesa y tibetana, en China, en África y, como escribió Jung, también en Occidente: "Los mandalas se han difundido no sólo por todo el Oriente sino que está ampliamente comprobada su existencia también entre nosotros en la Edad Media (…) la mayoría de las veces con Cristo en el centro con los cuatro evangelistas o sus símbolos en los puntos cardinales. Este símbolo ha de ser muy antiguo, pues ya Horus se representaba así en Egipto con sus cuatro hijos" (Jung, 1986, p. 416). Impresionado por los mándalas, recurrió a ellos para comprender representaciones simbólicas del psiquismo.

Jung escribió que en 1918, mientras realizaba investigaciones sobre el inconsciente colectivo, descubrió la importancia del símbolo mándala y acumuló durante años muchas observaciones hasta llegar a considerar lo siguiente: "El mandala es una imagen arquetípica cuya existencia a través de los milenios puede comprobarse. Simboliza la totalidad de la persona (y) el fenómeno de la divinidad encarnada en el ser humano" (*op. cit*., p. 339). Para él, representaban el resultado de la coopera-

ción de la consciencia y el inconsciente además de "alcanzar la analogía de la imagen de Dios en forma de mandala, que es el esbozo más sencillo de una representación de la totalidad y se ofrece espontáneamente a la imaginación para representar los contrarios, su lucha y su reconciliación en nosotros" (*op. cit.*, p. 340). También observó que, a veces, un avance notable en la individuación estaba relacionado con la emergencia de una figura cuadrada en los sueños, figura onírica que a él le recordaban los mándalas de la India y del Tíbet.

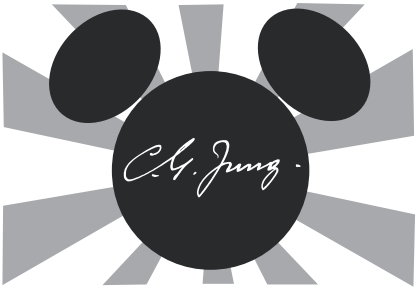
Por ello, más tarde utilizó el dibujo de mándalas como instrumento terapéutico en pacientes a fin de comprender los conflictos emocionales y potenciar la integridad y el equilibrio psíquico: "Los mandalas se presentan (…) en situaciones que se caracterizan por su confusión o carácter enigmático. El arquetipo constelado de este modo representa un esquema de orden que en cierto modo se sitúa sobre el caos psicológico (…) como círculo dividido en cuatro partes, por medio de lo cual cada contenido asume su lugar y mantiene coherente el todo que tiende a dispersarse en lo indeterminado, por medio del círculo guardián y protector" (op. cit., p. 416). Para Jung, el psiquismo está configurado como resultado de la experiencia subjetiva de una persona inmersa y condicionada por el medio cultural donde se desarrolla. Así, asociaba el centro del mándala con la individualidad subjetiva y el contorno con el marco cultural en el que este ser vivía. Las formas redondas del mándala simbolizan, en general, la integridad natural mientras que la cuadrangular representa la toma de conciencia de esa integridad.

Jung fue un hombre que sumó culturas, religiones y saberes. Comprendió que se realizan descubrimientos cuando se trasladan conocimientos de un campo para su utilización práctica en otro, como la medicina utilizó para sus fines los rayos X que eran un descubrimiento de la física. Así de claro lo expresó: "Si yo utilizo conocimientos históricos o teológicos en el campo de la psicoterapia, aparecen naturalmente bajo otro prisma y conducen a conclusiones distintas a las que se obtienen en su especialidad, donde sirven a objetivos distintos" (op. cit., p. 353); esta manera de pensar integradora potenció su capacidad creativa. Nutriéndose del trabajo de Jung y también de otros autores, a mediados del siglo XX surgió la Arteterapia que utiliza el proceso artístico y el simbolismo del lenguaje inconsciente con fines terapéuticos.

Bibliografía

Ellenberger, H. F. (1976). *El descubrimiento del inconsciente*. Madrid: Gredos.

Jung, C. G. (1986). *Recuerdos, sueños, pensamientos*. Barcelona: Seix Barral.



información varia

LIBROS

Altuna, B. (2011). *Una historia moral del rostro*. Valencia: Pre-Textos.

Bergson, H. (2011). *La risa. Ensayo sobre el significado de la comicidad*. Buenos Aires: Godot (Original de 1900).

Burton, R. (2011). *Anatomía de la melancolía. Madrid: Alianza*. Edición de Alberto Manguel (Original de 1621).

Castel, P.-H. (2011). *Âmes scrupuleuses, vies d'angoisse, tristes obsédés. Vol. I: Obsessions et contrainte intérieure, de l'Antiquité à Freud*. París: Ithaque.

Dinges, M. & Juette, R. (eds., 2011). *The Transmission of Health Practices (c.1510 to 2000)*. Stuttgart: Franz Steiner.

Hillman, J. & Boer, C. (comp., 2011). *Las recetas del Dr. Sigmund Freud*. Barcelona: Gedisa.

Jung, C. G. (2011). *Liber Novus: Le Livre Rouge*. París: Iconoclaste (Orig. 1914-1930)

Leader, D. (2011). *La moda negra. Duelo, melancolía y depresión*. Madrid: Sexto Piso.

León Sanz, I. M. & León Tello, F. J. (2012). *La música en la naturaleza y en el hombre. Aplicación de la Teoría de Darwin a la musicología*. Madrid: Ediciones De La Torre.

Marquer, B. (2008). *Les 'romans' de La Salpêtrière. Réception d'une scénographie clinique: Jean-Martin Charcot dans l'imaginaire fin-de-siècle*. Ginebra: Droz.

Martínez, Ó.; Sagasti, N. & Villasante, O. (eds.) (2011). *Del Pleistoceno a nuestros días. Contribuciones a la historia de la psiquiatría*. Madrid: AEN.

McCardle, P., McCune, S. y Griffin, J.A. (eds.) (2011). *How Animals Affect Us: Examining the Influences of Human-Animal Interaction on Child Development and Human Health*. Washington: APA.

Moscoso, J. (2011). *Historia cultural del dolor*. Madrid: Taurus.

Nante, B. (2011). *El libro rojo de Jung. Claves para la comprensión de una obra inexplicable*. Madrid: Siruela.

Onfray, M. (2011). *Freud, el crepúsculo de un ídolo*. Madrid: Taurus.

Ranera, C. & García Prieto, Á. (2011). *Fado & psiquiatría. Psicopatología de la saudade*. Tarragona: Silva.

Ronson, J. (2012). *¿Es usted un psicópata? Un viaje a través de la industria de la locura*. Barcelona: Ediciones B.

Sáiz, M. (2011). *Historia básica de la psicología*. Madrid: Síntesis.

Shiraev, E.E. (2010). *A History of Psychology. A Global Perspective*. Los Ángeles: Sage.

Starobinsky, J. (2010). *Tres Furores. Estudios sobre la locura y posesión*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Stroumsa, G.G. (2010). *A New Science: The Discovery of Religion in the Age of Reason*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Tarde, G. (2011). *Creencias, deseos, sociedades*. Buenos Aires: Cactus.

Tilley, H. (2011). *Africa as a Living Laboratory: Empire, Development, and the Problem of Scientific Knowledge, 1870-1950*. Chicago: Chicago University Press.

Volpi, J. (2012). *La tejedora de sombras*. Barcelona: Planeta

Yébenes, Z. (2011). *Travesías nocturnas. Ensayos entre locura y santidad*. Barcelona: Anthropos.

Zimmerman, J.N. & Larson, O.F. (2010). *Opening Windows onto Hidden Lives: Women, Country Life, and Early Rural Sociological Research*. University Park, PA: Pennsylvania State University Press.

CONGRESOS

38th Annual Meeting. Society for Philosophy and Psychology. 21-24 de junio de 2012, University of Colorado, Boulder (EEUU): http://www.socphilpsych.org

Drugs and Drink in Asia: New Perspective from History. 22-24 de junio de 2012, Shanghai University (China): http://pointsadhsblog.wordpress.com/2011/09/23/call-for-papers-drugs-and-drink-in-asia/

Summer Meeting of the History of Anaesthesia Society. 29-30 de junio de 2012, Wokingham, Berkshire (Inglaterra): http://www.histansoc.org.uk/Meetings.html

31st Annual Conference of the European Society for the History of the Human Sciences (ESHHS). 18-22 de julio de 2012. Montreal, Quebec, Canadá. Información en: http://www.uakron.edu/cheiron/annual-meeting/2012-meeting.dot

55th Annual Convention of the Parapsychological Association. 9-12 de agosto de 2012, Durham (EEUU): http://www.parapsych.org

First European Conference on Pragmatism and American Philosophy. 9-12 de septiembre de 2012. Roma (Italia). Información en: http://www.nordprag.org/epc1.html

EXPOSICIONES

Passioner: Five Centuries of Art and the Emotions. Hasta el 12 de agosto de 2012. Nationalmuseum, Estocolmo: www.nationalmuseum.se

Le Livre Rouge de C.G. Jung - Récits d'un voyage intérieur. Del 7 de septiembre al 7 de noviembre de 2012. Musée Guimet, París:http://www.guimet.fr/fr/expositions/expositions- passees/ le- livre- rouge- de-cg-jung-recits-dun-voyage-interieur

CALL FOR PAPERS

Número especial de *Transactions of the Charles Peirce Society*, de homenaje al profesor Joseph Ransdell (1931-2010). Se admiten trabajos que evalúen críticamente los escritos de Ransdell, sus esfuerzos por difundir la filosofía en Internet y su legado póstumo. Serán sometidos a evaluación anónima. Los trabajos presentados deberán seguir las instrucciones que pueden leerse en: http://www.peircesociety.org/contributors.html. Los originales han de enviarse a la dirección electrónica de la editora, Catherine Legg (clegg@waikato.ac.nz), hasta el 1 de septiembre del 2012.

CALL FOR SUBMISSIONS

The 2012-13 Charles S. Peirce Society Essay Contest. Sobre cualquier tema relacionado con la obra de Peirce. Fecha límite: 1 de octubre de 2012. Más información en: http://www.peircesociety.org/essayContest.html

JUNTA DIRECTIVA

Presidenta: Milagros Sáiz
Vicepresidente: Javier Bandrés
Secretaria: Noemí Pizarroso
Tesorero: Manuel Sánchez de Miguel
Vocales: María Vicenta Mestre
José Quintana
Natividad Sánchez González

SEDE SOCIAL

Dpto. de Psicología Básica
Facultad de Psicología
Universidad Autónoma de Madrid
Campus de Cantoblanco
28049 Madrid

EDITORES

Principales
Belén Jiménez
Rubén Gómez-Soriano

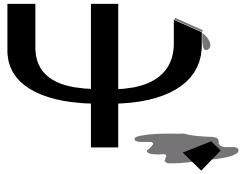
Equipo editorial
Noemí Pizarroso
Iván Sánchez-Moreno
José Carlos Loredo

Dpto. de Psicología Básica I
Facultad de Psicología

Universidad Nacional de Educación a Distancia
C/ Juan del Rosal, 10
Madrid, 28040

E-mail: boletinSEHP@gmail.com
Fax: 913987972

Depósito Legal número:
M-46578-2006
ISSN: 1887-2824



Este Boletín terminó de imprimirse
el día 29 de junio de 2012