



*Mariano Thero*

976

**PSICOLOGIA**

Honorio Delgado • Mariano Iberico

# Psicología

Ψυχῆς πείρατα ἴων οὐκ ἂν  
ἐξεύροιο, πᾶσαν ἐπιπορευόμενος  
ὁδόν· οὕτω βαδὺν λόγον ἔχει.

Heráclito, *frag. 45.*

Lima  
1933

G. K.

*Es propiedad de los autores.*

*Reservados todos los derechos de reproducción, traducción y adaptación.*

Imprenta "Hospital Víctor Larco Herrera"

LIMA, PERU

## INTRODUCCION

Ofrecemos a los estudiantes peruanos este curso de Psicología cuyo principal objeto es acentuar y difundir entre nosotros el interés por la cultura del espíritu.

La idea dominante en el libro que hoy publicamos es la de que en la vida psicológica como en la orgánica, el todo es antes que las partes, la forma, antes que la materia, la estructura, antes que los elementos en que se descompone. Y ese es el criterio que nos ha guiado en la distribución de los capítulos, salvo cuando, por razones didácticas, hemos creído preferible definir abstractivamente los elementos antes de abordar el estudio de los organismos mentales a que pertenecen. Esto explica que los capítulos denominados *La actividad anímica y el espíritu objetivo* y *La psicología social*, que según lo indicado deberían figurar entre los primeros, hayan sido colocados al final, y esto explica igualmente que al tratar de los fenómenos intelectuales hayamos partido del estudio de las sensaciones para concluir con el de la actividad inventiva de la mente.

Como es sabido, la realidad psicológica puede ser estudiada desde dos puntos de vista extremos: el punto de vista fenomenológico y el integral y genético. El estudio fenomenológico de los hechos psíquicos se dirige a la investigación de las esencias o sea, a distinguir en el vario conjunto de la experiencia, categorías invariables e irreductibles. Así lo hace, por ejemplo, Max Scheler en su libro admirable sobre la esencia y las formas de la simpatía, donde más que del proceso de su aparición o de las síntesis vitales en que esas formas se presentan, se ocupa, analíticamente, de lo que las distingue como esencias. El estudio integral y genético en cambio, no se preocupa tanto de las esencias como tales, sino de la vida concreta, del fluir temporal, orgánico y sintético de la realidad psicológica. Nosotros no hemos querido prescindir ni de las nociones de la fenomenología, en cuanto a la diferenciación esencial de los hechos, ni de las observaciones de la psicología integral y genética, que contempla la actividad anímica como un todo germinal e indiscomponible. Al lector le corresponde juzgar si hemos logrado armonizar esas tendencias. Por nuestra parte creemos que aunque es difícil contemplar conjuntamente ambos puntos de vista, no se excluyen, como no se excluyen en biología el estudio global del fenómeno biológico y el análisis especial de las funciones que lo integran.

Requiere aclaración la presencia en nuestro libro de un capítulo acerca de la interpretación psicoanalítica de la vida anímica. El psicoanálisis resulta así la única construcción teórica considerada de manera particular. El hecho se justifica, empero, si se avalora con imparcialidad el significado de la aportación de Freud a la Psicología. En efecto, gracias al genio del ilustre psiquiatra vienés, el conocimiento del alma humana ha salido del lecho de Procusto de la psicología fisiológica y experimental del siglo XIX. El psicoanálisis, con su modo dinámico y genético de investigación y de interpretación, ha ampliado el horizonte de la Psicología, reintegrando el sentido de la totalidad en la vida real y considerando el efecto del pasado íntegro y de las tendencias subconscientes en la configuración de los hechos anímicos de cada momento. Ha hecho posible la penetración en profundidad del mundo subjetivo. Al cambio operado en la Psicología por influencia del psicoanálisis — no tanto por la incorporación de su método particular ni por la aceptación de sus teorías concretas cuanto por la nueva actitud general que ha suscitado — se puede aplicar el concepto que tiene Marcel Proust de su propia manera de explorar las reconditeces del tiempo perdido y reconquistado : Así como la geometría del espacio supera a la geometría plana, así la psicología del tiempo y del espacio anímicos, psicología tetradimensional, permite el descubrimiento y la comprensión de lo que es inaccesible a la psicología plana, ordinaria y caduca.

No se puede negar que el cambio de actitud en Psicología venía ya preparándose, sobre todo por obra de los moralistas franceses, de C. G. Carus y de Nietzsche; pero el psicoanálisis, por su fuerza expansiva, ha constituido el fermento principal de tal renovación. No se puede negar tampoco que el cuerpo de doctrina del psicoanálisis es, en su mayor parte, afirmación no demostrada. La inmensa literatura de los cultores de la nueva disciplina, en lugar de ofrecer demostraciones bien fundadas y juiciosas rectificaciones de las hipótesis insostenibles, es un cúmulo de interpretaciones más o menos estereotipadas según los artículos de la fe psicoanalítica. Pocos son los que imitan la reserva y la autocrítica de Freud, de quien, como audaz innovador, podía esperarse más la exageración y el dogmatismo. Todos los freudianos empero, propugnan una concepción filosófica enemiga del espíritu y de la cultura, que los mismos hechos de la experiencia psicoanalítica, imparcialmente examinados, se encargan de confutar : el primado del instinto vital, la sensualidad como lo esencial en el hombre, la visión de la infinita riqueza de la índole humana *sub specie morbi et infecta*. Este extremo es objeto de crítica por parte nuestra en el capítulo sobre la inclinación y la pasión.

Las que nos parecen adquisiciones inquestionables del psicoanálisis y los puntos de vista más comprensivos, amplios y fecundos que sugiere, se hallan incorporados en nuestra obra. En ella también hemos dado cabida a todas las aportaciones—de métodos y de observaciones—de las muchas nuevas escuelas del movimiento psicológico contemporáneo, aunque no hemos dedicado una parte determinada a su examen sistemático, tema que es tratado con detalle en obras especiales. 1

Procuramos, pues, evitar en esta obra toda actitud unilateral, convencidos de que la complejidad de las manifestaciones de la naturaleza humana es tal, que ningún punto de vista puede abarcar su realidad, ni dar una idea exacta de toda la delicada filigrana de la vida mental, con sus infinitos repliegues, que sólo a pocos es dado columbrar en el examen reflexivo y tenaz de la propia alma, fuente primaria e inagotable de toda ciencia de lo psíquico. Sobrevivirá por ello a las ambiciosas concepciones particulares de la vida anímica, la sentencia sibilina de Heráclito, el padre de la Psicología :

Ψυχῆς πείρατα ἰὼν οὐκ ἂν ἐξεύροις, πᾶσαν  
ἐπιπορευόμενος ὁδόν· οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει.

—“No puedes descubrir los límites del alma, cualquiera que sea el camino que recorras: tan profundo es el sentido que ella tiene.”

También contiene este libro otros dos capítulos que acaso el lector no espera encontrar en un curso de Psicología y que son : *La actividad anímica y el espíritu objetivo* y *La psicología social*. No necesitamos decir que los consideramos indispensables dado el criterio que orienta las ideas de la obra. Si la forma se da como algo que en cierta manera antecede a la materia, si la totalidad es en la vida psicológica más real que las partes, entonces la totalidad de la vida del espíritu es anterior a sus realizaciones individuales y, en consecuencia, no podrían interpretarse correctamente estas últimas si se ignorasen las condiciones generales que hacen posibles su manifestación y evolución.

---

1 Nos parecen recomendables las siguientes : J. van Biervliet : *La Psychologie d'aujourd'hui*, Paris 1927; Karl Bühler : *Die Krise der Psychologie*, Jena 1929; Hans Driesch : *Grundprobleme der Psychologie. Ihre Krisis in der Gegenwart*, Leipzig 1929; Richard Müller-Freienfels : *Die Hauptrichtungen der gegenwaertigen Psychologie*, Leipzig 1931; Emil Saupe : *Einführung in die neuere Psychologie*, Osterwieck am Harz 1928; J. Vicente Viqueira : *La psicología contemporánea*, Barcelona 1930.

Y aquí debemos prevenir una posible confusión, o mejor, la posibilidad de que se piense que confundimos los conceptos de razón y espíritu. Nosotros no identificamos el espíritu con la razón, por más que ésta pueda ayudarnos a penetrar en el reino del espíritu y por más que ese reino esté poblado en parte con las esencias que la razón descubre. El espíritu es un mundo de valores intelectuales, morales, religiosos, estéticos etc., mundo que, como algo ideal y eterno, se levanta sobre el mero fluir de la conciencia. Por lo mismo, el espíritu no es pura razón; es también y principalmente emoción. Por la emoción se identifica el hombre con sus semejantes y con el cosmos, por la emoción supera el interés y llega al heroísmo, por ella, finalmente, le es dable participar en la vida divina. Y así la emoción que es vida y que al propio tiempo nos eleva al reino de los valores ideales y de las esencias supremas, parece entregarnos, en su palpitación misteriosa, la revelación más auténtica sobre la paradójica naturaleza del espíritu, que es intemporal y viviente, inmóvil y cinético, el más allá de la vida y la vida misma.

“Como corrientes contrapuestas a la simpatía humanitaria y al protestantismo, escribe Scheler, sólo se dan tres movimientos de importancia comparable en la historia moderna : el romanticismo, la gran ola de resentimiento del proletariado que, desesperando de toda acción simpática y bajo la influencia de Darwin, hace de la lucha en la naturaleza y en las clases sociales el factor exclusivo del devenir histórico, y finalmente, los movimientos de los grupos que en la actualidad y, enlazados o no con la gran agitación romántica, quieren renovar el corazón del hombre (círculo de Stefan George, Fechner, Bergson, fenomenología, vitalismo, movimiento de la juventud).” No necesitamos declarar que nuestro trabajo se suma modestamente al que con noble propósito realizan los movimientos últimamente mencionados. Creemos cumplir así, en nuestra esfera, el deber que a todos impone esta hora histórica. Y lo hacemos animados de la convicción que tan elocuentemente expresara el alto espíritu de Stanley Hall cuando escribía : “Nuestra edad necesita supremamente una nueva y revisada versión del significado de la vida... Necesita acompasar nuevamente el alma humana en su marcha hacia un nuevo reino del hombre. Necesitamos un restablecimiento de la doctrina de la naturaleza humana, del destino, del bien y del mal, del placer y del dolor, un nuevo contacto con el corazón del cosmos, una nueva lealtad para con él : una nueva transvaluación de valores en una más verdadera perspectiva.”

Lima, 1933.

# 1

## FILOSOFIA Y PSICOLOGIA

**PROGRAMA :** 1. LAS CIENCIAS Y LA FILOSOFÍA.— 2. LOS TEMAS DE LA FILOSOFÍA.— 3. FILOSOFÍA Y PSICOLOGÍA.

**BIBLIOGRAFIA :** *Henri Bergson* : "L'évolution créatrice". Paris 1921.— *Wilhelm Dilthey* : "Die geistige Welt, Einleitung in die Philosophie des Lebens", en los "Gesammelte Schriften". Tomo V. Leipzig & Berlin 1924.— *Harald Hoeffding* : "Histoire de la Philosophie Moderne". Tomo I. Paris 1906.— *Emile Meyerson* : "De l'explication dans les sciences". Paris 1927.— *Paul Natorp* : "Philosophie, Ihr Problem und ihre Probleme". Göttingen 1921.— *D. Roustan* : "Leçons de Philosophie : I. Psychologie". Paris 1925.— *Max Scheler* : "Vom Ewigen im Menschen". Tomo I. Leipzig 1923.— *Scheler* : "Die Wissensformen und die Gesellschaft". Leipzig 1926.— *Ferdinand Jakob Schmidt* : "Der philosophische Sinn". Göttingen 1912.

1. Ciencia es toda disciplina que, fundándose en principios evidentes o considerados como tales y mediante el empleo de métodos apropiados a su materia, persigue la explicación de un orden determinado de fenómenos. Explicar, en la acepción más general del término, consiste en relacionar un hecho con un principio, ley u otro hecho más general, de tal manera que lo que se trata de explicar aparezca como una consecuencia inevitable, previsible y, lo que es más, lógicamente necesaria del principio, ley o hecho más general en referencia. Así en física se considera explicado el hecho particular de la caída de una piedra, porque aparece como la consecuencia inevitable y previsible de la ley universal de la gravitación. De todo lo cual resulta que la ciencia sustituye el mundo vario y heterogéneo de la experiencia inmediata por otro de entidades más generales y uniformes. Mundo que la ciencia moderna tiende a considerar como un sistema de relaciones matemáticas, interpretando así en términos de cantidad y de posición todas las diversidades cualitativas.

En su tendencia a reemplazar lo vario y cambiante de la experiencia inmediata por la uniformidad y la permanencia de los principios, leyes o hechos considerados como fundamentales, el trabajo de las ciencias persigue la unidad del saber. Mas esa unidad no ha sido alcanzada y ni siquiera cabe afirmar que lo sea alguna vez por los métodos y sobre las bases empíricas en que la ciencia se apoya. Como es sabido, la investigación científica tropieza a cada paso con formas de existencia irreductibles a otras formas; y así la tendencia a la identificación universal que persigue la ciencia es combatida por la constante reaparición de lo irreductible. Por eso, más que de una ciencia universal y única, conviene hablar de ciencias particulares, cada una abocada a una cierta categoría de fenómenos y sosteniendo con las demás relaciones más o menos profundas pero siempre sobre la base de una ineludible discontinuidad de la experiencia.

Hechas las indicaciones que preceden cabe preguntar: ¿Agotan las ciencias el contenido y las posibilidades del saber? No, evidentemente. Como quiera que el contenido de las ciencias particulares está determinado por un fraccionamiento inicial de la experiencia, resulta que esas disciplinas no pueden plantear el problema de la totalidad de la existencia o, mejor, no pueden interrogar el enigma universal de las cosas. Por igual razón las ciencias no pueden abordar tampoco con verdadera competencia el problema del espíritu, o sea la actividad que conoce, valoriza y configura, y que es universal en el sentido de que no está confinada a ninguna zona particular de la realidad. Ahora bien, esas son las cuestiones que estudia la Filosofía. Pero aquí se impone una indicación fundamental y es a saber: que la primera está en una relación de dependencia orgánica respecto de la segunda o lo que da lo mismo, que para interrogar el enigma universal de las cosas es necesario presuponer ya la actividad del espíritu. En efecto, si nos interrogamos sobre los primeros fundamentos, sobre los principios supremos de las cosas, es que admitimos que los podemos descubrir y en consecuencia que la realidad es asimilable y, lo que es más, reducible en último término al espíritu. La Filosofía presupone pues, que el espíritu es el fondo universal de la existencia y, por lo tanto, su problema central es el espíritu, ya como actividad de conocimiento, valoración y configuración, ya en tanto que estructura metafísica de la realidad.

• Mas no sólo hay una diferencia de contenido entre las ciencias y la Filosofía; hay también una diferencia de actitud espiritual. La ciencia trabaja movida por la curiosidad (mero deseo de saber) o por el ansia de dominar la naturaleza. Tendencias que, por lo demás, se complementan, ya que

el conocimiento de las relaciones causales de las cosas puede ser utilizado, y en efecto lo es, como instrumento de dominación o de provecho práctico. En cambio, los resortes fundamentales de la actividad filosófica son la admiración y el amor a la existencia, de suerte que la Filosofía es también un saber, pero un saber espiritual, alimentado en una profunda emoción del alma y que, como dice muy bien Eucken, ilumina interiormente la realidad.

2. Dados los conceptos que acabamos de formular sobre la naturaleza del saber filosófico, se comprende claramente cuáles puedan ser los temas principales de su estudio. Esos temas no son otros que los grandes problemas relativos a la naturaleza y a las posibilidades del espíritu. Los definiremos brevemente.

*El problema del conocimiento* comprende la investigación relativa a los principios que rigen la actividad del pensamiento sea cual fuere el objeto al que se aplique. Es el punto de vista de la *Lógica formal*. Comprende igualmente la investigación relativa a saber si nuestro conocimiento está confinado a las formas meramente aparienciales de las cosas o si podemos alcanzar una noción profunda, substancial y absoluta de la realidad. Es el punto de vista de la *Teoría del conocimiento*.

*El problema del ser* o problema ontológico, comprende las cuestiones relativas al alma considerada en su naturaleza, al mundo considerado en su principio y a Dios considerado en su esencia. La *Ontología* constituye el tema principal de la *Metafísica*.

*El problema de la estimación de valores* o problema axiológico, deriva de que no solamente contemplamos o comprendemos la existencia sino de que, en tanto que seres activos y emotivos, apreciamos y valoramos las cosas, las esencias y los actos. La *Moral*, la *Estética*, y la *Religión* constituyen las principales esferas de valores.

*El problema de la conciencia* : Como lo advierte muy bien Höfding, la Filosofía no puede prescindir de un estudio empírico de la conciencia, no sólo a causa de los problemas metafísicos en ella implicados, sino porque el conocimiento inmediato de la vida anímica es de importancia capital para la dilucidación de todos los demás problemas filosóficos. El estudio de la vida consciente, con abstracción de su aspecto ontológico, corresponde a la *Psicología*. Pero esta cuestión requiere mayor esclarecimiento y por ello le dedicamos el párrafo especial que sigue.

3. Si la Psicología debiera formar parte de la Filosofía tan sólo en atención a los problemas metafísicos que implica la conciencia, entonces las matemáticas, la física, la biología y, en general, todas las ciencias particulares podrían presentar títulos equivalentes para ser consideradas como disciplinas filosóficas, puesto que todas suscitan problemas relativos a la esencia profunda de las cosas. Por consiguiente, debe existir una razón especial que justifique la inclusión que hacemos de la Psicología en el radio de la investigación filosófica. Y esa razón estriba en que la conciencia no es un hecho como otro cualquiera sino que, en cierto modo, abarca la totalidad de la experiencia y lo que es más, constituye lo que podríamos llamar la esfera de actualización del espíritu. Los grandes temas de la Filosofía, ¿qué son sino interrogaciones relativas al fundamento y a la significación de las actitudes de conciencia implicadas en el conocer, el valorar y el existir? Y así, ya se considere la Filosofía como la intuición o la teoría de la totalidad, ya se la defina más profundamente como el estudio del espíritu, lo cierto es que, de un modo o de otro, el saber filosófico debe presuponer la conciencia y trabajar con ella y para ella.

Lo cual no quiere decir, naturalmente, que la Psicología tenga que obedecer en sus investigaciones a hipótesis impuestas por la Metafísica. La Psicología es una disciplina independiente, en el sentido de que confronta la experiencia de la vida psíquica sin la interposición de supuestos metafísicos, pero es una disciplina filosófica por la naturaleza particular de esa experiencia.

# 2

## OBJETO DE LA PSICOLOGÍA

**PROGRAMA :** 1. FORMACIÓN DE LA PSICOLOGÍA COMO DISCIPLINA INDEPENDIENTE.— 2. LA PSICOLOGÍA Y LA METAFÍSICA.— 3. CRÍTICA DE LA DEFINICIÓN DE LA PSICOLOGÍA COMO CIENCIA DEL ALMA.— 4. CRÍTICA DE LA LIMITACIÓN DE LA PSICOLOGÍA AL ESTUDIO DE LA CONDUCTA.— 5. PRINCIPALES CARACTERES DISTINTIVOS DE LOS FENÓMENOS PSICOLÓGICOS.— 6. MUNDO FÍSICO Y MUNDO PSICOLÓGICO.— 7. LA PSICOLOGÍA ES LA CIENCIA DE LA VIDA MENTAL.— 8. DIVISIÓN DE LA PSICOLOGÍA.

**BIBLIOGRAFIA :** *Henri Bergson* : "Essai sur les données immédiates de la conscience". Paris 1922.— *Ludwig Binswanger* : "Einführung in die Probleme der allgemeinen Psychologie". Berlin 1922.— *Karl Bühler* : "Die Krise der Psychologie". Jena 1929.— *William McDougall* : "Psychology, the study of behaviour". London 1912.— *Desiré Roustan* : "Leçons de Philosophie : I. Psychologie". Paris 1925.— *Eduard Spranger* : "Die Frage nach der Einheit der Psychologie". Berlin 1926.— *John B. Watson* : "Psychology from the Standpoint of a Behaviorist". Philadelphia 1919.

1. El conocimiento práctico del hombre como ser espiritual es tan antiguo como la humanidad. En efecto, el hombre primitivo, y aun el animal, muestran capacidad para actuar de acuerdo con las posibles manifestaciones de los demás seres, interpretando más o menos instintivamente las expresiones y aún los móviles de la conducta ajena. Pero tal clase de conocimiento por sí solo no constituye una disciplina del saber. Esta requiere pensamiento conceptual, comunicable y ordenado. Ateniéndonos a los datos de la historia de la cultura de Occidente, en Grecia, país en que el espíritu humano alcanza primero el más amplio desarrollo en la esfera del saber, es donde se inicia la disciplina del conocimiento sistemático del hombre.

A Heráclito se le puede considerar como precursor de la Psicología, pues él, antes que ningún otro filósofo de los que se conserva obra, practicó con definido propósito el método del examen de sí propio y tuvo clara idea de la complejidad y amplitud del dominio del alma. No estableció, sin embargo, límites entre el alma individual y el alma del mundo, y sus ideas sobre la naturaleza humana carecen de trabazón y unidad de conjunto. Sócrates y Platón plantearon por primera vez el problema del hombre y de su vida anímica; mas su estudio no constituyó una disciplina independiente, sino que se confundía con otras esferas del pensamiento, sobre todo con la moral y la teología. Es Aristóteles, discípulo de Platón, quien organiza los conocimientos acerca del alma en un tratado especial, en que muestra criterio e investigación propios. Considera el alma como principio vitalizador (animador) del cuerpo, con tres facultades fundamentales: de la nutrición o vegetativa, de la sensibilidad o animal y del pensamiento o racional. Este filósofo, como los que le sucedieron hasta la Epoca Moderna, en vez de llevar siempre su mirada directamente al mundo de la conciencia, suele llevarla cargada de suposiciones metafísicas; lo cual tiene por efecto la deformación del concepto de la vida interior, con la inadvertencia de su originalidad; y que, en lugar de aportar una visión auténtica de la vida psicológica, nos ofrezca—en parte—una imagen falseada de la misma.

2. Durante el primer estado de su desarrollo, la Psicología aparece sometida a la concepción general del universo. Sólo poco a poco se define y logra su aspiración de ser una disciplina de observación directa y de análisis de la actividad mental, libre, en lo posible, de suposiciones metafísicas. En efecto, sólo en la Edad Moderna—e inicialmente por obra de Luis Vives—se precisa el objeto de la Psicología: examinar en todos sus aspectos lo que los hombres experimentan realmente y cómo lo expresan, teniendo en consideración las circunstancias y condiciones de su vida. Queda, pues, fuera de su dominio toda especulación relativa a la esencia, origen y destino del alma.

3. La definición tradicional de la Psicología como ciencia del alma, es metafísica porque tiene por objeto inmediato una entidad que no es asequible a la observación directa. Nosotros no observamos el alma, sino diversos estados y fenómenos que llamamos anímicos, mentales o psicológicos: deseos, pasiones, instintos, recuerdos etc. Daríamos, empero, una idea

falsa del tenor de la Psicología antigua si no apuntáramos que en ella, al lado de las cuestiones metafísicas—muy significativas e ineludibles en su propia disciplina—, se cuentan hechos de observación y aun de experimentación y finos análisis, que no han perdido valor con los siglos corridos desde Aristóteles y Santo Tomás de Aquino. Además, existen ciertas cuestiones en el dominio de la Psicología, que no pueden eliminarse de él sin cercenarlo, a pesar de no ser de orden empírico sino deductivo y metafísico—tal es el caso, por ejemplo, de la relación entre el alma y el cuerpo.

4. Frente a la definición metafísica de la Psicología, tenemos la concepción moderna y muy en boga del *behaviorismo* (de *behavior*, palabra inglesa con ortografía americanizada, que significa “conducta”, “comportamiento” o “modo de conducirse”). Según el propugnador de su forma radical, Watson — que sigue el criterio siglo XIX de los fisiólogos rusos Pavlov y Bechterev y de otros europeos—, la Psicología es aquella parte de la ciencia natural cuya materia de estudio está constituida por la actividad humana y la conducta.

Los dos grandes objetivos de esta manera de considerar la Psicología son: 1º predecir la actividad humana con razonable certeza, y 2º formular leyes y principios por los cuales puedan ser las acciones del hombre controladas por la sociedad organizada.

No se ocupa, en principio, de la conciencia, las ideas, los sentimientos etc., de nada de lo que es la vida interior. Lo que le interesa son los estímulos y las respuestas o reacciones. Sus métodos se aplican al hombre como si fuera sólo un organismo animal. Se diferencia esta Psicología de la fisiología únicamente en que se ocupa del organismo como un todo. Se comprende a qué extremos de unilateralidad se puede llegar con semejante criterio materialista. En realidad, no es exagerada la pintura humorística que hace Bertrand Russell de las teorías de Watson: “La versión popular del *behaviorismo*, escribe, me parece que debe formularse así: en tiempos pasados creyó el hombre en una cosa que llamaba espíritu; había entonces que desenvolver tres clases de actividad: sentimiento, conocimiento y voluntad. Pero se ha descubierto que no existe tal espíritu sino solamente el cuerpo. Todas nuestras actividades consisten en procesos corporales. El sentimiento consiste en ciertos procesos del intestino, particularmente los relacionados con las glándulas. El conocimiento consiste en los movimientos de la laringe. La voluntad consiste en todos los demás movimientos que dependen de los músculos estriados”.

El criterio exclusivo de la conducta es tan parcial e infecundo, si es rigurosamente consecuente, como el únicamente deductivo. Los actos exteriores del hombre expresan ciertamente parte de su vida mental, pero no constituyen la vida mental misma, que es lo que propiamente nos interesa. La Psicología no puede prescindir de la conciencia como realidad, como experiencia inmediata de la vida interior, sin cuya comprensión la conducta misma carecería de verdadero sentido psicológico. Todas las descripciones y medidas de nuestras reacciones y de los estímulos que las provocan, jamás podrán sugerir la idea de un sentimiento vivido, de un pensamiento concebido etc. Estas son experiencias primarias de una categoría distinta de las actividades del organismo; por consiguiente, irreductibles a términos de física y de fisiología.

No es aceptable el estudio de la conducta como criterio exclusivo de la Psicología, pero tampoco se puede negar que la observación y la descripción del comportamiento y la actividad en general del hombre, constituyen medios inevitables y valiosos, y tanto más si sus datos se adunan con los de la introspección, como veremos después.

5. Sólo gracias a la observación de la propia vida interior es posible determinar los principales caracteres distintivos de los fenómenos psicológicos. Estos se pueden reducir a tres: 1º Los fenómenos psicológicos se producen en el tiempo y no en el espacio; por consiguiente, *no son perceptibles por los sentidos*. En cambio los hechos exteriores tienen lugar en el espacio, y nos formamos noción de ellos gracias a nuestros sentidos. La existencia de una cosa o el cambio de ella se realizan en el espacio, tienen lugar en él; mientras que un recuerdo, un anhelo etc., no se producen en ningún lugar del espacio. Por otra parte, el tiempo psicológico no es idéntico al físico; el primero se llama *duración*, el segundo, medido por los relojes, es denominado *tiempo cronométrico*. Mientras que éste se divide en partes iguales, en partes equivalentes (horas, minutos etc.), la duración vivida es heterogénea y esencialmente cualitativa. Los hechos comprendidos en el espacio y en el tiempo se pueden distinguir taxativamente unos de otros, y en tanto que cuerpos son impenetrables; opuestamente, los hechos de la duración o experiencia vivida fluyen compenetrados en un todo indiviso e inextenso, sólo comparable con la sucesión de las notas que integran una melodía. Cada nota es diversa, cualitativamente heterogénea respecto de las otras, y sin embargo, todas se funden, se intercondicionan para producir la impresión musical del conjunto.

2º Otra característica del hecho psicológico es que pertenece o es susceptible de pertenecer, como tal, a una *conciencia*. Marte girando en su órbita es un hecho físico, por que se halla fuera de nuestra conciencia y existe y se mueve con independencia respecto de nuestra experiencia interior: nuestra conciencia puede extinguirse y Marte seguirá siendo y desplazándose. En cambio, la idea que tenemos de Marte, el fenómeno psicológico, está relacionado con nuestra actividad consciente: según las vicisitudes del curso de ésta, se actualizará y cobrará tal o cual significación, aunque, por hipótesis, Marte se desintegrase.

3º La última característica esencial de los fenómenos psicológicos es su *incommensurabilidad*. No se pueden medir porque no ocupan espacio, no son susceptibles de cantidad y no son homogéneos. Con estas cualidades está excluida la posibilidad de una unidad o patrón de medida. Es verdad que se pueden medir resultados, rendimientos de la actividad psíquica, como el tiempo que pasa entre un estímulo y una respuesta, o el número de palabras determinadas que se pueden decir en un tiempo dado; pero en estos casos lo medido no es el acto espiritual mismo.

6. Lo que hemos dicho a propósito de la segunda característica de los fenómenos psicológicos plantea un problema filosófico al que no podemos dejar de aludir aquí, aunque no pretendamos discutirlo en lo esencial: ¿Es el mundo físico algo más que un aspecto de nuestra experiencia interior? ¿Son las cosas algo más que haces de percepciones? En otros términos, el planeta que gira en torno del sol, ¿es distinto de las imágenes y las ideas correspondientes de nuestra conciencia? Pertenece a la teoría del conocimiento y a la metafísica discutir el fondo de estas cuestiones. Aquí sólo diremos que las imágenes y las ideas se nos dan según modos propios y consecuentes de la vida mental, mientras que los objetos del mundo físico a los que esas imágenes e ideas se refieren, tienen lugar según leyes concernientes a ese mundo y diferentes de las de nuestra experiencia interior. De manera que todas nuestras experiencias se dividen en dos esferas: un mundo que llamamos *externo*, que consideramos sometido a las leyes físicas, las que no depende de nosotros modificar, y un mundo que llamamos *interior*, el de nuestra conciencia, cuyas modificaciones radican únicamente en nosotros mismos. La separación de estos mundos y la influencia del uno sobre el otro son comprensibles de manera inmediata. Así, cuando contemplamos un espectáculo cualquiera, los acontecimientos tienen lugar según la causalidad física, ineluctablemente; si después de cerrar un momento los ojos, fijamos

nuestra atención en las imágenes que nos quedan de esta contemplación, éstas se desenvolverán independientemente de lo externo: pertenecen al mundo interior. Las imágenes del espectáculo que tengo o que tuve ante mis ojos y se dan presentes en mi espíritu, corresponden al mundo físico (sin ser ellas mundo físico: son sus signos); el acto por el cual esas imágenes se ofrecen a mi conciencia, es un fenómeno radicalmente psicológico.

7. Si se acepta que una ciencia es una porción de saber sistemático, es decir, una multiplicidad de experiencias y de conceptos, juicios y conclusiones relacionados con aquéllas, ordenada y reducida a unidad gracias a ideas e hipótesis—la Psicología difícilmente puede considerarse, en rigor, en su estado presente, como *una ciencia*. En efecto, la multiplicidad de experiencias que la constituyen, encuentra dificultad para ser reducida a la unidad de ideas fundamentales y de métodos y tendencias conciliables en una síntesis unitaria. El conocimiento de lo que tienen de general, de explicable, de causal y de elemental los fenómenos psicológicos y especialmente sus condiciones y expresiones corporales, es susceptible de ordenación en una ciencia natural, empírica y positiva; en cambio, el conocimiento de lo que tienen de individual, de comprensible, de final y total, que es lo más característico de los fenómenos psicológicos, de la misma suerte que de los históricos, sólo se puede colocar en la esfera de las ciencias llamadas morales, espirituales o culturales. La unidad de la Psicología como ciencia es, pues, más una aspiración—acaso irrealizable—que una realidad lograda.

Según todo lo anterior, se puede definir la Psicología como la disciplina, sin base teórica unitaria, que trata de la vida mental, considerando tanto la estructura, el sentido y la finalidad de sus manifestaciones, como sus condiciones y expresiones corporales y circundantes (mundo objetivo—natural y cultural—y ambiente social).

8. La necesidad metódica de dividir el estudio de la actividad mental, obliga a separar diversos aspectos de su realidad unitaria. Al efecto, figuran en todo tratado de Psicología tres partes distintas y que corresponden a la vida intelectual, a la vida afectiva y a la vida activa. Pero como la materia se resiste a la violencia de esta tripartición taxativa, se impone separar un conjunto de experiencias o aspectos complejos, que no caben en ninguno de los sectores mencionados, ya que los incluyen manifestamente. A tal conjunto irreductible damos en este libro alguna latitud, lo que nos permite, por otra parte, invertir el orden tradicional de exposición

y comenzar por la vida activa. Así tenemos : 1° aspecto global de la vida psíquica individual; 2° vida activa; 3° vida afectiva; 4° vida intelectual, y, 5° aspecto global de la vida anímica social y objetivo-espiritual.

El desarrollo que ha adquirido la Psicología como disciplina aplicada y la diferenciación de su estudio según los objetos particulares, han tenido como consecuencia la formación de ramas especiales. Se puede dividir la Psicología en la forma siguiente : 1° del hombre normal adulto y civilizado; 2° especial del niño, del anciano, de la mujer etc.; 3° individual o diferencial; 4° anormal o de las anomalías y enfermedades mentales; 5° colectiva (social, étnica etc.); 6° de los animales; 7° genética, que trata del desarrollo mental del individuo y de la especie; 8° comparada, que relaciona las características de la mentalidad humana en sus diversos aspectos y con el psiquismo animal, y, 9° aplicada o psicotecnia, que tiene por objeto verificar y medir, en lo posible, las facultades y rendimientos individuales para la educación especial, la orientación profesional, la selección de trabajadores etc.

# 3

## MÉTODOS DE LA PSICOLOGÍA

**PROGRAMA :** 1. LA MATERIA DE ESTUDIO DE LA PSICOLOGÍA ES INEXHAUSTIBLE E INABARCABLE. — 2. INCONVENIENTES Y UTILIDAD DEL LENGUAJE EN PSICOLOGÍA. — 3. LO OBJETIVO Y LO SUBJETIVO EN PSICOLOGÍA. — 4. DISTINCIÓN DE DOS VARIEDADES DE INTUICIÓN. — 5. LA INTROSPECCIÓN. — 6. INTERPRETACIÓN PSICOLÓGICA Y SUS FORMAS : COMPRENSIÓN Y EXPLICACIÓN. — 7. MÉTODOS DE LA PSICOLOGÍA EXPERIMENTAL. — 8. PSICOLOGÍA DE LABORATORIO Y PSICOLOGÍA DE LA VIDA REAL.

**BIBLIOGRAFIA :** *Wilhelm Dilthey* : "Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie", en el tomo V de sus "Gesammelte Schriften". Leipzig 1924.— *Joseph Froebes*, S. J. : "Lehrbuch der experimentellen Psychologie". Freiburg im Breisgau 1923. (Existe versión castellana del tomo I por José A. Menchaca). — *Karl Jaspers* : "Allgemeine Psychopathologie". Berlin 1923. — *André Lalande* : "La Psychologie, ses divers objets et ses méthodes", en *Georges Dumas* : "Nouveau Traité de Psychologie". Tomo I. Paris 1930.— *Herbert Sidney Langfeld and Floyd Henry Allport* : "An Elementary Laboratory Course in Psychology". Boston 1916.— *Charles S. Myers* : "A Text-book of Experimental Psychology with Laboratory Exercises". 2 tomos. Cambridge 1928.— *August Messer* : "Psychologie". Leipzig 1928.— *Rich. Pauli* : "Psychologisches Praktikum". Jena 1930.— *William Stern* : "Studien zur Personwissenschaft". Leipzig 1930.

1. La definición que hemos dado de la Psicología como ciencia falta de una base teórica unitaria, suscita ya la idea de la imposibilidad de abarcar su materia de estudio siguiendo rigurosamente una sola dirección, un solo camino o método. Pero esta no es la única ni la mayor dificultad en la tarea del psicólogo : la índole misma de la actividad mental es la que ofrece a su trabajo científico la resistencia primaria y ardua de vencer sin desventaja para los resultados. En efecto, se trata de una totalidad indivisa e

inextensa que fluye incesantemente, que en cada instante es infinitamente compleja y diferente, sin cesar de ser única y en cierto modo — aunque parezca contradictorio — la misma. Además, la vida interior sólo en parte se nos da clara, y, cuando esto ocurre, sin límites precisos, de modo que no abarcamos su conjunto ni momentánea ni sucesivamente. A estas dificultades se agrega la de que el sujeto que estudia y el objeto de estudio son el mismo individuo, de suerte que, en rigor, la objetividad no es posible en modo cabal. El individuo no puede ser totalmente objeto pasivo de conocimiento, sino, al mismo tiempo, ésto y activo observador o analista. Se crea, pues, una dualidad en la vida psicológica de quien ejercita la averiguación de los fenómenos correspondientes a ella: condición que, en principio, altera la espontaneidad del objeto y perturba la libertad y la entrega total del observador a su tarea.

2. Se puede argüir a lo dicho, que la última de las dificultades consideradas queda obviada en el caso de que el objeto de estudio y el psicólogo se separan en distintas personas. Pero lo efectivo es que en este caso surgen nuevos inconvenientes que agravan la situación. En primer lugar, los datos inmediatos de la conciencia de la persona objeto de estudio, deben ser también observados por ella misma para poder ser comunicados — repitiéndose así la dualidad interna que se quiere evitar. En segundo lugar, la comunicación verbal entraña por sí un factor de trastrocamiento, que ya se inicia con la intervención de la inteligencia misma en el acto previo de conocimiento. Es indiscutible, como lo ha mostrado Bergson, que pensamos a través del lenguaje y que éste se forma siguiendo las necesidades del comercio práctico con la realidad exterior. El lenguaje está, por ende, penetrado de significaciones físicas, se refiere principalmente a “cosas” concretas, a situaciones en el espacio, a relaciones mecánicas. Con frecuencia las palabras que designan las actividades más típicas del espíritu se derivan de cosas o procesos accesibles a los sentidos. Para aprehender en su pureza — hasta donde es posible — nuestras experiencias inmediatas y para describirlas necesitamos realizar un esfuerzo sistemático de liberación respecto de los hábitos y formas del discurso que son espurios para el objeto de la Psicología.

En esta materia, sin embargo, como en muchas otras de la dicha disciplina, conviene considerar el aspecto contrario: la significación anímica de las palabras y del lenguaje. Así como hay un lenguaje discursivo yerto, también tenemos uno afectivo e instintivo, que expresa lo más íntimo de nuestra sensibilidad, lo más ingenuo y animado de nuestra naturaleza, el cono-

cimiento intuitivo de nuestros semejantes y hasta lo más sutil y misterioso de la vida. Esto no sólo es cierto para el verbo inspirado de los poetas escogidos, sino también para la palabra de gentes sencillas y no sofisticadas por la pseudoinstrucción de una civilización mecánica y decadente. Lo cual demuestra que el predominio del discurso petrificado en formas de utilidad técnica no es de siempre, que es más bien propio de una época en que la espontaneidad anímica sufre de las influencias maquinales e intelectualistas, que alejan de la vida y del espíritu. Klages, quien afirma que en el idioma alemán existen por lo menos cuatro mil palabras para designar procesos, estados y cualidades de lo más simple a lo más complejo de la vida interior, considera que la Psicología, a diferencia de las ciencias naturales, tiene en el lenguaje una fuente inagotable de enseñanzas, un tesoro acumulado y perfeccionado de generación en generación, desde que existe la humanidad. Por su parte, Egger hace notar que el análisis, a la manera del diálogo socrático, de los términos del lenguaje corriente que tienen sentido psicológico, ofrece un dominio de significaciones verbales, de una realidad y objetividad indiscutibles.

3. Consideramos necesario, antes de pasar adelante, dejar establecido lo que se entiende por objetivo y subjetivo en Psicología. Anteriormente hemos tratado del sujeto que estudia y del objeto de estudio, o sea el psicólogo y la vida mental; más tarde nos ocuparemos del objeto al tratar de la actividad polar de la conciencia. Estos términos no se deben confundir con aquellos cuyo sentido tratamos de esclarecer ahora. *Objetivo* es: 1° lo que puede ser percibido por los sentidos: movimientos y cambios corporales, acciones y reacciones, comportamiento etc., así como todo lo que se puede medir: rendimiento en el trabajo, número de asociaciones etc.; 2° los contenidos racionales del pensamiento aprehensibles de una manera lógica, sin que medie la intuición: juicios, definiciones, teorías etc.; 3° las expresiones de la vida espiritual en la palabra, la mímica, la actitud etc. *Subjetivo* es: 1° lo afectivo en general y lo que se aprehende en otra persona sólo por intuición directa; 2° aquello que se logra viviendo en sí mismo lo psíquico propiamente dicho de otro; por ejemplo, pensando los juicios, las definiciones etc., con lo que se tiene algo más que lo exclusivamente racional que se nos da en lo objetivo; 3° lo que sólo nos es asequible por los juicios del sujeto mismo sobre su propia experiencia: lo que no aparece en la expresión mímica etc. (Si el semblante del sujeto nos muestra alegría, objetivamente percibiremos que es alegría; pero sólo gracias al tes-

timonio del alegre sabremos efectivamente el motivo de su alegría.) En resumen, lo objetivo se logra por la observación exterior; lo subjetivo, o no se logra directamente, o se logra con el auxilio de la intuición que actualiza en nosotros, por una especie de contacto de espíritus, la vida mental ajena.

4. También es oportuno definir el sentido de la palabra intuición en Psicología. Es doble, a nuestro entender, la significación que se le debe dar en esta disciplina. Hay una intuición que se puede llamar *inmediata* o *directa* y que corresponde al acto simple por el cual uno experimenta en sí mismo lo que otro experimenta, sustituyéndose a él, lo co-vive. Tal es el caso a que hemos aludido al fin del párrafo anterior. La otra acepción de intuición, que llamaríamos *mediata* o *indirecta*, presupone el examen de una serie de hechos más o menos numerosos, recogidos personalmente o tomados de la investigación ajena, y consiste en el acto de concentración de ese material bajo el influjo de un esfuerzo espiritual particular, comparable al enfoque de múltiples y variadas imágenes y motivos, ya concebidos, que logra el artista al realizar su obra o el biógrafo al precisar en forma orgánica y genuina las líneas fundamentales de la historia de un hombre. Bergson, maestro en la materia, considera completo este acto de conocimiento con su expresión en copiosas y convergentes imágenes o símbolos que sugieran la realidad viva y el sentido preciso de lo alcanzado. La intuición inmediata como la mediata son formas de conocimiento; la primera implica indetificación de un espíritu con otro, la segunda, un desentrañar la cifra o razón de ser de varios fenómenos de la misma índole. Con una se aprehende una experiencia concreta, con la otra se destaca una experiencia típica.

5. El conocimiento directo de nuestras propias experiencias, la contemplación de nuestra vida interior, es lo que se llama *autopercepción*. Es simple adquisición de datos, simple darse cuenta de la existencia de las manifestaciones de nuestra vida interior. No nos ofrece más aportación respecto de ella que la que alcanzamos de la ajena por la intuición inmediata. Cuando más, nos suministra nociones discutibles respecto de lo que se efectúa o puede efectuarse en la mente, en tales o cuales circunstancias. Constituye ya un método de investigación, que se llama *introspección*, si se realiza la observación conforme a un plan, de modo atento, sistemático, crítico y si sus descripciones precisas se comparan con la labor similar realizada por otras personas. Esta prosecución no se remonta por encima

de la mera acumulación de material, no lleva a conclusiones valiosas para el saber, si no media la interpretación.

Como una forma de la introspección puede considerarse la intuición en sentido bergsoniano y que consisten sumergirse, apartando los conceptos cristalizados de la inteligencia, en el fluir indiviso de la vida interior.

6. Por *interpretación* debe entenderse, no la formación más o menos fantástica y unilateral de opiniones, sino un riguroso y sobrio esfuerzo del espíritu para formular lo distintivo y significativo de la experiencia. En la interpretación intervienen en forma especial la intuición que hemos llamado mediata y el pensamiento lógico; con lo cual se logra alcanzar el sentido de conjunto de los fenómenos psicológicos a pesar de su movilidad y plenitud. Siguiendo a Dilthey y a Jaspers, distinguiremos dos direcciones principales en la consideración de la vida anímica, que creemos legítimo abarcarlas en el concepto general de interpretación: la comprensión y la explicación.

En la *comprensión psicológica* predomina la intuición sobre el pensamiento discursivo, ya que estudian los fenómenos por dentro, en sus íntimas relaciones. Con ella no se debe creer que se trata de buscar causas y efectos, según ocurre en las ciencias que se ocupan de los hechos de la naturaleza inanimada, sino el sentido de la vida mental en la trama de sus fenómenos con sus cualidades, su estructura, su diferenciación, su integración etc. Se distinguen dos formas de comprensión: la *estática* o *fenomenológica* y la *genética*. La primera deja de lado la génesis de los fenómenos, el nacimiento unos de otros y todo intento de inquisición respecto a las condiciones subyacentes; se ocupa sólo de la experiencia realmente vivida en un instante, de "la presentación de los estados del alma, su delimitación, su determinación, a fin de que los mismos conceptos impliquen siempre las mismas cosas" (Jaspers). La comprensión genética, en cambio, trata de coger los fenómenos psicológicos en su relación recíproca, en su articulación, en su generación unos de otros, en su continuidad heterogénea seguida por la introspección. En lugar de estados de reposo encara la agitación del alma, el pasaje de un estado a otro. La comprensión estática es comparada por Jaspers al examen de un corte transversal de lo psíquico, y la genética, al examen de su sección longitudinal.

La *explicación* psicológica no puede realizar sus fines sin recurrir a hipótesis, ya que se aplica a la inteligencia de conjuntos de fenómenos cuyas relaciones no se ofrecen en la vida mental consciente; interviene, pues, la ex-

plificación allí donde los datos manifiestos no satisfacen a la comprensión. Cuando no cabe en los datos inmediatos nexo de sentido para la interpretación, cuando son incomprensibles las novedades que emergen a la conciencia, entonces se buscan o se suponen condiciones más profundas o latentes, es decir : disposiciones extraconscientes. Lo extraconsciente, por definición, no puede ser verificado, a menos que se manifieste fisiológicamente.

La explicación tendrá, según lo dicho, dos formas, en consonancia con la doble interpretación metafísica de las manifestaciones de la vida extraconsciente : la psicológica y la fisiológica. La primera interpreta los fenómenos incomprensibles como condicionados o causados por actividades o disposiciones *psicológicas* subconscientes. Por ejemplo, he recibido una carta de determinada persona y, sin darme cuenta, ha permanecido cierto tiempo en mi bolsillo; me había olvidado de abrirla. Examino el caso, y llego a la conclusión de que el motivo ha sido el temor, que no me confesé a mí mismo, de recibir una noticia ingrata. Este temor ha condicionado, de modo subconsciente, mi descuido incomprensible. La explicación *fisiológica*, corporal u orgánica acepta como legítimo el condicionamiento *material* de lo que es incomprensible con sólo el contexto de la experiencia consciente. Aquí inconsciente es igual a actividad de los centros nerviosos, a cambios tróficos o de otra índole en diversas partes del organismo, en especial en la corteza cerebral y las glándulas de secreción interna. Se explican también fisiológicamente las manifestaciones psicológicas de origen obscuro apelando a la teoría de la herencia, como depósito de posibilidades orgánicas de actualización, como conjunto de disposiciones materialmente inscritas en el organismo. Si tengo un olvido, es por falta de conexión entre algunas células nerviosas; si se me ocurre una idea peregrina, es porque se han asociado centros cerebrales que ordinariamente están aislados, o porque el riego sanguíneo se ha hecho abundante en alguna circunvolución, o por que en mis antecesores eran habituales ideas de esa naturaleza etc.

En resumen, tenemos dos formas de comprensión psicológica : estática y genética; tenemos también dos modalidades de explicación : psicológica y fisiológica.

7. Se llama ordinariamente *Psicología experimental* toda suerte de tentativas de conocimiento o comprobación de alguna o algunas manifestaciones psicológicas usando artificios. Pero este criterio vulgar dista mucho del admitido por los investigadores que han fundado la Psicología de laboratorio. Wilhelm Wundt, el más típico representante de éstos, precisa

los siguientes requisitos para que se pueda hablar de experimento científico en Psicología : 1° que el observador determine el comienzo del proceso que se quiere observar; 2° que pueda aprehenderlo con la debida atención intensa; 3° que pueda repetir a voluntad la observación en circunstancias iguales; y, 4° que sea posible averiguar las condiciones en que se produce el fenómeno por la variación metódica de las circunstancias concomitantes, ora eliminándolas, ora atenuando su fuerza o cualidad.

Siguiendo un temperamento medio entre la ilimitada tolerancia de los aficionados y el criterio rigurosamente condicionado de los psicólogos de la escuela clásica europea, hoy se exige : 1° plantear de modo inteligente, por ende, crítico, los problemas que se trata de esclarecer o de probar; 2° realizar la averiguación en forma sistemada; y, 3° interpretar los resultados de manera penetrante y fina. Esto implica que los experimentos deben ser conducidos y a veces realizados por personas efectivamente versadas en Psicología, por personas prácticas en la materia, por consiguiente, entrenadas en tales ejercicios y conocedoras de las direcciones seguidas y de sus resultados. De otra manera no se pasa del plano de las tentativas con frutos de un valor más o menos incierto y discutible.

La experimentación psicológica puede realizarse de las maneras siguientes : 1° con intervención o no de la introspección; 2° por individuos aisladamente o en conjunto; 3° efectuando una verdadera investigación o sólo una prueba o *test*; y, 4° con ayuda de instrumentos, con cuestionarios o sin ningún medio objetivo.

1° De la *introspección* nos hemos ocupado ya; con ella se pueden determinar las condiciones en que los fenómenos conscientes dados son clara y directamente aprehendidos por el mismo individuo. Por oposición a introspección, se usa el término *extrospección* para designar el modo de conocer las manifestaciones de la vida mental ajena sin el testimonio del sujeto observado. También se le llama método *objetivo*, y lo que hemos dicho respecto a la distinción de objetivo y subjetivo facilitará abarcar las diversas manifestaciones que permiten llegar a conclusiones con este procedimiento, que para ser experimental requiere que sus condiciones se precisen taxativamente.

2° La indagación metódica puede hacerla *el mismo individuo*, teniendo en su espíritu los medios y los fines, y con éstos el plan y las ideas fundamentales al propósito de la experiencia. La ventaja de reunirse así todo en una persona es una mayor seguridad y precisión respecto a lo que busca; el

principal inconveniente en esta forma de proceder—aunque en ninguna queda excluido del todo—, es la pérdida de la ingenuidad, que puede hacer proceder con prejuicio, con ánimo confesado o secreto de confirmar o contradecir una hipótesis, por causa de la sugestión de sí mismo. Otro modo de realizar la labor es la unión de *dos individuos*, actuando uno como objeto de experiencia y otro como experimentador, y debiendo el primero hacer, terminado el experimento y sin pérdida de tiempo, una exposición de su experiencia. Lo más práctico para los ejercicios de aprendizaje es que dos estudiantes se pongan de acuerdo para seguir la serie de investigaciones de un curso, sirviendo cada uno alternativamente de sujeto de experiencia y de experimentador para cada tópico. También pueden trabajar *varios individuos* de acuerdo, realizando la misma labor o aspectos complementarios de un mismo asunto. Por último, el grupo puede hallarse bajo la dirección de una persona que condicione y siga la experiencia. En este caso, como en los demás en que interviene más de una persona, es necesario consignar, sin demora, no sólo los datos de la observación subjetiva, sino los de la objetiva y esto, siempre que sea posible, sin que el sujeto de la experiencia se dé cuenta de ello.

3º El *experimento de investigación* sirve para enriquecer el caudal de conocimientos de la Psicología y, a ser posible, de sus leyes. El método lógico ideal es aquí la inducción. En cambio, con el *experimento de prueba o test*, se trata de lograr un indicio acerca de la manifestación o no manifestación de una capacidad, de su grado de desarrollo o de ambas cosas. El uso de los *tests* implica el estudio previo de su correspondencia a manifestaciones mentales bien estudiadas por otros métodos. Los *tests* o medidas de la inteligencia, por ejemplo, se constituyen haciendo una serie de pruebas con diversas preguntas (y con el auxilio de imágenes y objetos) a niños de determinadas edades, cuyo normal desarrollo es comprobado previamente por otros medios. Después de pruebas muy numerosas, se llega a seleccionar series de preguntas que son respondidas taxativamente por todos los niños de la misma edad. Así se tiene un indicador común para cada edad. Haciendo a un niño cualquiera las preguntas correspondientes a su edad, se sabrá (si contesta bien) si su inteligencia se halla normalmente desarrollada o (si contesta con un número de fallas mayor que los normales) si su desarrollo es retrasado con respecto a sus años; y aplicando sucesivamente los *tests* correspondientes a menores edades, se podrá decir en cuántos años está retardada. Se comprende que existan numerosas causas de error en este

sistema. Se trata sólo de un procedimiento indirecto y de aproximación, cuyo valor generalmente se exagera.

4º Aparte de los experimentos exclusivamente introspectivos, tenemos los que se realizan con el auxilio de instrumentos u otros medios objetivos y acompañados o no de introspección. El fin que se persigue con el empleo de instrumentos o aparatos es : a) registrar de modo preciso las expresiones o manifestaciones fisiológicas del sujeto de experiencia; así, por ejemplo, el pneumógrafo sirve para registrar las vicisitudes de la respiración en cada instante; el esfigmógrafo, las del pulso; el pletismógrafo, los cambios de volúmen (por efecto de la circulación) en la mano, el brazo u otra parte del cuerpo; aparatos más complicados sirven para registrar las variaciones de la sudación, de los movimientos de determinada parte del cuerpo o de todo el cuerpo (se emplea hasta la cinematografía con este objeto) o de órganos internos (rayos X) etc.; b) producir excitaciones o impresiones exactamente determinadas para conocer sus efectos, sea por las expresiones o reacciones, sea por el testimonio oral del sujeto de experiencia; así, por ejemplo, se usa el estesiómetro para “medir” la sensibilidad táctil, el diapasón y el martillo sonoro para probar y estimular el oído, el taquistoscopio para medir el tiempo mínimo de exposición necesario a la percepción o reconocimiento por la vista; existen igualmente instrumentos más complejos y series de signos, trozos de texto e imágenes para apreciar la atención, la memoria, la imaginación etc. Se comprende que una y otra suerte de dispositivos — de expresión y de excitación—se puedan usar en combinaciones variadas y con la asociación de diversos instrumentos auxiliares, de los cuales los más necesarios son el cronómetro de parada a voluntad, el cronoscopio (reloj que se pone en movimiento por acción de una corriente eléctrica y que cesa con ella) y el cronógrafo, que miden y registran el tiempo en fracciones decimales de segundo (hay cronoscopios que marcan milésimos de segundo).

Los *cuestionarios*, o series de preguntas distribuidas copiosamente, sirven para averiguar el modo como se experimenta comunmente determinada modalidad de la vida mental. Por este medio se obtienen, además, documentos acerca de la variedad de la experiencia según las diferencias individuales. Lo que se busca, pues, con tal método, asimilable a las encuestas periodísticas, es el *número* de los testimonios y éste resulta tan poco digno de confianza en Psicología como el sufragio en política. En efecto, el primero y el más definido de los resultados de su aplicación, ha sido la comprobación de la inepticia de las mayorías para observar su propia vida anímica.

Para reducir al mínimo la falibilidad del cuestionario es menester : a) distribuirlo entre las personas más conocidas y dignas de confianza; b) emplearlo para el esclarecimiento de asuntos menores, no para cuestiones delicadas o difíciles; y, c) comprobar y completar sus resultados con el contexto del conocimiento más amplio del mayor número posible de los colaboradores y de su experiencia, gracias a la investigación directa y oral.

8. La Psicología experimental de laboratorio, por su misma naturaleza, limita la observación a fenómenos aislados, simplificados y condicionados artificialmente; excluye lo más típico de la vida mental : la espontaneidad, las relaciones de conjunto, la multiplicidad y la agitación, así como la continuidad configurativa y la fisonomía anímica individual. Lo que acontece en la vida real, lo que no se puede repetir a voluntad, las emociones intensas y los sentimientos diferenciados, los estados de ánimo caprichosos, las preocupaciones, los anhelos, las incertidumbres, los conflictos etc., que nacen con las vicisitudes del existir en la arena del mundo, y cuya trama se enlaza con las realizaciones del destino personal—todo eso, y mucho más, queda fuera del alcance de la Psicología de laboratorio. Esta tiene que contentarse, por lo común, con abordar cuestiones de poca monta, generalmente sólo confirmar o rectificar detalles. Rara vez sus resultados ofrecen más de lo que sin aparato alguno se puede presumir. Si la Psicología real, con interés verdaderamente humano, ocurre al laboratorio, es en busca de medios auxiliares. Por eso las grandes aportaciones al saber respecto a la naturaleza humana—Psicológica de primera mano—se alcanzan por la intuición y la interpretación fina y certera de espíritus particularmente dotados : grandes poetas, novelistas y moralistas, raros filósofos, historiadores y médicos. El común de los hombres, por muchos que sean los medios técnicos de que disponga, si carece de la vocación especial del investigador del alma, no será capaz ni de hacer una cabal descripción de la experiencia más ordinaria.

Para terminar este capítulo, haremos notar que es erróneo considerar como “experimental” sólo la Psicología de laboratorio : es experimental toda Psicología efectiva, todo método que permita una buena descripción, un análisis, una caracterización o una interpretación de la experiencia vivida y de las disposiciones anímicas; y además, que no se concibe la Psicología de laboratorio sin la existencia de la Psicología general.

# 4

## CARACTERES PRINCIPALES DE LA ACTIVIDAD CONSCIENTE

**PROGRAMA :** 1. INTEGRIDAD PRIMARIA DE LA CONCIENCIA.— 2. LOS ESTADOS DE CONCIENCIA SON PERSONALES.— 3. CAMBIO INCESANTE O CORRIENTE DE LA EXPERIENCIA.— 4. PSICOMAQUIA.— 5. CONTINUIDAD DE LA VIDA PSICOLÓGICA E INTERMITENCIAS DE LA CONCIENCIA.— 6. INTENCIONALIDAD DE LA CONCIENCIA.

**BIBLIOGRAFIA :** *Henri Bergson* : "Essai sur les données immédiates de la conscience". Paris 1912.— *L. Binswanger* : "Einführung in die Probleme der allgemeine Psychologie". Berlin 1922.— *Franz Brentano* : "Psychologie vom empirischen Standpunkt". 2 tomos. Leipzig 1924-5. (Existe versión castellana fragmentaria).— *Edmund Husserl* : "Logische Untersuchungen". Tomo II. Halle 1921. (Existe vers. cast.).— *William James* : "The principles of Psychology", Tomo I. New York 1918. (Existe vers. cast. incompleta).— *Karl Jaspers* : "Allgemeine Psychopathologie". Berlin 1923.— *Max F. Scheler* : "Die transszendentale und die psychologische Methode". Leipzig 1922.— *Scheler* : "Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik". Halle a. d. S. 1921.

1. La vida psicológica se nos presenta de manera inmediata como *una totalidad* en la cual discernimos diversas partes o actividades. La integridad es su cualidad primaria, en el sentido de que no es el resultado de la suma de las partes. De la misma suerte que un animal no es un montón de órganos unidos unos a otros, sino un ser en cuyo desarrollo se han constituido sus diversas diferenciaciones locales al servicio de la finalidad del organismo como un todo—así también la vida anímica no resulta de la unión de los elementos o funciones (sensaciones, sentimientos, instintos etc.) sino que ella en su integridad es anterior a toda diversificación parcial. Si al estudiar la vida psicológico consideramos fenómenos particulares como si fueran aislados o como si tuvieran una razón de ser propia, es solamente por necesidad de expresión, por artificio didáctico, para una ma-

por claridad en la exposición, no por que existan efectivamente funciones intelectuales, afectivas y volitivas desconectadas de la trama de la vida mental.

El *conjunto* de la vida mental que experimentamos como presente es lo que se llama conciencia. No obstante el carácter de totalidad de lo inmediatamente vivido, la condición de lo que puede llamarse su contenido no es homogénea; se nos ofrece, ciertamente, como unidad organizada, como estructura integrativa, con relaciones intrínsecas, pero esto corresponde a fenómenos que pueden ser múltiples y variados. Esta coherencia configurativa de lo diferente se realiza tanto en la actualidad de cada momento como en lo que se puede llamar la dinámica interna de la vida anímica.

Si por artificio asimilamos la conciencia a un escenario, diremos que algunas "partes" de él se nos presentan claras, se destacan bien definidas, otras quedan borrosas, como en la penumbra, y de otras, en fin, no podemos decir con certeza (si no actúa la atención buscándolas) si están o no presentes: no las notamos, se confunden con el fondo impreciso. De igual modo, se puede hablar de *grados* de conciencia en general y aún—figuradamente—de amplitud, de riqueza y de tensión de la vida consciente.

2. Un segundo carácter de la vida consciente es que sus estados se nos ofrecen *directamente referidos a nuestra propia personalidad*. Los acontecimientos de nuestra vida mental no se nos presentan como impersonales, sino como pertenecientes a nosotros mismos: no es que *ello* piense o sienta, sino que *yo* pienso o siento más o menos activamente. Un hecho físico tiene lugar en el espacio, y por lo mismo, no pertenece a ninguna personalidad. Ese hecho físico puede ser percibido por alguien; entonces nos hallamos ante un fenómeno que no se puede concebir sin una conciencia, es decir, sin una conciencia personal que lo experimente. El dolor o la alegría no es algo substantivo, no existe por sí, es la experiencia de una personalidad: un yo sufre el dolor, un yo está alegre. Si se trata de un deseo o de un acto de voluntad etc., es siempre un "yo deseo", un "yo quiero" etc. Toda experiencia consciente pertenece, pues, a un yo o sujeto. La presencia o participación personal es lo verdaderamente substantivo—por eso con razón habla Külpe de la disposición monárquica de la conciencia: "el yo se sienta en el trono y consume actos de gobierno". Sin embargo, no se siente siempre a sí mismo con igual plenitud el sujeto psicológico.

En otro capítulo nos ocupamos especialmente de la conciencia del yo y de la personalidad. Por ahora nos contentaremos con agregar a lo dicho

que la personalidad implica una síntesis, un unitario vivir de conjunto, en que convergen—más o menos determinados—un pasado, un presente y posibilidades de un futuro, sobre un fondo permanente de disposición particular.

3. Este enlace temporal en la experiencia psicológica nos lleva a considerar una tercera característica de la vida consciente : su *cambio incesante*, su movilidad incoercible. En cada instante son diferentes los fenómenos anímicos, e irreversibles. En continua transformación, no puede detenerse aunque nos esforcemos por fijarla y aunque persistan idénticos los objetos que la ocupen. Así, si observamos durante un momento una cosa, la más simple, la más determinada y pobre de cualidades, una superficie de un solo color, por ejemplo, notaremos que, aunque la sensación permanezca idéntica—y esto mismo es sólo una apariencia engañosa para el observador bizoño—, todo el conjunto de nuestra experiencia cambia de instante en instante : surgen recuerdos, se presentan ideas que se suceden las unas a las otras, se transforma nuestra actitud anímica general etc. Ahora, si concentramos y afinamos nuestra atención sobre el color mismo, veremos que éste cambia; la uniformidad, por ejemplo, que al principio nos parecía perfecta, desaparece o se hace dudosa; el contorno de la superficie o de lo que nos es visible de ella, se presenta como distinto del centro etc. La propia sensación sufre, pues, una patente mutación que no cesa. Al evocar un recuerdo creemos tener una imagen fiel, y sin embargo, no sólo está mezclado con otros hechos, con otro conjunto, con otro fondo, sino que efectivamente la imagen es distinta, no es la que fué, es otra, que le corresponde ciertamente por la determinación del pasado, pero asimismo corresponde al estado de conciencia presente, con lo cual queda modificada, *presentificada*. Los recuerdos que evocamos en la tristeza son muy distintos como experiencia actual de los mismos evocados en la alegría.

Factor muy importante para fomentar la ilusión de la permanencia o identidad es el lenguaje : con la misma palabra, como recuerda Bergson, designamos experiencias diferentes y por eso consideramos que se repiten. Con todo, incurriríamos en exageración si sostuviéramos que en la vida anímica todo es renovación, todo inédito y puro cambio. Más conforme con la realidad es hablar de la “corriente del pensamiento, de la conciencia o de la vida subjetiva”, como lo hace James, sin olvidar los momentos o aspectos de reposo. No se puede negar, en efecto, que en la vida mental se manifiesta una cierta tendencia a la invariación, a la estabilidad, al retorno de las actitudes previamente asumidas (no sólo en lo exterior) y,

aun hasta una marcha al estado estacionario. Según James, la actividad de la conciencia es como la vida de un ave, en la que alternan los vuelos con las estadas. Esta comparación, sin embargo, no da idea de la polaridad entre movilidad y tendencia a la invariación. Sería propio completar el símbolo con la migración de las aves y su retorno al nido, su consecuencia con las condiciones originarias, su perseveración en la forma de vida.

Es fácil y legítimo objetar que en la misma tendencia a la regresión y a la perseveración se muestra la índole dinámica de lo anímico. Esto no invalida, empero, que haya algo opuesto al mero flujo considerado como una sola dirección. Además, en concordancia con esta oposición al cinetismo, tenemos el aspecto formal y ordenador, en cierto modo *permanente*, que da unidad a la conciencia, según vimos al principio de este capítulo. Al tratar de la "intencionalidad" de los actos anímicos, consideraremos esto con más precisión.

4. Adelantando algunas ideas acerca de un aspecto de la vida mental que detallaremos al tratar de la actividad subconsciente, diremos que en la mente se pueden distinguir niveles o planos de integración. En el superior se nos presenta la más completa unidad—el caso más notorio nos lo ofrece el examen superficial de un estado de conciencia concentrado por la atención o por la voluntad. En un plano más bajo de integración, la unidad es imprecisa, laxa y hasta difusa—tal es el caso de la incertidumbre, de la distracción y, más notoriamente, de la condición de mengua de la tensión psicológica que caracteriza el estado que precede al sueño. La percepción, el pensamiento, los estados de ánimo más definidos implican una selección de múltiples posibilidades en conflicto. Corrientemente no nos damos cuenta sino de la síntesis adecuada a los fines de cada momento; no nos percatamos de las tendencias excluidas. Un análisis penetrante de las profundidades de la vida anímica permite comprobar fricciones, lucha o conflicto subyacente al manifiesto fluir unitario. Stern sostiene que esto mismo es condición necesaria a la conciencia: "de la fricción—dice—salta la chispa de la conciencia", y el antiguo Heráclito afirmaba ya que "todo viene a la vida gracias a la lucha y a la necesidad", y se sorprendía de que no se comprendiese "cómo acorda lo que tiende a separar: armonía de tensiones opuestas como el arco y la lira". Esta tensión de antagonismo que se resuelve en unidad nos muestra la vida anímica, y el ímpetu de variación y la tendencia a la estabilidad o el retorno hacia lo ya vivido nos permite interpretar como dinámica también la polaridad que nos pare-

cía contradictoria. Tal conflicto, generalmente fructuoso, de impulsos que da a la vida consciente ese aspecto de un continuo nacer y perecer; de una inexhausta inclinación hacia el cumplimiento y una tenaz inercia al abandono; de una lucha sin tregua entre las condiciones del pasado—lo que fué y lo que debió ser—y las direcciones prospectivas—hacia lo que será o deberá ser — : es lo que llamamos *psicomaquia*.

5. A pesar de los cambios y antagonismos de la vida mental, la conciencia no sólo conserva su unidad sino también su *continuidad*, lo cual es comprensible sin mayor análisis si se tiene en cuenta el carácter personal de la conciencia. Hay, sin embargo, una notoria intermitencia : el sueño. Es innegable que al abandonar la vigilia, la unidad de la vida psicológica sufre, se disgrega en mayor o menor grado y pierde, en modo semejante, la vigencia de la personalidad; pero esto no es sino un transitorio descenso de plano del curso de la vida mental, cuyos estados son susceptibles de análisis y su nexa asequible a la interpretación, como veremos al tratar de la actividad subconsciente. A pesar del sueño, la vida psicológica continúa, aunque se interrumpa la conciencia de la misma. Al despertar, los procesos de la memoria nos vinculan de nuevo con los momentos anteriores plenamente conscientes y aun, con cierto esfuerzo, podemos recordar lo soñado.

6. Hemos considerado la unidad de la vida consciente, su carácter personal, su movilidad, su psicomaquia y su continuidad—para completar la enumeración de sus propiedades más generales sólo nos falta agregar la *intencionalidad*. El término se presta a equívoco : no se trata de “intención” en el sentido corriente de esta palabra, sino en el que le daban los filósofos medioevales. Para tomar un ejemplo clásico, citaremos el del dolor. El dolor experimentado como tal es la *intención primera*; la idea que concibo acerca del dolor que siento (y que por motivos espirituales puede incluso causarme placer), es la *intención segunda*. El concepto medioeval ha sido rehabilitado por Brentano y por Husserl y los fenomenólogos que los siguen. Partiendo de esa fina distinción, designan como intencionalidad el acto de tener algo como objeto, de ser consciente de algo, de que algo sea dado; Husserl la define como la tendencia necesaria de la conciencia hacia un contenido heterogéneo a ella misma. En otros términos : es la polaridad de la conciencia con el objeto; la conciencia tiene por razón de ser enfrentarse, oponerse, estar abierta a algo; por eso se compara su activi-

dad a un haz de luz que se proyecta fuera, hacia algo que no es esencialmente ella misma. En consecuencia, se entiende por *objeto* todo lo que contemplamos con la mirada exterior (objeto sensible) o interior (objeto imaginario), todo lo que percibimos, nos representamos, recordamos, pensamos o juzgamos; hacia lo cual podemos dirigirnos, sea real o irreal, concreto o abstracto, claro o confuso. Si es cierto que las mismas experiencias anímicas pueden, por reflexión, hacerse objetos de conciencia, objetos de actos intencionales—esto tiene lugar, por ejemplo, cuando yo digo que me siento de mal humor—, lo corriente es que el contenido de la conciencia no se constituya en *intención segunda*.

Según Scheler, deben distinguirse dos clases de intencionalidad : 1º la que ofrece un contenido con significación directa y racional—es un acto intelectual—y, 2º la que ofrece un contenido carente de significación directa y racional, aunque ese contenido sea claro y preciso—es un acto emocional y el contenido que le corresponde es un valor.

El acto intencional, en suma, confiere significación y determinación a lo que enfoca la conciencia, aunque, pueda carecer de base, como el pensamiento sin imágenes, el sentimiento o la presunción de algo o de la existencia o modo de existencia de algo. En una alucinación, por ejemplo, tenemos manifestación y contenido, que no tienen base real. Con lo dicho se comprende que toda cosa física así como toda experiencia anímica pueden ser objeto de conciencia, siempre que se les repare o preste atención. Así puedo tener delante de mí a un amigo o mi propia imagen reflejada en un espejo, puede sonar un reloj cerca de mí, puedo tener entre los dedos y estrujar un trozo de papel—si no se dirige mi espíritu hacia las sensaciones correspondientes a tales cosas, no serán objeto de mi conciencia. Existe la base pero no hay manifestación ni contenido. Es el caso contrario a la alucinación.

Además, la misma cosa puede presentarse como objeto de suerte distinta, ora como una obra bella, ora como un medio útil, ora como un objeto de conocimiento teórico, ora como de veneración etc. Esto quiere decir que un objeto no se constituye en un dato adecuado y consistente en algún respecto si no se actualiza una especie particular y correspondiente de estado de conciencia : para percibir lo bello se requiere una actitud estética de parte de la conciencia; para lo útil, una actitud utilitaria o económica; para lo teórico, una cognoscitiva, para lo santo, una religiosa etc.

En la intencionalidad de la conciencia encontramos también un nuevo factor de finalidad ordenadora que dirige la actividad estructurándola de

modo definido : el *acto* intencional es como una actitud que da forma permanente a la experiencia, que se opone al desordenado tumulto de su corriente y a la variedad de contenidos.

“Consideradas según su *contenido*, todas estas formas nos presentan diferentes mundos a los cuales pertenecen los objetos : 1º el mundo *sensible*, lo que se aprehende, se ve, se oye; 2º el mundo del *alma*, la vida psíquica de los demás que comprendemos a través de los fenómenos sensibles y que nos representamos directamente; 3º el mundo de los *valores*, de las exigencias que se imponen a nosotros (verdad, belleza, moral, etc.)” (Jaspers).

En resumen, en este capítulo hemos tratado de precisar los caracteres más generales de la conciencia, sin atribuirle la materialidad de una cosa y sin fraccionarla en sectores o partes. La hemos contemplado como unidad heterogénea, selectiva y cambiante, aunque no sin tensiones internas y no sin continuidad en la vigilia y aun con ciertas formas de permanencia en la misma actividad; la hemos contemplado, asimismo, como ligada, por una parte, a la personalidad y, por otra, al mundo exterior y sus repercusiones psicológicas.

# 5

## PSICOLOGIA Y FISILOGIA

**PROGRAMA :** 1. LO ANÍMICO Y LO CORPORAL.— 2. ESTRUCTURA GENERAL Y FUNCIONES DEL SISTEMA NERVIOSO.— 3. EL ACTO REFLEJO Y LA PSICOLOGÍA REFLEJOLÓGICA.— 4. EL PROBLEMA DE LAS LOCALIZACIONES CEREBRALES.— 5. RELACIÓN DE TOTALIDAD ENTRE LO ANÍMICO Y LO CORPORAL.

**BIBLIOGRAFIA :** *W. Bechterew* : "La Psychologie Objective", Paris 1913.— *Hans Driesch* : "Grundprobleme der Psychologie", Leipzig 1929.— *A. Gelb & K. Goldstein* : "Psychologische Analysen hirnpathologischer Fälle", Leipzig 1920.— *George Trumbull Ladd & Robert S. Woodworth* : "Elements of Physiological Psychology", New York 1915.— *C. von Monakow* : "Die Lokalisation im Grosshirn und der Abbau der Funktion durch kortikale Herde", Wiesbaden 1914.— *L. R. Mueller* : "Die Einteilung des Nervensystems nach seinen Leistungen", Leipzig 1933.— *I. P. Pavlov* : "Los reflejos condicionados", Madrid 1929. (Traducción del ruso).— *Hans Pollnow* : "Das Leib-Seele-Problem und die psychophysischen Korrelationen", en el tomo II de *Brugsch & Lewy* : "Die Biologie der Person", Berlin 1931.— *Richard Semon* : "Bewusstseinsvorgang und Gehirnprozess", Wiesbaden 1920.

1. Desde el punto de vista de la investigación empírica—no metafísica—y desde el punto de vista práctico, carece de razón plantear el problema de la dualidad de nuestro ser : la separación de *alma* y *cuerpo*. El individuo o persona para nuestros fines prácticos y de las ciencias especiales, se nos ofrece o como psicofísicamente neutral o como hecho de correlación psicofisiológica o psicofísica. En otros términos, no interesa el cuerpo puro como un conjunto ni el alma como unidad total y aislada sino *lo corporal* y *lo anímico* tal y como se dan en los hechos particulares concretos de la experiencia, con el juego de sus intercambios, sucesiones y simultaneidades. El médico, por ejemplo, actúa sobre la vida anímica de sus pacientes

de enfermedades nerviosas o mentales recurriendo, ora a lo psicológico—en esto consiste la *psicoterapia*—, ora a agentes químicos o físicos; actúa también sobre el hombre orgánicamente enfermo no sólo con agentes materiales sino también con la psicoterapia. El éxito de una y otra manera de tratamiento evidencia la íntima influencia de lo psíquico sobre lo fisiológico y viceversa; demuestra también la indivisibilidad de la persona. Por otra parte, distintas causas producen el mismo efecto : cambia igualmente el ánimo con una buena noticia como con la ingestión de un estimulante; el alborozo embriaga como el alcohol.

Siendo objeto de las ciencias particulares lo desmembrado, lo dividido, lo aislado, lo finito, y no las totalidades que trascienden lo empírico, el alma y el cuerpo quedan fuera de su dominio, pues no corresponden a las categorías de la realidad asequible, sino a la de las ideas. Estas ideas son, por ende, objeto de la ontología; su examen corresponde a la dialéctica metafísica.

Existe una esfera del saber en la cual se vinculan ambos dominios, el de las ciencias y el de la metafísica : es la esfera de la investigación lógica. Gracias a ella, no sólo se relacionan el conocimiento científico y la especulación filosófica, sino que también ambos se vivifican y regulan, ofreciendo plenitud de sentido al uno y apoyo en la realidad empírica a la otra. La investigación lógica se incorpora en Psicología con legitimidad cuando los datos de la experiencia de la vida anímica no ofrecen su sentido a nuestra comprensión, cuando es necesario recurrir a la explicación con suposiciones o hipótesis acerca de lo extraconsciente. Se incorpora, empero, la construcción gratuita en la Psicología cuando se pretende explicar con ficciones materialistas hasta los fenómenos comprensibles de la conciencia. Así tenemos una Psicología fisiológica explicativa que es legítima cuando se aplica a los casos de experiencia en que lo puramente psicológico no basta para desentrañar su sentido y una psicofisiología sistemática puramente conjetural que pretende explicar todo lo psicológico como reductible a la categoría de lo fisiológico o de lo físico.

2. Es innegable que la actividad psicológica presupone la unidad indivisa del ser humano : no se concibe sin organismo, sin cuerpo, sin sistema nervioso. Desde este punto de vista, es conveniente considerar tal aspecto de la constitución de la persona.

Según la diferenciación de sus funciones, L. R. Müller divide con acierto el sistema nervioso en tres partes relativamente diferentes en su distri-

bución anatómica, aunque no separadas : 1° sistema nervioso de adaptación al mundo exterior; 2° sistema nervioso miostático; 3° sistema nervioso vital.

1° El primero, de la vida de relación o *systema nervorum pro mundo*, comprende los *exteroceptores*, u órganos de los sentidos periféricos, los nervios correspondientes, los centros nerviosos de la corteza cerebral, con los que aquéllos se comunican, y los nervios motores que a su vez unen los centros de la corteza cerebral con los músculos estriados o de movimientos voluntarios del cuerpo y de la laringe. Fisiológicamente considerada, esta parte del sistema nervioso sirve para recibir las influencias del ambiente, que en forma de impresiones o excitaciones van de los órganos de los sentidos, de la sensibilidad periférica, por los nervios correspondientes, al cerebro (centros sensoriales), donde sufren una elaboración y, pasando por los centros motores de la misma corteza, por los haces de fibras propios del sistema nervioso central y por los nervios motores, se convierten en reacción motriz, sea en forma de acción directa sobre el mundo circundante, sea en forma de expresión verbal.

2° La segunda parte, *systema nervorum myotonicum et myostaticum*, o sistema nervioso miotónico y miostático, comprende también los órganos de los sentidos periféricos y además los de la sensibilidad profunda (el aparato vestibular, es decir, el órgano del equilibrio y la actitud de la cabeza, y los *proprioceptores* como se llama a los órganos de la *quinesesia* o sensibilidad relativa a la postura y movimientos de las distintas partes de nuestro sistema motor), que se comunican por medio de nervios con diversos núcleos cerebrales situados debajo de la corteza, con el cerebelo y con otros centros menores del sistema nervioso central, de los cuales (enlazados entre ellos y con la corteza cerebral en una urdimbre completísima) parten fibras que forman a su vez nervios motores de los músculos. Este sistema intermediario, por sus funciones, sirve a la regulación del tono muscular, del equilibrio del cuerpo, y de la coordinación de los movimientos, así como a la producción de movimientos de defensa instintiva y de expresión y mímica involuntaria.

3° Por último, el *systema nervorum vitale* comprende la compleja y en buena parte muy difusa red de fibras, nervios y ganglios vegetativos. Sus órganos receptores, o *interoceptores*, se hallan difundidos en todo el organismo, en las vísceras, en los vasos sanguíneos y, en general, en todos los tejidos; sus centros o ganglios se hallan en parte en el sistema nervioso central (en torno del canal que comienza con los ventrículos cere-

brales y termina en la extremidad inferior de la médula—canal del epéndimo); sus *efectores* u órganos de acción se hallan tan difundidos como los receptores. La función del sistema nervioso vital o vegetativo es múltiple: regula todos los cambios químicos, físicos y orgánicos: la respiración, la circulación, la temperatura, los movimientos de los músculos de fibra lisa y la actividad de las glándulas tanto de secreción externa como de secreción interna etc.

Los tres sistemas están integrados en una unidad; por ende, la actividad del uno repercute sobre los otros. Así, por ejemplo, en el caso de un peligro percibido con los exteroceptores (sistema *pro mundo*) puede producirse la mímica involuntaria del terror (sistema miostático), y la aceleración del pulso, la palidez de la cara, la sequedad de la boca, el sudor frío etc. (sistema vital), manifestaciones propias de esa emoción.

La unidad elemental anatomo-fisiológica del sistema nervioso estará constituida por un circuito con: 1° un receptor en el que se produce la excitación; 2° una fibra sensitiva, que conduce el impulso o corriente nerviosa nacida de la excitación; 3° un centro, donde se transforma el impulso; 4° una fibra motora o trófica; y, 5° un efector, u órgano de descarga, que puede ser movimiento si se trata de la fibra muscular, u otra acción de índole especial (secretoria, por ejemplo, si se trata de una glándula). Las fibras que parten de los órganos receptores y llevan el impulso *aférente*, se llaman *centrípetas*; las que parten de los centros a los efectores conducen el impulso *eférente*, y se llaman *centrífugas*. Una sola célula nerviosa puede tener todas estas partes y funciones. Esto es frecuente en los animales inferiores, muy raro en los superiores. Tratándose del hombre, su sistema nervioso de relación no ofrece esta forma unicelular. En los animales superiores y en el hombre, los centros nerviosos (o substancia gris) están compuestos por copia de células, cuyas prolongaciones constituyen la substancia blanca del sistema nervioso central y los nervios.

**3.** La unidad funcional del circuito nervioso de que tratamos, o sea la respuesta inmediata y fija a una excitación, se conoce en fisiología con el nombre de *acto reflejo* o, simplemente, *reflejo*. En el hombre, la fase central o de elaboración interna es de presumirse que sea sumamente complicada, a juzgar por la fina arquitectura de los centros nerviosos. Sólo el número de células de la corteza cerebral—aproximadamente 9,280 millones—puede dar idea de la multiplicidad de elementos que entran en juego. Sin ir al reflejo cerebral, para que tenga lugar en el hombre uno con centro en la

médula espinal, se requiere, en el caso más simple, una red en cuyo esquema se cuentan veinte conductores por lo menos.

Sin embargo, las construcciones hipotéticas sobre esta base, hasta llegar a la concepción de una psicología basada en el reflejo o *reflejología*, pretenden justificación científica y sus propugnadores llegan a considerarla como la única Psicología real. En el caso de los investigadores rusos Bechterev y Pavlov, que preconizan la idea de que el estudio fisiológico del cerebro puede ofrecer una base objetiva al análisis exacto de la vida subjetiva, identificando fisiología cerebral y psicología objetiva naturalista. La asociación de los reflejos sería el fundamento de la actividad nerviosa. Distinguen dos clases de reflejos: los reflejos *congénitos* y los reflejos adquiridos o *condicionados*. Los primeros no bastan para la actividad reactiva del animal en su ambiente. Una serie infinita de estímulos se repiten en condiciones semejantes, estímulos a los cuales responde el organismo con los actos reflejos hereditarios, que poco a poco se van complicando y adaptando en concordancia con las circunstancias particulares o constelaciones de estímulos (cada uno de los cuales representa una *señal*). De este modo el organismo adquiere nuevos reflejos sobre la base de los antiguos; y de los nuevos, con el cambio de señales y sus repeticiones, se formarán otros reflejos, que diríamos de tercer grado, y así sucesivamente, una serie infinita. Con ello se diferenciaría y afinaría la conducta del animal en correspondencia con su ambiente particular.

Para comprender mejor lo dicho, pondremos un ejemplo: en el organismo de un perro joven se producen, por vía refleja, modificaciones del estómago que preparan la elaboración del bolo alimenticio, apenas el animal comienza a masticar el primer bocado de alimento. Este es el caso de un reflejo congénito o no condicionado. El mismo perro, después de un tiempo, con sólo ver el alimento sufre en su organismo idénticos cambios. Aquí la imagen visual sirve de señal para condicionar un reflejo derivado. En el laboratorio se provocan a voluntad estos reflejos condicionados. Si al presentarse el alimento al perro, se produce un sonido, siempre el mismo, durante muchas veces, al cabo de un tiempo bastará producir el sonido para que, sin masticación y sin la vista del alimento — con sólo la señal acústica—, se realicen los mismos cambios fisiológicos.

El cerebro sería el órgano de estas adquisiciones cotidianas. El adiestramiento, la disciplina, el hábito y la educación en general no serían sino procesos condicionadores de reflejos en el curso de la vida individual, tanto de los animales como del hombre: modos de establecer relación entre

agentes externos determinados y comportamientos igualmente determinados.

Esta construcción — en la que hemos dejado de lado las numerosas hipótesis auxiliares nacidas a cada resultado discordante de las muchas experiencias de laboratorio de Pavlov y Bechterev — esta construcción, decíamos, no puede considerarse como una adecuada interpretación de los hechos sino como una ficción falta de crítica metódica y de rigor científico. Con lamentable superficialidad se transpone el criterio de algunos hechos de experimentación, casi exclusivamente con animales, al conjunto de la actividad de la vida humana. La interpretación propuesta de las observaciones de laboratorio no es la única interpretación posible. Además, ella implica que la actividad nerviosa del animal y del hombre es un mosaico o conglomerado de reflejos elementales que se ligan por concomitancia temporal, de manera atómica y mecánica. A su vez, el mundo circundante es tomado como una suma de influencias físicas parciales que inciden sobre la superficie sensorial del cuerpo. Los datos de la conciencia no son tomados en cuenta, como si no pudieran ofrecer material para una interpretación distinta y hasta opuesta en lo principal a la de los reflejólogos. Tampoco saben explicar de manera consecuente con la teoría aquellos casos experimentales que no terminan con la constitución de un reflejo condicionado, ni dan razón de la variedad de formas como se anulan y deterioran los tales reflejos adquiridos. En fisiología misma, hay investigadores que consideran la teoría reflejológica como insostenible, pues, elaborada con todo rigor metódico, conduce al absurdo. Esto no quiere decir que la formidable labor de los ancianos sabios rusos carezca de valor. Por el contrario, lo tiene muy grande como hipótesis de trabajo y como técnica de laboratorio, cuyos resultados son muy fructuosos para el conocimiento, sobre todo de ciertos aspectos de la actividad neuro-vegetativa.

El estudio experimental de la conducta de los animales más simples enseña—en oposición al simplismo que preconizan los reflejólogos—que sus actos se adaptan de manera diferencial y perfecta a las variables situaciones (cada vez diferentes), tal y como los animales más complejos, es decir, con unidad y con sentido, como si procedieran por principios y no mecánicamente. Considerando la actividad de los animales en las diversas etapas de su desarrollo, diferentes investigadores han podido comprobar que antes de que se organice el sistema nervioso, el animal embrionario *actúa* espontáneamente sobre su ambiente de manera adecuada, como un todo y de acuerdo con estructuras dinámicas finalistas. Más tarde, con el sistema

nervioso desarrollado, el animal *reacciona* con reflejos cuyo sentido dinámico concuerda con la estructura que se revelara en la acción espontánea. El reflejo viene a ser en este caso la fase terminal de un proceso previo de mayor complicación y elasticidad. «Si se encuentra en un organismo inferior o superior — escribe Buytendijk — reflejos elementales, se puede demostrar que estos reflejos resultan de la limitación de los actos. Como el punto es el término de una línea, el reflejo es el término de una acción vital complicada» (F. J. J. Buytendijk : "Le cerveau et l'intelligence", *Journal de Psychologie*, 1931, p. 350).

La teoría de la suma o encadenamiento de reflejos para explicar las reacciones complejas de los animales, ha sido igualmente invalidada por la investigación imparcial. Sherrinton, que ha consagrado su vida al estudio de las funciones nerviosas y en especial de los reflejos, afirma enfáticamente que un reflejo aislado no es más que una abstracción del espíritu, que en la acción más simple interviene la totalidad del organismo como unidad funcional y armoniosa. (Consúltese su obra : *The Integrative Action of Nervous System*, New Haven 1906, en especial p. 115).

En resumen, genética y esencialmente, el todo es anterior a las partes: los reflejos son diferenciaciones o si se quiere automatizaciones parciales y relativas de una actividad unitaria y con sentido — y no es su superposición lo que crea la multiplicidad de posibilidades de acción.

4. A conclusión semejante conducen también las investigaciones modernas acerca de las localizaciones cerebrales, asunto que suscitó extravagantes esperanzas en los cultores de la Psicología del siglo pasado y que aun las suscita hoy en el vulgo semiculto. Se imaginaban aquéllos que era cuestión de poco tiempo llegar a descubrir en el cerebro un substrato o base material circunscrita para cada suerte de actividad o facultad mental.

El descubrimiento hecho por Broca, en 1861, de la relación entre determinadas lesiones del cerebro y la producción de profundos trastornos de la palabra, dió en apariencia justificación a la Frenología de Gall, muy popular desde principios de ese siglo. A partir de tal año, ha sido objeto de investigación sistemática para los médicos neurólogos, el cerebro de sujetos que con lesiones limitadas presentan síntomas atribuibles a ellas. Así se ha podido sostener una relación más o menos precisa entre una destrucción local determinada y ciertas alteraciones funcionales. Por otra parte,

los progresos de la técnica microscópica aplicados al estudio del desarrollo del sistema nervioso, han ofrecido finas y precisas distinciones de zonas y campos menores en la corteza cerebral, con estructura diferente.

La fisiología, por su parte, ha tratado de sacar partido de los datos de la patología nerviosa y de aquellos de la anatomía del cerebro, concibiendo sus cultores la teoría de la especialización de las funciones de la corteza cerebral. En este campo se han hecho apreciables adquisiciones, por ejemplo: marcar la existencia de zonas en la corteza cerebral, cuya excitación produce movimientos en determinados grupos musculares, y cuya destrucción acarrea la parálisis de los movimientos voluntarios de los mismos. Pero los investigadores no se han contentado con lo fisiológico, sino que han querido *localizar* las "funciones psicológicas". El resultado, sin embargo, no ha correspondido a las expectativas; por el contrario, ha dado la razón a los filósofos: las conclusiones que se pueden sacar del inmenso e imponente material estudiado por fisiólogos y médicos, concuerdan con la sentencia de Kant: "La actualidad o presencia de lo incorporeal en el mundo corporal es virtual y no local".

En efecto, hasta hoy no ha sido posible localizar — y seguramente nunca lo será — la actividad psicológica en determinadas partes de la corteza. No hay ninguna enfermedad del cerebro que produzca la pérdida de las representaciones, por ejemplo, ni se puede señalar ningún punto o área de la corteza donde se localicen las percepciones: y se explica, pues una percepción presupone una persona completa, que no puede asentarse en una parte del cerebro. Lo que pasa es que un sitio de la corteza puede ser necesario para que se efectúe la percepción: en ese lugar se dispone, en cierto modo, de medios para que se realice o no la percepción, pero no es porque la percepción se localice ahí. Así, si se destruye cierta parte próxima al extremo posterior del cerebro, la cisura calcarina del lóbulo occipital, el paciente pierde la capacidad de ver; pero la pierde también por la destrucción de cualquiera de las muchas partes por donde pasan las vías nerviosas que unen esta región de la corteza cerebral con la retina; pierde también la vista si se dañan sus ojos — y no obstante, no hay razón para pensar que estas diversas partes son localizaciones de las percepciones visuales. En rigor, el ejemplo es impropio, porque la lesión de la corteza en este caso produce una clase particular de ceguera, llamada psíquica, pues el sujeto recibe las impresiones visuales, mas no comprende su sentido, no sabe qué son. De un modo general, la destrucción de las zonas llamadas sensoriales no acarrea la pérdida de la percepción, sino de

un factor de precisión o de significación de la misma, o de ciertas condiciones de las sensaciones simples o de la gradación de las más complicadas; por la destrucción también pueden realizarse totalizaciones funcionales características y ventajosas en tal condición deficitaria: esto es lo corriente. Así, en un caso de lesión cortical, estudiado por Gelb y Goldstein, la visión de un objeto en una mitad del campo visual, da imágenes más pequeñas que en el otro lado; expuesto el mismo objeto a la visión en ambos campos, es percibido de tamaño intermedio: no se superponen, pues, mecánicamente las imágenes, sino que se fusionan en una síntesis configurativa y harmónica, que, en lo posible, satisface los fines de la percepción visual del individuo.

En realidad, la destrucción de regiones circunscritas y determinadas topográficamente en la corteza cerebral, o no produce alteración psicológica alguna, o sólo produce deficiencias limitadas a la vista, al tacto y a los movimientos voluntarios; y aun estos mismos movimientos son posibles, en ciertas circunstancias, a pesar de la destrucción de los "centros motores" de la corteza, cuando, por ejemplo, interviene una emoción (la parálisis cerebral es efectiva generalmente sólo para la *iniciación* de los movimientos voluntarios). Tratándose de otras esferas sensoriales y de actividades más complejas, no existe prueba de su diferenciada y selectiva localización: pérdida o imperfección de tales actividades se producen por lesiones extensas, y la misma función puede ser alterada por una lesión localizada en diferentes sitios de la corteza cerebral y, asimismo, diversas funciones pueden afectarse por la lesión en uno y el mismo sitio de la corteza—según los individuos.

De lo que interesa conocer acerca de los "centros" de la palabra, nos ocuparemos en el capítulo correspondiente al lenguaje. Ahí diremos algo sobre lo que hoy se sabe del carácter dinámico, temporal, genético y simbólico—en oposición al localizacionismo, al substancialismo y al concepto de suma y estática de las imágenes, criterios reinantes hasta hace poco—de las modificaciones patológicas de la experiencia fenomenal.

5. La conclusión que se desprende de todos los hechos que hemos señalado es que en general la función del cerebro consiste en una integridad indivisible, cuya capacidad de ejecución depende de su conjunto y que aun en caso de lesiones circunscritas—siempre que tengan cierta extensión—serán alteradas sus funciones como un todo, y en cada parte del cerebro, considerada anatómica y fisiológicamente, en la vida mental normal y en

la mórbida, adquiere sentido determinado de la unidad total. Según esto, la única relación posible entre lo psicológico y lo fisiológico es la de integridad a integridad, no habiendo ni parte ni actividad corporal alguna, por ende, ningún proceso cerebral, que sea condición categórica propia de un estado de conciencia particular.

Respecto de las concepciones filosóficas relativas a las relaciones del alma y el cuerpo, es obligado señalar las teorías clásicas. Según la concepción de *las relaciones del alma con el cuerpo*—mal llamada de las “relaciones recíprocas”—, el alma modifica al cuerpo, sea de una manera mecánica, como se maneja una máquina, sea de un modo vitalista, como se ejecuta un propósito o un plan : el cuerpo es la materia, el alma la forma. La concepción de la relación mecánica clásica es de Descartes, la vitalista se remonta a Aristóteles. La otra concepción general, que se opone a la de las relaciones, es la del *paralelismo psico-físico* y consiste en la suposición de que los procesos anímicos y corporales se suceden de modo concordante, como marcan el tiempo dos relojes sincronizados. Para Spinoza, cuerpo y alma son dos aspectos de una substancia infinita : Dios-naturaleza. Esta sería la variedad neutral del paralelismo de base monista. La variedad materialista, típicamente formulada por Haeckel y por Le Dantec, considera los procesos anímicos respecto de los corporales, como meros reflejos o fenómenos secundarios y sin consistencia propia, “epifenómenos”, como es la imagen en un espejo respecto del objeto que la suscita. La tercera variedad, el paralelismo espiritualista, sostiene lo contrario : la prioridad de lo psicológico sobre lo corporal. Esta última es la concepción predominante entre los filósofos de los últimos tiempos. Sólo hemos mencionado las principales teorías. No las discutimos, ni enumeramos las demás variantes porque no es del resorte de la Psicología, tal y como la contemplamos en este libro.

# 6

## LA VIDA MENTAL EXTRACONSCIENTE

**PROGRAMA :** 1. GRADACIÓN EN EL PANORAMA DE LA EXPERIENCIA.— 2. NATURALEZA DE LO EXTRACONSCIENTE : LO INCONSCIENTE Y LO SUBCONSCIENTE.— 3. EVIDENCIA DE LA ACTIVIDAD SUBCONSCIENTE CON SENTIDO PARA LA CONSCIENTE.— 4. PARTICIPACIÓN DE LA SUBCONCIENCIA EN LA PERCEPCIÓN, EN LA ASOCIACIÓN DE IDEAS, EN LA IMAGINACIÓN, EN LA ABSTRACCIÓN Y EL JUICIO, EN LA AFECTIVIDAD, EN LA ACCIÓN.— 5. LA VIDA MENTAL EN EL SUEÑO.— 6. EL ESTADO DE HIPNOSIS Y LA SUGESTIÓN HIPNÓTICA.— 7. CRITERIO TOTALISTA EN EL ESTUDIO DE LA VIDA MENTAL.

**BIBLIOGRAFIA :** *Henri Bergson* : "Matière et mémoire". Paris 1912.— *Carl Gustav Carus* : "Psyche. Zur Entwicklungsgeschichte der Seele". Jena 1925.— *Pierre Janet* : "L'automatisme psychologique". Paris 1910.— *Joseph Jastrow* : "The Subconscious". Boston 1906.— *Th. Ribot* : "L'évolution des idées générales". Paris 1909.— *Th. Ribot* : "Problèmes de Psychologie affective". Paris 1910.— *Paul Schilder* : "Ueber das Wesen der Hypnose". Berlin 1922.— *J. Varendonck* : "Ueber das vorbewusste phantasierende Denken". Leipzig 1922.— *M. Wertheimer* : "Gestaltpsychologische Forschung", en *Emil Sauepe* : "Einführung in die neuere Psychologie". Osterwieck am Harz 1928.

1. Al tratar de los caracteres generales de la actividad consciente hemos dejado establecido que constituye uno de los aspectos de su heterogeneidad lo relativo a sus grados de precisión y relieve. En efecto, se llama, metafóricamente, *campo de la conciencia* lo que no es asequible en la experiencia vivida. La parte más clara y definida de este campo es lo que se conoce con el nombre de *foco* o campo focal, y la zona que, por decirlo así, circunda al foco, menos clara y menos precisa, aunque asequible directamente, se designa como *margen* o campo marginal. El límite extremo, completamente difuso y problemático, es el *umbral* de la conciencia, o semi-conciencia. Más allá queda lo extraconsciente. Al foco de la conciencia de

una persona que habla sobre un asunto abstracto corresponderán las ideas que expresa en el momento; se hallarán al margen los objetos del ambiente que le rodea y al cual apenas presta atención; en el umbral quedarán las sensaciones correspondientes a sus movimientos involuntarios; por último, serán extraconscientes las ideas de detalles que está a punto de formular y sobre las que no ha reflexionado aunque se enlazan con la idea general de su discurso. Pero serán también extraconscientes todas las disposiciones de la personalidad del sujeto relativas, no sólo a la copia innúmera de ideas que podría concebir, sino a la infinita serie de experiencias que pudiera tener — todavía más : todas las virtualidades de experiencias que en el curso de su vida íntegra podrán actualizarse y las que no lo lograrán.

2. Al hablar de disposiciones y virtualidades extraconscientes tocamos un punto capital, cual es la índole de esta esfera de la vida : ¿Qué es lo extraconsciente? ¿Es vida psíquica o es vida fisiológica u orgánica? Al tratar de los métodos psicológicos hemos precisado que, por regla general, no sabemos directamente nada de lo extraconsciente, que su actividad sólo puede explicarse con hipótesis, inverificables en la inmensa mayoría de casos, aunque no siempre; pues los límites entre la interpretación comprensiva y la explicativa no son perfectamente determinados, como no lo son los campos de la vida consciente y extraconsciente. En efecto, la aportación de los psicólogos de verdad consiste en la comprensión de hechos o relaciones que antes habían pasado desapercibidos, es decir, extraconscientes para los demás. Pero también no es menos evidente que el conjunto de lo inadvertido no puede identificarse con el conjunto de lo extraconsciente. La esfera de esto último — si por fuerza hemos de hablar en términos de extensión y cantidad — es infinitamente mayor.

Lo inadvertido ofrece en alguna forma sus datos en la misma actividad consciente, por lo tanto, no se le puede identificar sino *grosso modo* con lo extraconsciente, cuyas influencias son meramente susceptibles de llegar a manifestarse en la conciencia. Para destacar más nítidamente el contraste, parece que debiéramos, simplemente, preguntarnos si es menester llamar extraconsciente sólo aquello que, no estando en la conciencia, sea susceptible de hacerse consciente; pero es el caso que lo extraconsciente, por regla, no se *vuelve* consciente, sino que suscita, más o menos indirectamente, *efectos* en la actividad consciente. De ahí que carezcamos de un criterio decisivo y tengamos que identificarlo con la vida que no se nos

manifiesta de modo presente en la experiencia interior. Así habremos de admitir como extraconsciente, por ejemplo, tanto lo olvidado de las experiencias personales, como las influencias hereditarias, tanto los movimientos del corazón, como la regulación de la temperatura y hasta el crecimiento de los cabellos!

Este extremo nos obliga a aceptar : 1° que hay manifestaciones de la vida que son inaccesibles a la conciencia, otras que, muy problemáticamente, pueden serlo por sus efectos, y otras, por fin, que tienen mayor o menor posibilidad de hacerse directa o indirectamente conscientes; y, 2° que no se puede establecer una línea divisoria entre estos tres grupos, sino que hay toda una gradación, desde lo puramente orgánico hasta lo plenamente consciente. Esto nos hace ver claro por qué, aceptando la teoría dualista, unos psicólogos explican lo extraconsciente como proceso de naturaleza fisiológica u orgánica, y otros lo explican como proceso de índole anímica. Al sentido común se presentan ambos modos de considerar el asunto como si fueran legítimos, según la diversidad de criterios que sigue : 1° en todos los casos, 2° según los casos, y, 3° por partes en cada caso. Así habría que considerar en cada caso hasta qué punto es fisiológico y desde cuál es psicológico — cosa imposible en la realidad. De tal argumentación se desprende que estamos incapacitados para hacer una determinación taxativa en la variedad concreta. Lo extraconsciente, cuando es interpretado fisiológicamente, lo llamamos *inconsciente*, y cuando lo es psicológicamente, *subconsciente* o *subconciencia*. Así, por ejemplo, será propio reputar como inconsciente la contracción refleja que produce la luz en la pupila y como subconsciente una aversión gratuita en apariencia, pero que se explica por hechos anteriores con sentido evidente para el caso y que han sido olvidados por el sujeto. En la inmensa mayoría de los casos, sin embargo, no es posible hacer la distinción en forma concluyente sino por conjeturas, es decir, explicar los hechos con hipótesis que, según el criterio teórico personal, serán fisiológicas o psicológicas; el mismo hecho podrá ser, pues, interpretado por unos como inconsciente y por otros como subconsciente.

En Psicología, debe, a nuestro entender, estudiarse lo extraconsciente con criterio psicológico, no como "cerebración" inconsciente. Se trata, ciertamente, de interpretarlo por sus efectos, ya que es imposible hacerlo directamente por ningún medio. Lo subconsciente se nos presenta así como un fondo oscuro de tendencias, instintos, recuerdos, formas y procesos ocultos a la mirada de la conciencia pero con repercusión en la actividad y contenido de la misma, constituyendo una parte considerable de nuestra vida.

3. Nadie puede negar que la actividad subconsciente sea la base, la raíz, la fuente de nuestra actividad consciente, colaborando por lo general a la realización de sus finalidades. Cualquier hecho de la vida diaria nos convence de ello. Encontramos, por ejemplo, dificultad para evocar un nombre, en vano tratamos de conseguirlo con un esfuerzo consciente; abandonamos el intento, y poco después se nos presenta *por sí solo*. Salimos de una habitación familiar que ordinariamente tenemos con las puertas y ventanas cerradas—lo que no sucede esta vez—y al cerrar la puerta producimos un violento ruido : es porque, *sin darnos cuenta*, hemos cerrado con la misma energía que de ordinario, la cual resulta excesiva por estar abiertas las comunicaciones : esto demuestra que corrientemente, *sin percatarnos de ello*, graduamos la energía con la cual cerramos silenciosamente esta puerta. Leemos un texto mal cajeado, en el que varias letras no corresponden a las propias de las palabras, y sin embargo leemos correctamente y acaso sin reparar en las erratas — hemos proyectado en la percepción un contenido que *sobreentendemos* y gracias al cual tiene un sentido el conjunto de letras. Un último ejemplo : hemos visto a la persona A en la calle, sabemos cómo se apellida, pero no lo recordamos, y como asociación surge en nuestro espíritu el recuerdo de la persona B, que tiene el mismo apellido — tengo, pues, la *evidencia* de que el apellido que no recuerdo es común a A y B : esta evidencia se basa en datos que no se presentan en mi actividad consciente de este momento.

Lo que hay de común en todos los casos triviales que hemos puesto como ejemplos es algo que, en tanto que actividad y contenido, tiene la significación positiva de contexto de nuestra experiencia, con sentido pero sin presencia en el campo de la conciencia, esto es : subconsciente. Pero no sólo esto es subconsciente, sino también lo que se incorpora en la expresión involuntaria y que no llega a ser advertido por el sujeto mismo, sobre todo en momentos de distracción. Un gesto, un ademán, una mirada, pueden revelar mucho de la vida recóndita del sujeto, máxime, inclinaciones que el mismo individuo no sospecha y que no desearía poseer. Las particularidades personales subconscientes del individuo se manifiestan en todo, de manera continua. Así, como nota Hans Freyer, “cuando un hombre se ha puesto, aunque sólo sea durante cuatro semanas, un sombrero, sabe Dios cómo, el sombrero adquiere su apariencia; cuadra no sólo a su cabeza, sino a su carácter, expresa la forma de su alma”.

4. Una revisión sumaria de las diversas modalidades de la actividad

psicológica nos demostrará que en todas ellas interviene lo subconsciente, con frecuencia de manera relevante. En la percepción del mundo exterior podemos señalar, entre otros hechos, el importantísimo de la calidad de mundo exterior : sin duda, fruto de la experiencia que en parte pasa al fondo subconsciente es la facultad de distinguir la exterioridad de lo externo — el niño no distingue las imágenes de la realidad de las de su fantasía—; asimismo, fruto parcial de la experiencia pasada y de direcciones subconscientes de siempre, es la distinción de las cualidades de distribución y organización de lo percibido, por ejemplo, lo que se llama la *figura* y el *fondo* del campo de percepción. Si miramos un papel en el que hay una serie de puntos negros, inmediatamente éstos se nos presentan como si estuvieran unidos por líneas virtuales, que pueden variar para cada observador : esta es la figura, que en cierto modo se destaca en nuestra percepción; lo demás es el fondo, que despierta menos interés en el espíritu. Semejante organización se realiza por la obra configuradora de nuestra disposición y experiencia subconsciente.

En general, la impresión producida por lo externo en la mente es mucho más rica de lo que aparece a la conciencia. La actividad subconsciente rebasa también aquí a la consciente. A este propósito, son concluyentes las experiencias de Pötzl : mostrando con el taquistoscopio durante un centésimo de segundo imágenes desconocidas para el sujeto de experiencia, comprueba que en los sueños de la noche siguiente (descritos en detalle al despertar) prácticamente no aparece nada del contenido que ha sido aprehendido, esto es, fijado de modo consciente, y que, en cambio, se muestran con claridad, aunque transpuestas o superpuestas, aquellas partes de las imágenes que aparentemente no habían sido percibidas, como si lo que no logró hacerse percepción consciente tuviese una fuerza dinámica que lo impeliera a actualizarse en la fantasía (del sueño en este caso).

En la asociación de ideas advertimos la misma ingerencia. Esa vinculación característica — por afinidad, semejanza o contraste — no se realiza sino excepcionalmente gracias a un verdadero acto o determinación consciente; lo común es que se encadenen las ideas por emergencia de lo inopinado. Y los recuerdos que aportan material a la asociación, ¿de dónde vienen? ¿dónde han estado? ¿qué los ha sacado a luz? Pues si supiéramos qué ideas van a surgir, ya las tendríamos en la conciencia. Se efectúa, innegablemente, un trabajo subterráneo de selección y de aporte; los recuerdos “son — escribe Bergson — elementos que no vemos, pero que están actuando en una perfecta ejecución y deseando salir a la conciencia, y que forman

una gran parte de nuestra personalidad, porque la otra parte está constituida por los elementos netamente conscientes”.

Si realizamos pruebas de asociación, diciendo una palabra para que el sujeto de experiencia conteste inmediatamente y de modo irreflexivo con la primera que se le ocurra, y así repetimos lo mismo con diversas palabras, anotando el tiempo (en décimos o quintos de segundo) que pasa entre la palabra-estímulo y la palabra-respuesta, comprobaremos que las respuestas y la demora de las mismas tienen sentido particular, en relación con la historia personal del sujeto. De la significación profunda de estos hechos nos ocuparemos en la próxima lección.

El trabajo de la imaginación revela asimismo la intervención de lo subconsciente. De modo especial en los artistas y pensadores, la imaginación creadora llega a manifestarse de una manera particular, la *inspiración*, que da a la misma persona la impresión de que alguien o un poder impersonal le ofrece el material ya hecho en parte o del todo, con perfección a veces sorprendente. Incluso se señalan casos de hombres de ciencia que después de luchar infructuosamente, con denodado empeño, por conseguir la solución de un problema, ésta se presenta de manera inopinada, acaso entre sueños.

Lo que antecede nos conduce a tratar de la base subconsciente de las ideas generales y de los juicios. Una idea, la más simple, tiene una connotación y una denotación tan ricas, que sólo por el examen podemos formularlas en parte: todo esto no nos lo representamos al *tener* la idea, y sin embargo ésta lo implica: cuando decimos, por ejemplo, “Fulano es justo”, *no nos damos cuenta* de todo su contenido inmenso. Por otra parte, sin la cooperación de factores subconscientes no es posible *concebir* una idea ni formular un juicio. Lo que aparece en la conciencia son los resultados, los signos, acaso sólo las palabras: en el trasfondo se realiza el trabajo de selección, de correspondencia, de corrección, de simbolización y de síntesis. Debajo del concepto claro y definido tiene lugar la evocación de la experiencia, la actualización de un saber potencial, la confección coordinada según la finalidad de la abstracción y de la generalización. “Cuando el espíritu— escribe Ribot —, en lucha con las más altas abstracciones, corre de cima en cima, lo que lo sostiene contra las caídas y lo garantiza contra el error, es la cualidad y la cantidad de inconsciente (*sic*) almacenado bajo las palabras”.

Si la actividad racional, consciente por excelencia, requiere de modo tan principal el obrar subconsciente, qué importancia no tendrá éste en los fenómenos de la vida afectiva! Baste decir por ahora que, en primer lugar, la conciencia no puede conocer el fenómeno afectivo sino en parte, y, que,

en segundo lugar, lo más importante de nuestro destino interno está condicionado por nuestra obscura afectividad. Respecto a lo primero, sólo recordaremos lo que Ribot ha llamado las "ilusiones afectivas", cuya modalidad más simple se puede ilustrar con un ejemplo de la literatura: Pablo y Virginia, en la novela de Bernardin de Saint-Pierre, creen profesarse un cariño puramente fraternal hasta el momento en que deben separarse. Únicamente en ese instante se dan cuenta de que se aman por distintos motivos que los aparentes, sólo entonces comienza el idilio apasionado. Lo contrario suele también suceder : cree el joven que será imposible la vida si se aleja aunque sea momentáneamente la persona amada. Se produce el rompimiento, y sin embargo, lo que siente es una liberación : tenía la certeza de un amor inmenso y fué sólo una ficción perturbadora de su juicio.

En la vida activa no es menos patente la emergencia de lo subconsciente. Los móviles de nuestros actos o de nuestras abstenciones nunca son del todo conscientes, y a veces procedemos en contra de nuestra razón y de nuestras convicciones. Por otra parte, el acto voluntario implica un conjunto de tendencias, cuya actualización está condicionada fuera de la conciencia, aunque con la actividad de ésta se busque y decida el resultado. La misma decisión necesita, para llevarse a efecto, disponer de medios que saca de lo subconsciente o surgen definidos de ahí. Un ejemplo, que debemos a Michotte, ilustra esto claramente. En la habitación donde se halla el psicólogo aparece, saliendo de debajo de un mueble, un ratón, animal que suscita en él la más viva repugnancia; decide matarlo y, súbitamente, sin deliberación, se le ocurre y pone en práctica un procedimiento de perfecta adecuación a ese propósito : coge un trapo mojado que tiene a mano y lo lanza extendido sobre el animalillo, que queda prisionero.

La acción acostumbrada, el hábito, es quizá la actividad que más se reconoce como propia de lo subconsciente. Lo que en un principio es acto realizado con esforzada atención y a veces con mucha dificultad, gracias a la repetición acaba por hacerse fácil y después inadvertido. El ejercicio logra dar tal habilidad automática, que en ciertos casos parece imposible, y que lo sería, efectivamente, si el sujeto quisiera realizar los actos con plena conciencia de su detalle. Los movimientos del pianista, perfectamente adecuados a una delicada estructura dinámica de conjunto, la melodía, son el ejemplo clásico. Vale la pena citar un caso concreto : Sir James Paget ha podido verificar que la pianista francesa Jonatha llegó a tocar 5595 notas en cuatro minutos y tres segundos, al ejecutar un *presto* de Mendelssohn.

A la esfera del hábito corresponden no sólo la acción misma, sino tam-

bién las manifestaciones de la vida interior — hábitos mentales — en relación o no con las cosas y acontecimientos externos. Adquirimos, pues, hábitos de pensar, de percibir etc. Un bello ejemplo de percepción, elaboración y acción subconscientes es el experimento realizado no recordamos por qué psicólogo : en una habitación se colocan asientos duros, de madera; en unos se muestra directamente la naturaleza del material, en otros ésta se halla disimulada por la forma y el forro, de modo que tienen la apariencia de muebles confortables. Las personas, ignorantes de la prueba, que toman asiento, *sin parar mientes* en su acto, lo hacen en forma diferente : los que se sientan en las sillas visiblemente duras lo hacen delicadamente, mientras que los que se sientan en los falsos confortables lo hacen dejándose caer, y sufriendo el dolor y la sorpresa consiguientes.

5. Mientras dormimos no cesa la vida mental, como ya lo hemos afirmado, aunque hay psicólogos que niegan que el ensueño sea compañero inseparable del sueño. Entre las infinitas observaciones que apoyan el concepto de una cierta vigilancia del espíritu del durmiente sólo citaremos : el caso de la madre que despierta al menor ruido del niño, que no llega a ser oído por ninguna otra persona; el del molinero que despierta al detenerse el molino; el de las personas que despiertan precisamente en el instante justo que se proponen, aun cuando no sea a la hora habitual. El caso del sonambulismo puede considerarse como anormal por lo infrecuente — de ahí que no lo tomemos en consideración. Del ensueño tratamos en el capítulo que sigue.

6. Existe una forma de actividad mental subconsciente que tiene la mayor importancia para la inteligencia de este mundo subterráneo : nos referimos al estado de *hipnosis*. Exteriormente tiene mucha semejanza este estado con el sueño. Lo que distingue al hipnotizado del durmiente ordinario es que el primero se halla en una relación especial con el hipnotizador, quien puede, dentro de ciertos límites, dirigirlo. Se explica esta relación, considerando que la conciencia del hipnotizado se halla sumamente reducida y centrada en la persona del hipnotizador. En efecto, apenas cesa la relación con éste, el sujeto cae en sueño ordinario. Otra diferencia es el estado de *catalepsia*, o sea de una particular rigidez muscular con resistencia al cansancio, que se puede presentar en algunos individuos en un grado avanzado de hipnosis.

La dependencia del hipnotizado respecto del hipnotizador se refiere a la

posibilidad de conducirse frente a la realidad exterior y a su propio cuerpo, de manera distinta que en la vigilia. El hipnotizador tiene un poder de *sugestión* extraordinario sobre el sujeto hipnotizado, gracias a la alteración particular de la mentalidad de éste. En efecto, puede hacerle percibir lo que se le antoje, puede producir modificaciones en su actividad fisiológica más allá de lo normal (incluso parálisis, anestias, fiebre, hemorragias etc.) y, por último, puede hacer durar estos efectos o sugerir su aparición después de algún tiempo del despertar. Esto se conoce con el nombre de *efecto posthipnótico*. Si, por ejemplo, se sugiere al hipnotizado que en la comida próxima el vino está contaminado y que no debe beberlo, llegado el momento, se negará a beber, sin darse cuenta del porqué o alegando algún pretexto : falta de sed, malestar de los nervios, sensibilidad del estómago etc. No recordará, empero, la verdadera causa, pues no guarda memoria de lo acontecido ni de lo sugerido durante la hipnosis. Las sugerencias posthipnóticas no se cumplen de manera fatal, sino que existe un margen de contingencia o libertad de parte de la personalidad del hipnotizado; la posibilidad de su realización depende, pues, en buena parte, del consentimiento de éste. De suerte que a una persona de sólida voluntad moral no se le puede sugerir con éxito la comisión de un delito.

Nada ofrece datos tan convincentes acerca de la importancia de la vida subconsciente y de su ingerencia en la consciente como la sugestión post-hipnótica. Gracias a ésta el sujeto actúa siguiendo con precisión las determinaciones subconscientes, ignoradas en el plano consciente, y las justifica o explica con motivos o experiencias distintas, conscientes, y él cree estar en lo cierto : a este proceso llaman *racionalización* los psicoanalistas.

7. Para terminar, comentaremos brevemente, con propósito metódico, la frase inicial de la obra *Psyche* (publicada en 1846), de Carl Gustav Carus, precursor de los estudios modernos acerca de lo subconsciente : “La clave del conocimiento de la esencia de la vida anímica consciente radica en la región de lo inconsciente”. Dejando para la Metafísica lo relativo a la *esencia*, hay sin duda, exageración al considerar que la luz del conocimiento pueda provenir de lo oscuro — lo subconsciente — que, efectivamente, sólo es asequible por y para lo consciente. Mas no se puede negar que para ahondar en el conocimiento de la vida anímica, se impone admitirla y estudiarla en su conjunto concreto y de múltiples planos. La tarea inicial del psicólogo consistirá, por tanto, en esforzarse por aprehender intuitivamente tales conjuntos — sin privarlos de su profundidad y sin deformar su deli-

cada trama —, abarcándolos con la necesaria interpretación preliminar. En seguida se impone esclarecer y analizar separadamente lo que es irreductible y suficiente a la comprensión fenomenológica y genética — estados, contenidos, actos, relaciones, estructuras —, de lo que requiere explicación — los llamados inapropiada pero inevitablemente *mecanismos* subconscientes —. Por último, tras el exámen de detalle, se requiere una nueva visión de conjunto que, sin marchitar la lozanía de lo realmente vivido, con una reconstrucción interpretativa final, incorpore el conjunto en el contexto de la personalidad, de acuerdo con la experiencia total del estudioso del espíritu. En una palabra, sólo se puede lograr la inteligencia de la vida psicológica con la integración de las dos esferas — consciente y subconsciente — sin sobrevalorar ni una ni otra.

# 7

## INTERPRETACION PSICOANALITICA DE LA VIDA ANIMICA

**PROGRAMA** : 1. INDICACIÓN HISTÓRICA.— 2. SENTIDO PSICOLÓGICO DE LOS OLVIDOS, EQUÍVOCOS, ACTOS FALLIDOS ETC.— 3. INTERPRETACIÓN DE LOS SUEÑOS.— 4. LOS PLANOS DE LA VIDA MENTAL Y SUS RELACIONES DINÁMICAS : EL CONFLICTO PSICOLÓGICO.— 5. LOS IMPULSOS INSTINTIVOS — 6. EL PRINCIPIO DEL PLACER Y EL DE LA REALIDAD; LA SUBLIMACIÓN; EL YO IDEAL.— 7. LOS COMPLEJOS IDEO-AFECTIVOS.

**BIBLIOGRAFIA**: *Sigm. Freud* : "Zur Psychopathologie des Alltagslebens". Leipzig 1922.— *Freud* : "Die Traumdeutung". Leipzig 1922.— *Freud* : "Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse". Leipzig 1920.— *Freud* : "Jenseits des Lustprinzips". Leipzig 1921.— *Freud* : "Das Ich und das Es". Leipzig 1923.— *Freud* : "Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse". Wien 1933. (Estas obras, salvo la última, han sido traducidas al castellano).— *C. G. Jung* : "Diagnostische Assoziationsstudien". Leipzig 1906.— *Jung* : "The Association Method", en "Collected Papers on Analytical Psychology". New York 1917.

1. El médico vienés Josef Breuer, por el año de 1880, constató que una enferma de los nervios con trastornos mentales se aliviaba cuando ella expresaba en la conversación sus sentimientos y fantasías, y que, puesta en estado hipnótico, sabía de los antecedentes de sus síntomas más que en el estado de vigilia; constató asimismo que la dolencia se modificaba favorablemente a medida que la paciente desahogaba las "emociones estranguladas" subyacentes — revelando el contenido de los mismos síntomas — en esa condición hipnótica. Así, la enfermedad nerviosa, incomprensible y disparatada si se tomaba en cuenta sólo la personalidad consciente de la enferma, adquiría sentido, se tornaba comprensible gracias a los datos recordados por la personalidad subconsciente, mejor informada sobre el particular.

Sigmund Freud, por entonces joven médico, conciudadano de Breuer, se dio cuenta del valor científico de los descubrimientos de éste y se hizo más

tarde su colaborador; no quedó empero satisfecho con la teoría breueriana de un "estado hipnoideo" como explicación del fenómeno, aunque aceptó la idea de un *traumatismo psíquico* como origen de la neurosis y el concepto de la "catarsis" o purificación curativa por la expresión del contenido olvidado por la personalidad consciente. El estudio de este caso y otros semejantes hizo concebir a Freud la idea de que en determinadas enfermedades nerviosas, que denominó "neurosis de defensa", se produce un conflicto de tendencias, comparable a lo que se realiza en la conciencia del hombre sano, pero que ahí tiene por efecto dividir la mentalidad. La conciencia, en un acto de *defensa*, se deshace de una parte de su contenido, que le es incómodo; así queda explicado el olvido. Por otra parte, Freud — profundo conocedor del hipnotismo y de la sugestión gracias a su contacto con los médicos psicólogos franceses, entonces en boga, Charcot (de París) y Liébault y Bernheim (de Nancy) — acabó por abandonar el hipnotismo, sustituyéndolo por el método de las *asociaciones libres*, o sea el examen de la propia conciencia como un observador desapasionado, diciendo todo lo que a uno se le ocurre, aunque sea desagradable, sin aparente importancia, feo o vergonzoso; así, en largas y frecuentes sesiones, se enderezaba la investigación a reconstruir lo olvidado, forzando con tenacidad a que se actualice el contenido que ha sido rechazado a la subconciencia. Con este procedimiento lograba acumular datos para la interpretación o explicación de los síntomas en el campo de la conciencia y hacía más estable la curación, aunque más penosa para el médico y para el paciente. Tal es el origen del *Psicoanálisis* — un método médico-psicológico de investigación de las profundidades de la vida anímica para curar las neurosis retrotrayendo a la conciencia lo que ésta elimina a la subconciencia en un acto morboso de defensa.

2. Vemos que para Freud la neurosis de defensa implica procesos por los que el paciente no se da cuenta de la índole psicológica verdadera de su enfermedad: una disgregación que desampara y merma al yo consciente de porciones de su dominio.

Aplicando su método al hombre normal, Freud encuentra que también éste sufre mutilaciones y conflictos igualmente inadvertidos aunque de menor entidad. A ello dedica su obra *Psicopatología de la vida cotidiana*, cuyo solo título ya dice de la ampliación de su modo de considerar los procesos neuróticos a la esfera de la actividad normal. Las manifestaciones que menos ha tomado en cuenta la Psicología clásica son las que atraen la atención del padre del Psicoanálisis; los equívocos, los errores, los descuidos,

los olvidos, las extravagancias, los actos fallidos, las facecias y las demás minucias que parecían indignas de la gravedad académica.

“Ciertas imperfecciones de nuestras aptitudes mentales — dice Freud — y ciertos hechos aparentemente sin propósito, darán pruebas de ser debidamente motivados si se les somete a la investigación psicoanalítica; son determinados en la conciencia por motivos que ella desconoce”. Dcir un nombre por otro, bien puede no ser una simple casualidad, sino la expresión intéropede una mala voluntad secreta del que habla respecto de una persona a la que ese nombre corresponde. Quien con frecuencia rompe objetos costosos no lo hace siempre por torpeza sino por una aversión inconfesable contra esa suerte de cosas, obras de arte, por ejemplo, o contra el dueño. Tales lo que pasa con los sirvientes, que considera Freud que se complacen en ello, aunque obscuramente, “tanto más si los objetos, cuyo valor (espiritual) no comprenden, han de ser motivo de trabajo para ellos”. El olvido asimismo puede delatar una actitud adversa no consentidá; o puede deberse a un deseo de evitar tener presente algo directa o indirectamente desagradable por algún motivo comprensible de acuerdo con experiencias del pasado. En general, los errores al hablar, al leer, al escribir y al actuar, Freud los considera susceptibles de una interpretación que les encuentra motivos o causas subconscientes.

Para explicar todas las expresiones y la conducta de un individuo no basta, pues, la unidad de la conciencia, aunque lo que escapa a la experiencia inmediata sólo puede reconocerse sacando las consecuencias por analogía con lo que pasa en su dominio. Este medio, aunque indirecto, da suficientes luces para demostrar — según Freud — que el yo consciente “no es señor en su propia casa”. De cómo nos engaña la experiencia, nos da idea el caso del lapsus siguiente, que hubo de producir la quiebra en la carrera de un periodista, y que presentamos con prolijidad para que se comprenda la importancia de las pequeñas causas. En las “notas sociales” de un periódico importante de provincia aparece la del nacimiento de un niño de familia principal en estos términos: “El hogar N. Ñ. ha sido alegrado con el nacimiento de un muchacho”. Esta nota fué escrita por el redactor de la sección correspondiente, quien en lugar de la palabra “muchacho”, debió poner “niño”. Entre “niño” y “muchacho” hay una diferencia enorme en la sección Notas Sociales de un diario. Toda la ciudad tomó el asunto a chacota, y a malevolencia lo tomó la familia N. Ñ. El redactor recordaba haber escrito esa nota en presencia de un visitante, repitiendo en voz alta lo que escribía, cosa que el visitante confirmó al día siguiente diciendo que

no se imaginó que escribiera la palabra “muchacho”, sino que creyó que bromeaba. El tipógrafo, por su parte, confirmó que la extrañeza que le causó la lectura del original manuscrito había aumentado cuando se le devolvió la prueba corregida y firmada sin señalar la grave falta. En las mismas Notas Sociales aparecía la causa psicológica del lapsus cálimi: otra nota, de bautizo, en que figura el apellido “Ñ.”, también escrita por el redactor; en presencia del visitante antes aludido, que había solicitado la aparición de ésta casi diariamente desde una semana antes. “Desde la primera vez que el visitante me pidió la inserción del suelto — dice el redactor — busqué la manera de evadirme del compromiso contraído. A los primeros reclamos que me hizo por mi incumplimiento, alegué haber olvidado su encargo, cosa que en un principio no fué cierta, pero después sí : me olvidaba realmente del ofrecimiento hecho, por el rechazo que desde el primer momento hizo mi conciencia de consignar ese dato. Conocía yo ciertos detalles íntimos de la familia X. Ñ. que no la hacían merecedora de figurar en la Sección Social. De esa manera fué como, aun deseándolo, no recordaba el ofrecimiento en el momento de redactar el Social... Pero llegó la noche fatal... y ya no pude alegar pretexto para evadir el compromiso. Pensando que era atrevimiento el solicitar que consignara el dato del bautizo de un *muchacho* en la Sección Social y aparentando buena gana, seguí escribiendo las notas. Lo subconsciente, compelido a rendirse, me jugó la pesada broma de dejar escapar por otro lado el denominativo de *muchacho* con que yo íntimamente calificaba al niño relacionado de X. Ñ., y salí afectando con el equívoco al niño N. Ñ., contra todos mis deseos... Juzgo que el nexo del apellido Ñ. sirvió de puente para que mi subconciencia hiciera de las suyas”.

Este caso trivial constituye un ejemplo del mecanismo de *desplazamiento* de la intención de un contenido a otro : en vez de adjudicar la expresión despectiva al niño de una familia, lo aplica al de la otra. Pero ¿por qué la familia N. Ñ. fué víctima inocente del *lapsus*? El apellido y la familia Ñ. en la localidad en que se publica el periódico de la nota representa el más alto poder económico : quizá esto explicaría a un psicoanalista que — pensando con Freud que “nuestra torpeza frecuentemente no es sino el manto bajo el cual se disimulan nuestras intenciones secretas” — un redactor de periódico, generalmente mal renumerado y con estrecheces en lo económico, se complaciera subconscientemente en apocar a quien representa la opulencia.

Interesado el mismo redactor en el conocimiento de la literatura psicoanalítica (lo cual consideramos peligroso para los profanos) al escribir el

título de una de las obras de Freud nos ofrece un nuevo error de fácil interpretación: en lugar de "El chiste y lo *inconsciente*", pone "El chiste y lo *inconveniente*" : se explica el equívoco, pues nada le había resultado más *inconveniente*, por las consecuencias de la nota social, como lo *inconsciente*. Ante hechos semejantes, la explicación ordinaria y superficial de la desadvertencia por azar o por fatiga mental deja insatisfecho al investigador; permite comprender la actualización del descuido, pero no su sentido o pertinencia (en muchos casos harto impertinente desde el punto de vista social).

3. Los sueños también han merecido estudios prolijos de parte de Freud. En ellos encuentra, como en los disparates de la vida diaria, una oposición de tendencias : las intenciones y movimientos conscientes, por una parte, y, por otra, los impulsos subconscientes. Estos no pueden manifestarse fácilmente por causa de la acción defensiva o de *represión*, ejercida por aquéllas, pero que, no obstante, conservan su poder y lo actualizan en la primera coyuntura favorable. Se acepta, pues, en psicoanálisis que hay una actividad encargada de eliminar lo chocante, que se asimila a una instancia que veta o autoriza, según los casos, el ingreso a la conciencia de contenidos subconscientes, a la manera de los censores de publicidad; por eso se le ha dado el nombre de *censura*.

Con el sueño se relaja la censura, lo cual hace posible el ensueño. Este viene a ser para Freud un verdadero guardián del sueño, porque desvía o elimina las excitaciones que de otro modo despertarían al durmiente : sensaciones penosas del organismo, ruidos exteriores etc. Una persona que tiene intensa sed a causa de haber comido sardinas, por ejemplo, no despierta gracias a que se sueña bebiendo a su antojo. Un sujeto que apenas puede concebir el sueño por causa del ruido de vehículos que pasan con frecuencia delante de sus ventanas, se duerme al fin con este ensueño : "Hago un viaje en tren, que terminará con bellas perspectivas, pero de rato en rato el movimiento se hace desapacible : es porque viajo en una nueva clase de vehículos que avanzan aun donde faltan rieles, con ruido pero sin peligro".

Por otra parte, durmiendo es imposible realizar acciones efectivas; por consiguiente, el peligro que para la censura representa la actualización de las tendencias reprimidas es menor en tal estado que durante la vigilia. Por esto se manifestarán los susodichos impulsos en forma de imágenes, pero como si se consumaran en la realidad : así se tiene la satisfacción de lo subconsciente sin injuria *de facto* para las normas de la conciencia. El material que sirve frecuentemente a tal manifestación ficticia es, además de

las sensaciones actuales (como en el ejemplo anterior), el correspondiente a la experiencia de la vigilia, en especial la de los momentos próximos : los acontecimientos e imágenes de la víspera. Un sujeto que ha leído durante la velada unos ensayos sobre astrología y sobre la desdivinización del mundo en la vida moderna, tiene un sueño cuya parte pertinente para el caso es la que sigue : «...Salgo conmovido y desesperado al patio. En lugar de la huerta me encuentro con un gran lago, un mar, en esa altura. No me sorprende el cambio. Me quejo de que no haya Dios que haga justicia en la Tierra. En ese preciso instante se levanta una sombra formidable sobre las aguas. Quedo atónito. Invoco a Dios, y la sombra nebulosa — como respondiéndome con la evidencia — se convierte en un dios : Neptuno. ¡Ahí!» grito señalándolo, con lo que desaparece».

Lo que realiza comunmente el proceso psicológico del ensueño es, según Freud, la satisfacción de un deseo; otras veces se actualiza algo indeseable; adverso. Por eso Freud, en su última obra, distingue tres clases de ensueños : de deseo, de castigo y de angustia. Los de deseo satisfacen los instintos vitales; los de castigo satisfacen la tendencia censora y crítica del yo ideal; y los angustiosos, o satisfacen deseos infantiles irrealizados que se presentan unidos a escenas penosas de la misma época, o no entrañan absolutamente la satisfacción de deseos, sino de experiencias penosas : es el caso de la sola reactualización de traumatismos psíquicos. Los sueños más frecuentes son de satisfacción de deseos; pero ella no siempre se muestra de modo concluyente en el contenido accesible o *substancia manifiesta* del ensueño (lo que recordamos al despertar). Al soñar se realiza una adulteración o enmascaramiento de los verdaderos deseos subconscientes y su satisfacción, lo que en términos técnicos de psicoanálisis se llama *pensamiento onírico latente* (onírico viene de la palabra griega **oneiros** = ensueño). La alteración efectuada durante el sueño se denomina *trabajo onírico*, y la que tiene lugar al despertar y después, *elaboración secundaria*. Un sujeto sueña con que su socio lo abandona en la empresa que ambos manejan. El socio es persona excelente y el soñador no tiene la mejor queja contra él. El sueño se repite con los caracteres angustiosos de una pesadilla. Pasa un tiempo y el soñador comienza a hostilizar en la realidad a su compañero y acaban por separarse. El pensamiento onírico latente en ese caso ha sido el deseo de dejar al socio para aprovechar solo del negocio. El trabajo onírico ha consistido en adjudicar el propio deseo al socio, quitando al acto ventajoso para su personal egoísmo, el aspecto repugnante de la ingratitud.

El pensamiento onírico latente se descubre gracias al análisis del ensueño.

ño, invitando al soñador a hacer asociaciones libres con cada una de las diversas partes del relato, de modo que se consigue un amplio contexto justificatorio de la interpretación psicoanalítica (más o menos influenciada por el prejuicio teórico). El análisis de los sueños consistiría, por ende, en deshacer y reconstruir el trabajo onírico de desnaturalización operado sobre el pensamiento onírico latente a causa de la censura, que se relaja pero no se anula mientras dormimos. El psicoanalista quita así los disimulos o más caras con que se encubren los impulsos reprimidos. En el trabajo onírico se distinguen los mecanismos psicológicos característicos de la interferencia de las tendencias conscientes con las subconscientes, y que se pueden reducir a tres : 1º la condensación; 2º el desplazamiento, y, 3º la simbolización.

1º Por la *condensación* se unen o combinan varias imágenes en una sola figura o confluyen diversas tendencias en el simulacro de un solo acto. De ahí que el contenido onírico tenga múltiples determinaciones y significados. Un sujeto, al cual se le ha frustrado un viaje que deseara toda su vida, sueña estar en camino a Norte América : "Recuerdo una grata sensación en un magnífico transatlántico. Después se opera un cambio de locomoción bien extraño, haciéndose un sólo objeto, vehículo y viajero, encarnados en una especie de lagartija que camina nerviosa y agitada sobre la superficie de un mapa que representa las Américas..." Aquí el viajero y el vehículo se condensan en un minúsculo ser. En el ejemplo siguiente tres deseos se cumplen en el mismo acto — ir al hogar, tener teléfono y buena vía de comunicación con el propio pueblo (vía que sólo existe en proyecto) — : "...Llegado a la última estación, pido un auto; prosigo el viaje en carretera y poco después llego a mi pueblo".

2º El mecanismo de *desplazamiento* tiene por efecto presentar una imagen asociada o accidental en vez de la principal, o cargar el énfasis en un fenómeno secundario en lugar del significativo para las tendencias subconscientes. Se trata de un sujeto neurasténico al que, a pesar de no estar todavía en condiciones de trabajar, su padre lo saca de una clínica para que le ayude en la dirección de su hacienda. A poco de realizado el cambio de condición, tiene este sueño : "Con mi padre, vigilando la construcción de una casa. Estoy yo apoyado contra una pared fresca, que noto débil, retirándome inmediatamente por temor de que se me culpe de su inestabilidad". El análisis muestra que el *débil* es el soñador, que ha buscado en vano *apoyo* en su padre para no ir a trabajar, por hallarse aún *fresca* su enfermedad.

3º La *simbolización* consiste en la representación figurativa y sintética

de lo esencial del pensamiento onírico latente; es, según Freud, un modo arcaico de expresión, una especie de lenguaje fundamental por imágenes y signos alusivos. El siguiente ejemplo, que a pesar de haberlo publicado ya lo reproducimos aquí, es paradigmático en su sencillez : "Antes de dormir, pensaba en una utopía de Hamerton, leída en el día; se trataba de la fundación de una escuela para el aprendizaje del latín, en una isla italiana, donde se reviviera el clásico idioma, ejercitándolo coma habla exclusiva. Al pasar la atención hacia la mala suerte que correría el latín fuera de la isla, es decir, hacia los malos cambios de la elocución de los jóvenes humanistas por la corrupción y acaso por el olvido de la lengua gloriosa al retornar al continente — el curso del pensamiento consciente fué substituído y continuado por imágenes de ensueño que incorporaron las ideas correspondientes en la siguiente alegoría : "de un surtidor saltan, centrifugas, flores de laurel, cada una de las cuales, al tocar el suelo, es atravesada por una grosera flecha de caña."

4. El psicoanálisis trata de estudiar la vida total del individuo y de establecer los principios que rigen su desarrollo y el determinismo de sus manifestaciones concretas. Pero como no nos es accesible la dinámica integral de la personalidad, tiene que interpretarla en una especie de topografía con planos de profundidad diferente. Estos planos son tres y corresponden a lo consciente, lo preconscious y lo subconsciente.

1º Lo *consciente* es considerado como un plano de comercio y adaptación a la realidad exterior por medio de los sentidos, las representaciones verbales, la razón y la moral, y de alivio o salida al par que de opresión de las tensiones de la vida instintiva. La experiencia consciente es reputada por el psicoanálisis como tendenciosa respecto de lo subconsciente, como inclinada a dar al hombre una imagen engañosa de sí mismo, y por ahí, también del prójimo y de la humanidad toda. El psicoanálisis pretende encontrar la verdadera imagen del hombre, acordando — como Carus — privilegio a lo subconsciente.

2º *Preconscious* es toda representación, idea, sentimiento etc., que sin ser consciente, es susceptible de llegar a serlo, en cualquier momento, sin despertar resistencia de parte de las tendencias o *fuerzas* de la conciencia. Dicho en otros términos técnicos de psicoanálisis : lo preconscious es lo subconsciente descriptivo pero no lo subconsciente dinámico; esto quiere decir que lo preconscious tiene todas las cualidades de lo consciente menos

ja de ser actualmente consciente. Lo consciente y lo preconsciente constituyen el *yo*.

3º Lo *subconsciente* es ajeno a la conciencia tanto desde el punto de vista descriptivo como desde el punto de vista dinámico. Está separado de lo preconsciente por la censura, sistema que — como hemos visto — decide de la admisión o rechazo de la actividad subconsciente en la esfera del *yo*. Las cualidades características de lo subconsciente son : a) desconocer la negación y la duda; b) tener *cargas de energía psíquica* movibles (lo que explicaría la condensación y el desplazamiento; c) no ordenarse u organizarse ni conforme al tiempo ni conforme a la realidad exterior. Lo subconsciente es impersonal por carecer de estructura coherente y unitaria, de ahí que Freud, por oposición al *yo*, lo designe con el nombre de *ello*.

El *ello* está formado por las disposiciones instintivas congénitas y por todo lo que ha sido reprimido en el curso de la vida individual. Esto, sin embargo, no quiere decir que ahí no haya sino lo reprimido : una parte es reprimida otra no. En efecto, de la subconciencia pueden emerger impulsos originarios y manifestaciones de diversa procedencia a los que no se opondrá la censura y que serán bien recibidos por la conciencia. En cambio, lo excluido o reprobado sólo puede irrumpir en su esfera — *retorno de lo reprimido* — cuando la censura se halla relajada, como hemos visto que sucede en el sueño y en los estado de distracción y fatiga. Pero hemos visto también que en esos mismos casos se defiende la conciencia impidiendo, dentro de lo posible, su retorno y vigencia directa : tolera sus manifestaciones desfiguradas, encubiertas o atenuadas por la simbolización, el desplazamiento etc. Los impulsos subconscientes que por su tensión amagan penetrar sin engaños en la conciencia y perturbar el orden reinante en ella, por influjo de la censura, despiertan sentimientos de desplacer, y a veces cierto temor impreciso y sin causa aparente se debe a tales avances.

De una manera continua existe un conflicto entre los planos superiores y el inferior : cuanto mayor es el peligro de irrupción de lo bajo, tanto más grande es la represión ejercida sobre él. La represión no tiene tregua, pues no logra anular la necesidad de expresión propia de los impulsos reprimidos — a pesar de todo, éstos tienen influjo positivo o negativo en la trama de la experiencia vivida y en la configuración de la personalidad. Cuanto más afín sea un fenómeno consciente a una tendencia subconsciente, tanto mayor es el peligro de que ésta se incorpore en el plano superior. El curso de la vida consciente, según este concepto psicomáquico, viene a ser como un equilibrio móvil — de compromiso — con reacciones y compensa-

ciones entre las fuerzas imperantes arriba y las que pugnan por salir a la superficie.

Al hablar del concepto freudiano de lo subconsciente, nos parece oportuno remitir al lector al capítulo precedente, donde encontrará nuestra definición de lo subconsciente y advertirá que comprendemos en este término así lo subconsciente de Freud como lo presciente.

5. Las tendencias reprimidas requieren objetos para descargar o perder su tensión; dicho en términos psicológicos: los deseos buscan para apaciguarse los medios que los satisfagan; dicho en términos biológicos—gratos a Freud—: el instinto es una constante de la excitación que se genera en el interior del organismo y que influye en lo anímico. La fuente del impulso instintivo, para el psicoanálisis, es el proceso corporal. El aspecto dinámico del instinto es la necesidad fisiológica. La vida afectiva recibe su energía o carga de energía y su dirección de los instintos.

Freud reconoce sólo dos instintos fundamentales: 1º el *instinto de vida* (de conservación individual y de reproducción) o *libido* (palabra latina del género femenino que nosotros castellanizamos usándola en género masculino — quiere decir: antojo, sensualidad, liviandad, gana, inclinación, tener gusto etc. *In libidine esse* = tener deseos desarreglados), y, 2º el *instinto de destrucción o de muerte*. Todos los otros impulsos instintivos no son, según este criterio, sino tendencias derivadas de estos dos. El de muerte se actualiza, sea dañando o aniquilando la propia vida, sea dirigiéndose hacia afuera en forma de agresión a los demás. Gracias a la mezcla con el libido, el instinto de muerte de ordinario no llega a ser dañino. El instinto de vida, aunque genéticamente, según Freud, es posterior al de muerte, hace posible la persistencia y el ascenso del individuo y de la especie.

6. El propio Freud reconoce que no sólo los instintos hacen del hombre lo que es. El niño desde pequeño es influido por el ambiente familiar y social; es regulado por el *principio de la realidad*, que impone costumbres y reglas de adaptación a las condiciones exteriores y normas de vida espiritual, que obligan a renunciar a la satisfacción inmediata de los deseos y a tolerar el desplacer—requisitos sin los cuales no se concibe la mera existencia individual y, mayormente, la convivencia social.

Desde la primera infancia se prosigue un conflicto de tendencias: las regidas por el *principio del placer*, propio de la vida instintiva, y las adquiridas por la educación y condicionadas según el principio de la realidad. En

los albores de la vida individual, el sujeto no es más que «ello», un reservorio de posibilidades e incentivos que lo mueven del deseo al goce; poco a poco se va diferenciando, organizando y cobrando coherencia algo que llega a ser el yo a expensas del ello. Así, gradualmente, se *subliman* los instintos: para conseguir la estima de los padres, el menor renuncia a hacer lo que le viene en gana y adquiere cada vez motivos más decentes y nobles para su conducta. Según el psicoanálisis, la sublimación se explica por la transferencia de energía de los instintos reprimidos a fines aprobados por la conciencia — pasa de las tendencias sensuales o libidinosas a los actos espirituales.

En el curso del desarrollo se establece y fortifica una estructura de la personalidad llamada por Freud *yo ideal* o *super-yo*, que resulta de la identificación del niño con sus padres — en especial con el del propio sexo — y con las otras personas superiores que le sirven de modelo de conducta, asimilando en su personalidad las cualidades y los principios de ellos. Este yo ideal después ejerce la acción de control y superación de sí; es el fiscal interior que exige la realización de actos desinteresados. Del super-yo provienen la conciencia moral y la censura, la represión y la sublimación. De su influjo incondicional e inexorable emanan los remordimientos cuando nos dejamos llevar de los impulsos instintivos; ahí también se originan esos vagos sentimientos de culpabilidad que a veces, sin motivo aparente, desasocian a algunas personas. La instancia del super-yo no es del todo consciente, por eso ha podido decir Freud del hombre normal que “no sólo es mucho más inmoral de lo que él cree, sino también mucho más moral de lo que se figura”.

La evolución de la personalidad puede realizarse en forma desfavorable por causa del ambiente o por causa de la propia constitución del sujeto. Entonces se da el caso de que, en lugar de sublimarse, se  *fija* el interés del sujeto en planos inferiores: en la etapa, por ejemplo, en que domina el libido del propio ser, en que uno se ama a sí mismo más que a nadie, en que se complace en su ser, en su situación; es lo que se llama *narcisismo* en psicoanálisis. Tendremos que, ante la menor dificultad o accidente de la vida, entra el libido en *regresión* y el individuo se repliega sobre sí y cae en esa suerte de egoísmo satisfecho, pueril e importuno. Como este ejemplo, podemos poner muchos; basta observar a esas personas que han sido muy mimadas y cuyo desarrollo, por lo mismo, no se ha realizado con la debida sublimación, para constatar fijaciones habituales o regresiones episódicas hacia diversas formas de infantilismo. El niño que se ha com-

placido en desobedecer, más tarde encontrará legítima toda suerte de rebeliones; el que no ha podido valer por sí, necesitará de ayuda a la menor dificultad; el que sólo ha comido cosas de su agrado, más tarde propondrá a una alimentación caprichosa y exclusiva etc.

7. De la misma suerte que como consecuencia de las condiciones generales de la educación y del ejemplo se modela el carácter de las personas por causa de acontecimientos que se consideran sin más trascendencia que la actual, se establecen susceptibilidades o modos especiales de reacción ante situaciones que tienen algo de semejante con tales acontecimientos, que se suelen designar en psicoanálisis como *traumatismos psíquicos*. La representación subconsciente de estos traumatismos, se conoce con el nombre de *complejos*. Muchas veces tienen relación con fijaciones; pueden también constituirse de manera totalmente imperceptible para el sujeto. De ahí que en general se llame complejo toda idea (o conjunto de ideas) con fuerte tono afectivo que se halla reprimida en la subconciencia.

Existe una prueba, concebida por C. G. Jung, para explorar los complejos; se llama *test de asociaciones experimentales*. Consiste en una larga lista de palabras, palabras-estímulo, escogidas a propósito, que se leen, una por una, ante el sujeto de experiencia, a quien se le pide que, sin demora ni reflexión, diga la primera palabra que se le ocurra. Se anotan estas palabras-reacción, el tiempo de demora y las expresiones involuntarias. Son juicios de que se toca un complejo: la duración excesiva del tiempo de reacción, el contenido no habitual de la palabra-reacción, la repetición de la palabra-estímulo, la incomprensión de la palabra-estímulo, las respuestas equívocas, la perseveración del contenido o de la forma de las reacciones, la repetición de la palabra-reacción. Como todos los *tests*, el de Jung no sirve sino como medio para buscar indicios que requieren ser completados o verificados de otro modo. Un individuo reacciona sospechosamente, por ejemplo, con las palabras "electricidad" y "teléfono": nada ganaremos con decir que tiene el "complejo de la electricidad". Si además exploremos el espíritu del sujeto durante largo tiempo, invitándolo a que realice asociaciones libres, e interpretamos con sagacidad los datos, podremos llegar a saber que él es persona muy sensible y temerosa de las corrientes eléctricas y que tiene aversión para hablar por teléfono. Si se prosigue con tenacidad el psicoanálisis del caso, podrá llegarse a descubrir que, cuando pequeño, el sujeto de experiencia fué torturado con su asentimiento por la corriente eléctrica de un teléfono, porque sus hermanos ma-

yores le obligaban, estimulando su amor propio, a que aplicara los dedos humedecidos sobre los conductores y en esas circunstancias hacían funcionar el aparato —lo cual había olvidado por ser una experiencia penosa. Es posible también que el sujeto, a pesar de tener este complejo en la subconciencia, no reaccionara de manera sospechosa a ninguna palabra de la larga lista del *test* de Jung.

# 8

## LA CONCIENCIA DEL YO Y LA PERSONALIDAD

**PROGRAMA :** 1. DESARROLLO DE LA CONCIENCIA DE SÍ MISMO.— 2. CARACTERÍSTICAS DE LA CONCIENCIA DEL YO : PRESENCIA, POTENCIA, ACTIVIDAD, EXIGENCIA, UNIDAD E IDENTIDAD.— 3. LA PERSONALIDAD.— 4. VALORACIÓN SUBJETIVA Y OBJETIVA.— 5. «ENFERMEDADES DE LA PERSONALIDAD».

**BIBLIOGRAFIA :** *Alfred Adler* : "Ueber den nervösen Charakter. Grundzüge einer vergleichenden Individualpsychologie und Psychotherapie". Wiesbaden 1919.— *R. G. Gordon* : "Personality". London 1928.— *William James* : "The Principles of Psychology". Tomo I. New York 1918.— *Karl Jaspers* : "Allgemeine Psychopathologie". Berlin 1923.— *William McDougall* : "An Outline of Abnormal Psychology". London 1926.— *Paul Schilder* : "Selbstbewusstsein und Persönlichkeitsbewusstsein". Berlin 1914.— *William Stern* : "Studien zur Personwissenschaft". Tomo I. Leipzig 1930.

1. El yo, en tanto que organización psíquica consciente de los fenómenos y consciente de su propia subjetividad, se constituye paulatinamente en el curso del desarrollo individual. El niño pequeño no es capaz de distinguir bien lo que acontece en su propio ser de lo que sucede en el mundo exterior, ni de diferenciar el yo del nosotros o del tú. A veces proyecta las características y experiencias de su alma a las cosas y a las otras personas, o toma como si fueran ajenos sus propios estados y las imágenes de su fantasía. El yo y el no-yo carecen en un principio de límites para el sujeto; después los adquieren difusos, y sólo finalmente se establece una separación bastante precisa. El niño, por otra parte, no toma sus actos pasados como propios, ni anuda sus momentos vividos con la cotinuidad de su transcurrir personal. De ahí que sea legítimo decir que durante los primeros días de nuestra existencia vivimos sin primera persona singular. Aunque entonces los acontecimientos modifiquen nuestra conducta, no es por que los experimentemos definitivamente como referidos a nosotros, sino que ellos

más se suceden que *nos* suceden : no habiendo una separación neta entre objeto y sujeto, todo es vivido predominantemente en modo impersonal, en *ello*. Esta suerte de conciencia nebulosa y sin ilación es superada paulatinamente por formas más diferenciadas de experiencia, que se actualizan por fuerza de la disposición y del influjo de las condiciones circundantes favorables a la diferenciación de la mente, hasta llegar a hacerse posible la conciencia del propio yo o conciencia reflexiva.

En el proceso de discernimiento de la subjetividad juegan, a nuestro juicio, el papel más importante los siguientes factores : 1º la reiteración de las impresiones del propio cuerpo — sensaciones internas e imagen corporal externa — condiciona la constitución de una especie de esquema armónico de impresiones e imágenes privilegiadas y convergentes, si no coincidentes, el cual acaba por oponerse, como conciencia del cuerpo, a las demás impresiones y sensaciones —del mundo exterior—, que tienen cualidades y regularidad diferentes; 2º la alternancia de satisfacción y falta de satisfacción de los deseos —todos los del niño no pueden ser apaciguados—, que obliga al reconocimiento de medios extraños para su cumplimiento, de resistencia o acción ajena y de conflicto o lucha interior, requisitos eficaces para hacer surgir el conocimiento de los propios límites y de la diferencia del mundo exterior, y, 3º el ejercicio de la voluntad, la realización de movimientos espontáneos, no automáticos, que suscitan la actualización del centro de referencia personal : llegamos a darnos cuenta de nuestro yo porque realizamos actos de iniciativa —no a la inversa, como se cree de ordinario.

2. La conciencia clara de sí mismo tiene, pues, por condición previa la actuación plena, diferenciada y selectiva del yo; y su característica soberana viene a ser la calidad de autonomía, que no se presenta como experiencia subjetiva si no hay contraste u oposición : no se concibe la conciencia de sí propio sino por contraposición a la conciencia del mundo. Establecida esta heterogeneidad, es posible la experiencia reflexiva : la manifestación del sujeto como objeto — hasta donde esto es posible — de la propia conciencia, o sea la idea del yo. Antes de que el yo esté en condición de poder realizar el acto intencional de su propia manifestación, requiere haberse vivido a sí mismo de modo inmediato, como centro y fuente de la intencionalidad frente a los objetos del mundo.

Además de la *oposición de la conciencia del yo a la conciencia de lo otro y de los otros*, pueden considerarse como características inherentes a

a la primera : 1º la presencia, 2º la potencia, 3º la actividad, 4º la exigencia, 5º la unidad, y, 6º la identidad de la personalidad. Todas ellas son cualidades formales y las dos primeras además tienen un contenido discernible.

1º La conciencia del yo es autopresentación en el sentido de que nos da la impresión difícil de definir de nuestra propia *presencia y actualidad*, de nuestra existencia en el momento presente, de que nuestras experiencias son nuestras. El conjunto de las sensaciones corporales más o menos vagas —la *cenestesia*— y el conjunto de los sentimientos generales ligados a la vitalidad —*sentimiento vital*—, unidos en un complejo difuso, llamado *temple, humor o estado de ánimo*, ofrecen el fuste asequible de esta presencia, en la que el organismo es parte principal pero no todo. Así, si es cierto que generalmente el buen estado de nuestros órganos, la plenitud de la nutrición, la actividad del organismo en acción esforzada etc. nos dan un estado de ánimo grato, de entonamiento subjetivo ligado a la vitalidad correspondiente, sucede también que a una grave lesión destructiva de un órgano noble no acompaña una depresión del ánimo, sino un estado indiferente o aún de exaltación gozosa, como se observa en algunos tuberculosos que se hallan al borde del sepulcro. Tales estados de exaltación incongruente se explican como una reacción compensatoria de la actividad anímica frente a la destrucción física.

2º La representación y la conciencia del propio individuo no son comprensibles sin el factor *potencial* gracias al cual puede actualizarse nuestra experiencia pasada : la memoria. Los recuerdos ofrecen el contenido o fondo histórico de nuestra vida — a cada uno de su propia vida. En la actividad de todo momento nuestra mente se organiza y substancia con el tesoro de recuerdos íntimamente ligados y referidos a lo que se puede llamar la trama de continuidad del yo. Cuanto más intensa y variada haya sido la vida interior de un sujeto, su yo será tanto más rico y diferenciado.

3º La *actividad* es otra de las cualidades características de la conciencia personal. Hay en efecto un sentimiento inmediato, tan inefable como el de la propia existencia, por el que nos damos cuenta de nuestra positiva y dinámica autorealización. Sentimos y sabemos que nos formamos y nos dirigimos por nosotros mismos; vivimos nuestras tendencias, que nos hacen obrar en el presente y nos mueven hacia el futuro, y vivimos también nuestra oposición y rechazo contra nuestras tendencias, así como obedecemos o nos oponemos a los influjos o agresiones del ambiente natural y humano.

4º La *exigencia* como carácter de la conciencia de sí propio se liga con la actividad cuando ésta implica el conflicto militante del yo consigo mismo, imponiéndose ideales y propendiendo a su realización. Aquí las tendencias espirituales, puede decirse, son incorporadas por el yo, y las tendencias sensuales son denegadas o vencidas. Los intereses del yo vital son pospuestos por los valores superindividuales y eternos. En nuestro anhelo de depasar lo perecedero, ardemos en el fervor, en la devoción, en el amor por lo que nos proyecta más allá de los bienes terrenales, lo que pone en nosotros un conato de inmortalidad y un incentivo de consagración. No debe entenderse, sin embargo, que siempre las tendencias espirituales engendran resistencia y lucha con las capas inferiores de la vida anímica. Hay, por el contrario, la posibilidad de que aquéllas surjan espontáneamente y se desenvuelvan con plena armonía y convergencia de las fuerzas más íntimas hacia los fines extratemporales.

5º De la *unidad*, atributo de la conciencia del yo, apenas si podemos decir más de lo que hemos dicho de la unidad estructural de los estados de conciencia en general (véase el capítulo 4), ya que toda experiencia presupone un yo que experimente: que sienta, que quiera, que piense etc. Gracias a ella el yo se vive y actúa a la vez como medio y como fin, como interiorizador y exteriorizador, como sujeto y objeto, como donante y receptor de sentido etc.

6º La *continuidad* de la conciencia personal se establece gracias a la memoria. Pero por encima de la memoria está la cualidad formal que corresponde al vivir lo mío como mío —que es o que fué—, por la que el yo conserva su identidad en el tiempo. Sabemos que somos los mismos que fuimos a despecho de la diferencia de los estados en cada momento de nuestra duración, heterogénea por su contenido. En el yo se da la autoconservación a la vez que la autodiferenciación, de la misma suerte que en él se opera la transformación vivida de germen subjetivo en fruto, para convertirse el fruto, a su vez, por nuevo ciclo, en germen de otras experiencias. Podemos decir que la vida personal es una sinfonía que cambia constantemente y sin embargo es una y la misma: soy el mismo desde mi infancia hasta el presente y lo seré, si vivo, hasta la vejez, a pesar de todas las contingencias, de todas las mutaciones, de todas las decadencias y novedades, en una especie de síntesis dinámica y de perseveración formal a través del tiempo.

Apenas es necesario agregar que la conciencia del yo tiene infinitos grados de precisión y profundidad, desde el acto reflexivo en que la primera

persona es la manifestación central, el objeto de la intención (que nunca puede serlo de modo cabal), hasta la experiencia de distracción o abandono, en que tiene lugar un verdadero *olyido* de sí mismo. Otro tanto podemos decir de cada uno de los diversos aspectos o caracteres que, con propósito analítico, hemos distinguido en este indiviso experimentarse o virvirse a sí propio.

3. Podemos definir la *personalidad*, de modo aproximativo, como el fondo estructural perenne de cada individuo, en lo que tiene de diferencial, particularmente en relación con las tendencias, los sentimientos, la voluntad y la valoración, experimentados como propios de su yo.

La personalidad se configura en el curso de la vida del individuo, de acuerdo con sus disposiciones y dotes congénitas y en relación con el ambiente, el humano en particular, cuyas influencias se designan con el nombre de *educación*, en sentido amplio. Las tendencias vitales ofrecen el material y las direcciones iniciales a la plástica del ser anímico; el modo como se satisfacen los deseos que a ellas corresponden, representa el condicionamiento externo de la formación personal. En ésto juegan papel capital las demás personas, en particular los miembros de la familia, pues tempranamente se definen los rasgos de la personalidad, por lo menos en lo principal. El niño antes de tener lo que en lenguaje familiar se llama el uso de razón, ya ha adquirido, en las condiciones normales y en el mayor número de los casos, los rudimentos de su modo de ser. Con la crisis de la pubertad tiene lugar una desdiferenciación de los rasgos, tras la que sobreviene una nueva ordenación intestinal, generalmente definitiva. Es entonces cuando el sujeto se incorpora plenamente en el mundo de los valores y su forma de existencia se hace inseparable de las objetivaciones y normas del espíritu, sea encarnándolas en su conducta y en su vida, sea desviándose de ellas con una manera de ser irregular e improductiva, ciega para los valores e incapaz de realizarlos.

El psicoanálisis y la "psicología individual" de Alfred Adler han enriquecido notablemente nuestro conocimiento acerca de la significación del hogar y la primera educación, en especial la influencia del modo de ser de los padres para el destino de la personalidad en formación. Acerca de la contribución del psicoanálisis ya hemos dado una idea de lo principal al respecto, a propósito de la formación del yo ideal (véase el capítulo 7). Según Adler, en los cuatro o cinco primeros años se constituye el *estilo de vida* particular de cada sujeto. Esta es una etapa en que, por sus mismas

condiciones biológicas, el individuo es propenso a experimentar un *sentimiento de inferioridad*, que puede ser motivado por defectos corporales o por imperfecciones morales, verdaderos o ficticios. De este sentimiento, que suele manifestarse después como una actitud de inseguridad o insuficiencia personal, surge, por la ley de la compensación propia de todo lo animado, una tendencia psicológica, o *protesta viril*, que precisa una meta de superación y afirmación del poder personal. Esta tendencia persevera a modo de línea directriz de la vida privada, que orienta la acción del niño y ofrece incentivos a su actividad imaginativa; fórmase así la personalidad en vista de fines ambiciosos que, según las dotes y circunstancias de cada individuo, se manifestará en forma valiosa, y por ende de acuerdo con la realidad y la cultura, o en forma no valiosa y fantástica. En el segundo caso tenemos los amorales, asociales, despechados, mogollones, parásitos y en general los anormales del carácter, que se cuentan en proporción notable entre aquellos sujetos que no han tenido modelos familiares adecuados para la formación de una personalidad lastrada: los niños abandonados, los huérfanos, los hijos ilegítimos, los únicos, los muy mimados o muy mal tratados etc. (No hemos de entrar en mayores detalles, aunque sería provechoso presentar la serie de situaciones típicas de la constelación de personas que contribuye a la *deformación* del carácter: eso queda para la psicología del "romance familiar", tema propio de la Higiene Mental.) Estos casos representan las variaciones extremas y desorbitadas en que falla la integración por incongruencia entre los medios educativos y los fines que se propone el sujeto. Se comprende que entre la desviación máxima y la coincidencia perfecta del desarrollo personal con el modelo ideal existan todos los matices intermediarios.

Las manifestaciones de la personalidad constituyen el *carácter*, cuyo estudio es objeto del capítulo siguiente.

4. La conciencia del yo tiene un aspecto particularmente importante y del que sólo incidentalmente nos hemos ocupado: la *autovaloración*. El individuo no sólo reconoce y realiza valores, sino que él mismo es valioso y tiene conciencia de serlo. Hemos dicho que sólo aproximativa o relativamente la subjetividad es susceptible de hacerse objeto de conciencia. Esto, que es indiscutible en general, se manifiesta de manera saltante cuando el yo se encara como objeto espiritual o valioso. La equidad ideal de la estima de sí mismo requiere el reconocimiento, tanto del valor propio como de los autovalores ajenos; requiere, asimismo, el reconocimiento del mundo de

valores en general y de la evidencia de que las posibilidades de éste son infinitas y las de su propia persona relativamente limitadas. Esto no es posible sin la conciencia de la relación del espíritu subjetivo con el objetivo y normativo y su inclusión en estructuras de éste, ya que no hay valor personal auténtico sin arraigo en lo trascendente y sin fundamento en realizaciones efectivas. El nexo entre el autovalor singular y las exigencias superindividuales de valor es la comprensión; lo que une un autovalor personal con otro autovalor personal — enriqueciendo al activo — es la simpatía y el amor; y lo que confiere *autonomía* al yo valorativo es la afirmación e incorporación de las leyes espirituales, cuya heteronomía se convierte así en autolegitimación.

No se hace la personalidad más valiosa con sólo el deseo y la ilusión de serlo, sino con las obras y las actitudes auténticas que dependen de ella misma, y no de los demás. Tampoco adquiere valor una persona con la ceguera voluntaria para los valores en general, ni con la pretensión de rebajar el de los demás. Sin la probidad necesaria para el reconocimiento estimativo no sólo es imposible el sacrificio y el altruismo, sino hasta el conocimiento objetivo de la realidad: el mismo conocimiento de la naturaleza no sólo de las personas sino de las cosas, requiere simpatía y aun amor hacia las esencias que se anhela intuir.

La valoración propia depende, según lo dicho, de la valoración del no-yo y viceversa: son correlativas, y a menudo con signo inverso. Quien sobrevalora lo propio, por lo común subvalora lo ajeno, y acaso tiende a asumir una actitud contra el mundo, al que trata de apocar si dispone, eventualmente, de poder para ello; o es propenso a fingir superioridad ante el mundo, si sólo disfruta de pretensión y no es capaz sino del simulacro; o, en fin, seguro de sí — con razón o sin ella —, es desdeñoso o magnánimo para con los demás. Por otra parte, quien subvalora su yo, casi siempre se inclina a sobrevalorar el ajeno, y acaso con ello — susceptible o cauto — busca seguridad en la protección o indiferencia del mundo; o protegiendo a los que reconoce de un valor menor aun que el suyo, se siente menos débil; o, por último, reservado o amargado, evadiendo las importunidades o las exigencias del mundo, trata de forjarse un refugio efectivo o ilusorio en su yo — firme en el primer caso y precario en el segundo — que medra con la falta de vida de relación. Se dan también variedades más complejas de actitudes discordantes, con inestabilidad o incertidumbre valorativa respecto al yo y al no-yo.

Otra forma habitual de la mala valoración, concordante, es lo que Max

Scheler llama *egocentrismo tímético* (valorativo), esto es, la inclinación a equiparar e identificar los propios valores con los del mundo ambiente y éstos, a su vez, con el mundo de los valores en general. Esta es una ilusión común que al manifestarse en la esfera de la vida práctica y de la acción voluntaria se traduce en forma de *egoísmo*. Según esto, el egoísmo viene a ser la consecuencia de la estrechez de corazón, y no la causa, como ordinariamente se cree; del mismo modo que el *subjetivismo* es la consecuencia de la estrechez de horizonte espiritual por falta de comprensión y de amor desinteresado por los valores ajenos y las esencias universales.

5. Aunque no corresponde a un curso de Psicología normal el estudio de lo que se llama las *enfermedades de la personalidad*, nos ocuparemos brevemente de algunas de estas anomalías por que con ello se completa la comprensión de la conciencia del yo y se justifica la distinción de los aspectos de la misma que hemos presentado. 1º En primer lugar, tenemos la alteración de la conciencia del yo en lo relativo a la presencia: es el caso de la *despersonalización*, en que el sujeto no se siente vivir como individualidad particular y actual; ha perdido la conciencia de su existir: sus sentimientos, sensaciones etc. no tienen el carácter de propios. La palabra "despersonalización" se usa también en un sentido más general. 2º En segundo lugar, señalaremos la anomalía que consiste en la mutación o *cambio de personalidad*. En este caso el sujeto se siente otro, distinto al que fué hasta entonces, sin vínculos mnemónicos con el propio pasado. Esto a veces se refiere solamente al propio cuerpo; el individuo tiene la impresión de que su alma está en otro cuerpo. También se da el caso inverso. En la forma en que el cambia es total, se efectúa la pérdida tanto de lo que hemos llamado potencia, como de la identidad o continuidad del yo. 3º En tercer lugar, vendría el caso de la alteración de la conciencia en lo relativo a la actividad, que se conoce con el nombre de *parálisis del yo*: aquí la propia voluntad cesa de manifestarse, todos los actos son ejecutados como si uno mismo no tuviera iniciativa ni participación activa en su ejecución, como si sólo fuera espectador interno de un autómeta. 4º En cuarto lugar, mencionaremos el caso de la *posesión*, en que el sujeto se siente invadido del demonio, o por un espíritu como ocurre en la mediumnidad, y no puede ofrecer resistencia a sus manifestaciones, no puede luchar con el invasor ni introducir en su acción las exigencias del espíritu. 5º El quinto lugar correspondería a la pérdida de la unidad. El caso de la posesión es también representativo de esta pérdida: el poseído — por lo menos en algunos casos

— tiene conciencia de su yo impotente además del yo demoníaco o espiritico que se ha apoderado del gobierno de su ser. Existe otro caso, de verdadera *co-conciencia*, en que se duplica el yo, como si vivieran dos seres en un cuerpo, el yo del lado derecho, por ejemplo, y el del izquierdo, con ingerencia sobre las correspondientes mitades del organismo. Otra modalidad se observa cuando la pérdida de unidad se debe a que simultáneamente se disputan el señorío de la conciencia diversas y excluyentes tendencias o conjuntos subjetivos más o menos globales en su parcialidad, haciendo imposible la síntesis en una totalidad coherente. 6º En fin, tenemos la pérdida de la identidad: tal sucede en los pacientes en que se realiza una *escisión de la personalidad* y manifiestan *conciencia alternante*; ora el sujeto tiene la conciencia de su yo pasado, ora se intercala una organización psicológica correspondiente a un yo adventicio. El caso de esta curiosa anormalidad que ha sido mejor presentado en la literatura se debe a la pluma de Robert Louis Stevenson. En la historia de "*The Strange Case of Dr. Jekyll and Mr. Hyde*" pinta acabadamente la doble personalidad, que alterna por períodos, con caracteres totalmente diferentes en cada fase. Se da el caso de que no sólo se formen dos personalidades o yos, sino tres y más. Cada personalidad desconoce por completo la existencia de las otras, no recordando, por ende, la una ninguno de los actos o impresiones de la otra o de las otras. A veces, en el adulto, una de las personalidades patológicas es infantil o de sexo diferente al del sujeto real.

# 9

## EL CARACTER

**PROGRAMA :** 1. DEFINICIÓN.— 2. MANIFESTACIONES IRREDUCIBLES.— 3. ESTRUCTURA : LA AFECTIVIDAD, EL TEMPERAMENTO Y EL NATURAL.— 4. INFLUENCIAS CARACTEROPLÁSTICAS : HERENCIA, MEDIO, AUTODETERMINACIÓN.— 5. CARACTEROLOGÍA, CARACTEROGRAFÍA Y TIPOLOGÍA PSICOLÓGICA.

**BIBLIOGRAFIA :** *W. Boven* : "La science du caractère". Neuchâtel 1931.— *J. H. van der Hoop* : "Character and the Unconscious". London 1923.— *Ludwig Klages* : "Die Grundlagen der Charakterkunde". Leipzig 1928.— *Arthur Kronfeld* : "Lehrbuch der Charakterkunde". Berlin 1932.— *Léon Mac-Auliffe* : "Les tempéraments". Paris 1926.— *William McDougall* : "Character and the Conduct of Life". London 1927.— *A. A. Roback* : "The Psychology of Character". New York 1928.— *Eduard Spranger* : "Lebensformen". Halle (Saale) 1924.

1. Hemos definido ya el carácter como el fuste de las manifestaciones de la personalidad. Esto implica que es algo más configurado, unitario y comprensible que la personalidad : si figuradamente consideramos ésta como un panorama de posibilidades del alma individual, sobre todo de la vida afectiva y activa, el carácter nos aparecerá como el relieve de este panorama, o sea como el sello particular y distintivo de la acción realizada y de la acción probable en contacto con el mundo y en relación con lo íntimo del propio ser. Variable como la personalidad, el carácter se puede estudiar desde los más diferentes puntos de vista. El ideal para el psicólogo sería compendiarlos todos en proposiciones de alcance general, sin prevalencia ni eclipse de uno solo. Però la misma riqueza de aspectos y la variedad inagotable de modalidades del carácter, así como su naturaleza irracional, hacen imposible lograr más justeza y plenitud que las inherentes a esquemas mutilatorios o pálidas imágenes de la fisonomía de la vida humana en su expresión proteica.

2. Si estudiamos las manifestaciones de un individuo con el designio de describir su carácter, nos es indispensable seguir un método analítico, esto es, nos veremos obligados a descomponer artificialmente el conjunto articulado de su expresión en los aspectos más simples que sea posible. De este modo tendremos datos acerca de las manifestaciones constitutivas irreductibles de la índole personal, cuyo conjunto y organización nos serán tanto más aprehensibles cuanto mejor sepamos discernir su variedad y sus relaciones. En efecto, aunque con agudeza variable, en la práctica cotidiana casi todos poseemos la facultad intuitiva del conocimiento sintético del prójimo, no es factible un saber metódico y formulable de los caracteres sino abordando sus actualizaciones concretas para remontarse de ellas, en primer término, a su sentido particular, en segundo término y con mayor estudio, a su relación con las demás actualizaciones y, en tercer lugar, a la ilación de todo el conjunto comprensible.

Los conceptos que nos servirán para distinguir los aspectos constitutivos del carácter son tres : 1º disposición, 2º rasgo, y, 3º lineamento. Por *disposición* entendemos aquí la existencia o la carencia de susceptibilidades por parte del individuo para dejarse impresionar o para reaccionar en general, y los límites aproximados y previsibles de tal susceptibilidad. Serán disposiciones de un carácter, por ejemplo, la propensión a ruborizarse, a asustarse, a irritarse o indignarse etc. *Rasgo* del carácter es para nosotros la manifestación simple, mínima, del modo particular de sentir o de comportarse una persona en situaciones típicas sin que intervenga de modo principal e inmediato la conciencia del propio yo. Pueden servir de ejemplo las manifestaciones actuales y diferenciadas de las disposiciones antes citadas : ruborizarse cuando se habla de ciertas cosas, asustarse por la presencia de determinadas especies de animales, irritarse o indignarse frente a tal o cual clase de acciones. Los *lineamentos* son muestras complejas del carácter que implican la conciencia del yo, verbigracia, la firmeza en las decisiones, la fatuidad, la sinceridad, el prurito de autoridad etc.

3. Esta nomenclatura de disposiciones, rasgos y lineamentos representa una primera aproximación en el estudio y análisis corriente del carácter. Penetraremos más profundamente en la índole diferencial de la organización de la personalidad si tratamos de comprender, siguiendo a Klages, las propiedades estructurales del carácter, a saber : 1º la excitabilidad personal de los sentimientos, o afectividad; 2º la excitabilidad personal de la voluntad, o temperamento y, 3º la facultad personal de exteriorización, o natural.

1º Para conocer las particularidades personales respecto de la *afectividad* es necesario atender a las condiciones de la aparición de los sentimientos. En unos sujetos nacen éstos con mayor o menor facilidad, en otros con dificultad más o menos grande. Esto quiere decir que la excitabilidad de los sentimientos es una constante personal y que los caracteres, por lo que respecta a la afectividad en sus grados extremos, se distinguen en muy fácilmente excitables y muy difícilmente excitables (*carácter nervioso* y *carácter melancólico*). La constante personal de tal excitabilidad no corresponde, sin embargo, a una cualidad simple : se puede ser de sentimientos excitables por tener el alma *abierta* (sensible, delicada, impresionable) o por tenerla *perturbable* (agitada, inquieta, irritable etc.); asimismo, se puede ser difícilmente excitable tanto por ser de afectividad *templada* (calmada, armoniosa, contemplativa) como por ser de naturaleza *apática* (insensible, obtusa). Esto nos obliga a considerar la excitabilidad como una cualidad polar, dependiente tanto de la intensidad de una fuerza como de la ausencia de una antagonista y viceversa. Si llamamos *profundidad* la gravedad con que se deja influir la afectividad, y *vivacidad* la facilidad con que se desencadenan los sentimientos, tendremos la constante personal que aquí nos interesa reducida a una fórmula de apariencia matemática : la excitabilidad de los sentimientos, según la disposición personal, está en razón directa de su vivacidad y en razón inversa de su profundidad. La competencia del psicólogo se manifiesta sabiendo distinguir el alma abierta de la perturbable, y la templada de la apática.

2º La constante personal de la excitabilidad de la voluntad (que no se ha de confundir con la fuerza de voluntad, de la que no nos ocupamos aquí), o sea el *temperamento* en el sentido de Klages, se basa en la oposición de dos cualidades : la rapidez y la lentitud : el temperamento *sanguíneo* y el temperamento *flemático*. Aquí también es menester distinguir una polaridad de tendencias : de *impulsión*, que mueve hacia el objeto, y de *resistencia*, que reprime o deja en estado potencial el movimiento hacia la posesión del objeto. La reunión de ambas constituye el deseo, el apetito etc. La volición transforma el sentimiento de impulsión en fuerza viva de decisiones y actos, lo cual no es concebible sin que domine, aunque sea fugazmente, la impulsión a la resistencia. Hay sentimientos de una gran impulsividad, como la alegría, la cólera etc., y otros que la tienen exigua, como la tristeza, la desconfianza etc., lo que nos es dable apreciar por su diferente poder de excitar la voluntad. De ahí que el temperamento sanguíneo esté generalmente asociado a sentimientos de la primera clase y

el flemático a los de la segunda. Así se llega a poder formular la constante personal del temperamento : la excitabilidad personal de la voluntad está en razón directa de la fuerza de impulsión y en razón inversa de la resistencia. La impulsión se puede transformar fácilmente en decisión o acción (o ilusión de realizarse lo deseado) tanto por su propia fuerza cuanto por carencia de su antagonista, la resistencia. Así tendremos como casos extremos de carácter respecto de esta relación : los que van con *facilidad* hacia sus fines y los que marchan hacia ellos con *dificultad*. Entre estos extremos de predominio del impulso (voluntad fácilmente excitable) y de preponderancia de la resistencia (voluntad difícilmente excitable) hay todos los grados intermediarios.

“Entre las ventajas de una extrema facilidad en la excitabilidad de la voluntad se notan las siguientes : el buen humor, la iniciativa, la movilidad, la falta de preocupaciones, el pensamiento especulativo; entre sus peligros o debilidades tenemos : la distracción, la incoherencia, el olvido, la inatención, la superficialidad. Por el contrario, las ventajas de una dificultad extrema en la excitabilidad de la voluntad son : la constancia, el sentido de los hechos, la profundidad, la solidez, la resistencia, lo concienzudo, sus desventajas y debilidades son : la pesadumbre, la desmaña, el humor recalcitrante, la indecisión, la obstinación” (Klages).

3º El *natural* o *facultad personal de exteriorización* es la constante relativa a la expresión o sea a las manifestaciones visibles de los cambios que tienen lugar en el organismo de consuno con los anímicos. Esta facultad está condicionada por la relación de dos disposiciones : la *excitación* por una parte y, por otra, la *resistencia* opuesta a la exteriorización. La facultad de exteriorización se mostrará, según la diversa disposición de las personas, en razón directa de la excitación y en razón inversa de la resistencia ; mayor exteriorización tanto por la fuerza de la excitación cuanto por la debilidad de la resistencia; menor exteriorización por exigüidad de excitación o por exceso de resistencia. “La cólera tiene sin duda sus «signos», tanto más marcados y precisos cuanto más violenta es; pero si comparamos entre sí varias personas, se verá al instante que a intensidades supuestas iguales pueden corresponder expresiones de una intensidad muy diferente. En tanto que ciertas naturalezas manifiestan un alto grado de exteriorización cuando no son excitadas sino débilmente, hay otras en quienes emociones efectivamente violentas no se revelan sino por síntomas muy débiles, casi imperceptibles. Mas no se trata aquí de exageración, de disimulo o de dominio consciente de sí. A nadie le gusta

dejar ver su miedo : a casi todos, el amor. Sin embargo, una persona de la primera especie parecerá más temerosa, y una persona de la segunda parecerá menos amante de lo que es en realidad, aunque cada una trate de parecer lo contrario" (Klages).

Apenas es necesario agregar que las diversas combinaciones posibles de afectividad, temperamento y natural, y sus grados en las personas, contribuyen ora a acentuar ciertos rasgos o lineamientos, ora a inhibirlos. Así si a una grande excitabilidad de los sentimientos y de la voluntad se une intensa facultad expresiva, tendremos un caso extremo de carácter expansivo. Por el contrario, si se dan juntas una voluntad fácilmente excitable con una afectividad difícilmente excitable y una facultad de exteriorización reducida, apenas si se mostrará la movilidad del temperamento.

4. La estructura del carácter es, por decirlo así, el sistema de constantes dinámicas de la vida anímica personal. Un conocimiento completo del carácter requiere considerar la composición y las direcciones de lo que figuradamente se puede llamar contenido o substancia en movimiento : las cualidades y los móviles. Esto no es en buena cuenta sino lo que hay de diferente en cada individuo en materia de instintos, emociones, inclinaciones, pasiones, voluntad etc., asuntos de los que nos ocupamos en sendos capítulos de esta obra.

Aquí trataremos del proceso plástico del carácter, de las condiciones de que depende su formación, sin repetir lo ya dicho al respecto a propósito de la personalidad. Aunque no hay posibilidad de una delimitación perfecta entre los diversos factores que contribuyen a este fin, consideraremos por necesidad de división didáctica : 1º las influencias hereditarias; 2º la influencia del medio, y, 3º la influencia del propio yo.

1º La investigación demuestra que el patrimonio hereditario juega un papel innegable como origen de posibilidades y limitaciones en la formación del carácter, incluso respecto de la susceptibilidad de ser influido por el ambiente. Pero no es absoluto y fatal su influjo sino en caso de desviaciones extremas. Así, los hermanos gemelos univitelinos, es decir, con idéntico patrimonio hereditario, tienen en la mayoría de los casos el mismo destino en materia de criminalidad o de anomalías mentales, aunque desde pequeños se hallen en ambiente y condiciones muy desemejantes. Sin embargo, en algunos casos esto no sucede — aunque siempre haya semejanza en lo demás —, y en los que sí tiene lugar, la forma y el grado de la anomalía del carácter no es del todo igual. Nótese bien que nos referimos a las desvia-

ciones extremas, fuertes y anormales casi como las anomalías corporales hereditarias. Para el carácter normal la influencia de la transmisión germinal, aunque siempre importante, no es exclusiva. Puede admitirse teóricamente que hay una constitución psíquica hereditaria que obraría como determinación preponderante (no exclusiva ni general) en las disposiciones, de menor rigor en la formación de los rasgos y menor aún en la configuración de los lineamentos del carácter. Por otra parte, la influencia de la constitución hereditaria no se limita a los rudimentos y primeras manifestaciones del carácter, sino que alcanza también a las modificaciones más tardías del modo de ser personal. Es verdad que, en principio y en la práctica, es muy difícil — si no imposible — distinguir cuándo y hasta qué punto se trata de un proceso formativo por desenvolvimiento de gérmenes hereditarios, latentes hasta entonces, y cuándo y en qué grado, de una adquisición de otro origen (aunque dependa siempre, más o menos remotamente, de condiciones innatas).

2º La organización del carácter no es, pues, concebible con sólo la herencia. Se requiere la adquisición de experiencia individual, el contacto con los objetos, con el mundo, para que la constitución potencial se convierta en verdadero carácter. En rigor, puede decirse que aun en el caso de herencias fatales, sólo *indirectamente* sirve la predisposición congénita para la forma definida del carácter. En efecto, sin la influencia del ambiente no es imaginable la actualización de los rasgos, lineamentos y fuste total del carácter. Es cierto que con cualquier medio ambiente — siempre con uno — se manifestará una serie de disposiciones y rasgos, pero muchos otros permanecerán durante toda la vida del sujeto como meras virtualidades ignoradas, tal como sucede con los factores recesivos de la herencia mendeliana. Por eso se pueden dividir las disposiciones y rasgos en primarios o *espon-táneos* y secundarios o *reactivos*.

El individuo humano está sujeto desde la cuna a la repercusión del ambiente natural y cultural, que no sólo ofrece objetos y estímulos a las tendencias, sino que también suscita la emergencia de tendencias, entusiasmos, intereses, valoraciones etc. defensivos o represivos respecto de otras tendencias, entusiasmos, intereses, valoraciones etc. El robustecimiento o canalización, como se dice, de tales fuerzas anímicas, gracias a la repetición, a la intensidad, a la convergencia, al conflicto, al énfasis espiritual etc. es lo que constituye gradualmente lo que se puede designar como las fibras de resistencia y los pliegues de la personalidad en acción. Como ya hemos visto en los capítulos acerca de la vida mental subconsciente, el sujeto, sin que-

rerlo y sin saberlo, trata de identificarse con las personas de su comercio, incorporando en su propio modo de ser, cualidades del carácter de tales personas de su ambiente, en la infancia del familiar, después, del escolar, social, profesional etc. A esto se agrega la propensión subconsciente o consciente que ejercita la actividad y la producción del sujeto en el sentido de reprimir y de compensar lo ingrato o defectuoso, y de sublimar los impulsos innobles — propensión que a su vez no es sino la interiorización o *introyección* del proceso de educación realizado en la niñez por las personas mayores.

Se comprende que este complicado juego de fuerzas en que colabora la actividad subconsciente no cese sino con el fin de la vida del sujeto, pues como ella, el carácter jamás puede considerarse definitivo: es una tela en labor, cuya urdimbre de disposiciones recibe siempre la trama de nuevas influencias del vivir en el mundo.

3º Se ha llamado *Etología* la disciplina que estudia el carácter y sus formas, y se ha definido el carácter como la causa final de la vida personal del hombre. Esto se debe a que el carácter se constituye, en lo que tiene de más diferenciado, personal y decisivo, gracias a las fuerzas morales y a la autonomía del sujeto. El influjo de lo innato y del ambiente, así como de lo pasado, lo presente y lo por venir — que no tiene menor repercusión en los móviles del carácter — contribuye a dar fisonomía y consistencia a la conducta, inclinando el albedrío, sin forzarlo: pero es el yo libre quien *se autodetermina* en el camino condicionado de su existencia, no sólo configurando su actuación y desplegando sus posibilidades, sino denegando satisfacción a sus proclividades y venciendo a sí propio a fin de realizar valores en el comportamiento y la producción conforme a las exigencias superpersonales del espíritu. Así el hombre libre, el hombre moral, el enamorado de lo ideal, hace de sí mismo su obra, transfigura su ser incorporando en él sentido eterno, aunque sea sin proponerse más que superar las propensiones o la inercia de la naturaleza animal y ampliar el propio horizonte, actuando conforme a posibilidades de vida humana auténtica y de superior realidad. Tal es el sentido del apotegma de Heráclito: “el *ethos* (la moral) es el destino del hombre”.

5. Para dar término a este capítulo es necesario que esclarezcamos algunos conceptos que atañen al estudio del carácter, tan amplio y documentado hoy en día que casi se independiza de la Psicología. En la disciplina correspondiente, según su estado actual, se pueden distinguir tres direcciones o ramas: 1º la llamada *Caracterología* o ciencia del carácter, que in-

vestiga sistemáticamente su objeto de estudio, tratando de descubrir datos formulables, gracias a la reflexión abstracta, en proposiciones generales; 2º la *Caracterografía*, que es el arte de describir el carácter de personas concretas, seleccionando el material de información e interpretándolo de la manera más adecuada a la comprensión de su índole idiosincrásica o figura peculiar: los trabajos en cuestión, que requieren suma perspicacia y raro tacto, se denominan *psicografías*; 3º la *tipología psicológica*, que trata de establecer puntos de vista basados en correlaciones y diferencias relevantes de los modos de manifestarse el alma humana, propios para clasificar a los individuos. Los tipos corresponden ora al predominio de tal o cual humor fisiológico o instinto, ora al relieve de determinadas actitudes o aptitudes paradigmáticas o en la correlación de "funciones" o "elementos" psicológicos; los hay también referidos sea a la valoración, sea a la actitud filosófica frente a la vida. El caso particular es, por decirlo así, medido con el tipo ideal. Ninguna tipología agota la diversidad humana, y muchos individuos son inclasificables en la mayor parte de los sistemas. Hay también tipologías del carácter que se basan en particularidades heterogéneas a aquellas propias de la nomenclatura psicológica: raza, sexo, edad, profesión etc.

# 10

## CONCEPTO Y EXTENSION DE LA VIDA ACTIVA

**PROGRAMA** : 1. VIDA ACTIVA Y VIDA CONTEMPLATIVA. IMPORTANCIA GENERAL DE LOS IMPULSOS MOTORES.— 2. CARACTERES Y ASPECTOS DE LA VIDA ACTIVA.— 3. TOTALIZACIÓN Y SELECCIÓN EN LA CONDUCTA.

**BIBLIOGRAFIA** : *C. Judson Herrick*: "Neurological foundations of animal behavior". New York 1924.— *William McDougall*: "Outline of Psychology". New York 1924.— *Richard Müller-Freienfels*: "Das Gefühls- und Willensleben". Leipzig 1924.— *Th. Ribot*: "La vie inconsciente et les mouvements". Paris 1914.

1. Los conceptos de actividad y pasividad se cuentan entre las muchas abstracciones necesarias para hacer inteligible la realidad que nos ofrece la vida anímica. Dividiendo y simplificando la experiencia vivida, se consideran la inteligencia y la sensibilidad (en su doble sentido de percepción y afectividad) como *vita contemplativa*, y los impulsos y la voluntad como *vita activa*. Pero la verdad es que no se puede separar de una manera radical la actividad y la pasividad del alma y anexarlas a determinados aspectos del proceso psicológico unitario, aunque sea legítima la polaridad de activo y pasivo en la dialéctica psicológica.

Así, la percepción entraña un proceso dinámico, un movimiento virtual que condiciona y ordena las impresiones a la vez que sufre, resiste y selecciona las influencias del mundo exterior o del propio cuerpo; presupone instintos para la adaptación de los órganos al estímulo y para la adaptación de la conducta total del individuo: actividad centrífuga cuya manifestación destacada se distingue como *atención*. La percepción entraña, por ende, movimientos actuales: sólo así es posible la localización de lo percibido en el orden del tiempo y del espacio: para ver un objeto colocado a determinada distancia, el ojo se acomoda por movimientos adecuados para enfocarlo; al producirse un ruido, la cabeza se mueve buscando la orientación óptima para escucharlo y localizarlo, y la membrana del tímpano se pone en

el grado de tensión conveniente; para palpar una superficie la mano ejecuta leves y precisos movimientos, y así con todos los demás órganos de los sentidos — que por su naturaleza son instrumentos reguladores de la acción. La misma anatomía del sistema nervioso nos enseña que los órganos de los sentidos no sólo son origen de conductores que llevan el influjo por vía nerviosa al cerebro, sino también término de filetes que parten del cerebro para modificar la actividad de tales receptores, esto es, que hay una influencia centrífuga sobre el sistema centrípeto (constataciones de Wallenberg, Kappers, Brouwer y otros). Si nos dirigimos a la anatomía comparada, encontraremos que el movimiento es anterior a la sensibilidad diferenciada: en efecto, las esponjas, careciendo de sistema nervioso, tienen elementos musculares (consúltese la obra de G. H. Parker: "The elementary nervous system", Philadelphia 1919). En general, los datos de la biología permiten aseverar que en la evolución, el músculo precede al nervio y que, en el sistema nervioso, las vías centrífugas son anteriores a las centrípetas; permiten asimismo asegurar que la formación de los organismos y la emergencia y orientación de su actividad, no son comprensibles sino aceptando una entelequia o virtualidad directora de la organización de la vida conforme a la estructura esencial de la biosfera y del mundo en general. Más aún: las funciones de los seres vivos son anteriores a los órganos correspondientes: una y la misma entelequia configura la vida corporal y la vida mental.

La misma ingerencia de la acción se observa en la vida afectiva. Así como existe una disposición dinámica anterior a toda percepción — de modo que ésta encarna no la creación sino la actualización, la condición o la modificación de los movimientos—, así la emoción no es posible sin las tendencias que son, a su vez, impulso motor y movimiento de la energía anímica que obra teológicamente. A este propósito, debemos adelantar un concepto acerca de la teoría sobre el origen periférico de las emociones. A nuestro parecer esta teoría es acertada al afirmar la naturaleza primariamente dinámica del complejo psicofísico de la emoción, y es errónea al derivar las emociones de las sensaciones procedentes de los músculos de la vida de relación, de los músculos de las vísceras y de los músculos vasomotores (Lange) o de las sensaciones corporales en general (James). Es errónea, porque la virtualidad dinámica primaria no está localizada en las sensaciones internas, sino que corresponde a una disposición específica del individuo total como unidad psicofísica; el alma, gracias a los órganos de los sentidos abocados a la realidad exterior y gracias al sistema nervioso central, al recibir

las impresiones capaces de suscitar determinada emoción, ya regula y desencadena la reacción correspondiente; dicho de otro modo: con la percepción exterior se convierte la virtualidad de movimiento de los instintos en movimiento actual, la disposición, en fuerza viva. La emoción es, pues, central y periférica, jugando papel de condición desencadenadora la percepción externa, y teniendo el significado de expresión las modificaciones corporales, que secundariamente, sin duda, matizan, como sensaciones internas, la experiencia subjetiva propia de las emociones. De la teoría James-Lange nos ocupamos en el capítulo acerca de la emoción, pero con lo dicho aquí, queda definido nuestro punto de vista.

La vida activa también se manifiesta en la esfera de la inteligencia. No se concibe el pensamiento sino como una actividad, como un movimiento que va de lo incompleto a lo completo, como una tendencia que configura según fines. La sola «representación» o «imagen» implica impulso: "Miles de pruebas demuestran que la motilidad es inherente a la imagen, es decir, está contenida en la imagen" (Ribot). Pero esto mismo no se comprende si no se acepta el movimiento o la virtualidad de movimiento como un factor fundamental en la organización de la conciencia: en primer lugar, porque la experiencia de la realidad no se da de una manera pasiva y estática sino como un dinámico e incesante juego de actividades que obran sobre el sujeto; en segundo lugar, porque la conciencia del yo no se logra sino gracias a los hechos, a la acción propia, de orden corporal y objetivo antes de poder ser de índole espiritual y normativa. La inteligencia, por último, está ligada al movimiento según una relación final: es la facultad de concebir y perfeccionar acciones.

Lo dicho no es un alegato a favor de la tesis voluntarista. Lejos está de nuestro espíritu defender aquí determinadas teorías metafísicas: no propugnamos la prioridad del impulso respecto de la idea, ni del *ethos* sobre el *logos*. No creemos que haya una relación causal entre ellos. A nuestro entender, se actúa, se siente, se percibe y se piensa conforme se es.

2. Aunque de la actividad participa toda la vida psíquica, se manifiesta como esencial o dominante en determinados aspectos de ésta, sea bajo la forma de experiencia de esfuerzo o determinación, sea bajo la forma de ejecución o acción física. Por lo general, lo que constituye la vida activa en sentido estricto es experimentado o vivido de una manera inmediata y consentido, se conforma de modo adecuado a realizaciones y fines objetivos. Tres son las formas clásicas de la vida activa: la *instintiva*, la *habitual* y la *volun-*

*taria*. Pero consideramos legítimo incluir también entre ellas la *atención*, por la razón de que, espontánea o provocada, en ella domina siempre la actividad sobre la pasividad, aunque sus manifestaciones externas no sean muy notorias. Con la *expresión* hacemos otro tanto, pues siempre es acción interna y movimiento corporal. En los capítulos correspondientes nos ocupamos de cada una de ellas.

Con lo que hemos dicho acerca de los *actos reflejos* en el capítulo "Psicología y Fisiología", no llamará a la atención del lector que omitamos aquí su estudio. Como quiera que algunos psicólogos han considerado que los *tropismos*, son la base y el origen de todos los movimientos de los seres vivos, en el capítulo acerca del instinto nos ocupamos de ellos en la forma que nos parece justa y ahí también estudiamos la significación que tienen los reflejos en la vida instintiva. Con todo, debemos señalar aquí una manera de concebir la vida mental según el esquema del acto reflejo. Se trata de una mera hipótesis heurística, que encara la vida mental desde el punto de vista del organismo, que recibe excitaciones, las elabora y reacciona por movimientos o cambios manifiestos. Todas las actividades se reducirían a estos tres aspectos — sensorial, psíquico y motor —, de los cuales el central sería el más complicado. Por otra parte, la sucesión de las fases puede ser de duración variable, esto es, que la reacción no siempre se produce de manera consecutiva a la excitación, o la reacción inmediata — si se produce — no siempre representa la total descarga de la excitación. Con esto se ve que una hipótesis subsidiaria de esta *Psicología objetiva* o *reflejológica* es la apreciación energética de la vida mental, hipótesis que tampoco carece de utilidad para la explicación de algunos fenómenos; pero es, por su naturaleza, indemostrable.

3. La conducta, o sea el conjunto de la acción, se nos ofrece como una totalidad compleja con manifestaciones heterogéneas, pero más o menos estructuradas, como si correspondiesen a una unidad, cuyo sentido está en la persona misma. Generalmente, el sentido de la acción es inmediato, pero siempre es ésta más comprensible si se toma en cuenta la actividad anterior, y si es posible, la vida toda del sujeto. "Sin duda no pensamos sino con una pequeña parte de nuestro pasado — dice Bergson —; pero deseamos, queremos, actuamos con nuestro pasado íntegro, incluyendo nuestra inclinación anímica original. Nuestro pasado se manifiesta, pues, integralmente a nosotros por su empuje y bajo forma de tendencia, aunque sólo una débil parte se haga representación" (*L'évolution créatrice*, Paris 1921, p. 6).

En la acción se traduce la labor de la inteligencia, tanto como la del instinto, en una trabazón sutil; aunque la primera tiende más a disociar y analizar los complejos que ofrece la experiencia, y aunque en el segundo prima el fin espontáneo, ambos se adunan de manera fecunda con la tensión de la voluntad para lograr el máximo de eficacia y precisión en cada momento, como reacción y como acción u obra original. Esta producción de la conducta, totalizadora y selectiva, se manifiesta en toda ejercitación, aun en la que parece más trivial. Un bello ejemplo nos ofrecen los estudios de Buytendijk sobre la acción en el deporte. Analizando los movimientos de dos jugadores de tenis, en películas tomadas con la velocidad de cien impresiones por segundo, evidencia la justeza y la celeridad maravillosas de los juicios sensorio-motores, con una apreciación exacta de todo lo que pasa y el conjunto de las posibilidades de cada situación instantánea. "El jugador —escribe Buytendijk—, después del momento en que ha lanzado la pelota, permanece en una fase de indecisión, de duda. De esta fase amorfa se desarrolla la acción con el desarrollo de la situación. El jugador entrenado *sabe* (como se dice) no solamente el movimiento futuro de la pelota, sino *comprende* la situación y puede juzgar en su verosimilitud las posibilidades susceptibles de realizarse. Su comportamiento muestra cierta dirección, pero al comienzo esta dirección será general, todavía no distinta. La imagen de la situación del juego se desarrolla más y más y es juzgada categóricamente. Esto debe hacerse un *backand*, un *forehand*; el jugador se lo dice en cierto momento; pero él se imagina también lo que puede pensar su adversario y piensa que el otro piensa que él piensa etc. Pero lo más curioso de todo es que el jugador hábil no piensa absolutamente nada, sino que toda la acción se realiza de manera inconsciente, «por sí misma», como se dice". ("Le cerveau et l'intelligence", *Journal de Psychologie*, 1931, p. 355).

A propósito de este ejemplo se le ocurriría al psicólogo materialista la explicación del caso con el concepto según el cual existen centros de coordinación preformada. Esto equivale a sostener que la actividad mental en sus manifestaciones psicomotrices es mera función o apéndice de partes determinadas del sistema nervioso. No se puede negar que la vida mental está condicionada por la actividad del sistema nervioso, pero es errado admitir que haya tal correspondencia anatómica puntual y fatal. Por el contrario, la investigación muestra que aun en los animales en los cuales las reacciones psicomotrices son más estereotipadas, se presenta una capacidad de adaptación original y con pocos tanteos a situaciones nuevas con reacciones nuevas. Además, como las experiencias de A. Bethe lo evidencian, cambian-

do los puntos de inserción de los músculos y cruzando por medio quirúrgico nervios de funciones diferentes, después de la curación, retornan los movimientos y las sensaciones conforme a la manera normal, no obstante de quedar establecidas conexiones completamente distintas de las normales; evidencian además que los movimientos de la locomoción se restablecen, inmediatamente y de manera variada, en animales en los cuales se inutiliza uno, dos o más miembros. "Un perro sin las extremidades anteriores se mueve a la manera del canguro, un perro sin las extremidades posteriores se mueve como un pedimano. El hecho es incomprensible según las bases aceptadas, a saber: la suposición de series de reflejos que se suceden aisladamente. Es más lógico admitir que el conjunto del sistema nervioso forma una unidad con el conjunto de la periferia inervada y que cada excitación se extiende más o menos en todo el sistema nervioso. En esto la periferia efectora juega el papel no simplemente de instrumento, sino que influye de modo durable en el proceso por reacción sobre los órganos centrales" (A. Bethe: "Die Anpassungsfähigkeit (Plastizität) des Nervensystems", *Deutsche medizinische Wochenschrift*, 1933, p. 275).

Tales hechos nos obligan nuevamente a reconocer la prioridad de lo dinámico respecto de lo estático, y la anterioridad del todo con relación a las partes en la actividad vital y anímica. En lo que atañe a nuestro tema, la acción no es comprensible sin considerar el conjunto de la persona y sus posibilidades anímico-espirituales en relación funcional con su situación presente y su mundo concreto y significativo, formando una unidad estructural cerrada.

# 11

## EL INSTINTO

**PROGRAMA :** 1. CONCEPTO DE INSTINTO. ANÁLISIS DE LO CARACTERÍSTICO DEL ACTO INSTINTIVO EN GENERAL.— 2. TROPISMOS, REFLEJOS Y HÁBITOS EN RELACIÓN CON EL INSTINTO.— 3. INTELIGENCIA E INSTINTO.— 4. LA MENTALIDAD ANIMAL Y LA HUMANA.— 5. CLASIFICACIÓN DE LOS INSTINTOS DEL HOMBRE.

**BIBLIOGRAFIA :** *F. Buytendijk* : "Psychologie des animaux". Paris 1928.— *M. Thomas* : "L'instinct, théories, réalités". Paris 1929.— *Gustav Kafka* : "Tierpsychologie", en el tomo I, del "Handbuch der vergleichenden Psychologie". München 1922.— *J. Languier des Bancels* : "Les tendances instinctives", en el tomo II de *Georges Dumas* : "Nouveau traité de Psychologie". Paris 1932.— *William McDougall* : "Outline of Psychology". New York 1924.— *Richard Müller-Freienfels* : "Grundzüge einer Lebenspsychologie", Tomo I. Leipzig 1924.— *Max Scheler* : "Die Sonderstellung des Menschen". Darmstadt 1927 (existe versión castellana).

1. Aunque se pueden referir a la esfera del instinto : a) las fuerzas que estructuran el organismo del individuo en el curso de su desarrollo — como *vis sculptrix*—, b) la dirección general, unitaria y extraconsciente de la actividad total del sujeto — como *vis directrix*—, y, c) los ímpetus de creación y las tendencias originales que no se manifiestan en el común de los individuos — como *vis creatrix*—, consideraremos aquí, para mayor claridad y precisión, sólo el sentido restringido del término instinto. Se puede definir el instinto como el fuste anímico de determinadas manifestaciones espontáneas, oportunas y logradas de la conducta específica de los seres, conforme a un sentido generalmente desconocido para el sujeto. Desmenucemos esta definición a fin de diferenciar netamente las características del instinto.

1º Por *fuste anímico* entendemos la disposición de fines y medios susceptibles de ordenarse de manera cabal en una estructura psicológica.

2º Las *manifestaciones* son *determinadas* por corresponder a conjunto a la estructura psicológica y al sentido del instinto : pueden ser muy sim-

ples o sumamente complicadas y comparables a la ejecución de un arte o técnica humana.

3º La *espontaneidad* de las manifestaciones instintivas consiste en que se realizan sin cultivo ni preparación alguna. Los actos instintivos —por complicados que sean y aunque representen las más perfectas aplicaciones de la ciencia geométrica, de resistencia de materiales etc. y artes tan complicadas como la estrategia, la agricultura etc.—, no se aprenden, ni requieren modelos que imitar, ni la experiencia personal contribuye a modificar sus rasgos fundamentales. La palabra espontaneidad tiene además otro significado, el de acto libre : El acto instintivo se diferencia radicalmente del voluntario por emanar su actividad no del yo consciente, sino de una esfera más profunda de ser : en este sentido no es libre. Pero goza de alguna independencia con respecto a ciertas circunstancias materiales : así, insectos casi idénticamente organizados tienen instintos los más diferentes respecto del uso de sus órganos con los mismos fines. De las mil especies de abejas cazadoras que existen, no hay dos que persigan la misma víctima; cada una busca insectos de especie y de anatomía diferentes, cuyos miembros saben paralizar por instinto, actuando, como lo haría un experto cirujano, sobre los centros nerviosos requeridos al objeto, a fin de conducir viva la presa a su nido. Lo mismo las hormigas : de las cinco mil especies conocidas no se presentan dos que tengan exactamente los mismos instintos. Por otra parte, en el copiosísimo orden de las arañas, que cuenta muchas más especies que la familia de las hormigas, los individuos de todos los linajes tienen casi idéntico el aparato productor de la tela, que es lo típico en todo el orden para su forma de vida, y sin embargo de que todas las especies tejen — en cada una de manera más o menos diferente — se da con frecuencia el caso de dos especies muy próximas de las cuales en una los individuos cazan con su tela y en la otra no se sirven de ella con tal objeto, la tienen baldía. En resumen, es frecuentísimo en el reino animal el hecho de que el mismo órgano sea usado de diferentes modos y con fines distintos. Es igualmente frecuente lo contrario, que en animales muy diferentes por su organización y por su entroncamiento, se presenten instintos análogos.

4º La *oportunidad* de los actos instintivos se refiere a que tienen lugar en condiciones que dependen tanto del cuerpo del individuo, v. g., de estado de desarrollo o madurez de sus órganos, como de posibilidades del mundo circundante, v. g., estación del año, grado de humedad de la atmósfera, presencia de seres de la misma especie etc. En general, las manifestaciones del instinto tienen su momento y su sitio conforme a situaciones típicas de

la vida de la especie, no como reacción a circunstancias o contenidos meramente singulares y eventuales, diferentes para cada individuo. Además, las diversas actividades del animal al realizar un acto instintivo se hallan en relación de dependencia recíproca, en armonía con ritmo y guionaje más o menos fijos y fatales.

5º Las manifestaciones del instinto son *logradas*, estos es, que sin tanteos ni vacilaciones, en el mayor número de casos y en las condiciones específicas, el individuo realiza toda la actuación de manera cabal y perfecta. El ave joven construye su nido con impecable habilidad y sentido arquitectónico y exactamente conforme al tipo de la especie, no obstante de no haber visto jamás construir un nido. Un perro de aguas de cierta edad, si es arrojado por primera vez a su elemento, se salvará nadando airoosamente. Es cierto que un ave que no nidifica por primera vez, puede hacer su último nido mejor que el primero y, un perro de busca será más hábil en la caza si se le adiestra debidamente. Pero, aunque pueda especializarse el instinto, su esquema y su ejecución son conclusos desde la primera vez. “Lo que el ejercicio y la experiencia consiguen — dice Scheler — es comparable exclusivamente a las variaciones de una melodía, no a la obtención de una melodía nueva”.

6º Los instintos son *específicos*, es decir, comunes a todos los individuos de la misma especie. Esta universalidad tiene naturalmente las limitaciones y diferencias correspondientes al sexo y algunas circunstancias particulares, como, por ejemplo, las castas en las abejas y otros insectos. La especificidad implica la naturaleza de innato o, si se quiere, hereditario. A este propósito conviene guardarse de incurrir en el error, frecuente entre personas de poca cultura, de considerar como requisito necesario de lo que se hereda el hecho de que entre en juego desde el primer momento : pensar que se nace con las manifestaciones instintivas, y no simplemente con la disposición íntima, que puede actualizarse acaso en el postrer instante de la existencia del sujeto. Por otra parte, no siempre lo hereditario es común a todos los individuos de la especie, de la misma manera que no todo lo innato es hereditario. Se puede, en efecto, heredar rasgos correspondientes a la raza o a la familia, así como se puede nacer con una monstruosidad o particularidad sin que intervenga la herencia. Recordamos esto, porque hay tendencias que no son instintivas : aunque puedan ser heredadas, no son comunes a todos los individuos de la misma especie.

7º El comportamiento instintivo es *es conforme a un sentido, generalmente desconocido para el sujeto*. Los actos que incorporan la consu-

mación de un instinto conspiran en la dirección de lograr un bien, sea para la especie, sea para el individuo, sea para otra especie de seres vivos, del reino animal o del vegetal. El instinto es, pues, finalista; implica tanto preñuncio extraconsciente como conexión o engranaje en la estructura espacial y esencial del universo, en servicio de la vida. Es tan falso considerar del resorte del instinto sólo lo que sirve para la conservación del individuo como afirmar que el instinto sacrifica, aprovecha o gratifica al individuo, únicamente por la utilidad de la especie. Con respecto a lo primero, el examen más superficial demuestra la frecuencia de las manifestaciones instintivas que trascienden los fines meramente individuales con actos que tienden a perpetuar o fomentar la descendencia. Un ejemplo, entre los muchos que nos ofrece la incomparable obra de Fabre, es el caso del coleóptero llamado minotauro, que se une a la hembra en matrimonio indisoluble, representando en el curso de su vida a dos, "la imagen más conmovedora de la familia, el grupo sagrado por excelencia". Unido a su cónyuge, se entierra para ayudarla y preparar el bienestar de la prole. "Jamás desalentado por las rudas ascensiones, dejando a la madre el trabajo moderado, guardando para sí el más penoso, el extenuador acarreo por una galería estrecha, muy alta y vertical, va en busca de provisiones, olvidoso de sí mismo, no seducido por las embriagueces de la primavera, aunque le vendría tan bien contemplar un poco el panorama, banquetear con los colegas, inquietar a las vecinas, acumulando de lo que vivirán sus hijos; después, cuando todo está listo para el recién nacido, los víveres asegurados, habiendo gastado todas sus fuerzas sin escatimar, agotado por los esfuerzos, sintiéndose desfallecer, abandona el hogar y va a morir aparte, para no ensuciar la vivienda con un cadáver. Por su parte, la madre no se deja desviar de su hogar y no remonta a la superficie sino acompañada de los hijuelos, que se dispersan a su sabor. Entonces, no teniendo más qué hacer, la abnegada, a su vez, perece". Pero tampoco se puede negar que haya instintos en provecho del individuo, pues se defienden y viven en el mayor número de las especies los sujetos aún después de pasada la época en que pueden reproducirse. También es erróneo limitar los instintos a los fines de la propia especie, pues mientras más se exploran las conexiones en la biosfera, se constatan más casos de actos instintivos en servicio de especies ajenas y en íntima correlación entre los animales y los vegetales, en que las armonías casi borran las disharmonías.

¿De qué naturaleza es esta acción segura y *para cuyos fines el individuo es frecuentemente ciego*? No pretendemos tratar aquí de esta grave

cuestión filosófica. La planteamos únicamente con el objeto de apuntar que si a propósito del instinto *sensu stricto*, se habla de conocimiento y saber, no deben confundirse con el conocimiento y el saber intelectuales. En el instinto la estructura dinámica es lo primario : la intuición que faculta para el uso de los medios es comparable a la del sonámbulo, que actúa, sin representaciones, en la realidad concreta de manera simple y segura. Scheller pretendió precisar más : “Intentando interpretar psíquicamente la conducta instintiva — escribe — diremos que representa una inseparable *unidad de presciencia y acción*, de tal suerte que nunca se da *más* saber del que entra simultáneamente en el momento subsiguiente de la acción. El saber que reside en el instinto, parece ser, además, no un saber por representaciones e imágenes, ni menos pensamientos, sino sólo un *sentir resistencias* con matices de valor, diferenciadas según impresiones de valor, resistencias que serían atrayentes y repelentes”.

2. Aunque tratamos de excluir aquí toda construcción teórica acerca de los orígenes, no podemos dejar de mencionar aquellas manifestaciones de los animales que se reputan con frecuencia como “elementos” constitutivos o constructivos de los instintos. Así, se distinguen entre los movimientos de ciertos animáculos y de ciertas plantas, algunos que responden a influencias externas y se designan con los nombres de tropismos y tactismos. El *tropismo* es la capacidad que tiene un ser de orientarse con respecto a algún estímulo externo; y el *tactismo* es la capacidad de desplazarse en el sentido del mismo agente que ha provocado el tropismo o en el sentido contrario. Si el ser avanza, aproximándose a la energía excitante, tenemos tactismo positivo; si se aleja de ella, tenemos el tactismo negativo. Generalmente se involucran los dos términos, tropismo y tactismo, en uno solo : en el de tropismo. Según que el agente externo sea la luz, el calor, una substancia etc., se habla de fototropismo, termotropismo, quimiotropismo etc. Hay veces en que, para que se manifieste un tropismo, es indispensable que se llenen ciertos requisitos en el ambiente. El tropismo es un fenómeno sumamente interesante y considerado por muchos como el criterio de reacción de los seres más sencillos en su ambiente.

Jacques Loeb ha intentado dar una explicación causal del tropismo. Según él, el carácter esencial de los tropismos consiste en que serían determinados por factores físico-químicos, ajenos, por ende, a toda opción o influencia de orden psíquico : serían actos irresistibles, ineluctables. Todo ser vivo, según esta concepción, está en un ambiente atravesado por líneas de fuerza

correspondientes a las diversas modalidades de energía en acción. Por otra parte, el organismo sensible a tales fuerzas, ha de orientarse, *a fortiori*, de modo que las partes simétricas de su superficie se hallen igualmente expuestas de suerte que, por unidad de superficie, reciban la incidencia de igual cantidad de energía. Se entiende que la simetría se refiere a un plano o a un eje del organismo. H. S. Jennings, por su parte, preconiza la teoría de los movimientos a la ventura (*random movements*), las reacciones de huída (*avoiding reactions*) y de la tentativa y el error (*trial and error*); es decir, que el ser ensaya una serie de vías para aproximarse o alejarse del foco de energía, beneficiosa o dañina, experiencia que le permite seguir el camino más apropiado a su conservación. No es, pues, un movimiento único y simple el que ejecuta el organismo, sino una serie, cuyas líneas representativas corresponden a un zig-zag o a una curva compleja. Estas dos concepciones discordantes no se aplican, ni una ni otra, a todos los casos. La del determinismo puro parece armonizar con la realidad de algunos tropismos de los seres más simples; en tanto que la finalista tiene su verificación en buen número de tropismos de cierta complicación, y acaso en la gran mayoría de los organismos complejos. Se ha comprobado, en efecto, que hay una serie de tropismos letales, es decir, que engendran la muerte del organismo sujeto a ellos. Si todos los individuos reaccionaran de una manera fatal ante el mismo estímulo desfavorable, el simple cálculo de las probabilidades obliga a aceptar que, al presente, no existiría especie viva alguna, ya que gran número de las influencias del ambiente son desfavorables a los organismos, considerados individualmente, y que es imposible que todas las condiciones por las cuales ha pasado la serie infinita de seres que han precedido a los actuales haya sido una cadena ininterrumpida de azares felices. La prueba experimental de que los tropismos se rectifican, ha sido aportada por Hachet Souplet, por Buytendijk y otros, quienes han evidenciado, por una parte, que los tropismos son en muchos casos producción de laboratorio y frecuentemente manifestación de instintos y, por otra, que los organismos sacan partido de la experiencia trópica, variando sus modos de reacción en el sentido de la conservación de su vida. De otro modo no se explicarían la adaptación al medio y la adquisición de hábitos. En consecuencia, es más incomprensible todavía que los tropismos sean causa o esencia de los instintos.

Se ha pretendido, asimismo, explicar el instinto por encadenamiento de *reflejos*, lo que es insostenible, pues, como ya hemos expuesto en el capítulo sobre Fisiología y Psicología, el reflejo es un proceso mecánico, fijo,

parcial y derivado de una acción mayor y más plástica. Esto equivale a desplazar el problema del eslabón a la cadena, en el caso de que el instinto pudiera ser una serie de reflejos. Además, el reflejo sólo corresponde a estímulos momentáneos y circunscritos, y es explicable anatomo-fisiológicamente, mientras que la acción instintiva es una totalidad primaria e indesearticulable, con fines más o menos remotos, implicando un plan virtual o esquema dinámico que — con variedad de medios dentro de la unidad de ejecución — se enfrenta, no a un estímulo, sino al mundo como estructura de posibilidades — comprensible, por ende, sólo con criterio psicológico.

Por otra parte, tenemos la *conducta habitual*, o sea las actividades nacidas de experiencias sensoriales, que gracias a la memoria asociativa cobran una significación particular para el animal. Esta forma de actividad deriva sus coordinaciones de complejos de acción o de disposiciones preexistentes y se establece gracias al ejercicio, el aprendizaje o la imitación, y, en el mayor parte de los casos, se refuerza por la repetición, la que a su vez es característica de tal actividad, como tendencia. Muchas de las adquisiciones que se consideran como reflejos condicionados no son sino hábitos. Y los mismos reflejos condicionados, en especial los humanos, no son por su esencia hechos de causalidad mecánica, sino actos categoriales, conformes a principios o normas : entrañan el cumplimiento de mandatos, de deberes, de ordenamientos anímicos suprafisiológicos y de amplias estructuras espirituales con sentido.

La formación de hábitos tiene dos caminos : el de la integración y organización y el de la simplificación y mecanización. “La influencia del principio asociativo significa en la estructura del mundo psíquico la *deca-dencia* del instinto y de su peculiar *sentido*, así como el progreso de la centralización y simultánea mecanización de la vida orgánica. Significa, además, que el *individuo* orgánico se va *destacando* y separando cada vez más de los vínculos de la especie y de la inadaptable *rigidez* del instinto. Pues sólo mediante el progreso de este principio puede el individuo adaptarse a situaciones *nuevas*, esto es, no típicas para la especie” (Scheler). Aquí también se cierran las puertas al afán de derivar el instinto de actividades que son diferentes, secundarias u opuestas a su naturaleza.

3. En oposición a la teoría que pretende derivar los instintos de modos inferiores de la actividad animal — tropismos, reflejos, hábitos — tenemos aquella de la “génesis superior” : el instinto como inteligencia anqui-

losada. La necesidad suscitaría la aparición de actos inteligentes e individuales que, por surgir en una serie de sujetos y repetirse en igualdad de condiciones, acabarían por transformarse en propensiones irresistibles e invariables. Una vez adquiridas estas propensiones, en una y otra generación, acabarían por hacerse hereditarias. Esta concepción es insostenible; entraña una petición de principio, por la razón de que supone no sólo una inteligencia maravillosa en los animales más simples, incluso superior a la del hombre, sino un poder de adivinación sobrehumano, ya que, como dice Buytendijk, "muchos actos instintivos presentan relaciones con estados ulteriores que el animal no ha conocido nunca o que no puede conocer. Qué inteligencia debería poseer el pequeño coleóptero, el torcedor de la hoja del abedul, que corta la hoja según método determinado, lógico, matemático, lo que le permite enrollarla en forma de una pequeña corneta... La larva del lucano llamado ciervo volante, que va a convertirse en crisálida, cava en la madera un hueco más grande cuando el insecto por venir será macho que cuando será hembra, a fin de que las mandíbulas que poseen los sujetos machos puedan más tarde encontrar ahí lugar necesario. El animal (la larva) actúa aquí para propensiones que no ha conocido y que no conocerá jamás". A este propósito, debemos anotar que es frecuente en los insectos el conocimiento instintivo del sexo futuro, no sólo de sus larvas, sino de los huevos a pesar de su apariencia igual. Pero lo más sorprendente es que pueden determinar facultativamente el sexo de cada huevo, como lo ha probado Fabre con la osmia. Estos ejemplos corresponden a los casos más simples. A quien quiera conocer los hechos complicados y desconcertantes del instinto de los insectos, cuyo saber y poder intuitivo no puede siquiera alcanzar la inteligencia humana, remitimos al lector a la conocida obra de Fabre, *Souvenirs entomologiques*, o por lo menos a la de Buytendijk, citada en la bibliografía de esta lección y que representa uno de los más sensatos compendios de nuestros conocimientos en materia de Psicología animal.

4. Lo que precede no debe entenderse en el sentido de que los animales llamados "inferiores" sean de una manera general incapaces de inteligencia, ya que en contra de las ideas reinantes hasta hace poco, hoy se acepta que los animales, aun los protozoarios e insectos, son capaces de actos inteligentes. Aunque nunca se da el caso de una verdadera identidad total entre la capacidad intelectual del animal y del hombre, se puede verificar aparente identidad de naturaleza en manifestaciones parciales, sobre todo en materia de inteligencia técnica. Además, en los animales es posible comprobar la

facultad de darse cuenta de una situación y sacar partido de ella sin necesidad de repetir la experiencia. También exhiben, con el instinto y con la memoria asociativa, una suerte de inteligencia elemental, difícil de definir, comparable a la lógica de los sentimientos y que puede llamarse discernimiento nebuloso o inteligencia difusa. Las investigaciones de Wolfgang Köhler, de McDougall y otros psicólogos evidencian que los mamíferos y especialmente los monos antropoides son capaces de proceder como si concibieran ideas y conceptos abstractos. En general, la conducta de los animales no puede reducirse al instinto, ni en aquellos seres que muestran la más alta perfección automática, como son los insectos. La vida psíquica de todos los animales es emergencia perpetua de recursos siempre en relación con el todo de individuo y mundo. Así, si se arranca de su colmena a un enjambre de abejas o de avispas y se le priva de las obreras viejas, no son capaces las restantes ni siquiera de construir un abrigo a la reina; necesitan tiempo para readaptarse constructivamente. Lo que demuestra la influencia de la tradición, que, a su vez, implica la comunicación de modos de acción con sentido, que no son únicamente innatos.

El hombre se diferencia de los animales no tanto porque su inteligencia es en conjunto más especializada y de un desarrollo de nivel más alto, vale decir más móvil e independiente de la especie, sino porque es capaz de conocer lo esencial de las cosas y de conformar su experiencia según sistemas consecuentes de ideas; porque es capaz de conciencia de sí mismo, de reflexión, y de inhibición de sus instintos; en una palabra, porque puede ser individualmente libre gracias a que su existencia se remonta al orbe extratemporal y extraespacial del espíritu. El hombre, que carece de la totalidad unitaria y rigurosamente coherente de lo instintivo —acaso por efecto de la misma movilidad, diferenciación, disociación, permutabilidad y demás escisiones anímicas debidas al progreso de la inteligencia—, readquiere la unidad y el orden en otro plano: el de las esencias y valores espirituales, donde la vida y el mundo cobran un nuevo sentido.

5. En el hombre los instintos se presentan en forma imprecisa y difusa. Más que instintos diferentes, es un complejo de tendencias instintivas, pues la mayor parte de sus manifestaciones tienen carácter inarticulado, indistinto y variable, en concordancia con las diferencias individuales. Parece que la fuerza de los instintos y su capacidad directiva y configurativa de la conducta se hallasen como diluidos en la actividad total. Los más poderosos, sin los cuales la vida se extinguiría, se presentan desordenados, sin el ritmo

cíclico que se observa en los seres que existen en estado de naturaleza. No se puede decir que conserven con rigor el carácter de oportunos. Tampoco el de espontaneidad es en el hombre tal que se manifieste indiferente al ejemplo, al aprendizaje, a la educación. Otro tanto podemos decir de la perfección inicial y — aunque con más restricciones — de la especificidad y de la conformidad a un sentido generalmente desconocido para el sujeto. En una palabra, la conducta del hombre, aunque manifiesta siempre la vigencia de los instintos, éstos se hallan más o menos enmascarados, complicados, atomizados y combinados entre sí y con otras actividades : no es fácil distinguir en la mayoría de las acciones cuál es el esqueleto instintivo de las mismas, qué instinto particular es el que en ellas se actualiza.

Todo lo cual hace difícil una clasificación inobjetable. Para no divagar, debemos contentarnos con exponer una que no sea tan simple que carezca de utilidad ni tan complicada que sofistique los hechos. La nomenclatura que adoptamos es la de Müller-Freienfels — ligeramente modificada —, con cuatro grupos de tendencias instintivas, que corresponden : 1º a la conservación de la vida : a) intraindividual (instintos de nutrición, de actividad del organismo etc.), b) extraindividual (instintos de aseguramiento de la vida, en forma de miedo, defensa etc.); 2º a la expansión de la vida : a) ampliación extraindividual (instintos de adquisición, de poderío etc.), b) acrecentamiento intraindividual (tendencia a la vanidad, al orgullo etc.); 3º a las relaciones vitales interindividuales : a) tiernas (instinto social, cariño personal etc.), b) adversas (cólera, odio etc.); 4º al logro vital superindividual (instinto de conservación de la especie): a) genital (instinto de apareamiento sexual), b) instinto de los padres, sobre todo el maternal.

En cada una de las tendencias que diferenciamos como un instinto particular es posible señalar su sentido vital, su aspecto orgánico-motor y su aspecto afectivo (que tiene a la vez de cognoscitivo y de conativo). Por este último aspecto, experimentamos conscientemente un instinto, sea en forma de emoción o de sentimiento, sea en forma de inclinación o de pasión. En cada actitud o actuación de una persona no interviene quizá jamás solamente un impulso, experimentado como motivo, sino una serie de ellos, más o menos acordados, sea de manera convergente, sea en conflicto, cuyo juego — lucha de motivos — da el concierto total, genuinamente anímico, *unitas multiplex*, en el que tiene importancia hasta lo excluido o inhibido y lo no directamente manifiesto ni diferenciado del instinto o impulso fundamental, fuente viva e inagotable de acciones y reacciones.

La actividad de los instintos se manifiesta en la experiencia afectiva con

calidad y carácter variables, según la naturaleza del o de los instintos que tienden a llenar sus fines y de los objetos en los cuales o con los cuales hallan cumplimiento. Por tanto, no sólo las emociones, sino los sentimientos están íntimamente unidos a los instintos, forman parte de ellos, sin los cuales no se podría comprender la afectividad, ya que carecería de raiz en la vida. Los instintos, particularmente los ligados a la conservación y actividad del cuerpo, se pueden anunciar o manifestar por la excitación de los órganos correspondientes al cumplimiento de sus funciones o fines: el hambre, por ejemplo, suele experimentarse como un deseo libre de toda sensación visceral, o como un estado corporal general *sui generis*, o como un estado dominado por una sensación especial localizada en el estómago, parte del aparato digestivo, encargado de efectuar las funciones que el hambre previene.

Si consideramos los instintos ligados estrechamente con la actividad corporal en un extremo de la escala de las tendencias humanas, tendremos en el otro los llamados *instintos espirituales*: aquellos que mueven al individuo a aprehender y a realizar valores religiosos, morales, estéticos, cognoscitivos, sociales etc., incorporados en los sentimientos correspondientes, v. g., de devoción, de bien obrar, de goce con la belleza, de amor a la verdad, de amor a la justicia, de amistad, de honor etc. Se entiende que los sentimientos espirituales, en su infinita variedad dentro de cada orden tímico, se relacionan tanto con los valores positivos como con los negativos o antivalores. Se entiende asimismo que la manifestación de instintos espirituales no excluye la de instintos ligados al cuerpo. Así, en el amor sexual se da el caso de adunarse lo fisiológico con lo espiritual, mientras que en las diversas clases de amor sin apetito sólo se manifiesta la tendencia valorativa espiritual.

En las manifestaciones de los instintos es menester distinguir dos momentos o estados típicos: el del fin logrado y el del fin frustrado. Al primero corresponden emociones y sentimientos de satisfacción, al segundo, de deseo, de privación, cuya fenomenología no se agota con el colorido más o menos intenso de placer y desplacer, respectivamente, que pueda matizar la experiencia.

# 12

## LA EXPRESION

**PROGRAMA :** 1. CARACTERES DE LA EXPRESIÓN Y MODO DE APREHENDERLA.— 2. MODALIDADES DE LA EXPRESIÓN EN GENERAL Y DE LA EXPRESIÓN INDIVIDUAL.— 3. FISONOMÍA, MÍMICA Y ESCRITURA.— 4. EL LENGUAJE HABLADO.— 5. LA PATOLOGÍA DEL LENGUAJE Y EL PROBLEMA DE LAS LOCALIZACIONES CEREBRALES.

**BIBLIOGRAFIA :** *Karl Bühler* : "Die Krise der Psychologie". Jena 1929.— *Ernst Cassirer* : "Philosophie der symbolischen Formen". Tomo I : "Die Sprache", Berlin 1923; Tomo III : "Phänomenologie der Erkenntnis". Berlin 1929.— *Henri Delacroix* : "Le langage et la pensée". Paris 1924.— *Kurt Goldstein* : "Ueber Aphasie". Schweizer Archiv für Neurologie und Psychiatrie, XIX, 1926.— *Henry Head* : "Aphasia and kindred disorders of speech". 2 tomos. Cambridge 1926.— *Ludwig Klages* : "Ausdrucksbewegung und Gestaltungskraft". Leipzig 1923.— *Wilhelm Wundt* : "Völkerpsychologie". Tomos I y II : "Die Sprache". Stuttgart 1921 y 1922.

1. La vida anímica se refleja en la apariencia exterior y en las alteraciones y actitudes del cuerpo : el aspecto dinámico de esta manifestación es lo que conocemos con el nombre general de exteriorización. En los cambios y equilibrios corporales en cuestión se distinguen : 1º aquellos que no pueden interpretarse sino como manifestaciones fisiológicas accesorias, por ejemplo, el sudor y el temblor que acompañan al miedo, y, 2º los que se nos manifiestan con sentido psicológico, por ejemplo, el ceño que revela el enfado. Sólo esta segunda clase, que es de manifestaciones comprensibles del alma, constituye lo propio de la expresión. Según esto, espontánea o deliberada, la expresión de un ser se aprehende con el sentido de las exteriorizaciones de su vida, sentido que puede ser o no ser consciente para el sujeto mismo. Puede asegurarse que en toda expresión se exhibe más de lo que sabe y se propone el sujeto; incluso refleja sus estados de alma cuando cree ocultarlos. Es que en todo movimiento o cambio corporal, aun en el más voluntario y frío, cabe distinguir dos aspectos : la actualización que

cumple un fin y el colorido afectivo que lo matiza. Este colorido, asimilable a una vibración de toda el alma, suscita muchas veces insospechadas resonancias en la intimidad del sujeto, verdaderos factores dinámogénicos, que dan no sólo carácter sino también contenido personal a la realización de los actos.

De la misma suerte que el sujeto no sabe hasta dónde revela con la expresión el contenido de su vida anímica, no sospecha, en su espontaneidad, cuán penetrante es en calar la ajena. Esta percepción irreflexiva es la fuente de todo conocimiento del yo ajeno, y las nociones de la Psicología en materia de expresión no son sino una exigua parte de lo que cotidianamente aprehendemos en el exterior de las personas. En Psicología tales nociones forman un cuerpo de conocimientos ordenado y preciso, susceptible de enriquecerse y de comunicarse, pero siempre esquemático y limitado; por el contrario, en la vida sin preocupaciones de investigación científica la comprensión intuitiva de la expresión humana es de una prontitud, una egudeza y una finura extremas, que corresponden de modo cabal a la inefable variedad y diferenciación de lo que la suscita. En toda relación de hombre a hombre, tierna, hostil o indiferente, se da por ambas partes una actitud vigilante, aunque sólo por excepción, consciente y voluntaria, dirigida a aprehender el contenido anímico de la expresión ajena. Lo que tiene por tarea el psicólogo es incorporar conciencia clara y fines de voluntad inquisitiva en tal aprehensión. La cosa, sin embargo, no es fácil de promover o aguzar al arbitrio, pues según repara Klages, "no se trata, como se cree de ordinario, de recorrer el camino de la observación o de la experiencia, sino de tener conciencia de un sentimiento inmediato, que ciertamente no es mal comprendido por nadie, pero sí en general explicado de manera errónea."

2. El individuo irradia su ser y su vida incesantemente y en diversas formas, aun en ausencia de todo propósito y oportunidad de comunicación. La Biblia enuncia, en compendio admirable; esta verdad : *Amictus corporis, et risus dentium, et ingresus hominis enuntiant de illo* — el vestido del cuerpo, y la risa de los dientes, y el andar del hombre dan muestras de él — (Ecclesiasticus XIX, 27). La expresión, en general, tiene lugar en forma que no es ni total ni fragmentaria, sino simbólica. Su interpretación será tanto más penetrante cuanto más profundos y esenciales estratos de la personalidad alcance la intuición y cuanto más remonte de lo manifiesto a lo latente. De ahí que lo que nos ofrezca la expresión ajena en un momento dado sea prácticamente un panorama inagotable, con planos de acceso variable,

de acuerdo con la penetración y la experiencia personales del psicólogo. Se distinguen las formas de expresión en directas e indirectas. Formas *directas* de expresión son las que tienen lugar en el cuerpo mismo del individuo : el contenido anímico y su expresión sensible se dan íntimamente ligados, inseparables en el mismo acto; *indirectas* son aquellas que requieren materia u objeto aparte o que se independiza. Hay formas que no puede clasificarse de modo radical, como las huellas en general y la escritura en particular : son mixtas. Las formas de expresión directa, si no son siempre involuntarias en su actualidad, nacen o se adquieren de modo espontáneo. Esto no quiere decir que su constitución sea completamente independiente de las influencias exteriores.

Se puede reducir la expresión directa a dos modalidades : la fisonomía y la mímica. En las formas indirectas, el nacimiento y la producción de las manifestaciones es de naturaleza voluntaria, aunque su modo y contenido pueda revelar motivos, fines y significaciones involuntarios y también extraconscientes. Las modalidades de este género de expresión son el lenguaje, la acción, la conducta, la producción mental y la creación en todas sus variedades. El alma expresa su individualidad tanto en el modo de saludar o cerrar una puerta como en el de redactar un discurso o de hacer la caridad. El estudio de la expresión se confunde, pues, con el del carácter al abordar lo diferencial en el modo de verte la vida psíquica en formas y movimientos, y como el carácter, la expresión está condicionada por la herencia y la influencia del ambiente natural y del mundo social y cultural. Aquí no trataremos sino de la fisonomía, la mímica, la escritura y el lenguaje.

3. El cuerpo, y especialmente la cara, según una expresión popular, es el espejo o imagen del alma. No se puede negar que hay algo de cierto en esto, de ahí que en todos los tiempos se haya buscado signos visibles y tangibles reveladores de la índole personal, tal vez con más provecho en la antigüedad que en nuestro tiempo. La Fisiognómica o Fisiognomía se proponía determinar las características de la vida interior por el examen del físico del sujeto. La literatura que ha llegado hasta nosotros y lo que se produce al respecto en el presente no demuestra sino que es posible una ciencia verdadera de la expresión estática, una disciplina por nacer a costa de pacientes investigaciones que permitan precisar las coincidencias de lo físico con lo mental. Hay, ciertamente, indicios — sobre todo la huella o signatura dejada en el rostro por los movimientos expresivos habituales

—que permiten, sin más, sacar conclusiones o aventurar conjeturas muy verosímiles, pero carecemos de un sistema de reglas que nos faculte para realizar la transposición de los datos de la fisonomía en nociones claras de psicognoscia. Con todo, ejercitándose asiduamente en el estudio de la estructura de la cara es posible adquirir capacidad — especialmente las personas dotadas para la intuición inmediata de la expresión — en el arte de descifrar el misterioso sello de la textura del rostro. En este sentido se orienta la moderna *fisiognómica*.

A diferencia de la fisiognómica que estudia lo constitucional o esculpido, la *mímica* trata de lo dinámico en la expresión del semblante y del cuerpo todo, tanto los gestos, ademanes y actitudes habituales como los fugaces. Este modo de expresión es, después del lenguaje, el más ejercitado y mejor comprendido por el hombre, cualquiera que sea su cultura, acaso mayormente por el llamado primitivo, que aventaja al civilizado por su psicomotilidad así como por su capacidad perceptiva espontánea. La Psicología, aunque ha descuidado mucho este importante aspecto de las manifestaciones de la vida mental, no está tan desprovista de datos positivos como respecto a la fisiognómica. Hay estudios que demuestran la infinita variedad de expresiones mímicas. Giraude, por ejemplo, ha podido clasificar 729 clases de fenómenos dinámicos típicos del semblante, de las manos, del tronco etc. (*Mimique, Physiognomie et Gestes*. Paris 1895). Rudolph, por su parte, ha hecho el repertorio de 907 especies y variedades de expresión facial de las emociones (*Der Ausdruck der Gemütsbewegungen des Menschen*. Dresden 1903). Pero ni la más grande colección de fotografías puede agotar toda la gama de posibilidades de expresión de un individuo manifestadas en el curso de un solo día. Más aun, ni la fotografía ni la cinemografía parecen ser capaces de fijar ciertas manifestaciones eminentemente expresivas, aunque sean muy fugaces — particularmente del trato íntimo —, que sí suelen lograr los pintores. Esto demuestra cuán difícil es la simple descripción cabal de los gestos y las actitudes que fluyen y mudan sin cesar, sobre todo en los momentos críticos de la comunicación personal, cuyas características no siempre les es posible reconstituir a voluntad ni aun a los artistas de la pantomima.

Por consiguiente, se comprende que el estudio de la mímica, que sólo comienza hoy con pretensiones científicas, ha de ser metódico, analítico y fragmentario — en oposición a la percepción ingenua que es total e instantánea —, no dando más que resultados de exigua importancia. Así se ha podido establecer que la parte superior de la cara — la frente, los ojos y su

contorno — expresa particularmente la tensión mental: la formación de pliegues horizontales en la frente expresa atención amplia, abierta y pasiva; la de pliegues verticales, atención concentrada, limitada a algo preciso, agresiva; la combinación de pliegues horizontales y verticales acusa el estado complejo de expectativa abierta, esperanzada y con cierta pretensión, por parte del sujeto, de ser tomado personalmente en cuenta; según investigaciones minuciosas de Lersch, parece que el globo del ojo, que en lenguaje familiar se considera como lo más lleno de vida de la cara, no es expresivo por sí mismo, sino por la abertura de los párpados, la dirección de la mirada, los movimientos de los ojos y de los párpados y sus aledaños. La parte inferior de la cara — o sea la boca y sus contornos — expresa los matices de la afectividad en lo que respecta a lo agradable y a lo desagradable y especialmente en relación con la sensualidad; además, los labios apretados representan negación para hablar; la boca abierta, falta de presteza para la acción voluntaria.

Respecto al conjunto de la animación del semblante, se distinguen: la plenitud de la expresión, la movilidad, el grado habitual de tensión de las facciones, la fuerza de inervación (que traduce la superficialidad o profundidad de los estados anímicos), el curso de la inervación (fácil, flúida, redonda o discontinua, rígida, angulosa). La mímica puede corresponder a impulsos centrales o periféricos de la personalidad; y representar ora estados primarios (expresión inmediata) o secundarios (expresión compensatoria, de encubrimiento etc.) o mixtos (expresión forzada, coartada, ambigua etc).

La colaboración del cuerpo, especialmente las manos, en la expresión es apreciable aun en el hombre más civilizado y controlado. Con los ademanes y las actitudes se manifiestan involuntariamente estados de ánimo que muchas veces se muestran menos en la mímica facial: cuántas veces a pesar de una cara apacible o sonriente descubrimos el desasosiego o la hostilidad en el modo de caminar, en los movimientos de los dedos o en la postura del tronco. Pero, en general, con los ademanes y actitudes de la cabeza y del cuerpo se expresa relativamente más la voluntad que con la mímica facial. En efecto, nos servimos frecuentemente de ellos para la comunicación, como un lenguaje de señas y alusiones, por lo común apremiante, como en los ademanes de aprobación, de saludo, de amenaza, de inteligencia, de no aceptación o desdén (levantamiento de hombros) etc.; nos servimos asimismo de los movimientos del cuerpo como medio auxiliar del lenguaje, para aclarar, precisar y sobre todo matizar la expresión verbal — a este

objeto sirven sobre todo los movimientos de la cabeza y de las manos, que en ocasiones llegan a decir cosas que no logra o que niega la boca; los ademanes y actitudes extrafaciales sirven, por último, como medios de simple expresión de desahogo, sin fin exterior, como los suspiros en la pena, los saltos de alegría, el mesarse los cabellos en la desesperación, el estrujamiento de las manos por impaciencia etc. En general, la interpretación de gestos, ademanes y actitudes debe buscar tres aspectos fundamentales: la descarga emocional, el simbolismo y el estilo. La descarga emocional es lo menos difícil de precisar; en cambio, el simbolismo y más aun el estilo, requieren con frecuencia el conocimiento del pasado y del mundo circundante del sujeto. Aquí debemos recordar la inmensa importancia de la imitación y de las identificaciones subconscientes: nada tiene de extraño, por ejemplo, la semejanza de maneras entre los familiares, ni que la expresión delate el origen social y las condiciones de la crianza; pero sí es sorprendente hallar en determinadas circunstancias estilo de expresión semejante entre enemigos o personas que se desprecian mutuamente, semejanza de la que a veces se dan cuenta ellas mismas. Sólo una indagación minuciosa y perspicaz puede dar la clave de fenómenos de mimesis de esta índole.

La escritura es otra de las maneras de expresión en el doble sentido de comunicación voluntaria y de exteriorización involuntaria de las particularidades psicológicas de quien escribe. Lo primero se estudia como lenguaje y lo segundo es objeto de la grafología. Aquí nos referimos sólo a ésta última. El arte del grafólogo es casi tan personal como el del fisiognomista, pero las incertidumbres de su interpretación son menores, pues ya comienza la investigación metódica a dar algunos frutos, en forma de reglas cuya falibilidad habrá de reducirse a medida que se multipliquen los estudios comparados de casos en que se analicen independientemente y se cotejen *a posteriori*, por una parte, la biografía, el modo de ser y el estado de alma particular en diferentes momentos de actividad gráfica de los individuos y, por otra, su propia escritura. Es innegable que hay personas especialmente dotadas — mucho más raras de las que pretenden serlo — para la interpretación de la letra, cuyos juicios grafológicos son frecuentemente acertados y penetrantes. Pero una ciencia y una técnica grafológicas todavía se hallan en esbozo. Entre las pocas adquisiciones que parecen dignas de confianza podemos mencionar las siguientes. En primer lugar tenemos el simbolismo espacial o tópico de la escritura: lo que se llama el perfil de la letra — representación de las variaciones en la presión vertical de la mano sobre la pluma — parece expresar la parte sensitiva del espíritu; los movi-

mientos en el plano horizontal, el del papel (arriba y abajo, derecha e izquierda) expresarían la fuerza de la vitalidad, tensión, pasión, impulsividad. Otro aspecto significativo es el modo de unión o enlace de las letras, que representaría características respecto de la lozanía y amplitud del alma y de la diferenciación utilitaria de la misma. El tamaño de los caracteres parece estar en razón inversa con la agudeza del sentido de la realidad. La regularidad o irregularidad de la letra revelaría el predominio de la afectividad. Entre las características de la escritura que tienen doble sentido, está la regularidad, que tanto puede significar una voluntad muy firme como una pobreza efectiva de sentimientos. Esto — que se aplica *mutatis mutandis* a otras características de la gráfica — es lo que Klages llama la “doble estimación de la escritura”, y no constituye la menor de las dificultades del juicio grafológico.

4. La mímica constituye, en rigor, una forma de lenguaje, pues sirve para el comercio entre las personas, lenguaje también es la comunicación por una clase artificial de signos, como el usado por los marinos con banderas o empleado en la enseñanza de los sordomudos. Pero el lenguaje por excelencia es la palabra dicha, posterior a la mímica y anterior a las otras formas convencionales; la escritura es un medio de registrarla. A medida que se diferencia y enriquece la expresión verbal, tanto en los pueblos como en las personas, mengua el gesto: el lenguaje hablado reprime en cierto modo la mímica, pero las vibraciones y matices de la vida afectiva no cesan de exteriorizarse, aunque en forma más sutil, especial y precisamente en la voz: en el tono y el ritmo de los sonidos articulados, en la forma de su melodía y en su *tiempo* o velocidad etc. Hablando de lo más objetivo o abstracto, el individuo puede revelar el estado de su subjectividad por las inflexiones, por las variaciones en el timbre, por el tinte afectivo, muchas veces difícil de definir, pero que hace cambiar el alcance y los efectos de una y la misma frase. Pero esto no es lo característico de la palabra, es simplemente lo que tiene de común con las otras formas de expresión.

El hecho de comunicar algo de la propia experiencia vivida suscitándola en la mente ajena, es general a toda expresión voluntaria. Lo que diferencia la palabra de toda otra manera de expresión es la representación de objetos, estados y procesos con signos independientes, con una organización formal propia y original. “Así, la palabra hablada, según su substancia física, es un simple soplo de aire; pero en este soplo obra una fuerza extraordinaria para la dinámica de la representación y del pensamiento” (Cassirer).

La palabra como vehículo de comunicación entre la persona que habla y la persona o las personas que escuchan representa un sistema de señales o símbolos constituidos de modo orgánico a base de necesidades afectivas y de nociones — sonidos articulados de tenor conocido — que corresponde a una manifestación humana cuyos diversos aspectos conviene precisar. Aplicando a esto la nomenclatura de H. Gomperz, podemos separar cinco aspectos bien definidos en el enunciado más simple : 1º el *elemento*, o sea el simple sonido; 2º el *contenido* comprensible, o sea la determinación lógica de un pensamiento; 3º el *fundamento*, o sea el hecho mismo, que ofrece su realidad al contenido (se le puede llamar también el dato o material que sólo cobra sentido por virtud del acto lógico); 4º el *enunciado* concreto, o sea una frase en un idioma determinado conforme a la estructura que estudia la Gramática, y, 5º el *conocimiento* enunciado, o sea el fundamento que se aprehende en el contenido, lo pensado en el pensamiento : el conocimiento se diferencia del fundamento en que es articulado con sentido, lógicamente, y se diferencia del contenido en que es fenomenológicamente objetivo (cosa o proceso físico o experiencia anímica enfocada por la intencionalidad) : por eso el fundamento del enunciado existe o no existe, el contenido es verdadero o falso y el conocimiento es correcto o incorrecto. La persona que habla *comunica* el contenido con el enunciado concreto; la que lo escucha *se entera* del fundamento gracias al contenido; ambas saben pues, que el enunciado concreto *designa* el fundamento y, en último término, que el elemento — propio del mundo físico como sonido y en tanto que sonido — tiene el *significado* de conocimiento gracias al proceso de objetivación espiritual.

El lenguaje entraña orden, principios y categorías propios, cuya actualización no siempre concuerda con el orden, los principios y las categorías de la lógica, ni con las necesidades y emergencias subjetivas y sociales. De ahí que su estructura no sea la de una formación estable y perfectamente regular, sino que, como todo organismo vivo, siempre se halle en mutación, más o menos lenta, pero manteniendo un equilibrio en el que domina la determinación formal según norma genuina, sobre la indeterminación caótica debida al juego de fuerzas heterogéneas. El espíritu objetivante o creador triunfa en sus objetivaciones o realizaciones condicionadas, sin que jamás se pueda confundir el hecho producido con la ley que lo rige, la fórmula temporal con el Verbo intemporal. El poeta, inventor por excelencia de nuevos símbolos de lo inefable y de perfectas expresiones de lo intuitivo, es quien rejuvenece y enripuce el idioma, gracias a la facultad — *vis summa*

*ingenii* — de desentrañar formas inéditas en las fuentes vivas del espíritu, con la frescura de la identificación inmediata de lo esencial con lo sensible, de la imagen de ensueño y estremecimiento recóndito con la cifra de lo transcendente — antípoda del esquematismo de los conceptos consuetudinarios, sin lozanía ni plenitud, del hombre mediocre de las ciudades en épocas de decadencia.

La rutina y la superficialidad son causa de que el lenguaje usado en una época de tal índole degenera, se empobrezca y vulgarice y hasta de que su alma se extinga: lo que pierde como saber culto — sabiduría — y como poesía de las edades lo gana en conocimiento exacto de lo inorgánico y como técnica subalterna. Hacemos aquí referencia a esta desgraciada circunstancia porque la Psicología tiene como fuente principal de estudio, con el propio examen y la meditación ahincada, el lenguaje — objeto relevante para el ejercicio del arte severo de la definición y de la percepción de los matices, para el desarrollo de la facultad de comprensión de los tesoros de conocimiento de la naturaleza humana, así como de las excelencias de vida y las delicadezas de espíritu acumulados por la espontaneidad productora de las culturas y la inspiración y trabajo de los grandes imaginativos, pensadores y hombres de letras.

5. La palabra es susceptible de alteraciones patológicas, tanto por lesión de los órganos de emisión, como por lesión de los llamados centros superiores del cerebro. En el primer grupo tenemos — p. e. la parálisis de un músculo de la laringe — trastornos de la *articulación*, o sea manifestaciones motrices comparables a la sordera, manifestación sensorial: ambas alteraciones son periféricas, una en el segmento nervioso centrífugo y otra en el centrípeto. Aquí no se trata sino de lesiones extrínsecas a la formación central de la palabra, por ende, sin interés psicológico. El otro grupo de alteraciones del lenguaje, que aquí sí nos interesa, es el de las *afasias*: teniendo íntegro el aparato motor, es decir, siendo capaz de producir sonidos con la laringe, el sujeto que tiene afasia *motriz*, en el caso de trastorno extremo, es incapaz de hablar; sin ser sordo, el paciente de una afasia *sensorial* completa es incapaz de comprender lo que se le habla: oye las palabras como “elemento”, pero no se le alcanza su sentido, como si se le hablara en idioma desconocido. No mencionaremos otras formas más complicadas, pues no nos proponemos aquí sino tocar, con motivo de los trastornos de la palabra, el tema de las localizaciones cerebrales, que la investigación de los últimos años ha renovado totalmente, mostrando su inmensa complejidad.

Pierre Marie ha demostrado que nada justifica la aserción de que se nazca con centros especializados del lenguaje; acepta que por la educación, el hábito etc. se adquiere una determinada especialización de la estructura nerviosa para la conducción de las excitaciones necesarias a la producción o recepción verbal. Constantin von Monakow, por su parte, distingue las localizaciones anatómicas propiamente dichas, privativas de la inervación sensorial y motriz, de las localizaciones cronógenas o plasmadas por evolución de las funciones — susceptibles éstas de disolución — en el tiempo, y que varían con las condiciones y modalidades de la vida de cada sujeto. Antes que Monakow, J. Hughlings Jackson reconocía que los fenómenos de la afasia son primariamente psicológicos y sólo subsidiariamente pasibles de una explicación fisiológica. Coincidiendo con Humboldt, reconocía también que en general el conjunto del discurso, con su ilación, es anterior a las partes (palabras), y no al contrario, como se cree vulgarmente. Henry Head, autoridad de primer orden en la materia, es de la misma opinión: para él lo esencial de los trastornos afásicos es la alteración de la formulación y expresión simbólicas. Los trabajos sobresalientes de Goldstein — a quien ya hemos mencionado al tratar del problema general de las localizaciones cerebrales — no justifican el concepto corriente de que los trastornos afásicos afecten propiamente el acto de hablar como si fuera un acto aislado; su criterio es que, en un afásico, con toda modificación en la esfera de la palabra concurre una mengua o pérdida de su aptitud de cambiar de formas de orientación mental según las circunstancias, y una alteración de su comportamiento, de su actitud práctica, de su modo de percepción, en suma, del conjunto de su actividad frente a lo real. Por otra parte, enseña que jamás debe identificarse la palabra con lo sensorial y lo motor: en el lenguaje hay que diferenciar las imágenes mnemónicas sensoriales y motoras de las experiencias genuinamente verbales, los dinamismos habituales y automáticos de las estructuras con sentido, la memoria mecánica de la inventiva entelequial.

En conclusión, no hay centros de localización de la palabra — que no es la simple reunión de imágenes verbo-sensoriales y verbo-motrices — sino que el sistema nervioso central, como órgano, condición, instrumento o medio de manifestación de la actividad anímica, tiene en su estructura regiones en las que una lesión produce alteraciones de la vida del individuo, que se reajusta de modo finalista y total a la nueva condición, falto de aparato adecuado a la expresión y a la comprensión, como el músico que no puede tocar o que toca defectuosamente un instrumento incompleto.

# 13

## EL HABITO

**PROGRAMA** : 1. CONCEPTO DEL HÁBITO. HÁBITOS PASIVOS Y ACTIVOS.— 2. HÁBITO MOTOR Y HÁBITO PROPIAMENTE PSICOLÓGICO.— 3. CONDICIONES PARA QUE EL HÁBITO SE CONSTITUYA.— 4. EFECTOS DEL HÁBITO.— 5. PAPEL DEL HÁBITO EN LA VIDA PSICOLÓGICA.— 6. TEORÍAS RELATIVAS A LA NATURALEZA DEL HÁBITO.

**BIBLIOGRAFIA** : *Henri Bergson* : "Matière et mémoire". Paris 1919.—*Achille Delmas y Marcel Boll* : "La personalidad humana, su análisis". Madrid. s. a. (Traducción del francés).—*H. Delacroix* : "Les souvenirs"; *H. Pieron* : "L'habitude et la mémoire", en *Georges Dumas* : "Traité de Psychologie", 2 vols. Paris 1923-24.—*William James* : "The principles of Psychology". Tomo I. New York 1918.—*Paul Janet, Gabriel Séailles* : "Histoire de la Philosophie". Paris. s. a.—*K. Koffka* : "Bases de la evolución psíquica". Madrid 1926. (Traducción del alemán).—*Filipo Masci* : "Elementi di Filosofia". Tomo II : "Psicologia". Napoli 1904.—*E. Rayot* : "Cours de Philosophie". Paris 1912.

1. Puede definirse el hábito como una disposición adquirida y durable para reproducir con creciente facilidad y perfección los mismos actos o para vivir bajo la acción de las mismas influencias físicas o psíquicas. Definición que, según se ve, envuelve la posibilidad de distinguir dos clases de hábitos. Hay hábitos que consisten en la adquisición de una aptitud para practicar con facilidad, seguridad y destreza determinados actos, adquisición que generalmente es penosa en sus comienzos. Son los hábitos que suponen un aprendizaje y a los cuales se les llama *hábitos activos* porque siempre requieren un esfuerzo más o menos consciente y deliberado por parte de quien los adquiere. Ejemplos : caminar, bailar, tocar el piano, escribir a máquina. Hay otros hábitos, a los que se suele calificar de *pasivos* porque no requieren ningún esfuerzo aparente o por lo menos ningún esfuerzo atento para ser adquiridos. Son fenómenos de adaptación indeliberada y fundamentalmente biológica a condiciones predeterminadas y externas. Ejem-

plos : las adaptaciones del organismo a los lugares demasiado altos, a los climas demasiado cálidos, fríos, húmedos, secos etc. Adaptaciones a las que podríamos agregar otras también relegadas a la subconciencia pero de índole social, como aquellas en cuya virtud tomamos los modales, las expresiones y aún las maneras de sentir y de pensar del grupo en que vivimos.

Por lo demás, debe tenerse en cuenta que esta distinción entre hábitos pasivos y activos, propuesta inicialmente por Maine de Biran y mantenida después por muchos psicólogos, no debe ser tomada en sentido absoluto, puesto que la adaptación o más exactamente la aptitud para soportar determinadas influencias o para vivir en determinadas condiciones, es también una forma de actividad, una respuesta del ser viviente a las exigencias más o menos imperativas y a premiantes que se le plantean.

2. Hay una categoría de hábitos que no interesan o que interesan tan sólo indirectamente a la Psicología. Es la de aquellos que se definen como la adaptación inconsciente, totalmente involuntaria y por decirlo así física del organismo a las condiciones del ambiente. Esos hábitos son comunes al hombre, a los animales y a las plantas, y su estudio constituye importante materia de la biología. Junto a esos hábitos meramente biológicos, existen otras dos categorías en las cuales interviene activamente la conciencia y que son a saber : hábitos motores y hábitos propiamente psicológicos.

Los *hábitos motores* implican la adquisición por el organismo de una aptitud nueva, que se perfecciona con el ejercicio y que se incorpora en su proceso como una función más. Con mayor exactitud, el hábito motor es una disposición del cuerpo para ejecutar cada vez con mayor facilidad, destreza y eficacia determinados movimientos. Ejemplos : andar, bailar, escribir etc.

Los *hábitos propiamente psicológicos* nos predisponen a reproducir con creciente facilidad y a veces también con perfección creciente determinadas operaciones mentales, nos familiarizan con ciertos estados de la sensibilidad y en fin hasta facilitan las determinaciones del querer. Así, en cuanto a los hábitos intelectuales, tenemos, la tendencia a reproducirse que se observa en las asociaciones de ideas, la facilidad casi automática para calcular que es posible adquirir y, en general, todos los modos de pensar que por razones profesionales o sociales se constituyen en nosotros y que a veces se consolidan de tal suerte que nos incapacitan, en cierta medida, para comprender y aceptar lo nuevo. En cuanto a la sensibilidad, tenemos la frecuente indiferencia profesional de los médicos ante el dolor y en fin la tranquilidad

con que, por obra de la repetición, pueden todos los que adoptan profesiones de peligro, afrontar los riesgos a que se exponen. Por último, es sabido que la capacidad de decisión voluntaria se fortifica con la persistencia en el empeño, es decir, mediante el hábito de decidirse y actuar. Por todo lo cual, sin duda, Aristóteles pudo decir que hay una virtud que no es sino una forma del hábito.

Y aquí debemos insistir sobre la creciente importancia que la Psicología contemporánea concede a las disposiciones motrices y por lo tanto a los hábitos motores en numerosas operaciones mentales y especialmente en las que integran la percepción exterior y la memoria. Es fácil observar, en efecto, que la percepción exterior propiamente dicha supone, por parte del cuerpo, una serie de reacciones motrices para acercarse o alejarse de los objetos o bien para cogerlos, desplazarlos y en fin utilizarlos. Reacciones que en su mayoría son habituales y que, por decirlo así, esquematizan dinámicamente nuestra experiencia del mundo exterior. En cuanto a la memoria, según tendremos ocasión de mostrarlo, el hábito interviene decisivamente en el acto del reconocimiento, puesto que reconocer un objeto es "saber servirse de él," y ello implica naturalmente determinadas relaciones motrices habituales. El hábito, se ha dicho con razón, es, en cierto sentido, la memoria del cuerpo, memoria que, esquematizando los movimientos y llevándolos a un máximo de facilidad y de eficacia, hace posible la vida práctica o sea la adaptación al medio externo y, lo que es más, su utilización.

3. Se ha pretendido referir el origen del hábito a la simple repetición, y así se ha creído que ésta es la condición necesaria y suficiente para la formación de los hábitos. Pero esta tesis no es verdadera. En primer lugar, la repetición no es una condición necesaria para la formación de los hábitos, dado que existe la posibilidad de que éstos se constituyan sin aquélla. En ocasiones basta haber practicado una vez un acto, para que se formen tendencias durables dirigidas a su repetición habitual. Hay personas que con haber escuchado una sola vez la recitación de un poema, adquieren el hábito de repetirlo. Sabemos, por otra parte, que basta haber tomado un día en el paseo una cierta dirección para volver después hacia ella; haber comprado una vez un libro en una librería cualquiera, al acaso, para que después algo nos incite a retornar llegada la ocasión. En segundo lugar, la simple repetición no es tampoco la condición suficiente para que el hábito se constituya. El que quiere aprender a bailar, por ejemplo, no puede limitarse a repetir los mismos movimientos torpes que ejecuta en la iniciación

de su aprendizaje, porque entonces no aprendería a bailar. El que aprende esgrima como el que aprende baile, tiene que ejecutar un trabajo intencional de organización de los movimientos dentro de un esquema fundamental; el aprendiz debe ir familiarizándose con cada uno de los movimientos del acto que trata de aprender y proceder después a la síntesis que engloba todos los movimientos parciales en el movimiento completo. Todo lo cual está indicando que en los hábitos que podríamos llamar de aprendizaje, no se trata solamente de repetir sino, y principalmente, de integrar y perfeccionar la ejecución del acto.

Así pues, la repetición no es una condición ni necesaria ni suficiente para la formación del hábito, pero puede ser un factor que lo consolide y fije. Cabe decir lo mismo relativamente a otro factor que también interviene en la constitución del hábito : la continuidad o sea la acción ininterrumpida de una cierta influencia y que es importante, sobre todo, cuando se trata de habituarse a determinadas sensaciones o estados de la vida afectiva.

A los factores expresados deben agregarse algunas condiciones negativas, las mismas que afectan de modo principal la formación de los hábitos pasivos y que son a saber : a) que la modificación orgánica que representa el hábito no sea opuesta a la naturaleza del ser; b) que no sea demasiado violenta, y, c) que no sea demasiado brusca.

4. He aquí los principales efectos del hábito :

1º El hábito simplifica los movimientos requeridos para obtener un cierto resultado, los hace más seguros y disminuye la fatiga.

Es conocido el ejemplo del aprendiz de piano quien en un principio no emplea solamente los dedos para oprimir las teclas sino que en realidad pone a contribución todos los músculos. Mueve la cabeza como si quisiera tocar también con ella, contrae todos los músculos del brazo y a veces hasta los músculos abdominales, todo con un esfuerzo desproporcionado a la magnitud y a la importancia de los resultados obtenidos. Poco a poco, el ejercicio elimina los esfuerzos y los movimientos inútiles, mientras que los necesarios se ejecutan con una creciente eficacia y con una decreciente molestia.

2º En el hábito se debilita progresivamente la conciencia y la acción tiende a volverse automática.

Muchos recordamos con qué atención, con qué conciencia escrupulosa aprendíamos a envolver nuestros primeros cigarrillos. El fumar se nos an-

tojaba un acto transcendental y el envolver el cigarrillo era casi un rito en que palpitaba la ingenua presunción de nuestra adolescencia. Con el hábito empero llegábamos a ejecutar todos los minuciosos movimientos indispensables sin parar mientes en ellos, a ejecutarlos con admirable perfección mientras nuestro pensamiento se absorbía en cosas diferentes : espectáculos, discusiones, proyectos.

3º Los hábitos pasivos crean necesidades.

Nuestro organismo exige imperiosamente que se realicen las condiciones de vida a que está habituado. Sentimos necesidad de absorber nuestros alimentos de costumbre, de respirar la atmósfera que siempre hemos respirado. Y conviene hacer notar que los hábitos nocivos o perjudiciales son a veces más exigentes y tiránicos que los beneficiosos. Ejemplo: el alcoholismo.

No debe inferirse, empero, de lo dicho que siempre y en todo caso, la adquisición del hábito provoque la atenuación o la eliminación de los elementos conscientes. Hay casos en los cuales el hábito no solamente no elimina los elementos conscientes sino que al contrario los pone de relieve, los afina. Es conocido el hecho de que el químico, gracias al hábito constante del laboratorio, ha educado su olfato de tal modo que mediante él puede distinguir fácilmente los componentes de sus reacciones. También se cita en los textos de Psicología el ejemplo del catador de vinos, el cual, en el sabor de los vinos no sólo percibe las sustancias que lo componen sino su edad y las excelencias o defectos en el proceso de su fabricación.

5. El hábito desempeña un papel muy importante en la vida psicológica. Como ya lo hemos visto, gracias al hábito, numerosas operaciones corporales y mentales, no sólo que llegan a realizarse con notable facilidad y perfección, sino con un relativo automatismo, el cual, implicando un desinterés de la atención, permite enfocarla hacia nuevas y más altas solicitudes y tareas. De este modo, el hábito descarga de trabajo a la conciencia y especialmente a la acción voluntaria; así, conservando lo ya adquirido, posibilita la labor renovadora e inventiva. Pero el hábito entraña también un serio peligro, consistente en que puede conducir a la inercia, a la simple repetición automática, a la rutina. Por eso el ideal, en lo que podríamos llamar la economía de la actividad humana, sería un equilibrio entre aquella que conserva, repite y mecaniza y la que inventa, modifica, crea. Sin el hábito, la vida mental sería imposible o, por lo menos, muy difícil, puesto que la experiencia adquirida no facilitaría el trabajo y para todos los detalles de la vida necesitaríamos un nuevo gasto de atención. En cambio, una vida

totalmente dominada por el hábito, confinaría ya con el puro mecanismo, nos mantendría en el círculo infecundo de la repetición, fijaría, en fin, en formas anquilosadas todo el esfuerzo humano.

6. Mucho se ha escrito sobre el tema del hábito, sobre su naturaleza y origen y sobre su significación en la vida psicológica.

En cuanto a las interpretaciones relativas a la naturaleza del hábito, cabe agruparlas en dos grandes categorías : mecanicismo y vitalismo. Según el *mecanicismo* (Descartes, Comte, Dumont), el hábito no es sino una propiedad general de la materia, una manifestación de la inercia que le es inherente, un fenómeno mecánico en suma. Según el *vitalismo* (Aristóteles, Leibniz, Ravaisson), el hábito, lejos de ser una forma de la inercia, es un resultado de la espontaneidad que caracteriza los seres vivos; es pues una peculiaridad de la vida.

Es indudable que si interpretamos la palabra hábito en el sentido de una simple repetición del todo inconsciente, el hábito es una forma de la inercia y puede compararse a fenómenos tales como la oscilación del péndulo, las revoluciones planetarias etc. Pero es también evidente que si por hábito entendemos — y esa es la acepción que adoptamos —, no la mera repetición ni el puro automatismo sino una disposición a realizar actos coordinados y originalmente intencionados, entonces no podremos considerar el hábito como un simple fenómeno de inercia y, al contrario, deberemos incluirlo en los fenómenos de la vida.

En cuanto a la significación del hábito en la vida psicológica, las escuelas empiristas y muy especialmente la escuela inglesa, representada por Hume, Stuart Mill, Spencer, han llegado a considerar el hábito como el principio explicativo de todas las leyes del espíritu. Tesis que es errónea por lo exagerada, ya que según veremos en diversos capítulos de este curso, el hábito no basta para explicar todas las operaciones de la mente. Aquí sólo debemos agregar que la hipótesis relativa a la herencia de los hábitos (herencia de las disposiciones adquiridas) en que Spencer fundamenta sus más importantes concepciones psicológicas, está lejos de ser confirmada por la ciencia.

# 14

## LA ATENCION

**PROGRAMA :** 1. DEFINICIÓN. 2. EFECTOS DE LA ATENCIÓN.— 3. CÓMO INFLUYE LA ATENCIÓN EN LA SENSACIÓN, EN LAS PERCEPCIONES, EN LA MEMORIA Y EN EL TRABAJO INTELECTUAL.— 4. LAS FORMAS DE LA ATENCIÓN Y EL PAPEL DE LAS TENDENCIAS AFECTIVAS.— 5. SIGNIFICACIÓN E IMPORTANCIA DE LA ATENCIÓN EN LA VIDA PSICOLÓGICA.

**BIBLIOGRAFIA :** *Henri Bergson* : “L'énergie spirituelle”. Paris 1920.— *Albert Burloud* : “La pensée d'après les recherches expérimentales de H. J. Watt, de Messer et de Bühler”. Paris 1927.— *Jorge Dwelshauvers* : “Tratado de Psicología”. Barcelona 1930. (Traducción del francés).— *Harald Hoeffding* : “Esquisse d'une Psychologie fondée sur l'expérience”. Paris 1903. (Traducción del danés).— *Juan Lindworsky* : “Psicología experimental”. Bilbao 1923. (Traducción del alemán).— *A. Revault d'Allonnes* : “L'attention”, en *Georges Dumas* : “Traité de Psychologie”. Paris 1923.— *E. Rignano* : “Dell'attenzione” *Scientia* 1912.— *D. Rouston* : “Leçons de Philosophie : I. Psychologie”. Paris 1925.

1. Hemos dicho que en el contenido de la vida psicológica pueden distinguirse diferentes grados de claridad, desde los que casi se pierden a la mirada de la conciencia, hasta los que reciben una luz excepcionalmente intensa. Ahora bien, esa luz excepcional, esa singular vivacidad que adquieren algunos hechos de conciencia, distinguiéndose de todos los demás y monopolizando en cierto modo la actividad consciente del espíritu, son debidas a la atención. Podemos pues decir que la atención es el esfuerzo integral del espíritu, que limitando una región determinada en el campo de la conciencia, ilumina vivamente el contenido de ese campo y lo mantiene así, distinto y claro, mientras lo contempla o estudia.

2. De esta definición pueden inferirse los efectos principales de la atención. En primer lugar, la atención limita una zona en el campo de la conciencia. Separa, elimina los elementos que pueden neutralizar o enturbiar

la claridad de la visión deseada. Ejemplo : cuando quiero leer, elimino una serie de elementos conscientes como los ruidos de la calle, la percepción de los objetos circundantes (muebles, libros etc.) para no retener sino la visión de la página impresa.

Complementario de este efecto es el de la intensificación del contenido delimitado. La sensación, la imagen o la idea que hemos aislado adquieren así una mayor vivacidad y se revelan a la mirada del espíritu con toda su fuerza y nitidez. Ejemplo : en la página que leo percibo claramente las palabras y cada palabra me entrega, junto con su apariencia tipográfica, toda la invisible realidad de su significado.

Pero la atención no sólo funciona delimitando e iluminando una parte ya dada de la vida consciente, sino que puede aún suscitar, extraer desde la región subconsciente recuerdos o ideas requeridos por un designio particular de la voluntad. Pudiendo decirse así que la atención no sólo selecciona en la conciencia sino también en la subconciencia, imprimiendo al dinamismo de esta última, una determinada dirección. Cuando deseamos, por ejemplo, evocar un nombre conocido pero olvidado o resolver en forma predefinida un juego de paciencia.

3. Los efectos de la atención se perciben más claramente examinando la influencia de aquélla en los diferentes procesos de la vida psicológica y es ppecialmente de la función intelectual.

La sensación se intensifica y se define y por decirlo así se clarifica cuando concentramos en ella la atención. A veces sentimos un vago dolor que no sabemos de qué parte del cuerpo procede; enfocamos sobre él la atención, y lo sentimos no sólo con mayor intensidad sino que también podemos localizarlo, definirlo y distinguirlo de otras sensaciones dolorosas.

En la percepción tiene también la atención un papel considerable. Como es sabido, la percepción es un conjunto de sensaciones y de recuerdos referidos a un solo objeto. Concentrándose la atención sobre ese objeto, no sólo que lo distingue de los demás sino que hace posible percibir en detalle sus aspectos y diferenciar con precisión sus elementos. Como afirma Roustan, "la atención es aquí un instrumento de análisis".

La influencia de la atención en la memoria es considerable. La retención de un recuerdo y su evocación voluntaria puede decirse que están en razón directa de la fuerza de atención con que la conciencia contempló el hecho originario del recuerdo. Hay, por otra parte, como ya lo dijimos, una forma de atención dirigida no ya a un hecho presente que queremos retener pa-

ra recordarlo alguna vez, sino a despertar el recuerdo. La atención dirigida en este sentido triunfa de la resistencia del recuerdo y lo extrae a la luz, obliga al dinamismo subconsciente a proporcionar el dato requerido, la solución buscada y así en cada momento pone a la disposición del espíritu la riqueza acumulada del pasado. Un claro ejemplo de la influencia de la atención sobre la memoria, nos ofrecen las experiencias de Watt sobre la asociación predeterminada o la evocación dirigida.

Veamos finalmente la influencia de la atención en el trabajo intelectual. No podríamos trabajar intelectualmente si careciéramos de la fuerza necesaria para mantener una idea en la conciencia y no permitir que se esfume, para relacionarla con otra idea y formar una síntesis, para mantener esta última sin permitir que se disuelva y así, en fin, para tejer esa urdimbre de juicios e inferencias en que consiste el trabajo intelectual o la reflexión. Esa fuerza que mantiene las ideas claras, distintas y fijas es la atención que, como se ve, condiciona en forma necesaria toda verdadera actividad reflexiva. En el trabajo "L'effort intellectuel", inserto en *L'énergie spirituelle*, Bergson analiza en forma admirable el proceso de atención que constituye el resorte de todo trabajo intelectual, desde el que se esfuerza por extraer un determinado recuerdo de la memoria, hasta el que se realiza en las operaciones más altas y complejas de la invención. En todos sus grados el esfuerzo intelectual o, lo que es lo mismo, la atención concentrada con un propósito de rememoración o de intelección, funciona gracias a lo que Bergson llama "esquema dinámico" y que es una especie de representación abstracta que en cierto modo anticipa el resultado perseguido y que está destinada a solicitar en una dirección predeterminada, el contenido subconsciente.

4. En la atención se distinguen dos formas, la espontánea y la voluntaria. La atención *espontánea* es aquella que se dirige a un objeto dado sin un propósito consciente o deliberado de nuestra parte, como cuando repentinamente llega hasta nosotros una música agradable e involuntariamente nos detenemos a escucharla. El caso de la atención *voluntaria* es aquel en que el esfuerzo atento es anterior a la presentación del estímulo. Tengo un libro cerrado y deliberadamente resuelvo concentrarme en el estudio de lo que voy a leer. Hay así en la atención voluntaria un elemento decisivo de anticipación y de espera.

Algunas teorías sobre la atención y especialmente las llamadas empiristas han querido reducir las dos formas anteriormente descritas a la primera, es decir a la atención espontánea, negando de este modo a la atención

sus condiciones de actividad dirigida y reduciéndola, en cierto modo, a una mera receptividad pasiva del espíritu. Las más conocidas de esas teorías son las de Condillac y de Ribot, consideradas hoy como insostenibles.

La tendencia de la Psicología contemporánea es a considerar las dos formas de la atención como manifestaciones de tendencias afectivas dinámicas. Atender es preferir, y preferir es conceder a lo que se prefiere un interés particular, valor. El interés es una forma de la vida afectiva. Y así es, al fin y al cabo, la afectividad en su manifestación dinámica, el resorte fundamental de la atención.

Cuando se trata de la atención voluntaria no puede haber duda ninguna respecto a la importancia capital de las tendencias afectivas. Yo atiendo lo que me interesa, lo que me gusta, lo que deseo conocer, comprender, profundizar, porque en todo ello encuentro una satisfacción. Más difícil parece descubrir el papel de las tendencias afectivas en la llamada atención espontánea. Ese papel se ofrece sin embargo con innegable evidencia cuando reflexionamos en que sólo llaman nuestra atención las cosas a las que nos vincula algún lazo desconocido de interés, alguna secreta predilección que en un momento dado, y sin preparación consciente, nos solicita y nos retiene. Dos hombres atraviesan la misma galería; uno de ellos es pintor, el otro no. El primero se detendrá bruscamente ante un cuadro de mérito, el segundo pasará de largo. El lazo afectivo ha retenido al pintor sin un designio consciente de su parte. Y así su atención espontánea ha sido determinada por una profunda y activa tendencia de su espíritu.

Hay una forma de concentración de la conciencia a la que sólo por extensión puede dársele el nombre de atención, es la llamada *refleja* o *automática* y puede producirse sin intervención de la afectividad cuando un hecho inusitado provoca una impresión de desmesurada intensidad. Ejemplos: el ruido ensordecedor de una explosión, que rompe bruscamente el silencio de la noche, o la aparición inesperada, en la oscuridad, de un deslumbrante resplandor.

5. Si recordamos que toda conciencia es selección, advertiremos fácilmente que la atención no es ninguna facultad especial del espíritu sino que es la conciencia misma en su integridad funcionando según la ley inherente a su naturaleza. La atención es la conciencia toda concentrándose ora en un punto, ora en otro de su propio contenido. Sólo que en sus grados más altos, se puede utilizar, mediante la educación y en servicio de fines elevados, esta propiedad general de la conciencia. Así, mediante la atención volun-

tariamente dirigida, podemos desinteresarnos de las sollicitaciones inferiores de la existencia y concentrarnos en el cultivo de la ciencia, del arte o de la actividad utilitaria de tipo superior, así, en fin, mediante la atención, podemos retener fija nuestra mirada en nuestros propósitos, en nuestros planes, en nuestros ideales y no naufragar en el torrente imponderable de las impresiones de la vida.

# 15

## LA VOLUNTAD

**PROGRAMA :** 1. DIFICULTAD INHERENTE AL ESTUDIO DE LA VOLUNTAD.— 2. DESRO Y VOLICIÓN.— 3. MOTIVOS Y MÓVILES.— 4. ANÁLISIS TRADICIONAL DE LA DELIBERACIÓN, SU CRÍTICA.— 5. TEORÍAS ASOCIACIONISTA E INTELLECTUALISTA SOBRE LA VOLUNTAD.— 6. VERDADERA NATURALEZA PSICOLÓGICA DE LA VOLUNTAD.— 7. EL PROBLEMA DE LA LIBERTAD.— 8. ANOMALÍAS DE LA VOLUNTAD.

**BIBLIOGRAFIA :** *Henri Bergson* : "Essai sur les données immédiates de la conscience". Paris 1912.— *Ch. Blondel* : "Les volitions", en *Georges Dumas* : "Traité de Psychologie". Tomo II. Paris 1924.— *Franz Brentano* : "Psychologie vom empirischen Standpunkt". Tomo II. Leipzig 1925.— *Harald Hoeffding* : "Esquisse d'une Psychologie fondée sur l'expérience." Paris 1903. (Traducción del danés).— *William James* : "The principles of Psychology". Tomo II. New York 1918.— *J. Lindworsky* : "El poder de la voluntad educada". Bilbao 1923. (Traducción del alemán de José A. Menchaca).— *A. Phaender* : "Fenomenología de la voluntad". Madrid 1931. (Traducción del alemán).— *Th. Ribot* : "Les maladies de la volonté". Paris 1899.

1. Si como dice Hoeffding, por voluntad se entiende el aspecto activo, dinámico de la vida consciente, la tendencia general que tienen así las ideas y las imágenes como los estados de la vida afectiva a traducirse en movimientos, a constituirse en centros de atención y a determinar de esta suerte el rumbo de la corriente mental, la existencia de la voluntad es evidente. Pero si la existencia de la voluntad es evidente, resulta en cambio difícil aislarla para los fines de la investigación justamente porque, constituyendo la voluntad el íntimo resorte de la vida psicológica, no es separable de los contenidos en que interviene como la fuerza animadora. Y por eso en la voluntad se revela, acaso de modo más claro, la dificultad que señalábamos en la introducción o sea, la de conciliar el estudio fenomenológico de los aspectos psíquicos, con la necesidad de estudiarlos integrados en síntesis concretas y vivientes.

2. Desde luego, inmediatamente los fenómenos de la voluntad se nos dan como tendencias dirigidas hacia algo o contra algo. Yo quiero viajar, comer, saber, ir al teatro esta noche etc. No quiero salir en una noche fría, ni asistir a tal audiencia del tribunal, ni tomar tal bebida que me disgusta. Ahora bien, al sentimiento de esa tendencia, en su acepción más general se le llama *deseo*. La *volición* es una forma del deseo caracterizada porque en ella, al deseo se añade la representación de las condiciones de su realización y de sus consecuencias, "extendiéndose a unas y otras el carácter de deseo, y todo ello, sobre la base de la creencia en la posibilidad de realizar lo deseado por acción propia" (Pfänder). Una cosa es que yo desee más o menos vagamente ir a la China, o al Canadá, o a Constantinopla, y otra que yo me determine a emprender realmente un viaje a tal lugar con todo lo que ese viaje implica en cuanto a los medios para su realización y a sus consecuencias. En el primer caso se trata de un simple deseo, en el segundo de una volición.

Pero hay una nota derivada de la orientación de la voluntad en el tiempo y que marca de manera indudable la menor extensión del concepto de volición con respecto al concepto más amplio de deseo. El deseo puede referirse tanto al pasado como al futuro. Yo puedo desear, por ejemplo, que el barco no haya llegado ayer al puerto y también puedo desear obtener el premio de la lotería que sale el próximo miércoles. La volición, en cambio, sólo se refiere a lo venidero y es que sólo en esa dimensión del tiempo puede ejercitarse con eficacia el poder realizador de la voluntad. Así en el *acto* volicional propiamente dicho, se afirman las más altas posibilidades y las características esencialmente humanas de la voluntad. Y así también, si se toma la palabra voluntad como expresión del acto psíquico consciente en su determinación más decisiva, podría decirse que el acto volicional es el acto voluntario propiamente dicho.

3. En la Psicología tradicional se distinguen los motivos y los móviles como factores psicológicos determinantes del acto volitivo. Se llaman *motivos* las razones intelectuales de nuestros actos; se llaman *móviles* las atracciones o repulsiones de carácter afectivo en cuya virtud actuamos. Como bien se comprende, dados los principios que hemos admitido en otros capítulos, esta distinción señala dos aspectos abstractos del acto volitivo, pero induciría a error si se creyera que ellos pueden presentarse separadamente en la dinámica concreta de la voluntad. En esa dinámica no hay ningún motivo que actúe en mérito de su pura significación intelec-

tual, ni hay tampoco ningún resorte afectivo que no asuma una cierta expresión representativa, intelectual.

La verdad es que cuando se hacen estas separaciones, erigiendo en entidades independientes las manifestaciones inseparables de un sólo proceso, se vicia el concepto de la acción voluntaria, porque se desconoce que ella es esencialmente una función sintética que integra, aún en los casos de discordancia o de conflicto, dentro de una cierta orientación activa, la totalidad de la vida consciente. Todo lo cual lo veremos con mayor claridad al hacer el análisis de la deliberación tal como la concibe la Psicología clásica,

4. La relación en que están los motivos y los móviles con el acto final de la voluntad, es lo que los psicólogos llaman *deliberación*, proceso que tradicionalmente ha sido considerado como la condición indispensable de toda decisión verdaderamente voluntaria y libre. La Psicología tradicional ha descrito el proceso de la deliberación distinguiendo en ella cuatro etapas. En la primera, llamada de la *concepción*, aparecen en la conciencia los resortes afectivos o intelectuales que nos incitan a actuar o a no actuar. En la segunda, la conciencia pone frente a sí los diferentes motivos o móviles y aprecia el valor relativo de cada cual: es la etapa de la *apreciación*. Una tercera etapa la constituye la *decisión*; la voluntad ha escogido entre las diferentes solicitaciones y se ha resuelto a actuar en el sentido de una de ellas. La etapa final es la *ejecución* del acto voluntario.

Este proceso, evidente en apariencia, es en el fondo falso, porque en él se concibe la deliberación como serie de etapas distintas y separables, siendo así que, como toda actividad viviente, es una continuidad indivisible. Además, en la concepción tradicional que analizamos, se supone erróneamente que la voluntad es una especie de juez colocado por encima de motivos y de móviles y capaz de dirimir su disputa con imparcialidad. Así se postula una especie de desdoblamiento en el acto del querer; por una parte se consideran los motivos y los móviles; por otra parte se cree encontrar una voluntad pura, distinta de ellos y capaz sin embargo de llevar a la realización las tendencias implícitas en los factores de la deliberación. Y ese desdoblamiento en realidad no existe, porque si nos decidimos es en virtud de las tendencias profundas que se agitan en los motivos y en los móviles. Y esas tendencias no son un mero espectáculo que discurre fuera de nosotros sino que son nosotros mismos o por mejor decir, son nuestra conciencia misma, que actúa integralmente en cuanto concibe, siente y ejecuta.

Lo cual no quiere decir, empero, que neguemos la importancia ni mucho menos la existencia del conflicto en la vida psicológica. Al contrario, lo consideramos como uno de los resortes fundamentales de la acción; pero no lo interpretamos como el mero planteamiento de dos posibilidades contrarias ante una voluntad indiferente, sino como una oscilación, una alternancia, generalmente dolorosa, en que el alma vive cada uno de los extremos del dilema y en donde, al decidirse, condensa en el acto final de la decisión, la totalidad del proceso que lo antecede y lo prepara. El conflicto psicológico es tensión e historia: tensión, es decir, esfuerzo de tendencias opuestas, unidas y solidarias sin embargo puesto que en ambas participa la misma voluntad, e historia, en el sentido de que en esa pugna, las propias tendencias en juego se transforman y en el fondo conspiran en la dirección del acto final de la volición decisiva.

5. La dificultad de aislar introspectivamente la voluntad ha dado lugar, entre otras, a la teoría intelectualista sobre la naturaleza psicológica de la actividad voluntaria. Según el intelectualismo, la voluntad es en el fondo un mito psicológico, puesto que la conciencia se encuentra en realidad bajo el imperio de las ideas y en general de los elementos representativos, de suerte que la voluntad no viene a ser, al fin y al cabo, más que un resultado de la combinación u oposición de los factores intelectuales. Así, desear alguna cosa equivaldría a formular el juicio de que ella nos es agradable; inversamente, detestar algo equivaldría a formular el juicio de que ese algo nos es desagradable.

Contra esta teoría podemos aducir el hecho de que la voluntad no siempre está determinada por el juicio y es al contrario, en la mayoría de los casos, anterior a él. Es el deseo de un objeto lo que nos impele a formular juicios respecto de su valor, no es este valor, intelectualmente apreciado, lo que suscita el deseo. Si las ideas no llevaran, por decirlo así, una carga volitiva, jamás los objetos que a ellas corresponden solicitarían la voluntad. Y así el intelectualismo yerra cuando, comenzando por admitir la existencia de elementos intelectuales puros, acaba por atribuirles un poder de determinación y una tendencia a la actividad de que había comenzado despojándolos.

6. De lo expuesto se infiere que la voluntad es un hecho evidente cuando contemplamos la conciencia en su funcionamiento integral y concreto, pero que no es posible cristalizarla en estados aislados y puros. La voluntad puede ser considerada como la fuerza misma de la dinámica consciente.

Fuerza que, empílica en los elementos todos de la vida psicológica, se revela de modo especial en los casos en que, situaciones excepcionales y graves, solicitan la intervención concentrada y atenta de las fuerzas del alma: Entonces la voluntad no es otra cosa que el movimiento de la totalidad psíquica; movimiento que engendra conjuntamente su dirección, su ritmo y su meta.

7. El problema de la libertad es principalmente un problema metafísico y no psicológico. Su resolución implica la de una serie de cuestiones relativas a la autonomía de la vida consciente, a la causalidad, a la contingencia, que desbordan la esfera de la simple investigación psicológica. Sin embargo, la Psicología, aun entendida como una simple descripción empírica de hechos, no podría desinteresarse completamente de la cuestión de la libertad y esto porque la creencia en la libertad o su negación son hechos que se reclaman de la experiencia interna y que en consecuencia deben ser confrontados con ésta.

Es un hecho que en ocasiones nos sentimos libres, sentimiento que, por lo demás, es muy difícil de definir, pero que tal vez podría caracterizarse aproximadamente diciendo que en él nos damos cuenta de que coincidimos con la totalidad de nuestra vida, de que la acción emana de nosotros como una expresión auténtica, insustituible de nuestro fundamental modo de ser. Y bien, si prescindiendo de toda preocupación metafísica, llamamos libertad a una cierta relación entre el acto y el yo, relación en que el acto aparece como la manifestación directa, auténtica del yo, es evidente que la libertad existe, y que, en consecuencia, el sentimiento que nos la certifica es veraz, puesto que se dan efectivamente actos en que la totalidad de nuestra vida se expresa y realiza.

Pero ¿qué significan expresiones como "la totalidad de nuestra vida", "nosotros mismos" etc.? Significan no tan sólo un conjunto de experiencias que por decirlo así se amasan y condensan en la acción, sino algo más: significan que todas esas experiencias se suceden, se condensan y se manifiestan en actos dentro de la peculiaridad receptiva y activa que se llama el carácter. La acción libre es, pues, aquella que traduce con más fidelidad nuestro carácter y que por lo mismo sale a la luz impregnada de personalidad y de vida profunda.

8. Las anomalías de la voluntad pueden revestir dos grandes formas: anomalías por exceso de impulsión y anomalías por exceso de inhibición.

Hay personas en quienes las ideas, las imágenes o los estados de la vida afectiva tienden a pasar inmediatamente al acto, a traducirse en movimientos, a responder en forma espontánea e impremeditada a los estímulos del ambiente físico o social. Hay en cambio otras en quienes los contenidos intelectuales o los estados afectivos parecen desprovistos de carga dinámica, de posibilidades de actuación. En las primeras hay un exagerado predominio de la impulsividad; en las segundas, un predominio, exagerado también, de los factores inhibitorios.

Sería superficial, empero, atenerse a la mera apariencia exterior de la conducta para inferir las correspondientes modalidades volitivas; especialmente, sería erróneo atribuir en todos los casos a falta de fuerza o de actividad interior la inercia aparente de algunos caracteres, ya que, bajo la inmovilidad o la insignificancia de la acción externa, pueden fermentar luchas oscuras y profundas, conflictos de deseos antagónicos que se obstruyen mutuamente el camino de la acción.

Por todo esto, el ideal de la vida de la voluntad consiste en una constante armonía entre lo externo y lo interno, entre el contenido subjetivo de la conciencia y la acción material o social que lo objetiva y realiza.

# 16

## CONCEPTO Y EXTENSION DE LA VIDA AFECTIVA

**PROGRAMA :** 1. CONCEPTO DE LA VIDA AFECTIVA. USO DE LOS TÉRMINOS AGRADABLE Y DESAGRADABLE.— 2. LAS DIMENSIONES DE LA VIDA AFECTIVA SEGÚN WUNDT.— 3. LA TEORÍA DE LA INTENCIONALIDAD EMOCIONAL.— 4. TEORÍAS FORMULADAS PARA EXPLICAR EL PLACER Y EL DOLOR.— 5. AFECTIVIDAD, INICIATIVA Y AUTOMATISMO.— 6. EXTENSIÓN DE LA VIDA AFECTIVA.

**BIBLIOGRAFIA :** *Franz Brentano* : "Psychologie vom empirischen Standpunkt". Tomo II. Leipzig 1925.— *Georges Dumas* : "Traité de Psychologie". 2 vols. Paris 1923-24 (*L. Barat* revisé par *G. Dumas*, *L. Dugas* : "Les états affectifs"; *G. Dumas*, *G. Belot*, *H. Delacroix* : "Les sentiments complexes").— *Harald Hoeffding* : "Esquisse d'une Psychologie fondée sur l'expérience". (Traducción del danés). Paris 1903.— *William James* : "The Principles of Psychology". Tomo II. New York 1918.— *Richard Müller-Freienfels* : "Grundzüge einer Lebenspsychologie". Tomo I : "Das Gefühls- und Willensleben". Leipzig 1924.— *Th. Ribot* : "Psychologie des sentiments". Paris 1911.— *Max Scheler* : "Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik". Halle a. d. S. 1921.— *Scheler* : "Wesen und Formen der Sympathie". Bonn 1923.

1. Se designa con el nombre de vida afectiva todo el conjunto de estados y tendencias que el yo vive de manera inmediata, que, como realidades psíquicas, corresponden exclusivamente al sujeto que las experimenta y que por lo general se polarizan en una o más dualidades de términos (placer, dolor; agradable, desagradable; amor, odio) los mismos que no agotan, empero, todas sus cualidades, como sucede con el blanco y el negro respecto de los colores.

Nos servimos de la expresión vida afectiva y no de la de sensibilidad para designar este conjunto de fenómenos, porque el término sensibilidad carece de toda precisión : unas veces se aplica a la vida afectiva, otras al dominio de las sensaciones que, como se sabe, pertenecen a la esfera intelectual. Tam-

poco empleamos la palabra sentimiento para designar la totalidad de la vida afectiva, tal como lo hace Höfding en su Psicología, porque el uso consagra el empleo de este término para las manifestaciones superiores de la afectividad.

Entre las oposiciones polares de la vida afectiva, hay una que sin duda envuelve todas las demás, y es la oposición entre lo *agradable* y lo *desagradable*, términos que como todos los que pertenecen a este dominio, son por naturaleza indefinibles, puesto que se refieren a hechos primarios y en consecuencia irreductibles a las formas conceptuales de la inteligencia.

A propósito de estas expresiones agradable, desagradable, cuyas experiencias psíquicas correspondientes trataremos de esclarecer más adelante, sólo diremos aquí que las empleamos para designar los grandes polos de la vida afectiva, de preferencia a las de placer y dolor o a otras sinónimas, porque son más amplias, ya que, como se ve principalmente cuando se trata de los estados afectivos sensoriales, lo agradable y lo desagradable son el género mientras que el placer y el dolor son la especie, sin que, por lo demás, estos términos agradable y desagradable, placer y dolor, posean una verdadera precisión científica. Son términos usuales y no técnicos, sin que la Psicología pueda convertirlos de hecho en expresiones meramente convencionales. Así, pues, en lo que sigue los emplearemos con cierta libertad que concilie en lo posible la precisión de la ciencia con las acepciones vivientes pero sin duda flotantes del uso.

2. Para Wundt, la riqueza, la variedad, la complejidad de la vida afectiva, no son reductibles a las tonalidades únicas de lo agradable y de lo desagradable. Por ello, además de la dimensión universalmente aceptada — agradable, desagradable — admite otras dos: *excitación y depresión, tensión y alivio*. La verdad, empero, es que la excitación y la depresión, la tensión y el alivio no siempre pueden interpretarse como reacciones afectivas propiamente dichas, sino que a veces, por lo menos, se nos presentan como sensaciones orgánicas más o menos difusas, a las que naturalmente se asocia una tonalidad agradable o desagradable.

3. De gran importancia e interés psicológico en cuanto a la determinación del contenido propio de la vida afectiva, es la doctrina de la intencionalidad emocional sostenida principalmente por Max Scheler. Reaccionando este filósofo así contra el intelectualismo (Descartes), que considera la afectividad como una forma confusa de la inteligencia, como frente a teo-

rías más recientes (siglo XIX) que consideran lo emocional como totalmente ciego, admite la *intencionalidad de los actos emocionales*. Intencionalidad quiere decir, como se indicó anteriormente (Caracteres de la actividad consciente, § 6), referencia a algo heterogéneo a la conciencia pero que en el acto emocional se da de manera inmediata y sin el intermediario de la representación intelectual. En este concepto, por el sentimiento aprehendemos directamente no sólo lo agradable y lo desagradable sino también otros contenidos como lo bello y lo feo, el amor y el odio etc. Se da así una multiplicidad de dimensiones en el mundo afectivo, una variedad irreductible de aprehensiones emotivas absolutamente inaccesibles a la intencionalidad intelectual.

Scheler distingue tres capas diferentes en el dominio de la intencionalidad emocional, las mismas que se diferencian del mero estado afectivo (que puede ser o no ser objeto de intencionalidad, que puede dirigirse o no a un contenido) y que son a saber: a) los sentimientos intencionales puros que nos dan la intuición directa, inmediata y extraintelectual de los valores (agradable, desagradable; noble, vulgar; bien, mal; bello, feo etc); b) actos de preferencia o repugnancia emocional, que nos dan la intuición de los grados de cada valor o del orden de los valores (así, por ejemplo, mediante esa preferencia intuitiva decidimos que los valores de lo sagrado son superiores a los valores de lo agradable), y, c) los actos intencionales del amor y del odio, que ocupan el plano más elevado en el mundo de la intencionalidad emocional.

Es difícil decidir mediante la introspección si todos los contenidos que Scheler atribuye a la intencionalidad emotiva pertenecen a la pura afectividad o si provienen de la intervención de elementos representativos más o menos claros o confusos. En tesis general, nos parece que esa teoría — formulada por lo demás con propósitos sistemáticos y especulativos, más que netamente psicológicos — tiene una base de realidad en cuanto reivindica la variedad y la riqueza de la vida afectiva, pero que en cuanto a su enumeración de los actos intencionales emotivos puede ser rectificada por una observación estrictamente psicológica. De todos modos, es evidente que hay una cierta “percepción emotiva” irreductible a elementos de carácter intelectual; una variedad de tonalidades de sentimiento, en fin, una como melodía interior que los conceptos no pueden ni traducir ni explicar — lo que Pascal llama la lógica del corazón, que tiene razones que la razón ignora.

4. ¿Cómo se explica la existencia del placer y del dolor? He ahí una cuestión que la simple experiencia psicológica no puede resolver porque la vida

afectiva, como todo hecho primario, se vincula a la naturaleza íntima del ser y, por lo mismo, el problema relativo a la última explicación de su existencia es del resorte de la metafísica. Pero si la Psicología como disciplina de observación no puede ofrecer una verdadera y propia explicación científica del placer y del dolor, si podrá determinar los hechos que condicionan su aparición, estudiar las formas constantes en que ella se produce y obtener, como resultado de este trabajo, indicaciones de valor referentes a la naturaleza y a la significación psicológica y vital de la afectividad.

Desde luego, la vida psíquica funciona siempre como un todo y, según ya tuvimos ocasión de expresarlo, la clasificación de sus manifestaciones en cognoscitivas, afectivas y activas no significa que ellas puedan presentarse alguna vez aisladas. No hay sensación que no posea un cierto tono afectivo, no hay estado afectivo que carezca de todo contenido intelectual. Todo es, por otra parte, actividad en la vida del alma, y si alguna vez se puede hablar de estados pasivamente vividos por el yo, esa pasividad no significa inercia, sino una cierta forma de actividad que funciona en el acto mismo en que recibe, acepta o sufre. Así, pues, en el mundo interior, ninguna función se encuentra en estado de aislamiento ni de pureza elemental: todo está mezclado, compenetrado, unido — de lo cual deriva, junto con la dificultad para encontrar las leyes que presiden la interacción de las manifestaciones psíquicas, el carácter unilateral y artificioso de las doctrinas que pretenden explicar el funcionamiento mental sacrificando a puntos de vista sistemáticos, ora uno, ora otro de los factores que lo determinan.

Es lo que pasa cuando el intelectualismo pretende explicar las reacciones afectivas. Esta doctrina, que puede reclamarse de la gran tradición cartesiana, considera que el placer y el dolor no son en el fondo sino confusos juicios de valor. El placer sería un juicio de valor aprobatorio; el dolor equivaldría a un juicio de valor de signo contrario. Con lo cual el intelectualismo postula estas dos cosas, a saber: 1º que las reacciones afectivas son en realidad formas atenuadas, confusas, inferiores de la actividad intelectual, y, 2º que la inteligencia o, como dirían los cartesianos, la razón, puede influir directamente sobre esas ideas confusas y de inferior categoría, ya sea confirmándolas, ya sea discipándolas mediante la claridad y la precisión de ideas más legítimas. Y así, el intelectualismo sostiene, en definitiva, que la inteligencia es no sólo de derecho sino también de hecho, la facultad directiva y soberana.

Algunos textos de Descartes podrían quizá exhibirse como las fórmulas sintéticas del intelectualismo clásico;

“La alegría procede de la opinión de que se posee algún bien, la tristeza procede de la opinión de que se tiene algún mal o algún defecto” (*Les passions de l'âme*, II, 93).

“El goce es una agradable emoción del alma, en la cual consiste la complacencia que ella tiene del bien que las impresiones del cerebro le representan como suyo” (*ibid.* II, 91).

“La tristeza es una languidez desagradable en la cual consiste la incomodidad que el alma recibe del mal o del defecto que las impresiones del cerebro le representan como perteneciéndole” (*ibid.* II, 92).

Como se infiere de estas citas, el intelectualismo no explica los estados afectivos sensoriales y sólo es pertinente tratándose de las formas superiores de la afectividad, es decir, de aquellas en que sus reacciones — plaer, dolor; agrado, desagrado — se encuentran vinculadas no ya a las meras sensaciones sino a procesos representativos e ideativos. Pero aun desde este punto de vista puede afirmarse que, o bien el intelectualismo es una concepción errónea de la vida psíquica, o bien que bajo su nombre se propone en realidad una teoría que no sólo difiere sino que aun contradice aquella que sugiere su simple denominación. Si por opinión se entiende un simple juicio lógico, una pura idea despojada de todo elemento afectivo, entonces el intelectualismo es falso, porque así como no hay placer ni dolor sin algún elemento representativo o intelectual, así tampoco hay ninguna idea que carezca de su respectivo coeficiente afectivo. Toda idea es un complejo de afectividad y de noción, un complejo grato o desagradable; por manera que cuando una opinión o un juicio modifican nuestros sentimientos y nos proporcionan placer o nos causan pena, estos resultados se deben no a su mero valor cognoscitivo sino a su carga afectiva. Así, no es que las ideas o las simples opiniones se confronten en el alma y susciten en las peripecias de su lucha el placer o el dolor, sino son las fuerzas afectivas latentes que se agitan bajo las especies intelectuales de las ideas. “Cuando se nos comunica una noticia, dice Descartes, (1) el alma juzga primeramente si ella es buena o mala y encontrándola buena se regocija”. (*Principes de la Philosophie*

(1) En realidad, como lo observa profundamente Brunschvicg (*Le Progrés de la Conscience dans la Philosophie Occidentale*, Paris 1927, tomo I, pág. 153), la psicología de Descartes se desdobra y así “hay un goce *propiamente intelectual* o espiritual distinto del goce *sensible* provocado por los movimientos del cuerpo”. Descartes distingue netamente esas dos clases de placeres aun en los casos en que el placer intelectual puede aparecer con ocasión de un placer sensible o al contrario. Estrictamente hablando, pues, el intelectualismo cartesiano sólo se refiere a los sentimientos espirituales. En cuanto a los estados afectivos sensoriales, su signo depende de que sean útiles o nocivos a la vida del cuerpo. Con lo cual la teoría cartesiana se aproxima a ciertas tesis de las doctrinas que en términos generales pueden llamarse biológicas.

IV, 190). Sólo que, si yo encuentro buena esa noticia es porque me regocijo con ella y no al contrario, siendo así, al fin y al cabo, el placer o el dolor que con ella experimento, no el efecto sino más bien la causa de mi apreciación favorable o adversa.

Ahora bien, bajo el nombre de intelectualismo suele también presentarse otra doctrina, ya no cartesiana, y cuyos representantes más conocidos son Herbart y Nahlowsky. Según ella, las representaciones no son simples elementos intelectuales sino verdaderos complejos dinámicos, fuerzas; y el placer y el dolor se explican respectivamente por la concordancia y el choque de las representaciones. Como se ve, en realidad aquí se ha abandonado ya el intelectualismo propiamente dicho, puesto que lo que determina el juego de las representaciones y, consecuentemente, las reacciones afectivas placenteras o dolorosas que de él derivan, no es ya el puro contenido intelectual de esas representaciones sino su coeficiente de actividad, de energía.

En conclusión, el intelectualismo en sus diversas formas es una doctrina netamente psicológica, que explica el placer y el dolor mediante un juego de elementos que tiene su escenario en las esferas superiores de la vida psíquica. Con ello los placeres y dolores físicos quedan inexplicados o, por lo menos, quedan relegados a una región aparte, con lo cual se fracciona la unidad de la vida afectiva. La escuela biológica evolucionista, por su parte, enfoca su atención de modo primordial hacia los estados afectivos sensoriales y pretende explicarlos en función de la actividad biológica. Las actividades que producen placer serían favorables a la vida; las actividades que producen dolor, desfavorables; principio que podría reclamarse del viejo abolengo de Demócrito: "Los límites entre lo útil y lo dañino, son el placer y el dolor" (Hermann Diels: *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin 1922, Tomo II, pág. 99, fragmento N° 188). Si fuera lo contrario, si las actividades desfavorables produjesen placer y aquellas que contribuyen a la conservación y desarrollo de la vida produjesen dolor, entonces la evolución se detendría, porque el ser, naturalmente, ejercita las funciones que le son agradables, y si ellas le resultan nocivas, el ser terminará por suprimirse y de esta suerte la evolución no podrá continuar; sin que el hecho de que el hombre ejercite a veces acciones nocivas para su organismo, sea otra cosa que una desviación sin fuerza para romper en forma grave el imperio profundo de la ley biológica.

No podemos, empero, dejar de hacer otras importantes reservas concernientes no sólo a la teoría biológica en su forma moderna, sino a toda concepción que considera el placer como síntoma de éxito vital o de perfección. No en todos los casos en que se siente placer, el organismo marcha favora-

blemente a la conservación o a la expansión de la vida, ni siempre que se experimenta dolor, marcha el organismo hacia su destrucción o aniquilamiento. Hay enfermedades malignas que se acompañan de alegría exultante, aquella que los médicos llaman *euforia*, y hay dolores en casos en que el organismo se defiende triunfalmente de un elemento patógeno, como es el caso de una inflamación. Por otra parte, el dolor no es proporcional al daño biológico: un diente cariado duele más que una úlcera interna. Y sin ir a lo patológico, tenemos el caso, incongruente con la teoría, del placer con que el alpinista se siente atraído al sueño que si lo domina lo llevará a la muerte por enfriamiento.

De todos modos, es evidente que, en términos generales, la teoría biológica parece tener razón. Es poco probable que hubieran perdurado las especies cuyos individuos hubiesen reaccionado placenteramente ante los estímulos orgánicamente nocivos y al contrario, dolorosamente, ante los favorables. En todo caso, la selección natural sólo habría conservado las especies dotadas de una actividad eficiente para los fines de la vida, y así habría fijado la correlación entre el placer y el dolor por una parte, y el provecho y el daño orgánicos por otra.

En la esfera de la vida orgánica, la teoría biológica es pues aceptable, pero ocurre que no sólo tenemos placeres y dolores físicos o, para emplear nuestra nomenclatura, que no tenemos tan sólo estados afectivos sensoriales, únicos explicados por las teorías biológicas. Tenemos también placeres y dolores espirituales, emociones elevadas que no sólo no se confunden con los estados afectivos sensoriales sino que, en ocasiones, se les oponen. Como cuando la herida que un general recibe en un combate, a la vez que le molesta físicamente puede regocijarlo moralmente. Así, pues, la teoría biológica deja al margen lo que el intelectualismo pretendía explicar, y de este modo, a su vez, nos ofrece tan sólo una representación parcial de las grandes oscilaciones de la vida afectiva.

Más comprensiva que la teoría biológica es la que relaciona las oscilaciones de la vida afectiva con la expansión de la actividad y que entre los griegos desarrolló Aristóteles de modo sobresaliente. Relacionando su concepción psicológica con los principios fundamentales de su metafísica, Aristóteles considera que el ser tiene tendencias porque no se da completamente en acto lo que es en potencia; en otros términos, porque no realiza plenamente su forma natural y perfecta. Así, el placer aparece como el acompañamiento natural del acto en que el ser se perfecciona y plenamente se realiza. El placer se añade al acto, según la poética expresión del filósofo, "co-

mo a la juventud, su flor". Consecuentemente, el dolor es la conciencia de un obstáculo que se opone a la realización del acto.

Y he aquí cómo esta doble consideración : por una parte el despliegue de la actividad y de la vida y, por otra, la existencia de tendencias implícitas en ellas, puede acaso insinuarnos en el profundo misterio de esa tensión vital cuyos polos son el placer y el dolor.

Lo que nuestra experiencia nos da inmediatamente es una oscilación de lo agradable a lo desagradable, del placer al dolor, del goce a la pena. Nuestra vida afectiva fluctúa así incesantemente del polo del placer al polo del dolor y de éste a aquél. Observamos además que el placer se nos da como una afirmación de nuestra vida, en el sentido de que él acompaña la satisfacción de nuestras necesidades, la solución de nuestros problemas, el cumplimiento de nuestros votos; al paso que el dolor es siempre la resonancia de una necesidad insatisfecha, de una aspiración contrariada, en fin, de una tendencia combatida. Hay pues así, una relación que parece evidente entre la polaridad afectiva y la facilidad o la dificultad, la plenitud o la deficiencia con que funciona el dinamismo de la vida.

Por lo tanto, puede aceptarse la teoría de la expansión vital como una explicación plausible de las grandes oscilaciones de la vida afectiva. Pero esto sólo en términos muy generales, ya que respecto de esta teoría caben las mismas reservas formuladas a propósito de la teoría biológica y además esta indicación fundamental : no basta la simple expansión de la actividad para sentir placer; es necesario que esa expansión esté proporcionada a las posibilidades del ser. Así es como los ejercicios o las actividades orgánicas o espirituales que producen placer, pueden volverse fatigantes y desagradables si se exageran.

5. Hay una ley general referente a la relación entre la vida orgánica y la afectividad, y es a saber : el placer y el dolor se dan únicamente allí donde el automatismo no es perfecto; ley que puede ayudarnos a dilucidar la significación de la vida afectiva no sólo desde un punto de vista psicológico sino también por relación a la actividad animal y humana en general. Si el placer y el dolor se retiran cuando la naturaleza o el hábito han logrado constituir mecanismos que realicen automáticamente su función, quiere decir que dichas reacciones afectivas implican un margen de mayor o menor indeterminación entre las tendencias, por una parte, y su realización por otra. Por eso, mientras mayor es el margen de indeterminación, más intensa y rica es también la vida afectiva. Y así se explica que en la escala de los seres

vivientes, desde los animales hasta el hombre, a medida que el automatismo va dejando un campo menos restringido a la iniciativa y a la espontaneidad del ser, crezca también la esfera de la afectividad.

La vida afectiva es, pues, un índice de la iniciativa de que, en medio al determinismo de las fuerzas mecánicas, está dotado el ser vivo. Y en consecuencia, nos revela que la vida, o por lo menos la vida de los seres sensibles, es irreductible a los factores meramente mecánicos de la naturaleza.

6. En el vasto dominio de la vida afectiva distinguimos, en primer término, los estados y las tendencias. *Estados* son las experiencias agradables o desagradables, placenteras o dolorosas vividas inmediata y, en alguna forma, pasivamente por el yo. *Tendencias* son determinados impulsos o direcciones a menudo subconscientes de la vida afectiva, que no son vividos inmediatamente por el yo sino en cuanto se revelan mediante los estados agradables que acompañan su realización— o desagradables que son los síntomas conscientes de su insatisfacción o fracaso.

En la categoría de los estados afectivos se comprenden los estados afectivos sensoriales y las emociones. *Estados afectivos sensoriales* son las reacciones de agrado o desagrado, de placer o dolor que se vinculan directamente con las sensaciones (v. g., las cosquillas, un dolor de muelas, el dolor que produce una quemadura etc.) *Emociones* son los estados afectivos vinculados a estructuras más complejas de manifestaciones y contenidos anímicos. Se presentan, ya en forma de sentimientos vitales (v. g., opresión, cansancio, hartazgo etc.), ya de sentimientos anímicos (v. g., terror, cólera, alegría etc.), ya de sentimientos espirituales (v. g., emoción estética, moral, religiosa etc.).

En la categoría de las tendencias afectivas pueden distinguirse las inclinaciones y las pasiones. *Las inclinaciones* son las tendencias afectivas cuya exigencia de realización se mantiene dentro de límites moderados y normales (amor maternal, amistad etc.) *Pasiones* son estas mismas tendencias cuando asumen caracteres de extraordinaria profundidad, intensidad y tenacidad (la pasión del poderío, la avaricia etc.).

# 17

## LOS ESTADOS AFECTIVOS SENSORIALES

**PROGRAMA :** 1. CONCEPTO DE ESTADOS AFECTIVOS SENSORIALES.— 2. LO AGRADABLE Y LO DESAGRADABLE.— 3. EL DOLOR FÍSICO Y LAS TEORÍAS SOBRE SU NATURALEZA FISIOLÓGICA Y PSICOLÓGICA.— 4. EL PLACER.— 5. LOS ESTADOS AFECTIVOS SENSORIALES Y EL ESTADO GENERAL BIOPSIOLÓGICO.

**BIBLIOGRAFIA :** *Georges Dumas* : "Traité de Psychologie". 2 vols. Paris 1923-24 (*L. Barat* revisé par *G. Dumas*, *L. Dugas* : "Les états affectifs").— *Harald Hoeffding* : "Esquisse d'une Psychologie fondée sur l'expérience". Paris 1903. (Traducción del danés.) — *William James* : "The Principles of Psychology". Tomo II : New York 1918.— *Filipo Masci* : "Elementi di Filosofia". Tomo II. "Psicologia". Napoli 1904.— *Th. Ribot* : "Psychologie des sentiments". Paris 1911.

1. Estados afectivos sensoriales son los estados afectivos que acompañan a las sensaciones y que, en consecuencia, se localizan como ellas en las regiones corporales correspondientes. En el lenguaje usual, suelen designarse estos estados con el nombre de *sensaciones*, lo cual es técnicamente inadmisibile, puesto que *sensación* es el término reservado en el lenguaje científico para determinados fenómenos de la vida intelectual.

2. Una distinción importante que conviene hacer cuando se trata de los estados afectivos sensoriales es la que diferencia lo agradable y lo desagradable, por una parte, y, por otra, lo placentero y lo doloroso. En general puede decirse que lo agradable y lo desagradable son conceptos que tienen una extensión más vasta que la otra pareja de conceptos : placer-dolor. El placer es siempre agradable y el dolor, desagradable, pero no toda sensación desagradable es dolorosa ni toda sensación agradable puede ser llamada una sensación de placer. Lo amargo es desagradable pero no es doloroso, un acorde es agradable pero no es placentero. Las sensaciones de la vista, sobre todo, pueden ser desagradables pero es difícil admitir que sean doloro-

sas. Y hay más : en determinados casos, ciertas sensaciones dolorosas pueden actuar como coadyuvantes en un resultado sensorial agradable. Ejem. : las sensaciones picantes, que incluyen elementos de dolor.

A la simple observación, lo agradable y lo desagradable sensoriales se caracterizan por una localización más difusa, menos precisa que el placer y el dolor propiamente dichos. Además, suelen incluir elementos de emotividad y de representación, lo que hace su estudio más complicado, sin que, por lo demás, se haya hecho hasta ahora, la psicología sistemática y exhaustiva de estos estados.

3. Hay dos grandes teorías sobre la fisiología del dolor : la teoría de la excitación intensiva de los nervios y la que podríamos llamar del sentido dolorífico. Teorías que vamos a estudiar porque, como se verá, tienen interés para la psicología del dolor. Según la primera, el dolor físico no tendría órganos ni nervios especiales; se produciría simplemente por la excitación intensiva de los mismos nervios cuya excitación más moderada determina las diversas sensaciones. De este modo, la producción del dolor y su intensidad estarían condicionadas por la fuerza de la excitación, el estado de los nervios, de los centros y aun por el ejercicio de actividades que implican un trabajo cortical (cálculo, reflexión etc.) Por lo que se refiere a la intensidad de la excitación, mencionaremos el hecho conocido de que mientras el mero contacto de un alfiler con la superficie cutánea produce una sensación táctil indiferente, una presión mayor, aunque no sea exagerada, puede convertirse en un dolor. En cuanto al estado de los nervios, se sabe también que cuando un nervio se encuentra hiperestesiado (artritis, neuralgia), el menor contacto produce un intenso dolor. Respecto de la influencia que los centros nerviosos ejercen en la producción del dolor, se citan los casos de la meningitis que suscita una excesiva sensibilidad dolorífica y los del alcoholismo y la demencia que la atenuan. Y en fin, es innegable el hecho de que cuando el espíritu se abstrae en una operación mental laboriosa y absorbente, pasa desapercibido o muy atenuado el dolor.

Tales son los hechos en que se apoya la teoría de la excitación intensiva, entre cuyos representantes figuran Wundt y Richet. Otros hechos, empero, de comprobación experimental, parecen indicar la existencia de puntos de dolor cuya excitación produciría, por modo exclusivo, las sensaciones dolorosas. Es decir que existiría un sentido específico del dolor.

Aunque estas dos teorías se apoyan en hechos de experiencia y sustentan conclusiones radicalmente opuestas, no han faltado las tentativas de

conciliación. Desde luego, nos parece que las afirmaciones de ambas pueden conciliarse tratándose de las sensaciones táctiles y térmicas, como lo han intentado Ioteyko y Stefanowska. Y esto, porque siendo el umbral de excitación de los puntos de dolor más elevado que el de los puntos de presión o los térmicos, se comprende perfectamente que las excitaciones incidentes en los puntos doloríficos deban ser más fuertes. Por ello, la dificultad sólo se presta en forma grave cuando se trata de las sensaciones de la vista, del oído y de otros sentidos especiales cuyos órganos no presentan puntos doloríficos de naturaleza específica y cuyas sensaciones de dolor se deberían, por lo tanto, a la mera excitación intensiva. Debiendo indicarse, empero, que según los partidarios del sentido dolorífico, en realidad las sensaciones de la vista, del oído, del gusto y del olfato nunca son verdaderamente dolorosas por sí mismas sino tan sólo desagradables, y condicionadas, en cuanto a su cualidad afectiva, por la adición de elementos variables: raza, sexo, educación etc.

4. El estudio experimental del placer físico no ha alcanzado el considerable desarrollo que el relativo al dolor sensorial, sin duda a causa de las dificultades que, por su naturaleza, ofrece el placer tanto para ser provocado artificialmente como para ser graduado según las exigencias del laboratorio.

En cuanto a la excitación productiva del placer, generalmente se admite que ella debe ser de intensidad media. En lo tocante al placer físico mismo, como estado afectivo, es evidente que por lo común es un estado más difuso, más vago que el dolor. Por eso, si es relativamente fácil distinguir lo doloroso de lo desagradable, no lo es tanto diferenciar precisamente lo placentero de lo agradable. Esa diferencia existe, sin embargo, y tal vez podría determinarla el hecho de que las sensaciones placenteras presentan una localización menos imprecisa que las meramente agradables. En este concepto pueden citarse como ejemplos de placeres físicos, las cosquillas, el placer de reír, el placer sexual, y como ejemplos de lo agradable físico, las reacciones afectivas suscitadas por las concordancias de sonidos o de colores, por la facilidad del funcionamiento orgánico o mental, por la excitación ligera de los nervios orgánicos o sensoriales etc.

Dumas, que ha propuesto distinguir el placer de lo agradable del mismo modo que se ha distinguido el dolor de lo desagradable, escribe al respecto: "Hay aun aquí dos dominios, y, como el dominio de lo desagradable por relación al del dolor, el dominio de lo agradable es más extenso que el del pla-

cer, puesto que todo placer es agradable (a lo menos en general), mientras que muchas sensaciones pueden ser agradables sin constituir placeres propiamente dichos”.

5. Por lo demás, y cualquiera que sea la teoría que se adopte sobre las condiciones fisiológicas de los estados afectivos, es evidente que éstos están condicionados por el estado general biopsicológico. Es sabido que la fuerza y la debilidad orgánicas se reflejan en la mayor o menor capacidad afectiva sensorial. Por regla general, puede decirse que un organismo sano y fuerte es menos sensible al dolor que un organismo enfermo y débil. A esta influencia deben agregarse las que provienen del hábito y del contraste: la primera que se ejercita en el sentido de un debilitamiento progresivo de la reacción sensorial afectiva, y la segunda que acentúa, por el contrario, la intensidad de los estados correspondientes. Y en fin, deben tenerse en cuenta, como factores que influyen en la intensidad o vivacidad de los estados afectivos sensoriales, la hipnosis y el éxtasis, que pueden insensibilizar contra el dolor, y en una esfera más común y normal, la influencia ya sugerida de la atención, que puede absorber la mente en la contemplación de un objeto y, de este modo, atenuar o acaso eliminar la conciencia del dolor.

# 18

## LA EMOCION

**PROGRAMA** : 1. NOMENCLATURA Y CLASIFICACIÓN.—2. ESTADOS AFECTIVOS VITALES.— 3. PROCESOS AFECTIVO-SOMÁTICOS.— 4. EMOCIONES PRIMARIAS : ANÍMICAS Y ESPIRITUALES.— 5. EMOCIONES COMPLEJAS.— 6. EMOCIONES DERIVADAS ; REFLEXIVAS ; MIXTAS.— 7. LA RISA Y EL LLANTO.— 8. PENETRACIÓN E IDENTIFICACIÓN EMOCIONAL.

**BIBLIOGRAFIA** : *Henri Bergson* : "Le rire". Paris 1912.— *Walter B. Cannon* : "Bodily changes in pain, hunger, fear, and rage". New York 1915.— *Georges Dumas* : "Les chocs émotionnels", "Les émotions", en "Nouveau traité de Psychologie". Tomo II. Paris 1932.— *William James* : "The Principles of Psychology". Tomo II. New York 1918.— *Juan Lindworsky* : "Psicología experimental". (Traducción del alemán por José A. Menchaca) Bilbao 1923.— *William McDougall* : "An introduction to Social Psychology". Boston 1919.— *McDougall* : "Outline of Psychology". New York 1924.— *Richard Müller-Freienfels* : "Grundzüge einer Lebenspsychologie". Tomo I : "Das Gefühls- und Willensleben". Leipzig 1924.— *Th. Ribot* : "La psychologie des sentiments", Paris 1911.— *Max Scheler* : "Wesen und Formen der Sympathie". Bonn 1923.— *Baldwin Schwartz* : "La psicología del llanto" (Traducción del alemán por J. Gaos). Madrid 1930.

1. Hemos definido las emociones como estados afectivos que están ligados a manifestaciones y contenidos anímicos de estructura más compleja que las meras sensaciones — lo que las diferencia de los estados afectivos sensoriales —. Este es el concepto amplio de emoción. El restringido o especial es el que corresponde a reacciones afectivas suscitadas por objetos que conmueven el ánimo de una manera particular, surgen súbitamente y, por lo general, tienen corta duración. Así, los *simples estados de ánimo* se diferencian de las emociones por carecer de conmoción súbita y de dirección u objeto definidos. Se diferencian, igualmente, las *teñencias afectivas* de las emociones en que carecen de conmoción, son «movimientos al estado

naciente» (Ribot) que dirigen y estructuran la vida anímica y sirven de base tanto a las emociones como a las necesidades, las inclinaciones, las pasiones, los deseos etc. En el lenguaje corriente se considera a veces como emoción sólo la agitación del ánimo, y se designa con el nombre de afecto el estado promovido por la agitación emocional. Por otra parte, en la expresión del profano se entiende por sentimiento ora lo mismo que por afecto, ora la agitación del ánimo causada por objetos o motivos espirituales. Para armonizar en lo posible el lenguaje habitual castellano con la nomenclatura psicológica, conservaremos a la palabra *afecto* su significación general, aplicable a todos los estados y tendencias de la vida anímica que no es ni intelectual ni volitiva; designaremos como *emociones* : a) los estados afectivos vitales o sentimientos vitales, b) los estados afectivos anímicos, en sentido estricto, o sentimientos (a secas), y, c) los estados afectivos espirituales o sentimientos superiores. Tanto los estados afectivos vitales como los anímicos y espirituales, tienen grados de complejidad que legitiman, por lo menos desde el punto de vista didáctico, la división de McDougall en emociones primarias, emociones complejas y emociones derivadas.

No se nos oculta que toda clasificación tiene algo de arbitrario, sobre todo en esta esfera de la vida psicológica cuyas modalidades son infinitas, al extremo que se puede decir que hay tantas clases de emoción como situaciones posibles del sujeto en el mundo. En todo caso, las distinciones son o extremadamente esquemáticas o demasiado individuales. Los psicólogos y moralistas no pueden librarse de caer en el primer extremo, dándonos imágenes pálidas y mutiladas, mientras que los poetas y novelistas incurren en el segundo, con descripciones y análisis llenos de vida, pero de emociones concretas o imaginadas correspondientes a individuos definidos, con sus incontables notas y matices particulares. Los estudios fenomenológicos de diversas formas de la vida afectiva, muy escasos aun en Psicología, tienden a echar un puente entre estos extremos.

Es igualmente arbitraria la delimitación del alcance cognoscitivo y conativo de la emoción, puesto que sólo por vía abstractiva la desarticulamos de la totalidad unitaria de la actividad psicológica. En la vida real, lo emocional está impregnado en la estructura primaria y compleja en la cual distinguimos, con propósito de discriminación, lo instintivo, lo volitivo, lo intelectual, lo valorativo etc.

Otra dificultad que ofrece la emoción a un estudio sistemático es su carácter de experiencia predominantemente subjetiva : una percepción o una

representación se nos dan, las tenemos; mientras que una emoción, la vivimos, *estamos* alegres o tristes, p. e.; no tenemos, propiamente, alegría o tristeza, pues estas son hipostasis o sustantivaciones figuradas, no estados concretos de nuestro ánimo.

A pesar de todas las dificultades, el psicólogo debe esforzarse por descubrir y distinguir no sólo las variedades de la experiencia afectiva, sino también por darse cuenta, en cada emoción, de su naturaleza o matiz, de su intensidad, de su grado de profundidad, de su *tempo*, o duración y ritmo, y de su impulsión respecto del objeto, o dirección y fuerza, que puede ser más o menos diferenciada e individual.

2. Como recuerda Lindworsky, la diferencia entre la manifestación de los estados afectivos sensoriales y la que corresponde a las emociones anímicas y espirituales ha sido hecha por Bain (aunque éste se refiere a otra nomenclatura) : las últimas aumentan más lentamente que las primeras; dependen del estado de ánimo dominante más que los estados afectivos sensoriales; son más susceptibles de ser reprimidas por la voluntad y contienen más representaciones y son en cierto modo más extensas, difusas y fáciles de llevar; son, por último, más susceptibles de durar. Pero hay una clase de estados afectivos que se encuentran entre los sensoriales y los anímicos. En efecto, si el dolor físico — estado afectivo sensorial — se diferencia con precisión del dolor moral — emoción anímica o espiritual —, según los caracteres señalados, el malestar, que es un sentimiento vital, tiene algunas cualidades que corresponden a los estados afectivos sensoriales en lo que respecta a la celeridad del aumento, a la escasa dependencia del temple general, a la menor susceptibilidad de ser dominado por la voluntad, a la pobreza relativa de representaciones, — y tiene otras cualidades propias de los sentimientos anímicos y espirituales : ser extenso y difuso y relativamente fácil de llevar. En lo que respecta a la duración, su carácter es variable, según la naturaleza del sentimiento vital y su objeto.

Los *sentimientos vitales* se diferencian de los estados afectivos sensoriales y de los sentimientos anímicos y espirituales en que, a pesar de ser sentimientos corporales, no están ligados a ningún sitio determinado del cuerpo; corresponden a actitudes positivas o negativas frente a sensaciones vagas y difusas, sin ser las sensaciones mismas; muchos de ellos tienen, en fin, un carácter intencional y anticipan el valor de las influencias posibles, favorables o peligrosas. Para evitar repeticiones, no trataremos de enumerar aquí los sentimientos vitales más diferenciados, sino en el parágrafo-

de las emociones primarias, donde clasificamos éstas, conjuntamente con las emociones anímicas, siguiendo el orden de los instintos correspondientes.

3. Si es cierto que los estados afectivos sensoriales se caracterizan por estar ligados a excitaciones de partes precisas del cuerpo y los vitales — más laxamente — a sensaciones difusas y estados del organismo, no debe creerse que las demás emociones se hallan libres de toda relación con los estados y cambios corporales. Por el contrario, todas las emociones, en tanto que agitaciones del ánimo, pueden participar, en mayor o menor grado, de las alteraciones fisiológicas, como manifestaciones concomitantes o determinantes: esto es particularmente apreciable en las emociones intensas, llamadas por tal razón emociones-choques. Las emociones en general y por excelencia las violentas, son procesos *afectivo-somáticos*. En este párrafo hemos de considerar: 1º las grandes alteraciones fisiológicas en las emociones violentas; 2º los cambios limitados o síntomas fisiológicos de los sentimientos menos intensos, y, 3º la interpretación del orden o prioridad de los cambios en esta aparente dualidad de procesos de alma y cuerpo, que tanto preocupa a los teóricos de la emoción.

1º Cannon y sus colaboradores han investigado en los animales, con el método más riguroso posible, las alteraciones corporales que se presentan en las *emociones choques* causadas por el sufrimiento, el miedo, la cólera. En todas estas emociones han constatado una serie de cambios somáticos cuya finalidad biológica es evidente: con la excitación de diversas partes del sistema nervioso central, que favorecen la exaltación del tono en la vida de relación — y al par de esa excitación, la del segmento del sistema nervioso vegetativo que se llama el simpático—, ocurre que la sangre se enriquece en glucosa —especie de combustible del organismo—, lo que favorece la actividad muscular, pues de este modo tiene el músculo abundante pábulo para el trabajo; se enriquece también en adrenalina, substancia segregada por las glándulas suprarrenales, que constituye un antídoto contra la fatiga y contribuye a que los músculos, el corazón (que también funciona más activamente) y el cerebro se irriguen con mayor intensidad, y que, por otra parte, se anemicen y paralicen las vísceras abdominales (con lo cual disminuye el volumen de órganos vulnerables) y dilaten los pulmones, cuya activa ventilación complementa las condiciones de máxima combustión productora de energía; asimismo, aumenta el número de glóbulos rojos de la sangre por la contracción del bazo y del hígado, la coagulabilidad de la sangre se potencia — circunstancia que favorece al sujeto en caso de

recibir heridas—; además, por la misma causa, o sea la intensa actividad del sistema nervioso simpático concorde con el aumento de adrenalina en la circulación, se dilata la pupila, ampliando el campo visual, se contraen los vasos de la piel, que palidece y en caso de lesión sangra poco, y entran, por último, en acción los nervios horripiladores, que erizan los cabellos, dando al sujeto un aspecto temible, en caso de combate. Como se ve, todas estas modificaciones conspiran coordinadamente al fin conveniente de afrontar, con las mejores condiciones somáticas de defensa del sujeto, las situaciones difíciles en circunstancias de emergencia, sea por la lucha, sea por la evasión.

2º *Las variaciones del estado fisiológico que acompañan a las emociones menores*, de cada momento, como es lógico, no tienen la intensidad y la amplitud de las extraordinarias y mayores, sino que son más simples y en cierto modo limitadas. A parte de los cambios humorales del medio interior que suelen producirse, y que no han sido aún debidamente estudiados, lo característico de la agitación corporal son las variaciones del ritmo de la circulación y de la respiración, así como las reacciones vasomotoras. A esto pueden agregarse cambios menos frecuentes o menos evidentes, como son las reacciones de los músculos, tanto los de fibra estriada (de los movimientos voluntarios) como de los de fibra lisa (involuntarios) y las de las glándulas de secreción externa (sudoríparas, salivares, gástricas etc.) — reacciones que pueden ser de excitación o de inhibición.

En lo que respecta a los cambios de los sistemas circulatorio, respiratorio y muscular, se puede decir con Dumas, que, por regla general, a dosis pequeña las emociones son excitantes, a dosis más fuerte engendran agitación desordenada y a dosis extrema se traducen por fenómenos de depresión y aun de completa detención (síncope, que en casos extremos y raros puede acarrear la muerte del sujeto), sea por inhibición, sea por agotamiento. Además, las emociones pueden tener síntomas corporales concomitantes que les correspondan más o menos particularmente, v. g., el relajamiento muscular en el espanto, las palpitations del corazón en el miedo, la sequedad de la boca y la garganta en la angustia, el rubor de la cara en la vergüenza, las náuseas o vómitos en el asco.

Con relación a las variaciones fisiológicas más generales y frecuentes. Wundt, siguiendo a Kant, ha dividido las emociones en dos grupos: a) las *esténicas*, que implican un aumento del tonus muscular y del volumen de los vasos sanguíneos, pulso tenso, respiración profunda e irregular; y, b) emociones *asténicas*, con hipotonía muscular, pulso frecuente y depresible, res-

piración superficial y frecuente. La cólera, la ira, el odio, el entusiasmo, el júbilo serían emociones esténicas; la aflicción, el espanto, la tristeza y el miedo, asténicas. Pero no se pueden clasificar de manera tan simple todas ni las más definidas emociones. A pesar de constituir tema favorito de las investigaciones de laboratorio, son pocos los datos incontrovertibles en materia de psico-fisiología de las emociones. Enumeramos algunos de los menos cuestionables: en las emociones agradables se ha constatado hipertensión del pulso, aumento de volumen del brazo, disminución de volumen del cerebro, aumento de fuerza en los músculos de la mano (lo contrario tiene lugar en algunos individuos), aumento de velocidad y de profundidad en la respiración (no en todo los individuos); en las emociones desagradables sucede lo contrario, con la misma inconstancia respecto de la fuerza muscular (generalmente disminuída) y las alteraciones de la respiración, que son del mismo tipo (no a la inversa) que en el caso de las emociones agradables, pero también inconstantes. En los trabajos de Dumas se encuentra una detallada exposición de la materia; mencionaremos, como ejemplo, sus verificaciones en la tristeza. En la forma pasiva: pulso radial lento y deprimido; respiración lenta, superficial, con pausas prolongadas; pulso de la mano, irregistrable. En la tristeza activa (en melancólicos): pulso radial deprimido y frecuente; respiración acelerada, hecha de inspiraciones profundas y breves, con tiempos de pausa considerables; pulso de la mano, irregistrable. A pesar del laudable empeño de los psicólogos de laboratorio, salvo muy raras excepciones, el aspecto fisiológico de las emociones es monótono. Hallion, citado por el propio Dumas, dice a este propósito que "las reacciones cardíacas, las reacciones vasomotrices, al estudio de las cuales me he entregado con Charles Comte, son semejantes en todos los casos. Parece que sucede lo mismo o casi lo mismo con las reacciones respiratorias que han explorado minuciosamente un gran número de autores. Muchas otras reacciones están en el mismo caso. En suma, las observaciones sobre este asunto tienden a poner en evidencia, aunque no fuese sino por las contradicciones de los investigadores, la trivialidad de la mayor parte de las reacciones emocionales, abstracción hecha de la mímica expresiva". Por su parte, Cannon suscribe opinión semejante: "en el terror y en la cólera y en el júbilo intenso, por ejemplo, las respuestas viscerales parecen demasiado uniformes para ofrecer un medio satisfactorio de distinguir estados que, por lo menos en el hombre, son subjetivamente muy diferentes".

3º El profano no duda de que sus emociones sean la reacción anímica consecutiva a la apreciación de los motivos o causas de las mismas: según

él, nos alegramos por el éxito y nos entristecemos por el fracaso. No es igual el criterio de todos los psicólogos. James y Lange han sido los primeros en formular con precisión una teoría radicalmente diferente : según ellos, nuestras emociones en tanto que afectos del alma, no son respuesta a las significaciones que adscribimos a los objetos o situaciones, sino a las modificaciones de nuestro cuerpo. En otros términos, no lloramos porque estamos tristes ni enrojecemos porque sentimos vergüenza, al contrario, estamos tristes porque lloramos y avergonzados porque nos sonrojamos. “Mi teoría —escribe James— es que los cambios corporales siguen directamente a la percepción del hecho excitante, y que nuestro sentimiento (*feeling*) de los mismos cambios como ellos ocurren, es la emoción... mi acerto es que sentimos tristeza a causa de que lloramos, cólera porque peleamos, susto porque temblamos”. Es innegable que la emoción requiere movimientos, pero no es legítimo negar el carácter de expresión que tienen muchos de los cambios ostensibles e interiores del cuerpo. Ciertamente, en la emoción lo fisiológico y lo psicológico se hallan tan íntimamente ligados, que se la ha comparado a esos zurcidos que hacen los sastres hábiles, entre dos piezas de tela, tan perfectos que no se pueden discernir, resultando la tela con igual resistencia en el sitio de la unión que en el resto : las dos piezas de tela, en el ejemplo, son el alma y el cuerpo, y el zurcido corresponde a la emoción. Pero las experiencias de Sherrington en perros, a los que secciona la médula y los nervios pneumogástricos, de tal modo que interrumpe la conducción de la sensibilidad del cuerpo del animal (a excepción de la cabeza, que conserva íntegra su inervación), demuestran “que la reverberación del tronco, las piernas y las vísceras cuenta por relativamente poco, aún en las emociones primitivas del perro, comparada con la reverberación cerebral, a la cual se agrega el componente psíquico de la reacción emocional” (Charles S. Sherrington : *The Integrative Action of the Nervous System*, New Haven 1906, p. 268).

Se excluye también la posibilidad de un origen cortical de la emoción, pues ésta se produce en perros cuyo cerebro se halla privado por operación quirúrgica de sus hemisferios (caso de Goltz) y aun en gatos descerebrados (caso de R. S. Woodworth y Sherrington). Además, Cannon hace notar, como hemos visto, que las reacciones vasomotoras — que son lo esencial para Lange — y viscerales de las grandes emociones son fisiológicamente iguales o poco variadas, lo que no concuerda con la multiplicidad y las diferencias de la experiencia subjetiva correspondiente. Por otra parte, Marañón, inyecta adrenalina a individuos normales y anormales, sin llegar a producir verdaderas emociones, sino cambios de disposición, una especie de suscepti-

bilidad o presteza fisiológica para la actualización de estados emocionales, sin que estos se realicen, salvo en el caso de aquellos individuos en quienes, por una conversación previa, se ha condicionado en su alma esta posibilidad, la tristeza, por ejemplo, cuando se les habla de los niños enfermos o de los padres muertos. Por último, el hecho decisivo para invalidar la teoría James-Lange nos lo ofrece la patología nerviosa con casos en que se manifiestan — hasta exageradas — todas las alteraciones somáticas, ora de la risa, ora del llanto, sin que el individuo experimente ni alegría ni tristeza (S. A. Kinnier Wilson: "Pathological laughing and crying", *Journal of Neurology and Psychopathology*, tomo IV, 1924, p. 299 etc.). De estas y otras constataciones resulta evidente que pueden tener lugar los cambios físicos de la emoción — tanto en la inervación del sistema esquelético como en el vegetativo — sin que se manifieste el estado mental correspondiente, lo que ocurre ya a la observación vulgar, con aspectos variados de la expresión en los artistas de la mimesis (aunque en este último caso, como ya observaba James, no se produce alteración vasomotora y visceral, independiente de la voluntad).

Todos estos hechos, y la vanidad de las mil investigaciones realizadas con el fin de justificar o de invalidar la teoría Lange-James, demuestran una vez más que alma y cuerpo no son entidades separables, que la realidad concreta — por lo menos la empírica — es la perfecta unidad psicofisiológica, aunque ciertos hechos nos parezcan predominantemente psicógenos o predominantemente somatógenos. Los cambios corporales son componentes necesarios y pertinentes para la conciencia de las emociones, como lo son los contenidos anímicos. Es igualmente unilateral la teoría del origen periférico de la emoción (James-Lange) como la búsqueda de centros de localización cerebral de la misma (Dumas). En el capítulo sintético acerca de la acción tratamos de justificar la relativa prioridad del movimiento, aun respecto de la percepción, pero no en el sentido aquí considerado.

4. De acuerdo con McDougall, consideramos como emociones primarias aquellas que están directamente ligadas con sendos instintos. Este concepto no es aceptado por todos los psicólogos; algunos reputan la emoción como totalmente desprovista de impulso hacia un fin, hacia una acción. Tales psicólogos, aunque aceptan que puedan mezclarse en la experiencia propensiones instintivas y emociones, la emoción sería en cierto modo lo contrario del instinto o la falla del instinto: si un individuo tiene miedo, será porque no se actualiza el instinto de fuga, si se encoleriza, será porque falta

el instinto de agresión. Este es un extremo que nos parece insostenible, pero que, como veremos en seguida, tiene una justificación parcial. Otro punto de vista que, a nuestro juicio, está en desarmonía con los hechos, es aquel que adoptan quienes no ven la emoción sino como un simple epifenómeno o proceso paralelo del instinto.

Para nosotros, la emoción es el complemento psicofisiológico, no siempre necesario, del instinto, gracias al cual éste pierde en cierto modo su carácter de automático y penetra en el ámbito del yo consciente. En efecto, gracias a la emoción, el instinto no sólo nos mueve a realizar actos o a evitarlos, sino que nos permite experimentar conscientemente sus impulsos y cualidades. Con la emoción, la personalidad adquiere la capacidad de dirigir, de regular y de adaptar el instinto, sea fomentándolo, sea diferenciando sus manifestaciones, según la necesidad del momento y las circunstancias particulares. La emoción desempeña todavía otra función respecto del instinto, cuales, exteriorizar y hacer sensible su aparición a los demás seres, principalmente a los de la propia especie. En resumen, se puede distinguir triple faz en las emociones por lo que atañe a su coadunación con el instinto : 1º un aspecto activo o conativo, dependiente de modo inmediato del instinto, que orienta y dinamiza el organismo; 2º un aspecto cognoscitivo, al servicio del yo consciente, por el que éste aprehende, o puede aprehender, tanto la naturaleza del instinto que se actualiza y los medios y fuerzas de que dispone el organismo, como su fin y objeto de aplicación exterior; y, 3º un aspecto expresivo, que sirve de nuncio de la índole del impulso que emerge, asequible a la percepción de los demás individuos, copartícipes de la situación en forma concorde o discordante. Gracias a la segunda faz, particularmente manifiesta en el hombre, es posible la inserción de la inteligencia y la voluntad en la vida instintiva. De ahí que, más que instintos, manifestemos tendencias instintivas, impregnadas del influjo de la experiencia del pasado personal.

Por su vinculación directa con los instintos, es fácil una clasificación de las principales emociones primarias : 1º corresponden a los instintos de conservación : a) en sus manifestaciones intraindividuales, el grupo de emociones que hemos designado como estados afectivos vitales : de hambre, sed, saciedad, asco, tensión, vigor, ligereza, agrado de la acción (en el juego, en la aventura, en el trabajo), esfuerzo, pesadez, cansancio, incomodidad, malestar, debilidad, calor, ardor, frescura, frío, opresión, somnolencia, voluptuosidad; b) en su aspecto extraindividual : emociones de inquietud, alarma, miedo (y sus variedades), disgusto, repugnancia, inseguridad, seguri-

dad, tranquilidad; 2º a los instintos de expansión de la vida : a) en la forma de ampliación extraindividual : emociones de curiosidad, propiedad, en señoramamiento, productividad, poder, dominio; b) en la de acrecentamiento intraindividual : emociones de orgullo, vanidad, exaltación personal, y sus contrarios; 3º a los de relaciones interindividuales : a) tiernas : emociones de cariño, simpatía, adhesión, sumisión, soledad, aislamiento, nostalgia; b) adversas : emociones de cólera (y sus variedades), irritación, fastidio, antipatía; 4º al de conservación de la especie : a) genital : emociones sexuales, de amor; b) de los padres : emociones de amor paternal y amor maternal. Además, a los instintos espirituales correspondientes a los mundos de valoración—de lo noble, lo verdadero, lo respetable, lo bello, lo justo, lo bueno y lo sagrado (y los valores negativos opuestos) — : sentimientos de las formas de vida, sentimientos lógicos (o intelectuales), políticos, estéticos, sociales, morales y religiosos. Los valores hedónicos, económicos y de fuerza de vida, por tener una referencia biológica directa, se relacionan con los instintos de conservación y ampliación de la vida. Es característico de las emociones espirituales el que no se refieran directamente a la persona sino a la cualidad valiosa : son una respuesta a los valores, y los objetos — cosas, personas — hablan al sentimiento en tanto que son, o se les supone, bienes o vehículos de valor. Así, el placer estético es un goce que responde a la belleza del objeto, sin mezcla de deseo personal, de codicia. El amor de persona a persona es puro, esto es, un sentimiento espiritual, cuando se dirige a la estructura personal de valores, cuando es un movimiento que hace o reconoce como valioso al ser amado, cuando el objeto individual obtiene para sí y según su determinación ideal, los más altos valores. En la experiencia concreta, como veremos en la lección acerca de las inclinaciones y las pasiones, al aspecto espiritual puro del amor se mezclan frecuentemente múltiples y diversos factores o impurezas dependientes de instintos biológicos.

5. Como ya hemos dicho en el capítulo anterior, los instintos rara vez se manifiestan de una manera aislada. Lo habitual, sobre todo en el hombre, es que se actualicen múltiples impulsos, sea de índole afine, sea de índole distinta u opuesta. Por tanto, las emociones en tal caso son *complejas*, sin que se pueda decir que se da una suma o una diferencia de las cualidades, sino que se muestran en síntesis, conjuntos o complejos originales con caracteres propios, más o menos parecidos a las emociones que se manifiestan separadamente con los instintos componentes, a menudo difíciles de

identificar. Entre estas emociones se cuentan la vergüenza, la piedad, la admiración, el desprecio, el horror, la gratitud, la envidia, los celos, el resentimiento, el despecho etc. McDougall, en las obras citadas en la bibliografía, particularmente en la primera, analiza de manera penetrante la «composición» de estas y otras emociones secundarias o combinadas.

6. Las emociones primarias y las complejas no agotan la inmensa variedad de la experiencia emocional. Hay un número indefinido de estados afectivos que el análisis introspectivo más meticuloso no permite referir ni a uno ni a múltiples instintos determinados. Esto no quiere decir que semejantes emociones se manifiesten sin la intervención de los impulsos instintivos. A la génesis de tal orden de emociones contribuyen la riqueza y la desarticulación o fluidez de las fuerzas y virtualidades de la vida anímica irracional —la impresionabilidad, las tendencias, la imaginación etc.—; pero siempre entra en juego, de manera más o menos mediata, el mundo de los instintos vitales y espirituales, aunque la misma emoción surja con diversas constelaciones instintivas. De ahí que se les llame *emociones derivadas*. Por la misma razón, están menos ligadas que las otras emociones a las meras condiciones del momento, más engranadas en el hilero de las inclinaciones, y presuponen actitudes previas prospectivas o retrospectivas. Las mejor identificadas de estas emociones son la alegría, la tristeza, la esperanza, la aflicción, la desesperación, la confianza, el desaliento, la ansiedad, la pena, el pesar, la compunción etc.

Cabe considerar como emociones derivadas aquellas que Jodl denomina *formales de esfuerzo*, que también podrían llamarse *reflexivas*, pues se refieren a la propia actividad mental del individuo: emociones de logro, de avance, de elevación, de claridad, de comprensibilidad, de plenitud y las contrarias.

Por último, tenemos las emociones llamadas *mixtas*, que implican mezcla o sucesión de sentimientos en contraste, especialmente de lo agradable y lo penoso, como el sentimiento trágico, el sobrecogimiento de lo sublime, el humor, lo cómico etc. En tales emociones complicadas es de advertir además un compromiso paradójico de lo más superficial con lo más hondo de la personalidad, incluso en casos que parecen ser exclusivamente triviales. Así, el chiste, lo cómico y el humor, a la vez que tienen algo de meramente circunstancial y externo, aunque ingenioso e intencionado, reportan cierto sentimiento de liberación, en el cual se manifiesta una afirmación, un triunfo del yo, que tiene, según Freud, una connotación subconsciente.

Para el creador del psicoanálisis, este triunfo es una aserción narcisista, vicariante de la propia invulnerabilidad. El chiste y el humor encarnarían una actitud de rebelión, en que se incorpora el principio del placer frente a las circunstancias adversas de la realidad. Pero mientras que el chiste libera por la expresión de tendencias agresivas más o menos veladas, el humor, más delicado y menos al alcance de todos los espíritus, tiene cierta dignidad: el que lo expresa asume una actitud de superioridad frente a quien le escucha, correspondiente a la de un adulto respecto de un niño: habría, pues, un desplazamiento del centro de actuación del yo al yo ideal: éste conforta y protege a aquél contra el sufrimiento por medio del humor.

7. Esto nos conduce a tratar de la risa y el llanto, las dos formas más corrientes y extremas de expresión de las emociones, desde las más simples hasta las más sutiles. En la risa como en el llanto, se distinguen dos aspectos o funciones: de expresión y de descarga. Por esta última, constituyen una verdadera válvula de escape a la tensión emocional. Por la expresión, representan el caso de la exteriorización de lo interno, en forma pura, incondicional, el llanto; en forma generalmente de comunicación de persona a persona, la risa. Ambas tienen una modalidad atenuada: la sonrisa y el humedecerse los ojos, y una exagerada: las carcajadas y los sollozos, respectivamente.

La risa puede ser causada por infinidad de motivos, desde el cosquilleo de la piel hasta el más delicado refinamiento de la vida social. Está principalmente ligada a la alegría, pero puede surgir en situaciones muy distintas y hasta contrarias a las que producen alegría. Así tenemos la risa por embarazo o perplejidad, y hasta por relativa desesperación. Tampoco es exclusiva de sentimientos tiernos, pues hay risas de suficiencia, de arrogancia y de triunfo acompañadas acaso de crueldad, y las hay también de desafío, de desprecio y, sobre todo, de burla. Es, por tanto, unilateral la reducción de su esfera a la alegría pura y a los juegos del ingenio; como lo es considerarla un mero antídoto de la simpatía, o derivarla sólo de la superación airoso de medianas decepciones. Menos aceptable es la concepción de la risa como simple efecto de procesos fisiológicos: motores y quinestésicos. Es cierto que puede despertarse en el niño por el simple pliegue de la mejilla sobre el mentón, pero es evidente que la risa, al igual que las emociones, no sólo es más que la quinestesia, sino diferente de todos los cambios fisiológicos que la expresan, como lo evidencia la patología nerviosa en casos donde la risa espasmódica no se acompaña del estado anímico que normalmente le corresponde, según hemos apuntado.

La risa representa en la mayoría de los casos, una compleja integración de placer y desplacer, con diversas tendencias y matices afectivos, y en actitudes difícilmente analizables, donde suele ocultarse cierto embarazo, cierta contradicción o incertidumbre. Bergson asimila la vida del alma y su superficie social a la agitación del mar cuyas olas se engalanan de espuma. Si cogemos la espuma, pronto se deshace y de ella sólo quedan unas gotas más amargas que el agua de las olas: "La risa nace así como esta espuma. Señala en el exterior de la vida social, las revueltas superficiales; dibuja instantáneamente la forma móvil de estas conmociones. Es también una espuma a base de sal. Chispea como la espuma; es la alegría. El filósofo que la recoge para gustarla, a veces hallará además, por una pequeña cantidad de materia, cierta dosis de amargura". Nadie puede negar su alto significado anímico y social, como medio de liberación y desahogo, como antídoto del aburrimiento y aun como correctivo o censura paliada. (Muchas veces una carcajada o sólo una sonrisa tienen más eficacia moral que todo un sermón.) Por eso es que se trata deliberadamente de suscitarla, con juegos de palabras, alterando refranes o lugares comunes, haciendo manifestaciones inesperadas o cambios súbitos, usando de mentiras inverosímiles o de verdades impertinentes o groseras ingeniosamente disimuladas etc.

En el llanto es todavía más patente la función de descarga que en la risa. Siempre va precedido del sentimiento de tensión interna, de opresión a veces muy penosa, que sólo se apacigua con las lágrimas y, si potente, con los sollozos, dando lugar a sentimientos de alivio. Con razón Kant considera el llanto como "una precaución de la naturaleza en favor de la salud: una viuda inconsolable, como suele decirse, esto es, que no quiere contener las lágrimas que derrama, cuida, sin saberlo, o sin quererlo propiamente, de su salud". Por esa misma razón — lenitivo del dolor — a veces se consideran dulces las lágrimas. Con respecto a la causa, la actitud anímica fundamental del hombre que llora es la íntima, "la interna capitulación ante la cosa" (Schwartz), ante el objeto.

Schwartz distingue tres tipos de llanto: 1º el llanto afectivo simple, cuya especie más genuina es el de pesar, y que comprende también las de rabia, de cólera, de obstinación, de impotencia, de desconsuelo, de despecho etc.; 2º el llanto de las peripecias y de la alegría, que conduce de actitudes tensas a actitudes laxas, por causa de una inversión activa del curso de la vida psíquica: llanto de arrepentimiento, de conversión, de encuentro (inesperado) de personas que se aman, de esperanza en una situación desesperada hasta el instante, "de sobrecogimiento de júbilo producido por un gran

momento" etc., y, 3º llanto de las puras respuestas a valores, es decir, correspondiente a sentimientos espirituales : de enternecimiento, de gratitud, de piedad, de amor, de rendida entrega, de devoción etc. Esta clasificación no agota todas las modalidades del llanto y hay casos de la experiencia concreta que es legítimo incluir en más de uno de los tipos ; pero estos son defectos inevitables tratándose de fenómenos de la vida afectiva, eminentemente indóciles a toda cuadrícula conceptual.

8. En el aspecto cognoscitivo o intuitivo de la emoción existe una modalidad particular que debemos considerar aparte a causa de su importancia. Nos referimos al hecho que consiste en la manifiesta participación afectiva en lo externo o ajeno. Los alemanes llaman *Einfühlung* a esta participación por la que, con la percepción de los objetos de la naturaleza y del arte, se siente como si experimentáramos la vida interior de ellos mismos. Theodor Lipps distingue la forma simple o práctica y la forma estética de *Einfühlung*. La primera acompaña todas nuestras percepciones, especialmente las que tienen por objeto las expresiones y manifestaciones del hombre, en la medida en que la vida ajena no nos la representamos sino que la co-vivimos o co-sentimos, como sucede, por ejemplo, con la mímica, que no podemos representárnosla (salvo ejercicio expreso con ayuda del espejo, que no es lo natural), y sin embargo sabemos que expresa tales o cuales sentimientos e intenciones (*Einfühlung* simpática). Pero, como queda dicho, también tiene lugar respecto de las cosas y procesos de la naturaleza inanimada. Así decimos que una montaña se hiergue desdeñosa, que el paisaje está triste, que la música es jubilosa o retozona, que los sonidos se buscan, que las líneas de un edificio se lanzan al cielo en un vuelo de entusiasmo o de anhelo etc. De este modo animamos o penetramos los objetos con nuestro propio sentimiento y en general con contenidos de la experiencia de nuestro yo. Por otra parte, mi yo puede ser penetrado sentimentalmente por el objeto; es el caso cuando siento que una cumbre me atrae o me eleva, que el paisaje me llena de su tristeza, que la música hace volar mi espíritu al mundo de ensueños que ella evoca etc.

Un caso concreto de *Einfühlung*, primorosamente descrito, nos lo ofrece Rousseau en el siguiente pasaje de *Les rêveries du promeneur solitaire* : "El flujo y reflujo de estas aguas, su ruido continuo, pero hinchado a intervalos, golpeando sin sosiego mis oídos y mis ojos, suplían a los movimientos internos que la *rêverie* extinguía en mí, y bastaban para hacerme sentir con placer mi existencia sin tomarme el trabajo de pensar. De tiempo en tiempo

nacía una débil y corta reflexión sobre la inestabilidad de las cosas de este mundo, cuya imagen me ofrecía la superficie de las aguas; pero pronto se esfumaban estas impresiones ligeras en la uniformidad del movimiento continuo que me mecía, y que, sin ningún concurso activo de mi alma, no dejaba de ligarme, al punto que llamado por la hora y por la señal convenida, no podía arrancarme de ahí sin esfuerzo”.

Aparte de la *Einfühlung*, que consideramos como penetración por el afecto, podemos distinguir, con Scheler, las siguientes modalidades de identificación emocional : 1º la simpatía inmediata de uno y el mismo sentimiento, como el sufrimiento, “con alguien”, v. g., los padres, uno con otro, a la muerte del hijo; 2º la simpatía “por algo” : con alegría por su alegría y compasión por su sufrimiento; 3º el simple contagio afectivo, y, 4º la *Einsfühlung* (que traduciríamos imperfectamente por “unisentirse” o fusión afectiva), en que el yo ajeno — no un parcial sentimiento — es identificado con el propio, es *unimismado*. Esta forma avanzada de absorción o sometimiento de yos por virtud de la identificación, puede tener dos sub-modalidades: la idiopática (el yo ajeno es absorbido por el mío) y la heteropática (mi yo es absorbido por el ajeno).

Scheler analiza, con la penetración que le es peculiar, una serie de casos, entre los que sólo señalaremos algunos : 1º el caso frecuente entre los primitivos, el de la identificación de los miembros de un clan con el animal totémico, que señalamos en el capítulo sobre psicología social; otro caso frecuente es aquel en que el individuo se siente *a la vez*, y sin contradicción, él mismo y su antecesor, y por medio de éste puede identificarse con el jefe y los demás miembros de la colectividad; 2º el unisentirse del hipnotizado con el hipnotizador; 3º la fusión afectiva del niño con los personajes ficticios del teatro o con los que crea en sus juegos, a veces con objetos inanimados, que para él son tan vivos como si fuesen hombres de carne y hueso; 4º el unimismamiento de la multitud con su conductor y con el conjunto de los individuos que la forman; 5º la fusión afectiva de la madre con el hijo, gracias a la cual ella siente las necesidades, las enfermedades y las posibilidades del hijo antes de que éste las exprese y aun cuando el niño no esté presente, lo que hace pensar a Scheler en una profunda conexión superempírica del ritmo vital de ambos; 6º la identificación de los insectos entre sí y con otros animales, aparente en los instintos en que se manifiestan “conocimientos” intuitivos maravillosos, como los relativos a la anatomía y fisiología de la víctima (véase el capítulo sobre el instinto).

Scheler dice que en el hombre adulto normal se atrofia la capacidad co-

Correspondiente a la identificación emocional certera, potente en los animales y claramente manifiesta en el hombre primitivo, en algunos enfermos de los nervios, en el hipnotizado, en el niño y en la mujer. Esta sería una facultad a cuyas expensas se han desarrollado otras peculiares al civilizado, de la misma suerte que se pierde la visión de imágenes "eidéticas" que Jaensch ha constatado en los niños (estas imágenes serían las formas originarias de las que se derivan, por un lado, las de las sensaciones, por otro las de las representaciones). Se trataría de una especie de «telepatía relativa», asimilable, en el campo de los sentidos, a la vista, que percibe a distancia, con respecto al tacto, que requiere la presencia inmediata del objeto. No correspondería ni a la esfera espiritual ni a la de la conciencia del cuerpo, sino al "centro vital", cuya conciencia podría ser considerada como corolario supra o subconsciente del proceso vital orgánico y objetivo. "Es en esta región o atmósfera psíquica — dice Scheler — donde nuestros instintos en relación con la vida y con la muerte, nuestras pasiones, nuestros sentimientos, nuestros deseos y nuestros impulsos pueden dar lugar — en las manifestaciones bajo las que se presentan a la conciencia — a *Einsfühlung* y a auténticas identificaciones". No se trata pues, en opinión de Scheler, de meras ilusiones o engaños de la sensibilidad o del sentimiento, aunque en ciertas ocasiones este sea el caso, sino de una facultad real de simpatía no sólo con nuestros semejantes, sino con los seres vivos en general y con el cosmos mismo, del cual cada persona es un compendio, una suma de sus esencias. "Debe rechazarse — dice — de manera resuelta y absoluta, el monstruoso error por el que se considera la *Einsfühlung* cosmovital sólo como una *Ein-fühlung* proyectadora de sentimientos específicamente humanos en el animal, la planta, lo anorgánico, esto es, como simple «antropomorfismo», como una *ilusión* acerca de la realidad".

# 19

## LA INCLINACION Y LA PASION

**PROGRAMA** : 1. DESEO Y AMOR ELEMENTAL, FUNDAMENTOS DE LA INCLINACIÓN Y DE LA PASIÓN.— 2. DINÁMICA DE LAS TENDENCIAS AFECTIVAS.— 3. EMOCIÓN Y PASIÓN.— 4. CARACTERES DISTINTIVOS DE LAS INCLINACIONES Y DE LAS PASIONES.— 5. EL ORIGEN DE LA PASIÓN Y SU RELACIÓN CON LA INTELIGENCIA Y LA VOLUNTAD.— 6. CLASIFICACIÓN DE LAS INCLINACIONES Y DE LAS PASIONES.— 7. EFECTIVIDAD DE LA DIFERENCIA ESENCIAL DE LAS INCLINACIONES.

**BIBLIOGRAFIA** : *L. Dugas* : "La passion et les passions", Journal de Psychologie. Paris 1928.— *André Joussain* : "Les passions humaines". Paris 1928.— *Ludwig Klages* : "Die Grundlagen der Charakterkunde". Leipzig 1928.— *Th. Ribot* : "Essai sur les passions". Paris 1907.— *Max Scheler* : "Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik". Halle a. d. S. 1921.— *Scheler* : "Wesen und Formen der Sympathie". Bonn 1923.— *Gastón Sortais* : "Elementos de Filosofía". Tomo II : "Psicología". Paris 1920. (Traducción del francés).

1. El análisis de la tendencia afectiva — base de la inclinación y de la pasión — nos permite discernir en ella, además de su cualidad afectiva particular relacionada con el instinto de que depende : a) un conato de movimiento, ora de atracción ora de repulsión; b) un fin hacia el cual se dirige y que le sirve de término, y, c) la percepción de un valor, fundamento del fin. En otros términos, la tendencia entraña la relación congruente de una disposición receptivo-activa por parte del individuo y una cualidad esencial por parte del objeto. Este acto conexivo irracional ofrece a la discriminación fenomenológica un aspecto transcendente y otro inmanente. El primero, que llamamos *amor elemental*, es un movimiento intencional hacia los valores, a la vez intuitivo y de adhesión, independiente de la satisfacción o cumplimiento de la tendencia y, por ende, extratemporal por su fundamento. El segundo, que designamos como *deseo*, es un impulso relacionado con el fin de modo temporal, en el sentido de que trata de conse-

guir el objeto y cesa con la satisfacción de la tendencia correspondiente. Las cosas resultan buscadas, no por sí mismas, sino en tanto que bienes, gracias al amor, y son aprovechadas por el deseo, lo que no excluye la posibilidad de que éste se oriente hacia un fin irrealizable, como sucede con los deseos retrospectivos.

Por el amor elemental puede moverse nuestro espíritu hacia los valores más altos, actuales o potenciales, inherentes a la índole del objeto; de ahí que sea como guía que precede a nuestros sentimientos. Mientras que el deseo mueve nuestro ser anímico-vital a la consumación de la tendencia, a la extinción de los sentimientos.

Empero, no todas las tendencias son reductibles, en su aspecto transcendente, al amor, pues lo excluyen aquellas cuyo conato no es de movimiento atractivo, sino de repulsión. A ellas les corresponderá un *odio elemental*, movimiento intencional orientado hacia los valores negativos, que, si se quiere, puede considerársele como amor al revés. De la misma suerte, en lo que atañe al aspecto inmanente de la tendencia, en vez del deseo, corresponderá la *aversión* al conato de movimiento repulsivo, especie de deseo negativo.

Este modo de ver lo fundamental del fenómeno de la tendencia afectiva — que formulamos adoptando en parte las ideas de Scheler acerca del amor propiamente dicho — rehabilita en cierto modo una antigua concepción de la esencia de las pasiones. San Agustín las define como “movimientos del alma irracional causados por la percepción del bien y del mal”. Bossuet, por su parte, ve en el amor la fuente y origen de todas las pasiones. Y para ellos, como para todos los autores clásicos, la palabra pasión significa también inclinación y aún sentimiento en general.

2. Si deseo y amor elemental se nos presentan como fundamento de la fenomenología de la inclinación y de la pasión, el instinto y el placer (y el dolor) constituyen los síntomas de su dinámica. En efecto, no se puede explicar la génesis de la tendencia sin suponer una particular y correspondiente disposición extraconsciente que energe, como fuerza y dirección, del fondo de *impulsos instintivos latentes*. Esto es lo que tienen de activo inclinaciones y pasiones, las que, como veremos después, son en cierto modo experimentadas de manera pasiva por el yo. Por otra parte, la regulación de las tendencias en estos movimientos del alma depende del *placer* y del *dolor*: el primero corresponde a la satisfacción, el segundo a la no satisfacción de la tendencia.

Aquí se impone una digresión. En el capítulo acerca del espíritu objetivo figura como valor vital positivo lo agradable y como negativo lo desagradable. Como quiera que el empleo de los términos de agradable y desagradable, de placer y dolor, para designar los factores que regulan la dinámica de las tendencias, puede hacer pensar que el valor que busca el amor elemental es siempre y únicamente el hedónico, lo que sería erróneo, debemos precisar que se trata de términos ambiguos que nombran, ora una especie de esencias materiales objetivas (valores hedónicos), ora una cualidad irreductible de la vida afectiva animal y subjetiva. Por lo demás, la distinción, en muchos casos, es difícil, sino imposible, y lo agradable y lo desagradable no son considerados como valores en más de una sistemática axiológica (la de Spranger, por ejemplo).

La dinámica de las tendencias es compleja y se presenta con una variedad infinita de modalidades, según la actualización de los instintos. En la experiencia concreta acaso nunca se actualiza una sola tendencia; lo corriente es que se constelen en número variable. Así tenemos, entre las posibilidades más simples, cuatro eventualidades típicas: 1º un concierto de múltiples tendencias afines o complementarias, aproximadamente equipotentes; 2º una tendencia predomina de manera durable, incorporando las conexas y excluyendo las desemejantes; 3º diversas tendencias con fuerza comparable, tratan de adueñarse de la actuación del yo en forma discordante, y, 4º dos o más tendencias alternan o se suceden en el predominio temporal.

1º Para que tenga lugar el primer caso, es menester que las tendencias en juego procedan de instintos complementarios por su naturaleza o por los requerimientos de la situación del sujeto. Así, tenemos que el individuo mediocrementemente enamorado no sólo experimenta la inclinación hacia el objeto amado, sino que, como dice Voltaire, "todos los otros sentimientos entran en el amor, como los metales que se amalgaman con el oro; la amistad, la estima vienen en su ayuda, las gracias del cuerpo y los dones del espíritu son todavía nuevas cadenas. El amor propio, sobre todo, reaprieta todos estos lazos. Se ufana uno de su elección, y las ilusiones en tropel, son ornamentos de esta obra, cuyos cimientos ha puesto la naturaleza".

Las tendencias en juego no siempre son afines o del todo concordantes; pueden ser en cierto modo antagónicas, pero complementarias y coincidentes por sus fines: una, por ejemplo, que mueva al logro del instinto, otra que modere o rectifique el impulso directo e inmediato y adecúe la realización seleccionando los medios. (Véase lo que decimos acerca de la polaridad

de "impulsión" y "resistencia" en la dinámica del temperamento, en el capítulo acerca del carácter.)

2º El segundo tipo corresponde a las pasiones. En este caso, una tendencia vigorosa y sin freno tiene por efecto generar estados anímicos de gran receptividad para las tendencias y demás procesos, tanto de la vida afectiva como de la intelectual y volitiva, que ofrecen alguna relación con la convergencia final dominante. Así, siguiendo una especie de círculo vicioso, se robustece y exalta el poder de la pasión con la constante eliminación e inhibición de todo lo que puede suscitar las tendencias de índole diferente o contraria. Esto, ciertamente, reduce y circunscribe la experiencia íntima y la conducta exterior del sujeto al exiguo campo del objeto de la pasión, que se señorea de la conciencia, haciéndola exclusivista y unilateral, cual la creencia vehemente, el deseo avasallador o el ideal soberano del sujeto así galvanizado, pero no sin ventajas para la producción y las realizaciones consiguientes al impulso. En efecto, con la impetuosidad de la tendencia desatada, la vida mental adquiere hondura y ardor, que si bien se contienen dentro de la coherencia cerrada de la dirección única, pueden franquear el plano de las posibilidades ordinarias del poder creador; adquiere, asimismo, originalidad y agudeza en la manera de aprehender las cosas que le interesan. El apasionado, por la misma exaltación de su actividad sistematizada, aunque acusa mengua en lo que respecta a las aptitudes para lo heterogéneo al móvil determinante, es exuberante a la vez que sutil para captar y aprovechar lo que a éste concierne. Nunca mejor que en su caso desempeña la conciencia su función de arma y de haz de luz. Por eso, según las dotes personales y las circunstancias, las grandes pasiones pueden llevar con facilidad a lo sublime o a lo grotesco, a la inspiración luminosa o al delirio insensato, al heroísmo o al delito.

3º La tercera eventualidad, aquella en que coexisten dos o más tendencias discordantes, nos muestra la psicomaquia que impide el logro o la incorporación en la conducta de incentivos que separadamente serían operantes. Encarna la dificultad de decisión en uno o en otro sentido por causa de la simultaneidad y equipotencia de impulsos heterogéneos y divergentes. Semejante tipo de ambitendencia o multitendencia frustránea, según la constitución anímica latente y las circunstancias exteriores, puede traducirse en las más variadas y complejas experiencias y estados de alma, desde la perplejidad hasta la disociación de la personalidad. Ejemplo característico es el del soldado en el campo de batalla, cuya conciencia también es teatro de una lucha, ora entre la piedad y el patriotismo, ora entre

el sentimiento del honor y el orgullo, por una parte, y el temor de perder la vida, por otra, ora, en fin, entre este temor primario, que de estar solo o dominante en la conciencia arrastraría al individuo a fugar, y el derivado del espíritu objetivo que le presenta otro peligro igualmente amenazador, el de la corte marcial. En la última guerra se han podido estudiar muchos casos en que las mayores bizarrías o incongruencias representaban desesperadas soluciones a estos conflictos personales. Así, individuos que por ocultar su miedo — a sí propios o a los demás — hacían las peores temeridades; otros, cansados de la lucha interior intolerable, buscaban la muerte hasta con su propia mano; otros, por último, caían en un estado mental patológico: intolerable la situación sin salida, llegada al límite la capacidad de sufrirla conscientemente, perdían toda relación con la realidad y fugaban a la neurosis o a la psicosis, gracias al refugio de cuyo mundo ilusorio quedaban eclipsados todos los horrores y torturas.

4º En la última de las situaciones típicas, no coexisten de manera ostensible las tendencias en pugna, como en el caso anterior, sino que alternan o se suceden en el proceso de la actividad consciente. Este ritmo es frecuente en la experiencia de todo individuo. Hasta se puede decir que representa una de las maneras más generales de regulación de la vida afectiva, que Jung, rehabilitando el término heraclítico, denomina *ley de la enantiodromía*: el extremo o el acabamiento de un estado suscita el antagónico. Su realización es evidente en todos los planos, desde aquel de las necesidades fisiológicas hasta el de los estados espirituales más elevados. Así, el exceso de anabolismo (asimilación orgánica) conduce a la necesidad de catabolismo (actividad con desasimilación orgánica); el extremo del miedo, si no consigue sus fines con la auto-protección pasiva, acaba por engendrar la reacción animosa, y viceversa; el sentimiento de inferioridad personal condiciona el afán de valimiento y dominio; el exceso de orgullo puede conducir a la modestia, así como de la humildad sin límites no es sorprendente que surja la infatuación enorme; del exceso de camaradería surge a menudo la enemistad — *familiaritas odium paruit* —, y la plenitud de la felicidad oculta el germen del *taedium vitae*.

3. Con frecuencia se considera toda pasión como una mera emoción que se prolonga. Este error procede de que a menudo se presenta y expresa la pasión, sobre todo en sus momentos críticos, con manifestaciones de orden emocional. Pero existen diferencias esenciales entre la emoción y la pasión. La emoción es un episodio afectivo discreto, con agitación del ánimo

mo, abocado al momento presente; la *pasión*, un proceso que se extiende en el tiempo, con el ánimo tenso y pendiente del fin último. Kant compara la emoción a una ola que rompe el dique y la pasión a un torrente que cava más y más profundamente su cauce. Es complementaria de este símil su afirmación: "donde hay mucha emoción, generalmente hay poca pasión". En el lenguaje popular se alude a la violencia de las pasiones en las naturalezas sosegadas comparándolas con "el agua mansa". Esto no quiere decir que la emotividad excluya la pasión, ya que la experiencia muestra que ésta suele encenderse a consecuencia de vulneración emotivas y frecuentemente expresarse con explosiones de emoción. Asimismo, hay estados afectivos mixtos, en los cuales emoción y pasión se adunan en tal forma, que no es factible separar una de otra ni establecer la prioridad temporal o genética de la pasión. Todos estos hechos tienen por consecuencia que se imponga en la caracterología un tipo intermediario o de compromiso entre el que corresponde a individuos pasionales más o menos puros y el de aquellos que son claramente emotivo-impulsivos. Una comprensión más acertada de estas variedades sólo puede lograrse estudiando la vida afectiva de cada sujeto con el criterio que preconizamos a propósito de la estructura del carácter.

4. Hemos señalado las diferencias más saltantes entre pasión e inclinación, a saber: la mayor profundidad, intensidad y duración de la primera. Pero esto no basta para distinguirlas en todos los casos, ya que se trata, no de caracteres que se manifiesten en una y no en la otra, sino del grado de aspectos comunes a las inclinaciones y a las pasiones. Por otra parte, la tendencia afectiva de una inclinación puede ser más profunda o más intensa o más tenaz, que en la pasión correspondiente. Incluso puede darse una inclinación del grado más subido en los tres respectos, sin que por eso pueda decirse que se trate de una pasión. Tal es el caso, por ejemplo, de un individuo sediento por privación prolongada de bebida, de quien nadie dirá que es un apasionado, a pesar de los caracteres saltantes de su necesidad. Sin embargo, será legítimo considerar al mismo sujeto como un apasionado de la bebida si abusa del alcohol. Se han señalado otras diferencias, de carácter cualitativo, pero si se les somete al examen crítico más superficial, se encuentra que fallan también en muchos casos, por no ser absolutas. Podemos señalar como principales y en orden de importancia: 1º que la pasión es un proceso que desorbita el yo y lo somete al objeto, mientras que la inclinación sólo ofrece camino a sus posibilidades y mani-

festaciones; 2º la pasión se concentra de un modo exclusivo en un objeto determinado, la inclinación es una tendencia general, que se dirige a especies de objetos que comparten sus fines y no a objetos individuales insustituibles, y, 3º la pasión es adquirida y en su determinación e incremento interviene la experiencia previa, la inclinación es innata y espontánea. En seguida consideramos la relativa consistencia de estos conceptos.

1º Como queda establecido en la parte referente a la dinámica de las tendencias, la pasión no sólo aprovecha de la actividad de la imaginación, del pensamiento y en general de la productividad mental, sino que las excita y canaliza en su ventaja, lo mismo que *perturba el yo*, sometiénolo a la dirección de sus persecuciones. De ahí su nombre (*pathos, passio*), que quiere decir sufrimiento, pasividad por parte de quien la experimenta. La inclinación es vivida de otra manera: sin mengua ni estrechamiento del campo de la conciencia, sin sometiendo ni desplazamiento del centro de la personalidad. Esto constituye, indudablemente, la mayor diferencia, pero es prácticamente imposible establecer linderos entre una pasión débil y una inclinación enérgica — el amor maternal, v. g., ¿dónde deja de ser inclinación para convertirse en pasión?—, y es porque pasión e inclinación son abstracciones correspondientes a manifestaciones extremas. Esto mismo se verá de manera aun más clara respecto de las otras dos diferencias.

2º *La exclusividad del objeto*, si es dominante en la pasión, no es absoluta ni privativa. Es excepcional, por ejemplo, el caso del avaro — el más típico de los apasionados — que sólo acucie el dinero; lo corriente es que su afán de poseer se extienda a todos los bienes materiales. Por otra parte, el hombre moderadamente económico puede gustar conservar sólo en oro el producto de sus ahorros. El aficionado a coleccionar una sola clase de objetos, mientras no polarice porción considerable de su actividad a este objeto y mientras conserve su independencia de juicio y de sentimientos, no podrá ser incluido en la categoría de los apasionados, a pesar de la exclusividad del objeto de su interés.

3º El ejemplo del coleccionista demuestra también que las inclinaciones pueden ser adquiridas. ¿Quién sostendrá que sea innata la afición a la numismática o a la filatelia? Por otra parte, no se puede aceptar como condición radical de la pasión la elaboración de *experiencias previas*. Esto implicaría que todas las pasiones requieren una formación lenta. Al nacer brusco de las pasiones se aplica precisamente la expresión *le coup de foudre*. Se puede objetar que la experiencia previa se acumula y organiza de manera

subconsciente. Ello es verosímil en muchos casos; pero hay otros en los cuales queda excluída esta posibilidad. Por eso algunos autores, como Joussain, aceptan dos clases de pasiones en lo que respecta a su génesis: las *provocadas* y las *espontáneas*.

De lo que precede se desprende como conclusión, que inclinaciones y pasiones son procesos entre los cuales no se puede establecer un criterio taxativo. El hecho concreto será claramente clasificado en los casos que no se alejan mucho del tipo extremo, siempre que se tenga en cuenta el conjunto de las características tanto cuantitativas como cualitativas y números aspectos aislados. Los casos inciertos quedarían como *aficiones*, *fervores*, *entusiasmos*, *intereses etc.*, términos que suelen designar ora inclinaciones, ora pasiones, pero que a veces no denotan ni unas ni otras.

5. Las *condiciones genéticas y plásticas* de la pasión pueden reducirse a dos grandes categorías: 1º *endógenas* y, 2º *exógenas*.

1º Las primeras se resumen en la predisposición individual. Si es evidente que todo individuo en condiciones especiales de la vida es capaz de experimentar pasiones, no lo es menos que determinados sujetos las exhiben con rasgos acusados en casos que, o suscitan una débil pasión o no despiertan ninguna en el alma de otras personas. Tal diversidad depende de la herencia, que—según decimos en el capítulo acerca del carácter—condiciona tanto la susceptibilidad de manifestarse las disposiciones y los rasgos con mínima influencia externa, como la propensión que requiere una acción especial (por su intensidad, duración o complejidad) de los factores del medio. En el primer caso hablamos de manifestaciones *espontáneas* y en el segundo, de manifestaciones *reactivas*. Por eso es justo decir que se nace apasionado en general o propenso a actualizar determinadas pasiones. Además de la herencia — y sin excluirla — hay otras condiciones endógenas predisponentes: el *sexo* y la *edad*. El hombre es más propenso que la mujer, por ejemplo, a las pasiones agresivas y a las intelectuales. Respecto de la edad, cada época de la vida tiene posibilidades pasionales propias: así, el niño tiende a la glotonería; el joven a las aventuras, al deporte, al fanatismo; el hombre maduro, al poderío, a las aficiones espirituales; el anciano, a la avaricia, al orden sistemático.

2º Las condiciones externas de la pasión están constituídas por las influencias del ambiente, que son eficaces desde la cuna: el medio circundante por su sola existencia, las costumbres, el ejemplo, las compañías,

la fortuna, la educación y todas las interacciones con la naturaleza, los hombres y la cultura. El medio físico obra favoreciendo determinadas inclinaciones susceptibles de convertirse en pasiones, así los climas cálidos favorecen la pereza, los fríos la glotonería. Las influencias exteriores que dependen de los hombres y de modo eminente de los que ocupan situaciones directivas, explican que en cada época y en cada grupo se manifiesten diversamente (por la especie y por el grado) las pasiones humanas. La evocación de cualquier período definido de la historia de un pueblo nos muestra el auge de determinadas pasiones y el curso de la misma se marca en la sucesión de diversas formas y series de tales estados afectivos. Así, refiriéndonos sólo a *élite* y a las pasiones más generales, tenemos que en Grecia predomina el amor por las formas de vida noble y bella, en Roma, la pasión por la grandeza nacional y la vida pública, en la Edad Media florecen las pasiones religiosas y el afán de aventuras caballerescas, en el Renacimiento son las pasiones intelectuales y en la Edad Moderna el humanitarismo y la pasión del lucro.

Así como la plástica del carácter depende no sólo de la herencia y del medio, la de la pasión también requiere un tercer factor, que puede decidir a veces de su nacimiento y desarrollo o de su extinción al *statu nascendi*: la actividad anímica cuando se ejercita como razón y voluntad. La razón es impotente para detener una pasión que ha tomado cuerpo — en cuyo caso apenas si sirve más que para buscarle medios o justificaciones —, pero debidamente preparada puede impedir — destacando el conocimiento de los valores supremos — que determinadas inclinaciones se conviertan en pasiones. De acuerdo con estos dos momentos, son justificadas — quitándoles su absolutismo — las clásicas proposiciones opuestas de Hume y de Descartes. El primero sostiene que “la razón es y debe ser sólo esclava de las pasiones, y no puede nunca pretender otro oficio que servir las y obedecerlas”. (*Treatise of Human Nature*, II, iii, 3). Descartes, por su parte, afirma que “aquellos mismos que tienen las almas más débiles podrían adquirir un imperio muy absoluto sobre todas sus pasiones si se emplease bastante industria en formarlas y conducirlas” (*Les passions de l'âme*, I, 50).

Con relación a la voluntad, tenemos que si los actos particulares realizados por el apasionado son voluntarios, menos lo es el conjunto de la actividad pasional (esto varía naturalmente con la especie de pasión), que puede ser consentida en grado variable. En general, el yo libre es capaz de abandonarse al estado pasional prestando atención a los objetos, representaciones, ideas etc. que sirven al logro de su fin y realizando las acciones

conducentes a la consumación o al establecimiento de hábitos que conspiran en tal sentido; el yo libre también es capaz de oponerse al fomento de una pasión absteniéndose de otorgarle su atención, su interés y su acción y — lo que es acaso más eficaz — orientando su receptividad y su motricidad de modo que aliente y robustezca otras pasiones o inclinaciones opuestas o aptas para ser sustitutorias. Lo difícil es que el sujeto se dé cuenta de que medra en su propia alma una pasión peligrosa por sus consecuencias, cuando podría todavía ahogarla, o de que se prepara una explosión pasional. Aquí está el problema de la ignorancia y de la opción, que ha analizado de manera ejemplar Aristóteles en su *Ética a Nicomaco*.

6. La *clasificación* de las inclinaciones y de las pasiones es considerada imposible y vana por Ribot, para quien no existen sino apasionados, diferentes unos de otros. Pero una exigencia de orden metódico y didáctico obliga a buscar o aceptar una, por más que siempre sea imperfecta y no pueda incluir la infinita variedad concreta. La que formulamos se basa en la sistemática de los instintos, que ya nos ha servido para clasificar las emociones, y que no difiere mucho de la que el propio Ribot se ha visto obligado a seguir.

1º Corresponden al instinto de conservación de la vida, a) en sus manifestaciones intraindividuales, las inclinaciones físicas, clásicamente llamadas *apetitos* o *necesidades*, íntimamente ligadas a las funciones del organismo, dependientes del ritmo vital y susceptibles de un incremento limitado, pues si pasan la frontera de la regulación fisiológica normal, se convierten en pasiones. Las principales son: el hambre, la sed, la necesidad de ejercicio y de descanso, la necesidad de estímulo de los agentes naturales etc. Las pasiones correspondientes serán: la glotonería o gula, la embriaguez, el atletismo, la pereza, la pasión de los baños de sol etc. Es clásico distinguir dos clases de apetitos: los *naturales* y los *facticios*. Los últimos, que también suelen llamarse *manías*, son creados en la misma forma que los hábitos. El uso y el abuso de bebidas alcohólicas, del tabaco etc. constituyen, respectivamente, inclinaciones y pasiones facticias.

b) Las inclinaciones correspondientes al instinto de conservación de la vida en su aspecto extraindividual, así como todas las dependientes de los demás instintos vitales, suelen llamarse *propensiones*. Estas se diferencian de los apetitos por no estar sometidas al ritmo de la actividad fisiológica y por ser susceptible de incremento ilimitado. Las principales propensiones dependientes del instinto de conservación en el aspecto mencionado son:

el amor al propio bienestar, el temor, el deseo de seguridad, el valor etc. Las pasiones derivadas de tales inclinaciones son : el egoísmo, la cobardía, la desconfianza, la osadía etc.

2º Tributarias del instinto de expansión de la vida, a) como ampliación extraindividual son, entre otras, las propensiones siguientes : curiosidad, espíritu de apropiación, de ahorro, de industria, deseo de mando, aspiración personal etc. Pasiones : curiosidad immoderada, avidez, avaricia, mercantilismo, afán de dominación, ambición etc.

b) Este instinto en tanto que acrecentamiento intraindividual, tiene como inclinaciones anexas : el amor de la libertad personal, la estima de sí, la satisfacción de sí etc. Pasiones : desenfreno, orgullo, vanidad etc.

3º Son anexas al instinto de las relaciones interindividuales, a) en la forma tierna, las inclinaciones altruistas, cuyas especies y variedades son infinitas. Se distinguen cuatro grupos : I, electivas, entre las cuales la amistad es la más característica, y que es auténtica si se basa en la estima personal y no en el placer ni en el interés; II, las domésticas : el amor a los parientes y a la familia como un todo biológico y espiritual; III, las corporativas : el patriotismo, el espíritu de cuerpo (que corresponde a agregados menos íntimos que la familia y de menor alcance que la patria); y, IV, filantrópicas. No pueden encerrarse en ninguno de estos grupos tres modalidades importantes : el deseo de agradar, la sumisión y la generosidad, que sería forzado considerar entre las inclinaciones complejas, derivadas o mixtas. Las pasiones que corresponden a estas inclinaciones son las obsequiosidad, el servilismo y la magnimidad y la prodigalidad. No mencionamos las pasiones que corresponden a las inclinaciones de los diversos grupos, por ser, o variedades del amor o complicaciones dependientes de otros factores de la relación gregaria, social o simpática. A propósito de esto último, es menester confesar que la clasificación que seguimos no comprende las formas de simpatía no personal : el amor a la naturaleza, a las cosas, a los animales etc., que, a nuestro entender, son inclinaciones primarias y muy significativas, que no caben tampoco entre las derivadas de los instintos espirituales.

b) Entre las inclinaciones que dependen del instinto de relación interindividual adversa u hostil, podemos señalar : la antipatía, la dureza, la enemistad, el fastidio, la insociabilidad etc. Pasiones : animadversión, pugnacidad, odio, desprecio, misantropía etc.

4º El instinto de conservación de la especie tiene por inclinación; en su aspecto, a) conyugal, el amor entre el hombre y la mujer, que es más

que el puro apetito sexual (cuya pasión es la lujuria), pues está ligado al logro de la finalidad superindividual del instinto de que depende — la conservación de la especie y la formación de la familia. Si es perfecto, esto es, si se objetiva en la esfera espiritual — gracias a la esencia del matrimonio — tendrá los caracteres del amor por encima del apetito.

b) En el aspecto relativo a la descendencia, este instinto entraña la inclinación del amor paternal y maternal.

Otra gran categoría de las inclinaciones es la correspondiente a los instintos espirituales: son las inclinaciones y pasiones *ideales*, o *aspiraciones*: el amor a lo noble, el amor al orden político, el amor a la belleza, el amor a la justicia, el amor al bien, el amor a la verdad, el amor a Dios.

No pretendemos ni enumerar siquiera las inclinaciones y pasiones complejas, derivadas y mixtas. Mencionaremos sólo dos grandes grupos de pasiones frecuentísimas y viciosas: el fanatismo y el sectarismo, anexas sobre todo a los instintos espirituales. Para la descripción de las inclinaciones y pasiones más frecuentes remitimos al lector a las monografías citadas en la bibliografía y para su definición y apreciación moral a la obra citada de Aristóteles y al epítome de Sortais.

7. No obstante estar en nuestro propósito prescindir en lo posible de las cuestiones teóricas, consideramos necesario encarar la concepción que pretende reducir las inclinaciones y las pasiones a un solo tipo primario, de orden subalterno. En todos los tiempos ha habido filósofos que han preconizado esta *diminutio capitis*, pero acaso nunca como en nuestra época gozó de mayor popularidad y fué tomado más en serio semejante criterio. El hecho se explica si se tienen en cuenta algunas de las características de la época de transición en que vivimos, a saber: desarraigo de la naturaleza, pérdida de las buenas tradiciones y del contacto vivo con las fuentes de la cultura, utilitarismo y hedonismo como únicos principios en la existencia turbulenta y caótica de los medios urbanos, deficiente formación espiritual de las nuevas generaciones, igualitarismo, relatividad egocéntrica y resentimiento como pasiones dominantes en la masa, más difundida y más afecta que nunca a rebajar toda grandeza al plano de su vulgaridad, que erige en medida universal de las cosas. Entre las tesis que más predominan al presente, podemos considerar como típicas las siguientes: 1º la de La Rochefoucauld, 2º la de Freud y, 3º la de Adler—que pasaremos en rápida revista.

1º Según La Rochefoucauld, las pasiones (e inclinaciones) no son por lo común más que formas diversas del egoísmo. El altruísmo no vendría

a ser, según él, sino el egoísmo disimulado y aguzado. “El interés — dice — habla toda suerte de lenguas, y representa toda suerte de personajes, incluso el de desinteresado.” (*Réflexions ou sentences et maximes morales*, 49); “Las virtudes se pierden en el interés, como los ríos se pierden en el mar.” (*id.* 171); “Lo que se llama liberalidad no es con frecuencia más que la vanidad de dar, que nos gusta más que lo que damos.” (*id.* 263); “El amor a la justicia no es en la mayoría de los hombres sino el temor de sufrir la injusticia.” (*id.* 78); “La piedad es a menudo un sentimiento de nuestros males en los males de otro; es una hábil previsión de las desgracias en que podemos caer; socorremos a los demás para comprometerlos a que nos den igualmente en condiciones semejantes, y estos servicios que les prestamos son, hablando propiamente, bienes que nos hacemos a nosotros mismos por anticipado.” (*id.* 264).

Obsérvese, en primer lugar, que La Rochefoucauld, a diferencia de sus epígonos, no establece una teoría absolutista: habla de la mayoría de las gentes, de que es frecuente tal o cual manifestación egoísta, pero no niega las inclinaciones superiores de una manera categórica, con lo cual reconoce la efectividad de estas últimas, aunque sean raras, como lo son realmente en la multitud. Su máxima 218 es característica a este respecto, dice así: “La hipocresía es un homenaje que el vicio tributa a la virtud”. Luego la virtud existe realmente y su valor es reconocido aun por los que no la practican. Incurre en grave error quien acepta de las reflexiones de este moralista perspicaz, no lo que son — observaciones certeras de lo que sucede como regla en el egoísta vulgar o en los momentos de egoísmo de que no están libres las almas nobles —, sino la concepción general de que todas las inclinaciones superiores, sin excepción, son reducibles al egoísmo y, por ende, que todos los móviles de la conducta humana son groseramente interesados. En efecto, ¿quién puede negar que haya actos de un desinterés absoluto cuando la experiencia cotidiana nos da pruebas de su positividad? ¿La caridad secreta, la gratitud, el amor no confesado, el arrepentimiento, la piedad para los niños y para los muertos, la admiración y el entusiasmo por los actos nobles, la abnegación pudorosa y mil otras manifestaciones que no son materialmente ventajosas, no acreditan una estimación, una percepción y una realización de valores efectivas y exentas de móviles egoístas? No faltan, sin embargo, individuos ciegos para los valores superiores, que, llegado el caso de optar, preferirían, como los asnos del epigrama de Heráclito, la paja al oro. Los fanáticos de esta concepción ven provecho aun en el caso de un individuo que arriesga su vida con un acto abnegado: el provecho de evitar-

se el desagrado o la vergüenza de no haberlo realizado. Esto ya implica un juego de palabras en que se da significado idéntico a dos conceptos distintos y hasta opuestos — provecho egoísta y provecho altruista — y además se reconoce de manera concluyente que el desagrado o la vergüenza por no efectuar un acto noble es *una exigencia primaria y más poderosa que el amor a la propia existencia*.

2º Otra explicación genérica, ciega a la autenticidad de las inclinaciones superiores, es la que tipifica el psicoanálisis de Freud como teoría general de la vida anímica. Según su primera fórmula, no hay más que un instinto, el sexual o libido. Todos los demás son derivados o formas del mismo; por consiguiente, las inclinaciones y las pasiones que no son sexuales, resultan meras apariencias o productos de idéntico origen. Hasta las inclinaciones morales que reprimen a las directamente libidinosas, son tributarias de la misma corriente. En una palabra, el libido viene a ser el elemento motor único. En la fórmula posterior de Freud, surge otro instinto primario, del cual deriva el mismo libido: es el *instinto de muerte* o tendencia a la estabilidad de lo anorgánico, “porque lo inanimado fué anterior a lo animado”. La tendencia hacia la estabilidad, hacia el aniquilamiento engendra el libido, y el yo consciente, con todas sus tendencias, es un equilibrio inestable, de compromiso o lucha entre los instintos primario y derivado, y en relación con las “perturbaciones” causadas por el mundo exterior. La idea de una tendencia a la muerte nos parece sostenible. Sin ella la dialéctica de la existencia carecería de un polo esencial. Pero lo que nos parece insostenible es la prioridad genética de tal tendencia. A un análisis desapasionado resulta, efectivamente, no explicado por Freud—e inexplicable—el hecho de que la tendencia a la nada pueda engendrar algo, el gran algo de la vida y sus infinitas manifestaciones.

Estudiando detenidamente la vida de sus pacientes, Freud ha descubierto — entre muchas cosas importantes — que los síntomas neuróticos, los sueños y otras manifestaciones mentales, disparatadas en lo manifiesto, tienen sentido si se acepta que, en ciertas condiciones particulares, unas tendencias suplen, compensan, representan o simbolizan otras — lo cual corresponde a un modo fructuoso de comprender determinadas expresiones de la realidad psicológica incluso del hombre normal. Pero erigir tales intuiciones en principio explicativo universal, no satisface las exigencias del pensamiento científico; es quedarse sólo en el campo de las hipótesis heurísticas, compatibles con el absurdo. Freud cree hallar base suficiente para su construcción teórica en los conceptos de sublimación y de cantidad de energía del libido.

La *sublimación*, empero, como el *transfert* afectivo de Ribot, es impotente para dar cuenta del hecho de la intencionalidad del amor elemental abocado a valores, con su variedad y autonomía primordiales, irreductibles y diferentes cualitativamente del mero valor hedónico. ¿Cómo explicar el salto de una esfera a la otra? ¿El libido crea lo trascendente, los valores? ¿Cómo percibe su contenido espiritual? ¿Cómo surge la conciencia moral? Para que, gracias a la sublimación, sea posible la moral en el individuo, Freud acepta la preexistencia de la misma en la sociedad represora, y, por otra parte, explica su nacimiento en ella por causa de los individuos represores — lo que es un *circulus vitiosus*. Ni siquiera el amor sexual es reductible a libido. ¿Cómo puede surgir del imperio del libido aquello que lo supera y aun aquello que lo reprime? Es el mismo caso del pasaje de la estabilidad de lo inanimado a la vida. Sólo la fantasía de un evolucionismo gratuito y admirable — que es lo que el autor no acepta y que sin embargo pretende explicar — es capaz de dar razón de tales emergencias. Freud considera que las condiciones externas, o el capricho del “padre originario”, crean en el hombre primitivo maneras artificiales de vivir, que siendo en un principio contrarias a la naturaleza, acaban, en el transcurso de la historia, por convertirse en hábitos indispensables. De modo que su contenido sería ilusorio y, en el fondo, eventual y meramente pragmático. Y he aquí cual sería, en su concepto, la índole de la cultura: una pura invención de las generaciones pretéritas, sin más tenor que los apetitos encubiertos y racionalizados como inclinaciones y pasiones altruistas e ideales. Podemos rebatir esta interpretación aplicando a las tendencias espirituales en referencia lo que dice Aristóteles acerca de las virtudes: “no surgen en nosotros ni por naturaleza ni contrariamente a la naturaleza; más bien pudiéramos decir que estamos adaptados por naturaleza para recibir las y que se perfeccionan por el hábito.” “Nada de lo que existe puede formar hábito o costumbre contrario a su naturaleza, v. g., la piedra, que por naturaleza descende, no puede habituarse a que ascienda, ni aun en el caso en que probemos a *acostumbrarla*, lanzándola hacia arriba mil veces seguidas; tampoco puede habituarse al fuego a que se mueva hacia abajo, ni ninguna otra cosa que por naturaleza se comporte de cierta manera, *acostumbrarla* a comportarse de otra.” (*Ética a Nicomaco*, II: 1.) En la naturaleza del hombre se da la potencialidad o disposición para formarse ciertos hábitos, pero no están en ella, ni el hábito que la convierte en actividad, ni la ley que le da esencia y transcendencia. Para que el hábito se establezca son necesarias una finalidad y una voluntad — propia o ajena —; para que se objective la ley, se requiere un

mundo espiritual superindividual, y éste no es la mera sociedad concreta de los hombres, ni su historia, sino lo que les sirve de fundamento extratemporal y metaempírico. De lo bajo — el apetito — no puede nacer (por virtud sólo de la represión) lo alto — la vida espiritual —, si no halla gérmenes específicos.

Por lo que respecta al *concepto energético*, decir que el instinto primario da su energía a todos los demás, es una mera suposición inverificable. Por otra parte, lo cualitativamente distinto — es el caso de las propensiones y aspiraciones respecto de los apetitos — no es reducible a diferencias cuantitativas de energía. Esto también es aplicable a la vida psíquica de los animales, que nos ofrece instintos diferentes con manifestación autónoma, varia y específica, tanto en los seres sexuados como en los asexuados — lo que no puede explicar la teoría psicoanalítica.

En resumen, aceptamos que en el hombre — como queda dicho en el Cap. 11, § 5 — los instintos son menos precisos y distintos que en los animales, hallándose como diluidos en la actividad de conjunto; aceptamos asimismo que se pueden manifestar a la conciencia motivos y móviles que sólo corresponden a parte de las tendencias que entran en juego en un momento dado; aceptamos incluso que en ciertos casos las tendencias manifiestas no sean sino un manto con el que se cubren otras reprimidas o suprimidas. Pero nada de esto legitima la generalización de que la índole esencial de las tendencias superiores, su cualidad distintiva, sea creada y fundada por las tendencias inferiores; ni que los motivos de la conducta sean puros excitantes que obran por su repercusión cuantitativa o energética, sino que tienen diferencias cualitativas y de contenido con sentido propio; ni, por último, que todo lo excelso del hombre sea facticio y no auténticamente valioso, ilusorio y no ideal objetivo, fisiológico-regresivo y no espiritual-creador.

3º El último de los tipos de desvalorización nos lo ofrece la concepción de la "psicología individual". Se debe a Alfred Adler, cuyas contribuciones a la Psicopatología y a la Psicología son también apreciables. Adler — muy influido por Nietzsche (quien todo lo reduce a "voluntad de poderío") y por Freud (de quien fué discípulo) — sostiene que lo primero, en la función de la vida afectiva de cada persona, es el *sentimiento de inferioridad* que suscita la *protesta viril* (voluntad de poderío o deseo de prepotencia personal) y lo último, como fin elevado, es el *sentimiento de comunidad*. Afirma enfáticamente que no hay otros valores en la vida que los acreditados por el sentimiento de comunidad, en forma de utilidad social. Lo que hemos aducido en contra de las teorías anteriores es aplicable a lo primero. Respecto de lo

último, opinamos que, de la misma manera que es insostenible la pretensión de reducir las tendencias y los valores espirituales a la esfera de las tendencias y valores vitales, los espirituales son varios y autónomos y entre ellos no cuentan los sociales como su última y suprema manifestación, sino como una variedad determinada. Nada, sin embargo, más al gusto de los modernos que “los fines sociales fútiles” y “los supremos ideales éticos de carácter social”. El acto moral no es de la misma esencia que el social y puede manifestarse en ausencia de toda sociedad, tiene ley y consistencia propias. Una moral basada sólo en la utilidad social es una moral de bienes, no de valores, por ende, de filisteos y fariseos. Considerar las intenciones sociales como lo determinante del acto moral, o espiritual en general, es desconocer la moral y el mundo espiritual auténticos — cosa explicable en nuestra época caracterizada por el predominio de los intereses materiales. Como dice Abel Bonnard, “la enfermedad más triste del hombre moderno es precisamente el hallarse obsecado por las cosas sociales, y tan ocupado de sus pretendidas libertades políticas, que con ello pierde el sentido de su verdadera libertad”. No sólo la vida individual, sino también la social, cobran valor ético y son realmente cultas cuando se fundan en lo trascendente, cuando sus normas no son la utilidad y la sensualidad, sino las exigencias absolutas del espíritu, cuando sus sentimientos no son el despecho resentido y un humanitarismo abstracto y futurista, sino el amor a lo concreto, actual y eterno, la reverencia y la dignidad — realidades del corazón que no existirían si fueran ciertas las teorías acerca de la naturaleza humana que aquí impugnamos.

Otro punto fundamental de la concepción de Adler es la sobre-estimación de la influencia del medio. Para él todos los hombres nacen iguales y sus tendencias se configuran de modo diferente por acción exclusiva de las condiciones en que se forma su personalidad. En otro lugar (Cap. 9 § 4) hemos expuesto que el carácter, y especialmente las particularidades de su composición (emociones, sentimientos, inclinaciones, pasiones etc.) dependen, en cada individuo, de la herencia, del medio y de la autodeterminación. Aquí debemos insistir en que la herencia es decisiva como patrimonio de posibilidades y realidad de límites (alcanzables o no) sobre todo tratándose de disposiciones muy marcadas. No necesitamos pormenorizar los modos de transmisión posible, pero debe tenerse presente que en materia de inclinaciones y pasiones es importante tanto la herencia directa como la atávica, que parece seguir — a veces de modo muy intrincado — las leyes de Mendel. Una pasión determinada, la avaricia o la prodigalidad, por ejemplo,

rara vez se dá en un solo individuo de la familia. Lo mismo ocurre para el tono general de las tendencias : cuando son fuertes sus disposiciones hereditarias, se manifiestan en las condiciones más adversas de crianza y educación. ¿Quién pueda desconocer, por ejemplo, la nobleza o la ruindad más o menos dominantes según las familias, en diversas generaciones y circunstancias de ambiente?

## CONCEPTO Y EXTENSION DE LA VIDA INTELECTUAL

**PROGRAMA :** 1. CONCEPTO DE LA VIDA INTELECTUAL.— 2. CLASIFICACIÓN DE LAS FUNCIONES INTELECTUALES.

**BIBLIOGRAFIA :** *Harald Hoeffding* : "Esquisse d'une Psychologie fondée sur l'expérience". Paris 1903. (Traducción del danés).— *Hoeffding* : "La pensée humaine". Paris 1911. (Traducción del danés).— *Paul Janet & Gabriel Séailles* : "Histoire de la Philosophie". Paris s. a.— *Ludwig Klages* : "Von Wesen des Bewusstseins". Leipzig 1926.— *D. Roustan* : "Leçons de Philosophie : I. Psychologie". Paris 1925.

1. Como hemos visto, los estados y las tendencias que constituyen la vida afectiva, en tanto que hechos psicológicos, se refieren fundamentalmente al sujeto que los experimenta. Un placer, un dolor, una emoción de tristeza, de temor o de cólera son fenómenos que no tienen conexión necesaria con los objetos que los suscitan; su realidad, en consecuencia, se define, sobre todo, como una modificación interior, o mejor, subjetiva, del alma. Con la vida intelectual no pasa lo mismo, ya que sus contenidos, aunque tienen lugar en el yo, corresponden o parecen corresponder a objetos materiales o ideales distintos del yo. Cuando yo tengo la sensación del cielo azul, esa sensación no me afecta simplemente como pueden afectarme un placer o un dolor corporales, sino como algo proveniente de una cierta cualidad que mi sensación recoge y que mi conciencia cree contemplar en el objeto. Cuando yo pienso que dos y dos son cuatro, pienso al mismo tiempo que, cualesquiera que sean las vicisitudes de la vida interior, cualesquiera que sean, incluso, las opiniones de los hombres, dos más dos continuarán siendo cuatro en la incommovible universalidad del mundo objetivo. Así, la vida intelectual y la vida afectiva constituyen dos direcciones opuestas y complementarias entre las que oscila la vida concreta del alma, que ora tiende a lo objetivo de la inteligencia, ora a lo subjetivo de la pura afectividad, pero que nunca puede sustraerse completamente a la atracción polar del extremo contrario. Sin que deba interpretarse lo anteriormente expuesto en el sentido de que todo

contenido intelectual sea objetivo. Los contenidos intelectuales, en cuanto experiencias inmediatas del yo, son subjetivos, pero pueden ser considerados como objetivos, es decir, como correspondientes a una esfera de existencia distinta del yo (véase métodos de la Psicología, § 3).

En mérito de las indicaciones que preceden, puede definirse como sigue la vida intelectual o del conocer : la vida intelectual es el conjunto de estados y procesos que son vividos por el yo como experiencias subjetivas, pero que son susceptibles de ser considerados como representativos de una esfera de existencia distinta de su mera concepción o representación en el mundo interior del yo.

2. La vida intelectual comprende diversas actividades o funciones, las mismas que estudiamos separadamente sólo por razones de claridad y de método, ya que, todas ellas concurren, en grado mayor o menor, a integrar en todo momento la dinámica concreta del conocer. Esas actividades pueden ser clasificadas como lo muestra el cuadro siguiente:

A. Funciones de adquisición: *sensación, percepción.*

B. Funciones de conservación y evocación: *memoria, asociación de las ideas.*

C. Funciones de elaboración : *abstracción y generalización, juicio, raciocinio.*

D. Actividad creadora del espíritu : *imaginación.*

Como se ve, partimos de las funciones que en cierto modo se limitan a recoger el material del conocimiento; luego estudiamos las funciones mediante las cuales ese material se conserva y revive; en seguida tratamos de las operaciones que, de conformidad con las leyes propias del pensamiento humano, efectuamos con el material recogido por los sentidos y conservado y revivido gracias a la memoria y a la asociación. En fin, abordamos el estudio de la imaginación, que es también una actividad elaborativa, pero que, por trabajar sin atenderse a la disciplina lógica que condiciona el ejercicio de las funciones precedentes y por constituir el supremo resorte de innovación en la vida del hombre, puede ser calificada con el adjetivo excepcional de creadora.

# 21

## LA SENSACION

**PROGRAMA** : 1. CONCEPTO DE SENSACION. SENSACION Y EXCITACION.— 2. PROPIEDADES DE LA SENSACION.— 3. LOS SENTIDOS.— 4. EL SENTIDO DE LA VISTA.— 5. EL SENTIDO DEL OIDO.— 6. EL SENTIDO DEL OLFATO.— 7. EL SENTIDO DEL GUSTO.— 8. EL SENTIDO DEL TACTO.— 9. LOS SENTIDOS INTERNOS, EL SENTIDO CENESTÉSICO.— 10. LAS SENSACIONES CINESTÉSICAS.— 11. EL SENTIDO DE LAS TEMPERATURAS.— 12. EL SENTIDO DE LA ORIENTACION.— 13. OTRAS SENSACIONES.— 14. EL VALOR DE LAS SENSACIONES Y LA TEORÍA ESPECÍFICA DE LOS NERVIOS. SU CRÍTICA.— 15. LOS COMPLEJOS SENSORIALES.— 16. LAS CONDICIONES FISIOLÓGICAS DE LA SENSACION.— 17. LAS «IMÁGENES INTUITIVAS».

**BIBLIOGRAFIA** : *B. Bourdon* : “Les sensations”, en *Georges Dumas* : “Traité de Psychologie”. Tomo I. Paris 1923.—*Harald Hoeffding* : “Esquisse d'une Psychologie fondée sur l'expérience”. Paris 1903. (Traducción del danés).—*E. R. Jaensch* : “Ueber den Aufbau der Wahrnehmungswelt und die Grundlagen der menschlichen Erkenntnis”. 2. Vols. Leipzig 1927, 1931.—*William James* : “Principles of Psychology”. Tomo II. New York 1918.—*David Katz* : “El mundo de las sensaciones táctiles”. Madrid 1930. (Traducción del alemán).—*Juan Lindworsky* : “Psicología experimental”. Bilbao 1923. (Traducción del alemán).

1. Llámase sensación el correlato consciente de un estímulo que actúa a través de una reacción fisiológica. *Estímulo* es una acción física que afecta, ya sea la superficie de nuestro cuerpo, ya sea el interior del organismo : luz, sonido, calor, acciones mecánicas etc. *Excitación* es la reacción biológica frente al estímulo y constituye, en realidad, lo que podría llamarse el resorte o fundamento material de la sensación. Ejemplo : hago que la corriente eléctrica afecte mi organismo, inmediatamente éste reacciona de un modo característico y la sensación se produce como una resultante indirecta del estímulo y directa de la reacción orgánica correspondiente.

2. Toda sensación posee una *cualidad*; hay sensaciones de color, de so-

nido etc. Toda sensación tiene una cierta *intensidad* : sensaciones fuertes y débiles. Toda sensación presenta un cierto *tono afectivo* : sensaciones agradables o desagradables. Propiedades a las cuales añaden los psicólogos otras más o menos discutibles como son a saber : el *contenido representativo*, que nos ilustra sobre el objetivo exterior que la provoca; la *extensión* o sea su referencia a un cierto espacio concreto y, en fin, la *duración* o sea su valor temporal más o menos grande.

3. Tal vez por la mayor facilidad de su localización anatómica, por lo general se conocen únicamente cinco sentidos : vista, oído, olfato, gusto y tacto. Existen otros sin embargo cuya observación y estudio se deben a la ciencia moderna y que presentan un vivo interés no sólo como objetos relativamente nuevos de investigación, sino por las aplicaciones prácticas y especialmente pedagógicas que es posible derivar de su conocimiento. Entre esos sentidos, cuya caracterización no ha alcanzado aún toda la claridad deseable y que en conjunto aparecen como formas más o menos diferenciadas del sentido primordial que es el tacto, citaremos los siguientes : la *celestesia*, el sentido *cinestésico*, el *sentido de la orientación* y el *sentido de las temperaturas*.

Abordemos el estudio de las sensaciones partiendo de las que nos proporcionan los sentidos más conocidos.

4. Mediante el sentido de la vista tenemos las sensaciones de color y, según algunos psicólogos, tenemos también sensaciones geométricas, estas, relativas a la forma de los objetos.

En los colores se distinguen las siguientes cualidades : primero, el *tono*, o sea su cualidad de rojo, azul etc.; segundo, la *intensidad* o, para hablar con mayor exactitud, la *claridad* en cuya virtud un color es más o menos luminoso; tercero, la *saturación* o *pureza* que distingue a los colores según la cantidad mayor o menor de blanco que contienen; cuarto, la *extensividad* : toda sensación luminosa nos aparece siempre con ciertas dimensiones superficiales.

La vista distingue siete colores principales, los mismos en que el espectro descompone la luz y que son a saber : el violeta, el índigo, el azul, el verde, el amarillo, el anaranjado y el rojo. Entre esos colores se llaman fundamentales los únicos tres que son irreductibles : el azul, el amarillo y el rojo.

Como extremos positivo y negativo de la escala de los colores, tenemos

el blanco y el negro; el blanco que es la absoluta plenitud de la claridad y el negro que se caracteriza por su completa ausencia.

Entre las anomalías de la visión hay una particularmente interesante; es la llamada *daltolismo* que consiste en la incapacidad general o parcial para percibir los colores. Hay ciegos para el rojo y el verde, los hay para el amarillo y el azul y, en fin, hay daltónicos para todos los colores, a quienes el mundo exterior aparece gris, comparable, según Lindworsky, a una imagen fotográfica negativa.

5. Al tratar de las sensaciones auditivas, que como su nombre lo indica, pertenecen al sentido del oído, debemos distinguir ante todo el sonido del ruido. El *sonido* es una sensación auditiva que tiene valor musical, mientras que el *ruido* carece de él; diferencia que por lo demás no se puede definir conceptualmente, así como tampoco son conceptualmente definibles ni los colores ni los perfumes. Acaso podríamos caracterizar exteriormente el sonido diciendo que proviene de vibraciones regulares y el ruido de vibraciones irregulares de los cuerpos sonoros. La voz humana es un sonido, el rodar de un carruaje es un ruido.

Las cualidades del sonido son la altura, la intensidad y el timbre. La *altura* de un sonido depende de su posición en la gama musical o, para expresarnos con más precisión, la altura de un sonido se define físicamente por el mayor o menor número de vibraciones del cuerpo sonoro en un determinado espacio de tiempo. Así, un sonido que contenga mil vibraciones por segundo es más alto que otro que sólo contenga quinientas. En la escala musical el *do* es más alto que el *re*, y éste lo es más que el *mi* o el *sol*. La *intensidad* del sonido no depende ya del número de vibraciones sino de la amplitud de las mismas. Una nota musical que yo produzco en el piano es más o menos intensa según el grado de energía con que presiono la tecla correspondiente a esa nota. El *timbre*, en fin, es la cualidad del sonido que depende de la naturaleza del cuerpo sonoro. La misma nota musical suena de modo diferente según que la emita la voz humana, el violín o el piano. Se ha dicho que el timbre es el alma del sonido porque infunde en este algo como el sople de una vida espiritual e indefinible.

A la vista y al oído se les suele llamar sentidos superiores porque ellos proporcionan los materiales para las más altas creaciones del espíritu: la ciencia y especialmente el arte. La vista, que recoge los colores y las formas, hace posible el mundo de la plástica: pintura, escultura, arquitectura; el oído hace posible el mundo musical, y funcionando de consuno, la vista

y el oído suscitan esa fusión maravillosa de la visión y del sonido que es la poesía.

6. El olfato, que en ciertos animales presenta una acuidad considerable y desempeña un importantísimo papel vital, tiene en el hombre un desarrollo limitado tanto en lo que respecta a la finura de sus sensaciones cuanto a su utilización para la vida. Sólo en ciertas profesiones, como la farmacia y otras relacionadas con las industrias del perfume, se utilizan de modo constante y acaso metódico las sensaciones olfativas.

7. Al sentido del gusto debemos las sensaciones del saber que por lo común se presentan mezcladas con sensaciones olfativas y táctiles. Por obra del refinamiento artificial de la vida civilizada, el gusto no proporciona ya al hombre moderno las útiles indicaciones que, para la buena conservación del organismo, ofrece sin duda a los animales y al hombre primitivo.

Como sabores fundamentales se consideran los siguientes: el *dulce*, el *ácido*, el *salado* y el *amargo*.

8. Puede decirse que el tacto es un sentido primordial, puesto que, biológicamente, es sin duda una indiferenciada sensación de contacto, lo que constituye la experiencia primaria del organismo animal y algo así como el punto de partida en la historia de la vida sensible. De hecho, así lo ha admitido siempre lo que podríamos llamar la sabiduría natural del hombre, la cual ha incluido en el vasto dominio del tacto toda una serie de sentidos que aunque confundidos con él en su origen, han alcanzado, sin embargo, anatómica y fisiológicamente una cierta independencia.

En los párrafos que siguen nos ocuparemos rápidamente de los sentidos que aparecen como derivaciones más o menos diferenciadas del sentido del tacto. Aquí diremos tan sólo que al tacto propiamente dicho numerosos psicólogos le reservan hoy únicamente las sensaciones relativas a determinadas propiedades de la superficie de los cuerpos como son la suavidad, la aspereza, la angulosidad etc.

La educación de este sentido puede capacitarlo para distinguir con notable precisión las más tenues modalidades superficiales de los cuerpos. Y es conocida la finura que, obedeciendo acaso a un mecanismo de compensación, adquiere el tacto de los ciegos.

9. Con el nombre de sentidos internos o más generalmente de *cenestesia* se suele designar un vasto conjunto de sensaciones mal diferenciadas

que acompañan el funcionamiento orgánico y que se funden en un sentimiento complejo de bienestar o malestar, exaltación, depresión, fatiga, angustia etc.; sentimiento al que, comunmente, no prestamos mayor atención, pero cuya importancia psicológica se revela en el hecho de que las alteraciones de la personalidad se anuncian casi siempre por perturbaciones en la cenestesia.

10. El sentido cinestésico (o quinestésico) es el sentido del movimiento y del esfuerzo. El nos ilustra sobre la posición de nuestros miembros, sobre la mayor o menor tensión muscular de nuestros movimientos y esfuerzos. Se le ha llamado sentido muscular, pero impropriamente, porque en la producción de las sensaciones que de él dependen no intervienen solamente los músculos, sino también, y en forma importante, las articulaciones. La perfección del sentido cinestésico es de suma utilidad para el ejercicio de las profesiones manuales y de los deportes.

11. Primitivamente confundido como tantos otros con el tacto, el sentido de las temperaturas es reconocido hoy como un sentido independiente, no sólo por la naturaleza de las sensaciones térmicas que las diferencia muy claramente de las de contacto, movimiento, esfuerzo etc., sino porque se ha demostrado que ellas dependen de la excitación de puntos sensibles anatómica y fisiológicamente autónomos. Hay en la piel puntos sensibles que no sólo se distinguen de los que sirven a las sensaciones táctiles sino que están especializados, unos para las sensaciones de frío y otros para las sensaciones de calor.

12. Por medio del sentido de la orientación, llamado también sentido estático o sentido del espacio, podemos experimentar las sensaciones siguientes: primero, sensaciones de rotación o más generalmente de movimiento curvilíneo; segundo, sensaciones de movimiento rectilíneo; tercero, sensaciones de verticalidad o de inclinación con relación a la vertical. En síntesis, gracias a este sentido nos damos cuenta de la inclinación de nuestro cuerpo y de la dirección general de nuestros movimientos.

Este sentido se localiza en la parte del oído interno que comprende el vestíbulo y los canales semicirculares.

13. Además de las enumeradas, citemos para terminar las sensaciones de presión, las sensaciones de vibración, que se experimentan en los huesos, y las sensaciones doloríficas situadas ya en la frontera de la vida afectiva.

14. *La ley de la energía específica de los nervios* —formulada originalmente por Johannes Müller— establece que la diversidad cualitativa de las sensaciones no se debe a una diversidad correlativa de los estímulos, sino al hecho de que los nervios sensitivos sólo pueden provocar determinada clase de sensaciones según su respectiva capacidad específica. Esa ley podría ser formulada mediante estas dos proposiciones generales : 1º excitaciones diferentes aplicadas a un mismo nervio sensitivo producen la misma sensación; 2º excitantes idénticos aplicados a diversos nervios sensitivos provocan sensaciones diferentes.

No es difícil observar, en lo que se refiere a la primera proposición, que, por lo menos, en cuanto a la vista, estímulos muy variados, como las ondas luminosas, acciones mecánicas, la corriente eléctrica etc., producen sensaciones de un mismo carácter, es decir, luminosas. En cuanto a la segunda, hay un ejemplo clásico y que nunca dejan de aducir los partidarios de esta teoría : la corriente eléctrica, que provoca en el ojo una sensación luminosa, en el oído una sensación auditiva, sobre la piel una sensación táctil y en la lengua sensaciones gustativas. Los nervios óptico, auditivo etc. habrían traducido, cada uno a su manera, una idéntica vibración física, y así quedaría probado que un mismo estímulo aplicado a sentidos diferentes produce sensaciones diferentes.

Bergson, Driesch y otros psicólogos han combatido con fuertes argumentos la llamada ley de la energía específica de los nervios.

Desde luego, los hechos aducidos en su apoyo son en número excesivamente restringido, y para que la teoría fuese exacta sería necesario que todos los estímulos pudiesen provocar una misma cualidad de sensación y, recíprocamente, que un mismo estímulo fuese capaz, siempre, de provocar las sensaciones correspondientes en todos los sentidos, lo cual no ocurre. El sonido no produce sensaciones luminosas ni la luz es causa de sensaciones sonoras, y en cuanto al ejemplo clásico y excepcional de la corriente eléctrica, nada mejor podríamos hacer que citar la siguiente reflexión de Bergson (*Matière et mémoire*, pág. 42) :

“Puede uno preguntarse si la excitación eléctrica no comprendería *componentes* diversos, correspondientes objetivamente a sensaciones de diferentes géneros, y si el papel de cada sentido no sería simplemente el de extraer del todo, el componente que le interesa : serían entonces las mismas excitaciones las que darían lugar a las mismas sensaciones, y excitaciones diversas las que provocarían sensaciones diferentes”.

Como bien se comprende, la admisión de esta teoría equivaldría a negar

todo valor objetivo a las sensaciones, las cuales no nos ilustrarían en modo alguno sobre el mundo exterior sino única y exclusivamente sobre una modificación particular de nuestros nervios sensitivos. Así llegaríamos al *subjetivismo*, concepción que en algunas de sus formas admite un mundo exterior homogéneo frente a la heterogeneidad cualitativa de nuestras sensaciones, y en otras, llega hasta la supresión de toda objetividad.

Las críticas formuladas contra la teoría específica de los nervios y que nosotros encontramos fundadas, establecen que las sensaciones tienen una base objetiva y que, lejos de mantenernos encerrados dentro de nosotros mismos, nos ponen en relación adecuada con el mundo exterior. Relación adecuada, porque la diversidad de las sensaciones no depende exclusivamente de la energía nerviosa que vibra con ocasión de los estímulos sino de la diferente naturaleza física de éstos. Por manera que es posible asignar a las sensaciones un cierto valor objetivo.

15. Las sensaciones no se presentan aisladas sino que siempre se dan asociadas o fusionadas con otras sensaciones ya sean de la misma cualidad, ya sean de cualidades diferentes, pudiendo decirse que la sensación pura es más bien una abstracción y que la verdadera realidad sensorial es un complejo más o menos rico o más o menos pobre de sensaciones elementales. Así, en el dominio de las sensaciones auditivas existen la *asonancia* y la *disonancia*, en el de las sensaciones visuales, los *contrastos* simultáneo y sucesivo de los colores y la impresión de la superficie, en la esfera de las sensaciones del tacto se da también, como complejo sensorial, la impresión de la superficie, y en fin, y para no citar más, indicaremos que tratándose de las sensaciones táctiles y térmicas se conocen las sensaciones complejas de lo seco y de lo húmedo.

16. Hemos dicho que la sensación es el correlato consciente a un estímulo, el cual actúa a través de una reacción orgánica. De donde se infiere que para que la sensación se produzca, son requeridas determinadas condiciones anatómicas y fisiológicas. Desde luego, los estímulos deben incidir en determinadas regiones del organismo, provistas de aparatos de recepción destinados a captar las vibraciones típicas correspondientes a las diversas cualidades de la sensación, y a transmitir las a los centros cerebrales por medio de las fibras nerviosas sensitivas. Estos aparatos de recepción que captan las acciones físicas de los estímulos, son los órganos de los sentidos, cuya localización, descripción y estudio corresponden a la anatomía y a la fisiología,

disciplinas que tratan también de la relación anatómica y funcional entre los órganos y los centros nerviosos correspondientes.

Para nuestro propósito basta constatar que la sensación está condicionada por sus acompañantes fisiológicos, debiendo añadir que decimos condicionada y no producida o causada. En el estado actual de la ciencia, la sensación es inexplicable. Fenómenos físicos sólo pueden producir fenómenos de la misma naturaleza, y la sensación no es un fenómeno físico sino algo completamente diverso e incomparable, a saber: la conciencia de esos fenómenos. Por lo demás, la simple Psicología no aborda ese problema, el cual, como se comprende, constituye por su propia naturaleza uno de los temas principales de la metafísica.

17. Para terminar, y como preparación para el estudio de la percepción, mencionemos los descubrimientos psicológicos que fundamentan la teoría de Jaensch sobre las imágenes intuitivas de los eidéticos.

En el curso de sus experiencias psicológicas con escolares, E. R. Jaensch ha podido comprobar que algunos menores son capaces de reproducir las imágenes visuales percibidas, casi tan a lo vivo como si aun las estuvieran mirando. Invitando a los mismos sujetos a que, después de mirar durante algunos segundos un cuadro determinado, dirijan la vista a una pantalla, en ella perciben proyectadas las imágenes correspondientes, como en el original. Conviene hacer notar que las personas de la experiencia no reproducen las imágenes por efecto de la memoria, pues en cuadros complicados, con muchos detalles imposibles de distinguir y retener en el corto tiempo de la exposición, son efectivamente buscados y verificados de manera precisa en la proyección condicionada. Jaensch designa tales visiones con el nombre de *imágenes intuitivas* (*Anschauungsbilder*) y a los individuos dotados de la facultad de experimentarlas los llama *eidéticos* (*Eidetiker*).

Basado en los hechos antes descritos — verificados ya por otros psicólogos — Jaensch considera que el mundo de la percepción no es lo inicial, sino que se constituye por diferenciación del infantil y primitivo de las imágenes intuitivas. Estas constituirían el género de experiencia originaria, tanto del individuo como de la especie humana, del cual, con la evolución de la vida anímica, se derivarían tanto la percepción pura como la representación.

Las imágenes intuitivas tendrían una adecuación doble: para el sujeto y para el objeto; representarían un margen de significación subjetiva — lozana y próxima a la magia de la vida — destinado a menguar con el pro-

greso de la actividad disciplinada de la percepción y el pensamiento, que petrifican en cierto modo el mundo en que vive el civilizado decadente, con su predominio del empirismo mecánico y la abstracción de invariantes y esquemas de un régimen de existencia utilitaria.

Ulteriores verificaciones de Jaensch en los eidéticos lo conducen a la sistematización de una tipología caracterológica basada en las diferencias psicofísicas de los sujetos en conexión con su modo de reaccionar respecto de las imágenes intuitivas (véase E. R. Jaensch : *Studien zur Psychologie menschlicher Typen*, Leipzig 1930). Lo conducen también a una nueva concepción de la teoría del conocimiento y de la formación de los conceptos, que expone en la obra citada en la bibliografía del presente capítulo.

# 22

## LA PERCEPCION EXTERIOR

**PROGRAMA** : 1. CONCEPTO DE LA PERCEPCIÓN EXTERIOR.— 2. COMPLEJIDAD DE LA PERCEPCIÓN Y PROBLEMAS INCLUIDOS EN LA CUESTIÓN GENERAL QUE ELLA PLANTEA.— 3. LA NOCIÓN DE OBJETO.— 4. ORIGEN DE LA NOCIÓN DE ESPACIO; PRINCIPALES TEORIAS FORMULADAS CON EL OBJETO DE EXPLICARLA.— 5. LA NOCIÓN DE ESPACIO COMO PRODUCTO DE UN TRABAJO DE ABSTRACCIÓN.— 6. LA CREENCIA EN LA REALIDAD DEL MUNDO EXTERIOR.— 7. LAS CARACTERÍSTICAS DE LA IMAGEN VERDADERA.— 8. PERCEPCIONES, ERRORES DE LOS SENTIDOS, ILUSIONES Y ALUCINACIONES.

**BIBLIOGRAFIA** : *Henri Bergson* : "Matière et mémoire". Paris 1919.— *B. Bourdon* : "La perception", en *Georges Dumas* : "Traité de psychologie". Tomo II. Paris 1924.— *Joseph Froebes* : "Lehrbuch der experimentellen Psychologie". Tomo I. Freiburg im Breisgau 1928.— *William James* : "Principles of Psychology". Tomo II. New York 1918.— *Juan Lindworsky* : "Psicología experimental" (traducción del alemán). Bilbao 1923.— *D. Roustan* "Legons de philosophie : I. Psychologie". Paris 1925.— *M. Wertheimer* : "Gestaltpsychologische Forschung", en *Emil Saupe* : "Einführung in die neuere Psychologie". Osterwieck am Harz 1928.

1. La percepción es un fenómeno complejo en que el análisis descubre principalmente : sensaciones, recuerdos, ideas y procesos pertenecientes a la actividad motriz sin que, como lo veremos más adelante, pueda ser considerada como una mera suma de las partes componentes. Mediante la percepción externa nos formamos la noción de lo que se llama el mundo exterior, noción de la que todos se sirven pero que, como se verá también más adelante, implica una serie de difícilísimas cuestiones referentes no sólo a su génesis psicológica sino a su significación metafísica y vital, como algo que, contraponiéndose al yo, al mismo tiempo que lo condiciona y lo limita, le ofrece una materia inagotable de experiencias y un campo sin fin para su actividad y su expansión.

2. Para darnos cuenta de la gran complejidad de este fenómeno, analicemos brevemente un ejemplo y tomemos para el efecto la percepción de una naranja. En ella se dan, desde luego, sensaciones visuales de color y de forma. Pero esas sensaciones no constituyen todavía la percepción de la naranja, ya que, por sí mismas, ellas tan sólo me darían una mancha amarilla de forma circular. Uniéndose a las sensaciones visuales y completándolas para producir el efecto de conjunto que constituye la percepción de la naranja, ofrécese además sensaciones táctiles relativas a su forma esférica y a las cualidades superficiales de su corteza. Agreguemos todavía, si queremos, sensaciones de temperatura, de peso, de perfume, y ellas si se asocian a meras sensaciones provenientes de la misma naranja, no integrarán aún su verdadera percepción, y es que, conjuntamente con las sensaciones, se dan en el acto de la percepción, los recuerdos con su respectivo marco de reacciones motrices habituales : en este caso, los recuerdos visuales de la parte de la naranja que no veo y los táctiles de aquella que no toco. Pero hay más : esta naranja es la misma que he comprado esta mañana, la misma que sin duda voy a comer más tarde, y eso lo percibo yo en el propio acto en que tengo la percepción visual de la naranja; veo el origen y el destino del objeto y no sólo que lo veo sino lo vivo activamente. Y en fin, con todo esto, la percepción implica un acto del espíritu que condensando en un solo todo este conjunto de datos heterogéneos, lo localiza en un determinado punto del mundo exterior o, más concretamente, del espacio.

Por lo demás, aunque todos los elementos psicológicos a los que hemos aludido en el ejemplo precedente concurren a integrar la percepción externa, puede variar la proporción en que intervienen y el grado de su recíproca influencia. Generalmente basta una simple sensación o un complejo sensorial de la misma cualidad para provocar la representación de las sensaciones de distintas cualidades relacionadas en el mismo objeto, determinando así su percepción. De este modo, la simple visión de una naranja puede sugerirme la representación de su forma, la impresión de su contacto y la grata posibilidad de su sabor, puede hasta determinar en mí un reflejo salivar, o un movimiento de aprehensión. En la percepción hay pues, algo como el sentimiento de un *signo* mediante el cual vamos de la sensación al recuerdo, y mediante éste, a la idea del destino o de la significación del objeto percibido. Un tañido de campanas es el signo de una campana, un claxon que suena en la noche es el signo a través del cual percibo el automóvil que pasa.

De otro lado, si la simple sensación puede suscitar un conjunto de recuerdos y asociarse con ellos para constituir la percepción, recíprocamente,

los recuerdos y en ocasiones las ideas relativas al objeto de la percepción, pueden aclarar y hasta, si se quiere, intensificar el contenido sensorial de la misma. Así, quien conoce un idioma percibe con mayor claridad y precisión que quien lo ignora, los sonidos que constituyen el contenido sensorial de las palabras.

Como se infiere en lo dicho, el proceso de la percepción entraña la aprehensión de una totalidad con carácter específico, de tal modo que su organización es cualitativamente distinta de la mera agregación de las partes componentes. Este concepto, debido a von Ehrenfels, constituye la idea directriz de la investigación en la escuela alemana de la *Gestaltpsychologie* (psicología de la figura), cuyos más eminentes representantes son Max Wertheimer, Wolfgang Köhler y Kurt Koffka. Según los gestaltistas, la mencionada organización del campo sensorial no depende sólo de la experiencia anterior influyendo de modo automático. Sin negar la influencia de lo vivido, sin rechazar organizaciones secundarias debidas al aprendizaje y a la inteligencia práctica, sostienen como fundamental una tendencia primaria que organiza las impresiones sensoriales según estructuras específicas, que introduce en la percepción propiedades de originalidad y simplicidad cualitativamente irreductibles, como configuración y como unidad, tanto de lo simultáneo como de lo sucesivo.

Una de las consecuencias de la organización del campo es, como lo ha precisado E. Rubin, que sólo una parte de las excitaciones sensoriales cobra relieve y da origen a la *forma*, mientras que el resto constituye el *fondo* de la percepción, menos interesante y distinto, menos próximo al observador, pero conservando relaciones especiales y en cierto modo activas con la forma. Otra consecuencia de la organización intuitiva de la percepción es que su contenido o material es sustituible y, por ende, no corresponde forzosamente a las unidades de la realidad externa. En efecto, la propiedad característica de la figura es que puede reproducirse con diversos datos de los sentidos; así, una melodía sigue siendo la misma aunque se actualice en los más diversos tonos. Por otra parte, la percepción de un triángulo con el solo dato de tres puntos es un hecho psicológico independiente y distinto del hecho físico externo. Apenas es necesario agregar que semejante dinamismo organizador se manifiesta no sólo en todos los campos de la percepción sino de la vida mental íntegra.

Todo este proceso envuelve un número considerable de problemas. Nosotros trataremos sumariamente de los principales, que se refieren a la no-

ción de objeto, a la noción de espacio, a la creencia en la realidad del mundo exterior y a las características de la imagen verdadera.

3. ¿En que consiste el proceso mediante el cual, en la continuidad del panorama sensible—colores, sonidos etc.— recortamos determinadas formas, condensamos determinados complejos, aislamos esos núcleos de sensaciones y de imágenes que asumen una fijeza relativa y a los cuales damos el nombre de objetos? Desde luego, no aislaríamos los objetos, en medio a la continuidad del panorama sensorial, si ese panorama fuese inmóvil. Entonces los objetos se dibujarían como las manchas inseparables de una tela. Si los aislamos, es porque los complejos sensoriales se desplazan los unos con respecto a los otros. Así pues, la *movilidad* es la primera condición requerida para la percepción de los objetos. Pero no es la única. Para que el objeto se constituya es necesario que las sensaciones actualmente presentes evoquen el recuerdo de las que les están habitualmente asociadas, a fin de dar al espíritu la impresión global de su concurrencia. Es necesario que se constituyan las llamadas *percepciones adquiridas* y que no son sino complejos de sensaciones y recuerdos, correlaciones mentales en cuya virtud unas sensaciones se convierten en símbolos, en soportes, en señales destinadas a anunciarnos la posibilidad de otras sensaciones. Así, por ejemplo, el sonido puede permitirnos juzgar de la naturaleza de los cuerpos (sonido cristalino, argentino), el olor puede indicarnos la mayor o menor temperatura de ciertos objetos.

Pero no bastan todavía ni la movilidad, que recorta la apariencia sensorial de los objetos, ni la vinculación de las sensaciones percibidas con el recuerdo de las no percibidas para que el objeto quede constituido, porque el objeto es algo más que un conjunto de sensaciones: el objeto es una unidad interior, que implica una cierta continuidad, una relativa fijeza, condiciones todas que no sólo requieren la actividad de la memoria, que añade a la presencia actual del objeto el recuerdo de sus presencias anteriores, sino que implican ya el ejercicio de la facultad abstractiva de la mente, que a través de los posibles cambios en la apariencia sensorial de los objetos, retiene un elemento constante y central que es lo que define el objeto como algo separado y persistente en medio al conjunto de sensaciones y de imágenes en que aparece y cambia. Hay así en la percepción del objeto un acto intelectual que lo percibe en todos sus momentos sucesivos como *el mismo*. Yo puedo ver un árbol al medio día, en el crepúsculo, en la primavera y en el invierno. Sus apariencias son muy distintas, los paisajes que lo

circundan muy diferentes y sin embargo yo creo que es el mismo árbol. De este modo, en el acto en que el espíritu aísla los objetos y por decirlo así los desprende de la continuidad sensorial en que aparecen, los fija y les confiere una individualidad y una substancia, hay un concurso admirable y muy difícil de analizar de todos los elementos y de todas las funciones de la actividad intelectual.

4. Por el hecho mismo de percibir los objetos, los contemplamos ya localizados a una cierta distancia y en una determinada dirección. Con lo cual indicamos que, con el problema de la percepción exterior, se plantea el relativo a la noción de espacio, o sea el problema de saber cómo se constituye en el espíritu la noción de un medio vacío y homogéneo donde los objetos se yuxtaponen y no se confunden, se acercan, se alejan y se disponen los unos respecto de los otros y de nuestro propio cuerpo, en posiciones geoméricamente definibles.

A propósito de esta cuestión examinaremos sucesivamente la teoría de Kant, las teorías genéticas o empiristas y las teorías nativistas.

Para Kant, el espacio es una *intuición a priori de la sensibilidad*. No es, como piensan los empiristas, un concepto extraído de la experiencia externa, sino al contrario, la experiencia externa es posible solamente gracias a la intuición del espacio. El espacio es pues una condición de la experiencia, una forma en cierto modo previa en que toda experiencia sensible debe, por decirlo así, acomodarse para ser objeto de conocimiento. Por eso las propiedades del espacio pueden deducirse apriorísticamente, sin recurrir a la experiencia. Por eso también puede constituirse la geometría como una ciencia pura de toda aportación empírica y, al mismo tiempo, como una disciplina que la experiencia no sólo no puede contradecir sino a la cual debe necesariamente obedecer.

Desde luego, hemos de observar que la doctrina kantiana sobre el apriorismo de la noción de espacio (1) más que psicológica es metafísica y relacionada con el espíritu general de la filosofía crítica. No vamos pues a comentarla desde ese punto de vista, y en lo que se refiere a su aspecto psicológico, la apreciaremos conjuntamente con otras teorías al mismo tiempo que expresemos nuestro propio concepto sobre el espacio como producto psicológico.

---

(1) Kant expone su teoría relativa a la intuición *a priori* del espacio en la *Estética Transcendental* que es una parte de la *Crítica de la Razón Pura*.

Las teorías *genéticas*, llamadas también *empiristas*, sostienen que la noción de espacio proviene de una especie de combinación química de los elementos sensoriales inextensivos que concurren a formar la percepción.

Entre las teorías genéticas podemos distinguir la inglesa y la alemana: la primera, representada principalmente por Spencer y la segunda, por Lotze y Wundt. La teoría inglesa parte del postulado de que la coexistencia, la simultaneidad y el espacio son equivalentes. Luego pretende explicar la formación de la idea del espacio ya sea mediante sensaciones sucesivas que, sucediéndose con una extrema rapidez, nos darían una impresión de simultaneidad, de coexistencia, ya sea mediante sensaciones sucesivas también, pero susceptibles de ser experimentadas en un orden inverso y cuya reversibilidad nos sugeriría la impresión de su coexistencia, es decir, de su disposición en el espacio. Como ejemplo del primer argumento se puede citar el hecho de que cuando un punto luminoso se mueve en la oscuridad con suma rapidez, parece que dibujara líneas luminosas, produciendo así la extensión como un efecto de la rapidez. Para hacer claro el segundo, supongamos que yo paso la mano sobre un objeto de superficie desigual, primero en un sentido y después en el inverso. Experimentaré pues las mismas sensaciones cualquiera que sea el orden en que ellas se presenten y eso creará en mí el sentimiento de que los objetos que las producen coexisten.

Una primera crítica contra las teorías genéticas inglesas se puede formular diciendo que no toda coexistencia es espacio. En nuestro espíritu coexisten deseos, sentimientos, ideas y nunca se nos ocurre interpretar esa coexistencia en términos de espacio. Pero hay una consideración más importante acaso, que nos revela la falacia de la teoría inglesa, y es a saber: que para que la reversibilidad de una serie sensorial me produzca una impresión de simultaneidad y no de sucesión, es necesario que yo mantenga en mi espíritu, distintos, alineados y presentes los diversos momentos de la serie, lo que equivale ya a concebirlos espacialmente. De modo que la teoría comienza por admitir lo que quiere explicar.

Una crítica semejante podríamos formular respecto de la explicación genética alemana, fundada sobre todo en la ingeniosa teoría de los *signos locales*. Según ella, cada punto sensible del cuerpo tiene su signo local, término que no implica primitivamente ninguna localización ni ninguna extensión, que significa simplemente que cada impresión táctil presenta un matiz particular que debe servir más tarde para localizarlo en determinado punto del cuerpo. Pero ¿por qué haríamos corresponder este signo local inextensivo con una determinación espacial, si ya no tuviéramos, de un modo o de

otro, una cierta noción primitiva del espacio que justamente nos permitiese hacer coincidir los signos locales con las diversas partes de nuestro cuerpo?

El defecto de las teorías genéticas consiste en suma en que, pretendiendo obtener el espacio como un efecto de química mental, comienzan incorporando involuntaria el espacio entre los propios ingredientes con los que quieren producirlo. Y es que es imposible obtener el espacio mediante una mera combinación de sensaciones inextensivas. Por ello parecen más fundadas las teorías llamadas *nativistas*, las cuales admiten en las sensaciones un elemento primario de *extensividad* que les pertenecería con el mismo título que la cualidad o la intensidad. Primitivamente extensivas, las sensaciones no nos darían desde luego el espacio abstracto, puro de la matemática sino la extensión concreta, tal como la viven los niños y seguramente los animales. Siendo de advertir que cuando hablamos de extensividad de las sensaciones, queremos decir que así como hay sensaciones de color, de sonido etc., hay también sensaciones de extensión y no que las sensaciones como tales son extensas.

“Se han visto animales volver casi en línea recta a su antigua morada recorriendo, en una longitud que puede alcanzar varias centenas de kilómetros, un camino que ellos no conocían todavía. Se ha intentado explicar ese sentimiento de la dirección por la vista o el olfato y, más recientemente, por una percepción de corrientes magnéticas que permitirían al animal orientarse como una brújula. Esto quiere decir que el espacio no es tan homogéneo para el animal como para nosotros y que las determinaciones del espacio, o direcciones, no revisten para él una forma puramente geométrica. Cada una de ellas le aparecería con su matiz, con su cualidad propia. Se comprenderá la posibilidad de una percepción de este género, si se piensa que nosotros mismos distinguimos nuestra derecha de nuestra izquierda por un sentimiento natural y que estas dos determinaciones de nuestra propia extensión, nos presentan entonces una diferencia de cualidad; por lo cual fracasamos cuando queremos definir las. A decir verdad, las diferencias cualitativas están por todas partes en la naturaleza; y no se ve por qué dos direcciones concretas no estarían tan marcadas en la percepción inmediata como dos colores (Bergson : *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris 1912, págs. 73-74.)

Varían las teorías nativistas según que admitan la extensividad de las sensaciones de uno o más sentidos. Algunas sólo la reconocen en las sensaciones de la vista, otras, la mayoría, en las de la vista y el tacto, mientras que numerosos e importantes psicólogos atribuyen la cualidad extensiva a

todas las sensaciones. No vamos a seguir en detalle las explicaciones nativistas en sus diferentes modalidades; sólo diremos que ellas hacen posible una más clara comprensión del proceso que conduce a la concepción de la idea del espacio, que por lo menos en lo que respecta a las sensaciones visuales, musculares y táctiles no cabe duda de su carácter extensivo y, en fin, que el descubrimiento de las *sensaciones de dirección*, correspondientes al sentido del espacio (véase el capítulo anterior, § 2), permite afirmar que existen en la conciencia inmediata elementos capaces de servir de base para la construcción ulterior de la noción de espacio.

5. Así pues, en la propia vida sensible encontraríamos los elementos capaces de darnos la experiencia concreta de la extensión. Experiencia de la cual se desprendería la idea del puro espacio geométrico mediante un trabajo de abstracción. De este modo, y sin entrar en una discusión que no tendría lugar en este libro, rechazamos por igual la teoría empirista, impotente para obtener el espacio por una simple operación de química mental, y la hipótesis kantiana sobre el origen *a priori* de la noción de espacio. Hay una extensión concreta, cualitativa, vital, que es inmanente a la experiencia, y hay un espacio puro, homogéneo, abstracto, que es una derivación secundaria, una simplificación especulativa de aquélla.

6. Hay una cuestión psicológica relativa a saber cómo llegamos a la creencia práctica en la realidad del mundo exterior y una cuestión metafísica relativa a la legitimidad o ilegitimidad de esa creencia. Como se comprende, sólo vamos a abordar la primera, limitándonos a decir, en cuanto a la segunda, que hay dos grandes soluciones posibles del problema que se plantea cuando se pregunta si el mundo exterior existe o no, y que son a saber: el *realismo*, que, como su nombre lo indica, admite la existencia de una realidad exterior a nosotros, y el *idealismo*, que, en sus formas extremas, niega la existencia del mundo exterior.

¿Por qué creemos que existe el mundo exterior? ¿Por qué no lo interpretamos como una mera fantasmagoría de imágenes que aparecen, pasan y desaparecen? Porque en el conjunto total de nuestras imágenes es posible distinguir dos grandes órdenes: un orden de imágenes cuyo aparecer y desaparecer dependen en cierta medida de nuestra voluntad: recuerdos, fantasías etc.; y otro orden de imágenes cuya aparición y desaparición se nos ofrecen sometidas a leyes universales y constantes. A ese mundo, compuesto de percepciones que obedecen a leyes distintas de nues-

aspecto sensorial de conjunto. Ejemplos : una falsa apreciación de la distancia, una falsa percepción de la forma de los objetos.

La *ilusión* proviene de la alteración de una percepción por las disposiciones particulares de la conciencia. Es una transfiguración del dato sensorial que resulta completamente transformado al incorporarse en la atmósfera subjetiva del alma. En el libro genial de Cervantes, *El Ingenioso Hidalgo don Quijote de la Mancha*, encontramos innumerables ejemplos de ilusiones. El ánimo generoso, batallador y enamorado del noble caballero, transfigura sus percepciones en consonancia con su heroica manía, y así, ve ejércitos en los rebaños de carneros, gigantes en los molinos de viento y damas exquisitas y cortesanas en burdas labradoras. La *alucinación* es una percepción vacía de todo objeto, una percepción que no corresponde a nada real presente. Las alucinaciones más frecuentes son las del oído y de la vista. Hay alucinados que oyen "voces", otros que ven "visiones". No faltan por lo demás alucinaciones relativas a otros sentidos. La alucinación no es un fenómeno normal, sino una alteración morbosa de la conciencia.

# 23

## LA MEMORIA

**PROGRAMA :** 1 LA MEMORIA Y LA VIDA PSÍQUICA.— 2. DEFINICIÓN DE LA MEMORIA PROPIAMENTE DICHA.— 3. PRINCIPALES FUNCIONES DE LA MEMORIA.— 4. LA CONSERVACIÓN DE LOS RECUERDOS; TEORÍAS PROPUESTAS PARA EXPLICARLA.— 5. LA EVOCACIÓN DEL RECUERDO.— EL RECONOCIMIENTO; SUS DOS FORMAS.— 7. LA LOCALIZACIÓN DEL RECUERDO.— 8. EL OLVIDO, LA AMNESIA, LA HIPERMNESIA.— 9. LA MEMORIA Y EL TIEMPO.

**BIBLIOGRAFIA :** *Henri Bergson* : "Matière et mémoire". Paris 1912.— *Bergson* : "L'énergie spirituelle". Paris 1920.— *H. Delacroix* : "Les souvenirs", en *Georges Dumas* : "Traité de Psychologie". Tomo II. Paris 1924.— *Harald Hoeffding* : "Esquisse d'une Psychologie fondée sur l'expérience". Paris 1903. (Traducción del danés).— *William James* : "Principles of Psychology", Tomo I. New York 1918.— *Juan Lindworsky* : "Psicología Experimental". Bilbao 1923. (Traducida del alemán por *José A. Menchaca*).— *August Messer* : "Psychologie". Leipzig 1928.— *H. Piéron* : "L'habitude et la mémoire", en *Dumas* : "Traité de Psychologie". Tomo I. Paris 1923

1. Hemos dicho que la vida psíquica es una continuidad indivisa y flúida, es decir, una continuidad cuyos estados lejos de distinguirse netamente unos de otros, como se distinguen los objetos situados en el espacio, se interpenetran y, en la sucesión en que se producen, se prolongan los unos en los otros. Así pues, hay ya un cierto efecto de memoria en esa como resonancia con que el pasado inmediato se hace sentir en el presente. Pero la persistencia del pasado en el presente no se limita a la prolongación del momento anterior en el momento que le sigue. En realidad, cada instante de nuestra vida anímica está cargado con la totalidad implícita de lo ya vivido, y esa carga de pasado es lo que confiere su riqueza y su fisonomía particular a nuestra existencia personal. De tal modo que, si consideramos la memoria como la conservación del pasado en el presente y la colaboración de lo ya vivido en la actualidad de la existencia, podremos decir, sin exageración, que toda conciencia es memoria.

2. Pero aquí no vamos a estudiar la memoria desde el punto de vista de esta aceptación generalísima, sino que tan sólo tomaremos su concepto en su acepción usual y restringida. En este sentido, puede definirse la memoria como el poder de revivir estados psicológicos pasados, de reconocerlos como tales y de localizarlos en determinado momento del tiempo. Definición que, como claramente se infiere, deja fuera del campo de la memoria propiamente dicha la mera repetición de estados que la conciencia no reconoce como anteriormente vividos, la simple vuelta de la imágenes cuya procedencia del pasado ignoramos.

3. Si la memoria implica la posibilidad de revivir estados psicológicos pasados, es porque esos estados se conservan, y he ahí la primera función de la memoria y el primer problema metafísico y psicológico que ella suscita: *la conservación de los recuerdos*. Pero no basta que los recuerdos se conserven, es necesario que sean extraídos a la luz, evocados, y así la *evocación* es otra de las funciones esenciales de la memoria. Y, en fin, el proceso de la memoria no se completa mientras el recuerdo no es reconocido y localizado. Con lo cual dejamos enumeradas las principales funciones de la memoria, a saber: conservación, evocación, reconocimiento y localización de los recuerdos. Examinémoslas sucesivamente.

4. ¿Cómo y dónde se conservan los recuerdos?, o mejor, ¿cómo y dónde se conservan las imágenes recogidas por la conciencia y destinadas a reaparecer en forma de recuerdos? Antes de exponer la teoría psicológica que nosotros aceptamos, expongamos y comentemos sumariamente la explicación fisiológica relativa a la conservación de los recuerdos, tomándola en su forma más difundida y que con cierta inexactitud puede ser denominada teoría del almacenamiento de los recuerdos en la célula cerebral.

Esquemáticamente, esa teoría puede formularse así : toda percepción implica una cierta modificación en los elementos anatómicos cerebrales y esa modificación persiste como una huella del estado psicológico una vez desaparecido. Que los elementos anatómicos así marcados por la primitiva percepción sean excitados nuevamente, y entonces la percepción reaparecerá esta vez ya en forma de recuerdo. Lo cual en el fondo equivale, según ya lo sugeríamos, a sostener que los recuerdos quedan almacenados en los elementos anatómicos cerebrales esperando que incida en ellos la excitación liberadora.

Teoría muy clara en apariencia, pero en el fondo incomprensible. Pense.

mos, en primer lugar, en la enorme dificultad de representarnos la estructura anatómica del cerebro si consideramos el número incalculable, vertiginoso de recuerdos que constituyen nuestra experiencia psicológica. Nunca hemos oído la misma palabra pronunciada por la misma voz, nunca hemos visto el mismo objeto bajo la misma luz. En cada momento nuestras percepciones tienen una nueva coloración. ¿Cómo pues imaginarse que, por numerosos que se supongan los elementos anatómicos del cerebro y por extensa que se admita la posibilidad de sus asociaciones, sean bastantes para almacenar todas las innumerables variaciones de la percepción, susceptibles de ser revividas como recuerdos?

Pero aun suponiendo resuelta esa dificultad, ¿cómo concebir que de la desconcertante multiplicidad de las imágenes, todas diversas y que, por hipótesis se almacenan pasiva y discretamente en el cerebro, podamos extraer los recuerdos relativamente estables de las palabras, de las fisonomías de los objetos usuales etc.? El hecho de que seamos capaces de tener esa clase de recuerdos sin naufragar en la dispersión de las varias imágenes nos indica que la memoria no es un simple registro pasivo de recuerdos, sino una actividad de organización y selección, una actividad capaz de sintetizar en imágenes por decirlo así representativas la multitud inagotable de las impresiones sensibles.

Si suponemos, por otra parte, que cada recuerdo se aloja en una determinada región cerebral, ¿dónde se alojarían aquellas representaciones que se forman por abstracción o que participan en los elementos de otras? Conceibo que el recuerdo del perro se localiza en una región, el del águila en otra, ¿pero donde se alojaría la representación de animal, en cuyo contenido participan las del perro y del águila?

La teoría de lo que podíamos llamar el archivamiento cerebral de los recuerdos es incapaz de resolver estas dificultades por dos grandes razones complementarias. Primera: esta teoría tiene un concepto atomístico de la vida psíquica. Estima que tanto las percepciones como los recuerdos se dan como elementos aislados e independientes, siendo así que en la vida de la conciencia nunca hay elementos separados sino solamente totalidades orgánicas. No hay palabra que no sea parte de una frase, ni color que no lo sea de un cuadro. Segunda: ignora la esencial heterogeneidad entre lo psíquico y lo físico y se ilusiona con la idea de haber explicado la conservación de los recuerdos, porque, confundiendo órdenes diversos de existencia, ha creído localizar en una extraña geografía cerebral las funciones propias del alma.

Hay, sin embargo, ciertos hechos pertenecientes al dominio de la patología que parecen favorables a la concepción del almacenamiento de los recuerdos en las células cerebrales. Esos hechos son las afasias: enfermedades de la memoria que — como ha sido dicho en el Cap. 12, § 5 — consisten esencialmente en la imposibilidad de usar con propiedad o de reconocer las palabras del propio idioma ya sea cuando se habla, ya sea cuando se escribe (*agrafia*). En menos palabras se puede decir que la afasia implica el olvido de la propia lengua. Ahora bien, como esta perturbación en su forma más conocida se determina por una lesión en la tercera circunvolución frontal izquierda (circunvolución de Broca); donde residen los centros de la palabra articulada, parece claro que los recuerdos de las palabras se mantenían alojados en esta región, sobreviniendo su pérdida como consecuencia natural de la destrucción de los elementos anatómicos en que residían. La verdad es muy distinta, empero, porque lo que se pierde en la afasia no es precisamente el recuerdo de las palabras sino la posibilidad de su utilización. Más exactamente, el afásico no encuentra la palabra que necesita pero la emplea a veces de modo impensado. Así pues, el recuerdo subsiste y falla tan sólo la aptitud para actualizarlo oportunamente, ya se trate de hablar, ya de comprender.

Pero el argumento más decisivo contra la teoría de las localizaciones cerebrales, acaso podría ser sacado de las afasias llamadas progresivas, es decir, en los casos en que el olvido de las palabras se agrava más y más. “En general las palabras desaparecen entonces, dice Bergson, en un orden determinado, como si la enfermedad conociera la gramática; los nombres propios se eclipsan los primeros, luego los nombres comunes, en seguida los adjetivos, en fin los verbos.” Lo cual resultaría absolutamente inexplicable en la hipótesis de un registro pasivo de los recuerdos en el cerebro. En efecto, si los diversos recuerdos de las distintas palabras se alojan en determinadas regiones del cerebro, y si destruidas o alteradas esas regiones, desaparecen consecuentemente los recuerdos que en ellas residen, no se explica por qué el orden de desaparición de los recuerdos sea siempre el mismo: primero los nombres propios, después los nombres comunes, luego los adjetivos y en fin los verbos, cualquiera que sea el punto anatómico en que la lesión se inicie.

Es que, en realidad, la lesión no ataca los recuerdos propiamente dichos —los cuales, como hemos, visto pueden reaparecer— sino los movimientos que permiten la actualización oportuna del recuerdo para ser utilizados. Como dice muy bien V. Jankélévitch, en su libro sobre Bergson (Paris

1931) : "Es la utilización dinámica de los fonemas y de las palabras lo que la afasia ataca". Sólo así se explica el orden en que la afasia compromete las diversas categorías de palabras. Si los nombres propios desaparecen primero y los verbos al fin es porque los nombres propios son más difíciles de recordar que los verbos, progresando así la gravedad de la lesión desde el momento en que sólo afecta los recuerdos más difíciles de evocar hasta aquel en que impide también la actualización de los más fáciles. Si nos fijamos ahora en que, mientras los nombres propios no tienen sino una relación indirecta con el movimiento y con la acción, los verbos son sus expresiones directas, nos daremos cuenta de que las lesiones cerebrales implican siempre, en mayor o menor grado, una cierta perturbación en el mecanismo motor que hace posible la llamada del recuerdo requerido por las necesidades de la acción presente. De tal suerte que el cerebro no es un receptáculo de imágenes, sino un cierto mecanismo motor que condiciona su evocación.

Descartada la hipótesis de un cerebro que almacena imágenes, sólo queda explicar psicológicamente la conservación de los recuerdos. Desde luego, carece de sentido preguntarse dónde se conservan los recuerdos, puesto que ellos son realidades que pertenecen a la pura duración y que, por lo tanto, no ocupan espacio.

De suerte que cuando más arriba planteábamos la cuestión relativa al lugar en que los recuerdos quedarían depositados, formulábamos una cuestión ilegítima y naturalmente sin respuesta. Preguntemos pues entonces, ya no dónde, sino solamente cómo se conservan los recuerdos. Cuestión que cabe solucionar considerando que en realidad toda vida consciente es memoria, puesto que toda vida consciente implica la conservación del pasado en el presente y que, en consecuencia, los recuerdos se conservan como virtualidades subconscientes, implícitas en cada momento de nuestra duración y palpitando en cierto modo en el presente como palpita en cada nota musical la resonancia oscura pero cierta de todas las notas precedentes.

La evocación cuyo estudio abordamos en seguida, consiste en hacer explícito lo implícito, en llevar los recuerdos de la subconciencia a la conciencia.

5. La *evocación* es la reaparición del recuerdo, su vuelta de la subconciencia a la conciencia, de la oscuridad a la luz. Reviste dos grandes formas : una espontánea y otra voluntaria o provocada. La evocación es *espontánea* cuando los recuerdos emergen a la luz de la conciencia sin un definido propósito de la voluntad por evocarlos y, a su vez, comprende dos

formas evocativas diferentes : la que podríamos llamar *inusitada o incoherente*, en que los recuerdos se presentan a la conciencia sin enlace visible con los demás estados que les preceden o acompañan y la *asociativa*, en que la aparición del recuerdo es el resultado de asociaciones observables con los otros recuerdos o con las percepciones precedentes o concomitantes. La evocación *voluntaria* obedece a un designio preciso, el cual extrae de la subconciencia un determinado recuerdo con un cierto fin. En este caso, unas veces el recuerdo acude dócilmente, otras en cambio, se resiste, se nos escapa cuando estamos a punto de cogerlo, y así hemos de ejercitar nuestra paciencia y concentrar nuestro esfuerzo atento para vencer la resistencia del recuerdo y obligarlo a ingresar en la esfera de la conciencia clara.

Antes de abordar el problema de la evocación, pongamos ejemplos de las diversas formas en que ella se produce. Y así tendremos : Ejm. de evocación inusitada o incoherente : estoy estudiando una lección de química y bruscamente me asalta el recuerdo de un personaje histórico : Napoleón, Nerón, Pizarro. De evocación asociativa : recorro los parajes donde ha transcurrido mi infancia, e inmediatamente mi memoria se puebla de recuerdos; los árboles, el río, las rocas, la casa, todo lo que percibo suscita, por asociación, las visiones de mi vida infantil. De evocación voluntaria : quiere pronunciar un nombre conocido pero olvidado, recordar en qué gaveta he guardado un documento importante, procuro descubrir, retrospectivamente, circunstancias, detalles de mi vida en los cuales no puse atención cuando se produjeron.

El problema de la evocación es uno de los más difíciles e importantes de la Psicología, pudiendo afirmarse que su solución equivaldría a poseer la clave de la vida mental. ¿Por qué son ciertos recuerdos y no otros los que emergen a la luz de la conciencia? ¿Por qué, por ejemplo, la vista de la catedral de Lima me sugiere el recuerdo de la de Cajamarca y no el de otra catedral cualquiera? ¿Por qué mientras tomo mi desayuno me asalta el recuerdo de mis exámenes universitarios y no el de los que me tomaron en el colegio? ¿Por qué misteriosa conexión, en fin, el recuerdo deseado acude desde el oscuro fondo de la subsonciencia para servir un designio de mi voluntad?

Como bien se comprende, el método puramente introspectivo nos da muy poca luz cuando queremos comprender el mecanismo de la evocación inusitada. El recuerdo irrumpe bruscamente en la conciencia como una piedra que cae en un estanque; rompe la trama de nuestros pensamientos, se presenta, en fin, cuando no es esperado. A veces saludamos su aparición

con júbilo porque el recuerdo nos es grato o útil, otras lo recibimos con disgusto y quisiéramos echarlo de la conciencia donde penetra como huésped importuno. Ya que no es posible descubrir nexos asociativos entre esos recuerdos importunos, incoherentes, inusitados, sólo cabe atribuir su presencia al trabajo de tendencias subconscientes que tienen con el contenido explícito del yo algún enlace estructural desconocido. Y por eso el psicoanálisis, que explica el funcionamiento de la vida mental mediante un sistema de tendencias subconscientes, podría acaso insinuarnos en el misterio de estas apariciones a primera vista inexplicables. Entre las percepciones o los recuerdos que actualmente ocupan la región iluminada de la conciencia y los recuerdos que surgen inopinadamente, hay sin duda algún vínculo asociativo, pero que, como quiera que él se da a través en una infinidad de intermediarios, sumergidos también en la subconciencia, no es perceptible. Este vínculo estaría constituido por los complejos de tendencias afectivas, complejos ignorados que sólo una adecuada exploración de lo subconciente sería capaz de revelar.

Examinemos ahora brevemente la evocación en que los vínculos asociativos son claramente observables. Leo mi viejo *Don Quijote* y al llegar al pasaje que dice: "Figurósele a Don Quijote que la litera que veía eran andas", evoco el grato recuerdo de mi profesor de gramática, quien se servía de esa frase como ejemplo para ilustrar la regla de que "el predicado ejerce a veces cierta atracción sobre el sujeto comunicándole su número". He ahí un caso en que la introspección descubre un evidente enlace asociativo entre el estado psicológico presente y el recuerdo evocado. En este caso y otros semejantes, no me sorprende la llegada del recuerdo; al contrario, hasta se diría que lo he esperado.

La escuela psicológica llamada asociacionismo pretende explicar estas evocaciones por las llamadas leyes de la asociación de las ideas, leyes cuyo estudio detenido haremos en capítulo aparte. Aquí diremos únicamente, que las afinidades asociativas de la semejanza, de la contigüidad y del contraste sólo tienen valor en cuanto funcionan integradas en las totalidades indivisibles que constituyen los procesos de la vida psíquica. Por lo demás, sea cual fuere el valor de esas leyes, se puede afirmar que las probabilidades de reaparición de un recuerdo están en estrecha relación con las siguientes condiciones psicológicas: 1ª La frecuencia con que la percepción originaria del recuerdo suele presentarse en la conciencia; 2ª Su proximidad en el tiempo o lo que es lo mismo, la reciente presentación de la percepción originaria; 3ª La vivacidad de dicha percepción; 4ª La afinidad emocional

del recuerdo con los estados psicológicos actuales. En resumen, "podemos afirmar con certeza que en la mayoría de los casos, el estado de conciencia evocado será una representación, o familiar o reciente, o viva y concorde con el contenido actual de nuestra conciencia." Refiriéndose a estos cuatro coeficientes : frecuencia, proximidad, vivacidad y concordancia emocional, dice William James, de quien asimismo hemos tomado el pasaje anteriormente transcrito : "Ellos nos permiten introducir algún determinismo en la sucesión de los estados de conciencia y reducir la infinidad de candidatos posibles a un cierto número de candidatos favoritos, cuyas probabilidades están determinadas por la naturaleza de nuestro pasado concienical". Agreguemos que la proximidad entre el estado primitivo y el evocado es un coeficiente cuya importancia puede decirse que desaparece cuando entre un estado y otro media una distancia superior a unas cuantas horas, ya que es bien conocido el hecho de que los ancianos evocan con mayor facilidad los recuerdos lejanos de su infancia y su juventud que los más recientes de su madurez o de su ancianidad.

Como factores imponderables en el proceso de la evocación quedan las tendencias oscuras, desconocidas, subconscientes, las mismas que, en el continuo brotar de la vida psicológica, representan causas siempre activas de imprevisibilidad.

La evocación voluntaria, atenta o predeterminada extrae de la subconciencia, como su nombre lo indica, un determinado recuerdo destinado a servir un designio teórico o práctico de la voluntad. Investigaciones recientes sobre este fenómeno, uno de los más interesantes de la vida mental, tienden a interpretarlo como el resultado de la acción que, sobre las tendencias reproductoras subconscientes, ejercen ciertas actitudes de la conciencia, determinadas en su dirección por la finalidad voluntaria que se persigue y en las cuales se contiene virtualmente el recuerdo buscado. A esas actitudes de conciencia, que en cierto modo son anteriores a las imágenes concretas que constituyen los recuerdos, las llama Bergson *esquemas dinámicos*; y explica el mecanismo de la rememoración voluntaria como el esfuerzo de esos esquemas por concretarse en una imagen única y distinta, pasando así de una virtualidad más o menos indecisa a la definida realidad del recuerdo.

Para completar y al mismo tiempo para aclarar lo que llevamos dicho acerca de la evocación, vamos a ocuparnos sumariamente de las dos formas de la memoria. Además de la memoria estrictamente psicológica, e íntimamente relacionada con ella, existe otra forma de memoria de suma importancia y utilidad : la *memoria motriz* o, más exactamente, la memoria

que forma hábitos o disposiciones motoras apropiadas para responder a las excitaciones exteriores. Esa memoria esquematiza los recuerdos, impersonalizándolos en movimientos fáciles de repetir. Así, podemos aprender a recitar, a escribir, a leer sin que necesitemos recurrir a la rememoración de los recuerdos sucesivos que constituyen la historia de nuestro aprendizaje. Esos recuerdos, repetimos, se esquematizan en forma de movimientos cuyo mecanismo funciona cuando las necesidades de la acción lo reclaman. La memoria estrictamente psicológica, en cambio, retiene los recuerdos con su individualidad, su característica y su matiz propios, no los esquematiza en movimientos fáciles de repetir sino que los vive directamente como experiencias únicas. Cuando yo declamo un poema, puedo hacerlo maquinalmente, y entonces sólo funciona la memoria-hábito, pero puede ser que paralelamente con la recitación, vuelvan a mi memoria los recuerdos de tal paraje en que yo leí por primera vez el poema que recito o de tal noche en que lo he oído decir por una artista. He ahí un claro ejemplo de cómo se distinguen las dos formas de memoria : la memoria-hábito y la memoria psicológica.

Aunque distintas, pueden sin embargo estas dos memorias prestarse mutua ayuda. Cuando al recitar maquinalmente una lista de nombres me falla uno, puedo recurrir para salvar esa deficiencia de mi memoria motriz al recurso de la memoria psicológica. Lo mismo pasa cuando en una sala de esgrima recordamos al profesor a propósito de un movimiento falso, es decir, de una falla de la memoria que esquematiza los movimientos. Al contrario, cuando queremos retener un determinado recuerdo, procuramos asociarlo con recuerdos motores fáciles de repetir, y así los movimientos rememorados ofrecen un cuadro adecuado para que el recuerdo psicológico propiamente dicho se pueda insertar.

Si nosotros soñáramos o contempláramos simplemente nuestra vida en vez de actuar, sólo funcionaría la memoria psicológica, la memoria de las puras imágenes que aparecerían y desaparecerían siguiendo más o menos las leyes de la asociación, dentro de las condiciones que enumerábamos al tratar de las evocaciones espontáneas. Pero no somos seres meramente contemplativos o soñadores, sino que somos esencialmente seres activos, destinados a vivir en contacto con el mundo exterior y a satisfacer numerosas exigencias de carácter físico. Por eso nuestro cuerpo debe adquirir hábitos motores adecuados para responder a las apremiantes exigencias de la acción y por eso también, por otra parte, debe limitarse en nuestra memoria el afluir de los recuerdos, de tal modo que sólo se actualicen los que puedan colaborar

útilmente en la situación planteada a nuestra actividad. He aquí aclarado el papel del cuerpo y especialmente del cerebro en el proceso de la evocación de los recuerdos. El cuerpo, o mejor el cerebro, son mecanismos motores; ellos conservan, no los recuerdos sino las disposiciones motrices adecuadas para responder eficazmente a las solicitaciones de la acción, y esos movimientos, adaptados inmediatamente a la vida, sólo permiten el paso del recuerdo virtual y subconsciente a la luz de la conciencia, en cuanto ese recuerdo puede insertarse sin dificultad en el marco dinámico que dichos movimientos dibujan.

Así se delinea la distinción entre las dos grandes esferas de la vida, el ensueño y la acción, el pasado y el presente. El ensueño es la esfera de los libres recuerdos, la acción es la esfera en que la actividad concentrada, enfocada sobre un único punto no permite el paso de los recuerdos importunos. Por eso la acción es el presente, apremiante, determinado, único, mientras que el ensueño es el pasado flotante y lleno de indeterminables posibilidades de evocación.

6. Esta distinción de dos memorias facilita la explicación del reconocimiento. Un objeto presente es, en efecto, reconocido cuando los movimientos que el cuerpo dibuja ante él son los mismos que alguna vez fueron provocados por su presencia. Más concretamente, un objeto es reconocido cuando podemos servirnos de él, utilizarlo, es decir, cuando nuestro cuerpo reacciona dinámicamente en su presencia con movimientos habituales adecuados al destino práctico del objeto. Los objetos que nos desconciertan son aquellos cuya utilización ignoramos, se nos presentan como algo insólito, inusitado, sin relación con nuestros hábitos motores. El llamado sentimiento de familiaridad no es otra cosa que la sensación de algo habitual, acostumbrado, proveniente de la facilidad con que los movimientos que el cuerpo insinúa o realiza responden al destino práctico del objeto.

El reconocimiento operado por las tendencias motrices puede decirse que suscita la otra forma del reconocimiento : la que se opera mediante la intervención de los recuerdos-imágenes. Hemos dicho que los recuerdos quedan como virtualidades subconscientes prontas a actualizarse cuando las exigencias de la acción las reclaman. Y así, se comprende que cuando los movimientos—que constituyen la acción del cuerpo—ofrezcan a esas virtualidades subconscientes una ocasión de actualizarse, ellas por decirlo así, la aprovecharán. Y se comprende también que sólo los recuerdos análogos por algún aspecto a la percepción actual, sean los recuerdos actua-

lizados, ya que sólo ellos serán capaces de insertarse en el cuadro dinámico de la situación presente.

Las operaciones que hemos descrito se refieren al reconocimiento de la percepción. Pero, también hay un reconocimiento del recuerdo como tal. Ese reconocimiento consiste en la conciencia de que el recuerdo es algo que pertenece al pasado y no al presente. Aun más: es la conciencia de que la imagen constitutiva del recuerdo emerge realmente del pasado y no es una mera ficción de la fantasía. En este instante, por ejemplo, evoco la imagen del Gran Canal de Venecia y sé que esa imagen corresponde a una percepción que yo he tenido alguna vez. No la considero ni como una de tantas percepciones provinientes de los objetos que me rodean ni como una creación de mi mente. Sé que esa imagen proviene de algo objetivo, pero anterior y ausente.

Como bien se comprende, el problema que se plantea cuando se trata del reconocimiento de los recuerdos, tiene dos aspectos: primero, la cuestión relativa a distinguir la percepción del recuerdo; segundo, la cuestión de saber por qué una determinada imagen es un recuerdo y no una creación de la fantasía. Acudiendo a las nociones anteriormente expuestas, se podría quizá resolver la primera cuestión considerando que la percepción es, por modo eminente, una invitación a actuar, a tomar una actitud física respecto de ella, en tanto que el recuerdo es una visión interior que no provoca por sí misma las reacciones motrices características de la confrontación del cuerpo con los objetos que constituyen el mundo exterior y, por lo tanto, la materia de la percepción. En cuanto a la segunda cuestión, es indudable que el recuerdo trae consigo un sentimiento que podríamos llamar inmanente del pasado. El pasado lo vivimos inmediatamente en el recuerdo mismo. Pero si se quisiera una determinación más exacta del carácter pretérito, rememorativo de las imágenes que llamamos recuerdos, diríamos que ellas se distinguen de las que son meras creaciones fantásticas de la imaginación en que se organizan de modo coherente y estable con las demás imágenes de nuestra conciencia, en que no las podemos alterar ni suprimir a voluntad, y en que, por consiguiente, constituyen un mundo tan real y en cierto modo tan incommovible como el de la percepción exterior.

7. La localización del recuerdo forma parte del recuerdo mismo. El momento del pasado en que yo conocí a una persona, en que contemplé un cuadro, en que hice un viaje, son elementos que integran el recuerdo de la persona, del cuadro o del viaje. El proceso de la localización no consiste pues, en

colocar exteriormente el recuerdo en una determinada fecha del tiempo, sino en descubrir esa fecha en el interior del recuerdo como se descubre la silueta de un campanario en un rincón oscuro del paisaje.

8. El olvido es una función tan necesaria como el recuerdo en la economía de la vida mental. Si todo nuestro pasado estuviera presente en nuestra conciencia, no podríamos actuar ni acaso vivir. La acción y la vida son, esencialmente, selección, posibilidad de elegir entre varias direcciones, continua eliminación de lo inútil y acentuación de lo útil y valioso. Y hay más todavía: así como hemos dicho que toda conciencia es memoria, o que toda conciencia es selección, podemos ahora afirmar que toda conciencia implica también una cierta zona de olvido donde permanecen como meras virtualidades los recuerdos que no son requeridos por la situación actual de la vida.

Hay dos grandes anomalías en la memoria, que se relacionan íntimamente con la función correlativa del olvido y que son a saber: la amnesia y la hipermemoria.

La *amnesia* es el olvido en su forma patológica. Es total cuando suprime la memoria de una época más o menos grande de nuestra vida. Es periódica cuando dos memorias diferentes alternan en la misma conciencia sin penetrarse y correspondiendo cada una a una cierta época de la vida. La amnesia se llama progresiva cuando el olvido afecta poco a poco capas más profundas del espíritu, anulando primero los recuerdos más recientes y al fin los de la infancia. La amnesia, por último, puede ser parcial, y destruir entonces sólo ciertas categorías de recuerdos.

La *hipermemoria* es la exaltación mórbida de la memoria. Se produce en circunstancias extraordinarias y bajo el imperio de una emoción grave. Así parece que los que están en riesgo inminente de morir evocan en unos cuantos segundos los recuerdos de toda su vida.

9. Recordar y vivir el recuerdo como algo proveniente del pasado es tener ya una intuición del tiempo. Es vivir la vida psicológica como una historia, como una sucesión, y considerarla, por lo tanto, como una realidad distinta de la mera coexistencia espacial. Pero hay más: mediante la memoria no sólo percibimos la sucesión, es decir, la anterioridad o posterioridad de nuestros estados de conciencia, percibimos también la presencia de los estados anteriores en los actuales, y, de este modo, la vida psicológica se nos da como un continuo crecer, como un proceso en que nada se pierde y en

el que todos y cada uno de los momentos que lo constituyen, al incorporarse en las nuevas aportaciones de la vida, las enriquecen y las transfiguran con la resonancia profunda del pasado.

Nos conservamos, así, por medio de la memoria; por ella nos reconocemos los mismos a través del tiempo. Mas esa conservación no implica una estática identidad, porque como hemos visto, los recuerdos no se depositan pasivamente ni se adicionan como átomos separados y distintos. Gracias a la memoria, sabemos que somos los *mismos*, pero sabemos también que cada instante de nuestra existencia es diferente de los otros, puesto que en él se condensa un pasado cada vez más rico.

# 24

## LA ASOCIACION DE LAS IDEAS

**PROGRAMA :** 1. CONCEPCIONES RELATIVAS AL PROCESO DE LA ASOCIACIÓN DE LAS IDEAS.—2. CLASIFICACIÓN DE LAS FORMAS DE LA ASOCIACIÓN : ASOCIACIÓN POR CONTIGÜIDAD, POR SEMEJANZA Y POR CONTRASTE.— 3. EL ASOCIACIONISMO.— 4. SU TENTATIVA PARA REDUCIR A UNA SOLA LAS TRES FORMAS DE ASOCIACIÓN.— 5. ANÁLISIS Y CRÍTICA DE LAS LEYES DE LA ASOCIACIÓN DE LAS IDEAS.— 6. LA ASOCIACIÓN DE LAS IDEAS Y LA VIDA MENTAL.

**BIBLIOGRAFIA :** *Henri Bergson* : "Matière et mémoire". Paris 1912.— *Bergson* : "L'énergie spirituelle". Paris 1920.— *Albert Burloud* : "La pensée". Paris 1927.— *J. Dagnan & G. Dumas* : "L'association des idées", en *Georges Dumas* : "Traité de Psychologie". Tomo I. Paris 1923.— *Harald Hoeffding* : "Esquisse d'une Psychologie fondée sur l'expérience", Paris 1903. (Traducción del danés).— *William James* : "Principles of Psychology". Tomo I. New York 1918.— *Paul Janet & Gabriel Séailles* : "Histoire de la Philosophie". Paris, s. a.— *Juan Lindworsky* : "Manual de Psicología Experimental". Bilbao 1923. (Traducción del alemán).

1. La asociación de las ideas es, desde luego, un fenómeno de evocación, y en este sentido podríamos definirla como la evocación espontánea e inmediata de unos estados de conciencia por otros. La existencia de este fenómeno es innegable, y así ninguna Psicología puede desconocerlo. Varían sí las opiniones de los psicólogos cuando se trata de interpretarlo y, en este caso, es posible descubrir dos concepciones relativas al significado y a la extensión psicológica de la asociación de las ideas.

Hay un concepto restringido y un concepto amplio sobre la asociación de las ideas. Según el primero, la asociación es, sencillamente, una propiedad de la memoria en cuya virtud una imagen o una idea evoca espontáneamente otra imagen o idea que tiene con ella alguna relación de contigüidad, de semejanza o de contraste. Según el concepto amplio, la asociación constituye el mecanismo único de la vida mental, es decir que, desde las ope-

raciones más simples, espontáneas, automáticas, hasta las más elevadas, como son el juicio, el raciocinio y las operaciones inventivas de la imaginación, todas no serían, al fin y al cabo, sino formas más o menos simples o complejas de un mismo hecho fundamental: la asociación.

La escuela que preconiza este concepto es la llamada *asociacionismo*, cuya apreciación y crítica haremos más adelante. Por ahora sólo indicaremos que nosotros aceptamos la concepción restringida, es decir, aquella que se limita a afirmar que unos estados psicológicos son por lo común seguidos de otros estados psicológicos con los cuales tienen alguna relación de contigüidad, de semejanza o de contraste.

2. Ya Aristóteles distinguía estas tres formas de asociación: por contigüidad, por semejanza y por contraste. A estas formas de la asociación, admitidas aun hoy por la mayor parte de los psicólogos, se les suele llamar impropriamente *leyes*. Impropriamente, porque una ley es un principio que rige de modo inevitable y necesario la aparición de los fenómenos y, como tendremos ocasión de verlo, las formas de la asociación no llenan esas exigencias.

Hecha esta indicación preliminar, procedamos al estudio sumario de las diversas formas de asociación. La *asociación por contigüidad* es aquella en virtud de la cual una percepción, una idea o una imagen, evoca el recuerdo de otra percepción, imagen o idea que ha coexistido en la conciencia con el estado evocador, ya se trate de una coexistencia en el espacio, ya se trate de una coexistencia en el tiempo. Ejemplos: yo encuentro después de muchos años a un condiscípulo, y su presencia me recuerda a otro a quien conocí en el mismo colegio, o me evoca el recuerdo de la vida estudiantil con sus detalles de lugar y de ambiente. Aquí es un cierto lugar en el espacio, el colegio, el vínculo asociativo que une la presencia de un compañero a las imágenes de otros compañeros ausentes o a los recuerdos más o menos coloreados y vivientes del aula. Un hecho histórico puede evocarme el recuerdo de otro hecho histórico realizado en la misma fecha o en el mismo año, o hasta en el mismo siglo. Es bien sabida la importancia que para la computación de las edades tiene en el espíritu de nuestras abuelas la coincidencia de las fechas. La fecha desempeña aquí el mismo papel asociativo que la comunidad de lugar en el espacio.

La *asociación por semejanza* es aquella en virtud de la cual un estado de conciencia tiende a evocar los estados que de algún modo se le asemejan. La semejanza puede ser de *forma* cuando el estado presente y el evocado se

parecen en cuanto a sus cualidades externas y, si se quiere, en cuanto a su apariencia, como cuando un retrato evoca el recuerdo de la persona retratada, o un círculo, la representación de la tierra, o una voz extranjera, una palabra castellana parecida. Es de *contenido*, si entre los estados que se asocian existe una semejanza más profunda y esencial que la mera apariencia. Ejemplo : la semejanza que pudo descubrir Newton entre la caída de una manzana y el movimiento de translación de la tierra. Pueden existir además asociaciones de semejanza por razón de la causa, de la duración, de la relación etc., todas las cuales sería largo analizar.

Pero hay una forma de la asociación por semejanza que ofrece un particular interés psicológico y estético, y es la que deriva del contenido emocional, afectivo de los estados psicológicos. Cuando dos o varios estados de conciencia han sido acompañados por un mismo estado afectivo, tienden a asociarse. Los artistas son acaso los espíritus más sensibles a las afinidades afectivas de los objetos, y las descubren entre sensaciones, percepciones o ideas que no tienen entre sí ninguna semejanza intelectual. Así, hablan de pintura musical, de música luminosa, así podía decir Beethoven que tal poema de Klopstock estaba escrito en *re bemol* mayor. Pero si bien son los artistas quienes más ampliamente viven y explotan estas afinidades, la vida corriente está llena de ellas, y su existencia se traduce en el lenguaje de todos los pueblos. Todos hablamos de colores chillones, suaves, calidos; de voces dulces, agudas, graves, con lo cual asociamos sensaciones por todo extremo heterogéneas y que no tienen entre sí otro parentesco ni otra semejanza que despertar en el alma la misma reacción afectiva.

Mientras que en la asociación por semejanza, lo semejante atrae lo semejante, en la *asociación por contraste*, lo opuesto recuerda lo opuesto. En la asociación por semejanza, lo negro recuerda lo negro; el invierno, el invierno; un día de sol, otro día de sol. En la asociación por contraste, al contrario, lo negro recuerda lo blanco; el frío del invierno hace pensar con nostalgia en el calor del verano y la oscuridad de la noche suscita la imagen de la luz. Por manera que la fórmula de esta asociación sería la siguiente : un estado de conciencia evoca otro estado de conciencia que forma con él un contraste.

Si la asociación por contigüidad es la forma automática, pasiva en que los estados psicológicos se evocan los unos a los otros, las asociaciones por semejanza y por contraste suponen ya operaciones más elevadas, más propiamente espirituales. La contigüidad, en efecto, se da en la mera coexistencia de los estados psicológicos, coexistencia que el espíritu vive pasiva-

mente sin poder ni destruirla ni crearla. La semejanza y el contraste, en cambio, están más que en las cosas o, si se quiere, más que en los estados psicológicos en sí mismos, en la reacción con que son vividos o experimentados. En otras palabras, las asociaciones por semejanza o por contraste dependen en forma directa de las disposiciones intelectuales o afectivas del yo. Así, mientras que la contigüidad es un hecho, la semejanza y el contraste, aun en sus más simples formas, implican ya, como decíamos, una apreciación, un discernimiento y, por lo tanto, una operación autónoma y creadora del espíritu.

No se podría afirmar que la contigüidad, la semejanza y el contraste sean las únicas formas en que los estados de conciencia se asocian espontáneamente. Hay tal vez otras. Pero lo evidente es que las enunciadas comprenden, en su vasta generalidad, la mayor parte de las afinidades asociativas observables. Algunos autores consideran como formas de asociación las inferencias lógicas : asociaciones de principio a consecuencia, de causa a efecto, de sustancia a modo etc. Inclusión injustificada, porque el pensamiento lógico, supone siempre una disciplina, una intención, un criterio ajenos o la mera evocación asociativa. La asociación es el simple movimiento, el simple ir y venir de los estados de conciencia; las relaciones lógicas son ya el movimiento dirigido, orientado, disciplinado por las exigencias del conocimiento o de la acción.

3. El *asociacionismo* es una doctrina psicológica nacida y desarrollada, principalmente en Inglaterra, y cuyos principios fundamentales pueden ser formulados como sigue : 1º El material de la vida consciente está constituido en último término por un número más o menos grande de elementos simples; 2º Esos elementos se combinan, y los estados constituidos por efecto de sus combinaciones, se suceden en virtud de las leyes de la asociación de las ideas, y en consecuencia, 3º Todas las operaciones de la vida mental no son sino formas, ya simples, ya complejas y evolucionadas de la asociación.

Implicando el asociacionismo una concepción comprensiva de toda la vida mental, su apreciación no debe ser hecha de una vez por todas en un solo capítulo de la Psicología. Por esa razón la iremos desarrollando a medida que surjan los diversos problemas que componen la materia de nuestro estudio. Pero de todos modos, nos parece que éste es el lugar apropiado para dar una idea de conjunto de esta doctrina, cuya influencia ha sido y es todavía considerable en todas las ramas de las disciplinas psicológicas.

Desde luego, el error central del asociacionismo, el error que, por decirlo así, contamina todas sus explicaciones, consiste en creer que la vida mental puede descomponerse en elementos simples, aislables, susceptibles de ser adicionados numéricamente. Considerando la conciencia como un conjunto de átomos errantes, ignora que en ella no existen elementos aislables, separados, sino que solamente se dan totalidades orgánicas, estructuras, de tal modo que una sensación, una percepción o un recuerdo no son ni implican nada por sí mismos sino únicamente por relación a la totalidad o estructura de que son miembros.

Admitiendo una especie de caos primitivo de elementos psíquicos, el asociacionismo es impotente no sólo para explicar las formaciones más altas y evolucionadas de la conciencia, sino aun sus procesos más sencillos. Si los elementos psíquicos flotan como átomos independientes en el espacio de la conciencia, el misterio de sus atracciones y de sus repulsiones, es decir, de sus asociaciones y disociaciones es impenetrable. Si los recuerdos, las imágenes, las ideas se bastan a sí mismos, puesto que son independientes, no se comprende por qué hayan de atraerse los unos a los otros. Pero suponiendo que en el mundo psíquico existiera una fuerza comparable a la gravedad o al magnetismo, ¿en virtud de qué leyes esa fuerza atraería ora unos ora otros elementos? ¿Será acaso en virtud de las leyes de contigüidad y semejanza? Pero no hay dos hechos psíquicos, por disímiles que sean o por alejados que se presenten, entre los cuales no sea posible establecer alguna relación de semejanza o de contigüidad en el espacio o en el tiempo. Esas leyes, pues, no son tales sino simplemente relaciones que nosotros descubrimos cuando ya la evocación se ha producido. Así que, por lo tanto, no implican verdaderas afinidades intrínsecas.

Y es que más o menos implícita o explícita más o menos condensada o dilatada, la conciencia es, esencialmente, totalidad viviente, es decir, una actividad que llena con su presencia indivisa los elementos o los estados en que el análisis cree fraccionarla. Como en cada palabra de una frase se contienen implícitamente todas las palabras precedentes, en cada estado psicológico palpita todo el pasado consciente; de suerte que cuando un estado evoca otro estado, no asistimos a un fenómeno de aproximación mecánica sino a un proceso comparable a la eclosión del capullo que al abrirse pone de manifiesto lo que ya contenía. La evocación no es pues un fenómeno de atracción — puesto que la atracción supone objetos distintos, separados — sino más bien un fenómeno de revelación. "Hoy, día de Pascua Florida, hace precisamente cincuenta años de mi primer conocimiento con M<sup>me</sup>, de

Warens", escribe Rousseau en una página admirable de sus *Rêveries*, y su memoria se puebla de un inagotable mundo de recuerdos. Y bien, ¿cómo explicaría el asociacionismo este proceso de que un día de Pascua Florida advierta Rousseau que hace cincuenta años de su primer conocimiento con Mme. de Warens? Teniendo en cuenta que Rousseau encontró por vez primera a Mme. de Warens un domingo de Ramos, acaso diría que la Pascua ha evocado por semejanza otro domingo de Cuaresma y este, por contigüidad la aparición de la amable protectora de Rousseau. Con ello se considerarían como elementos separados, exteriores y distintos los dos domingos y el recuerdo de Mme. de Warens, falseándose así, por modo radical, el proceso completo y realmente vivido de la evocación. Porque el "Hoy" no es solamente este día de Pascua: es ese día y el recuerdo que lo embellece y los cincuenta años de distancia que se contraen en un minuto de melancólica meditación. Todo eso es el "Hoy" que, como un vasto abanico, abre ante los ojos de la conciencia la magia del recuerdo. Y todo se impregna en la misma emoción paradójica que consiste en revivir lo que parecía definitivamente abolido.

Pero hay en la literatura contemporánea una página bellísima, debida al genio de Marcel Proust, y que nos muestra de modo admirable cómo la evocación, lejos de ser un fenómeno de atracción mecánica, es más bien un efecto de revelación; fenómeno comparable al abrirse de esos papellitos japoneses "al parecer informes y que en cuanto se ponen en el agua comienzan a estirarse, a tomar forma, a colorearse y a distinguirse convirtiéndose en flores, en casas, en personajes consistentes y cognoscibles".—Cuenta el novelista que una tarde de invierno, al saborear un trozo de magdalena mojado en té, sintió su ser inundado de una extraña felicidad, tanto más incomprendible cuanto que ella venía íntimamente unida al sabor del té y de la magdalena. Luego, del seno de esa emoción, surge, se distiende, se colorea y enriquece todo un mundo de recuerdos infantiles, todo un pasado oculto, condensado en un sabor y que, después de muchos años, este sabor debía despertar o mejor debía traer consigo, como una virtualidad inagotable y exquisita de sentimiento y de visión.

El asociacionismo cree reconstruir la vida mental partiendo de elementos simples y susceptibles de ser agrupados mecánicamente, y así suele tomar como elementos iniciales y primarios los productos derivados y secundarios de la actividad psicológica. Porque lo primero, lo inicial; lo profundo no son los estados que el análisis del asociacionismo aísla, sino los actos sintéticos del espíritu, actos que contienen en penetración recíproca y orienta-

ción dinámica, los elementos que después se dispersan y disgregan. Una frase es un acto del espíritu, una síntesis primaria en que el sentido es anterior a las ideas aisladas y la orientación dinámica de la expresión, anterior a las palabras.

4. Obedeciendo a su inspiración fundamentalmente atomística y mecánica, las escuelas asociacionistas tienden, por lo general, a reducir todas las formas de la asociación a una sola: la contigüidad. Tendencia comprensible si se tiene en cuenta que la asociación por contigüidad es aquella en que, por lo menos a la simple vista, interviene en menor medida la actividad intencional y constructiva del espíritu.

Desde luego, es muy fácil reducir el contraste, ya sea a la semejanza, ya a la contigüidad. Que el contraste se reduce a la semejanza, se prueba considerando que los términos que se contrastan no son términos cualesquiera sino que siempre pertenecen a la misma serie. Así, no puedo contrastar lo blanco con lo dulce, ni lo cálido con lo negro; son términos que pertenecen a series heterogéneas de cualidades. En cambio, sí puedo contrastar lo blanco con lo negro, lo cálido con lo frío, el invierno con el verano, la noche con el día, y puedo hacerlo porque esas parejas de términos se dan como los extremos de las mismas series: blanco y negro de la serie de colores, cálido y frío de la serie de temperaturas etc. De modo que en los términos opuestos hay una semejanza fundamental y consistente en que pertenecen a una misma serie de cualidades o de objetos, a un mismo género, como diríamos en el lenguaje de los lógicos. En cuanto a la asimilación del contraste a la contigüidad, no es difícil mostrar que las parejas de términos opuestos: blanco-negro, alto-bajo etc., las encontramos habitualmente empleadas en el lenguaje vulgar, de suerte que allí donde se presenta un término, surge el opuesto obedeciendo a una especie de rutina proveniente de la contigüidad habitual con que se nos dan en la vida cotidiana.

Eliminada la asociación por contraste, sea porque se reduzca a la semejanza, sea porque se asimile a la contigüidad, sólo queda reducir la semejanza a la contigüidad; y es lo que intentan los asociacionistas afirmando que, entre los estados que se evocan por semejanza, hay siempre uno o varios elementos comunes, los cuales evocan por contigüidad todos los demás elementos que integran el estado evocado. Para mayor claridad, supongamos que un estado *A* evoca, por semejanza un estado *A'*.

Según el asociacionismo, entre *A* y *A'* deben existir uno o varios elementos comunes. Llamamos a esos elementos comunes *a*. De suerte que consi-

derando los estados  $A$  y  $A'$  como sumas de cualidades o de elementos psíquicos, y simbolizando estas cualidades o elementos con otras tantas letras, podríamos expresarlos como sigue:

$$A : a \ bcd$$

$$A' : a \ efg$$

Al presentarse el estado  $A$ , el elemento  $a$ , común a  $A$  y a  $A'$ , evocaría por contigüidad los elementos  $efg$ , y de este modo quedaría reconstruido en la conciencia el estado  $A'$ . Explicación muy ingeniosa pero radicalmente inexacta. Dos estados psicológicos pueden tener uno o varios elementos comunes y no ser semejantes y al contrario, pueden ser semejantes y no tener elementos comunes aislables. Y es que, para que haya semejanza, se requiere un acto del espíritu que encuentre en los estados que se evocan una cierta comunidad global de estructura. Tan es así, que cuando comparamos, facción por facción, dos fisonomías que se parecen, nunca encontramos los supuestos elementos comunes. Descompuestas en sus detalles particulares, esas fisonomías son por todo extremo diferentes; por el contrario, incorporadas las particularidades en la armonía del conjunto, las fisonomías resultan parecidas. La semejanza es un acto y no una comunidad material de elementos.

Pero hay más : si la contigüidad fuera la única forma posible de asociación, entonces la vida psicológica sería una mera reproducción, diríamos así, literal del pasado. Suprimiendo toda actividad propiamente espiritual y reduciendo la evocación a una simple llamada de lo próximo a lo próximo, de lo inmediato a lo inmediato, la mera asociación por contigüidad, o mejor, el asociacionismo nos condenaría a vivir sometidos al azar de conexiones meramente espaciales, mecánicas. Por eso la vida concreta de la conciencia, que no es únicamente reproducción, reviviscencia pasiva, sino invención, creación y novedad, nos está indicando que las posibilidades de evocación desbordan la mera contigüidad y por lo mismo contradicen las tesis del asociacionismo.

5. En todo lo expuesto va ya implicada una crítica de las llamadas leyes de la asociación de las ideas. Una ley es un principio que rige de modo necesario la aparición de los fenómenos y que, por lo tanto, permite respecto de ella previsiones rigurosas. Y bien, las leyes de la asociación de las ideas no llenan de ninguna manera estas condiciones; son formas más o me-

nos constantes, que asume la evocación de los fenómenos mentales pero que no permiten establecer, en manera alguna, previsiones relativas a su aparición. Siempre será posible descubrir una relación de semejanza entre dos estados cualesquiera por distintos, por extraños que se supongan. ¿Por qué pues en tal evocación funciona determinada semejanza y no otra cualquiera? En cuanto a la contigüidad, por alejados que se supongan dos estados de conciencia, siempre podremos encontrar entre ellos cierto número de intermediarios, lo que permitiría establecer respecto de ambos una indirecta relación de contigüidad. "Lo que equivale a decir que entre dos ideas cualesquiera, escogidas al azar, hay siempre semejanza y si se quiere contigüidad, de manera que, descubriendo una relación de contigüidad o de semejanza entre dos representaciones que se suceden, no se explica de ningún modo por qué la una evoca la otra" (Bergson).

6. Repetidas veces hemos dicho que la vida mental es una continuidad indivisa cuyos estados, lejos de distinguirse netamente los unos de los otros, se interpenetran y, por decirlo así, resuenan los unos en los otros. Por lo mismo, rechazamos toda concepción que tienda a considerar la vida mental como un agregado, como una suma de elementos aislables, discretos, y creemos que en todo momento la conciencia funciona como una totalidad que explicita una cierta región de su contenido, pero que palpita implícitamente, indisolublemente en esa región iluminada y explícita. Al tratar de la memoria nos ocupamos de ciertas condiciones mentales que limitan la determinación del proceso evocativo. Todo lo que entonces dijimos es aplicable a este capítulo y sólo queremos agregar que en el fondo de la asociación— y con esto corregimos algunas afirmaciones nuestras relativas a la evocación por contigüidad— hay una innegable intencionalidad del espíritu, una dirección previa, determinada por la corriente general de nuestra vida y que imprime un rumbo personal a las posibilidades de la asociación.

Con las reservas que hemos formulado, creemos que el lector podrá interpretar adecuadamente nuestro pensamiento cuando, por exigencias ineludibles del uso y por necesidad de claridad y distinción, empleamos, a propósito de los diferentes dominios de la vida intelectual el término tradicional de asociación.

# 25

## LA ABSTRACCION Y LA GENERALIZACION

**PROGRAMA :** 1. DEFINICIÓN DE LA ABSTRACCIÓN — 2. ASPECTOS NEGATIVO Y POSITIVO DE LA ABSTRACCIÓN. — 3. LA GENERALIZACIÓN Y EL CONCEPTO. — 4. EXTENSIÓN Y COMPRESIÓN DEL CONCEPTO.— 5. EL PROBLEMA DE LA ABSTRACCIÓN Y DE LA GENERALIZACIÓN.— 6. EL NOMINALISMO, SU CRÍTICA.— 7. LA ABSTRACCIÓN Y LA GENERALIZACIÓN PLANTEAN EL MISMO PROBLEMA. — 8. IMPORTANCIA DE LA ACCIÓN EN AMBAS OPERACIONES.— 9. CONCEPTUALISMO Y REALISMO.

**BIBLIOGRAFIA :** *Henri Bergson* : "Matière et mémoire". Paris 1912.—*Arbert Burloud* : "La pensée d'après les recherches expérimentales de H. J. Watt, de Messer et de Bühler". Paris 1927.—*H. Delacroix* : "Les opérations intellectuelles", en *Georges Dumas* : "Traité de Psychologie". Tomo II. Paris 1924.—*Edmond Goblot* : "Le concept et l'idée". Scientia 1912.—*Harald Hoeffding* : "La pensée humaine". Paris 1911 (Traducción del danés).—*Paul Janet & Gabriel Séailles* : "Histoire de la Philosophie". Paris, s. a.—*Juan Lindworky* : "Psicología experimental". Bilbao 1923: (Traducción del alemán).

1. La abstracción es la operación de la mente que consiste en tomar un elemento de una entidad intelectual y en considerarlo aisladamente de todos los demás que la integran. Supongamos que yo deseo retener la cualidad del color. Entonces, en la extrema variedad de objetos coloreados, abstraigo la sola cualidad que me interesa y prescindo de todas las demás que integran las representaciones de esos objetos, tales como la forma, la consistencia, el olor etc.

2. La abstracción es una operación de análisis, porque en un conjunto dado separa unos elementos de los otros. Pero, junto con la función meramente negativa del análisis, hay una función complementaria y positiva : la afirmación de un cierto elemento, que asume una importancia singular y que se llama *esencia*. Cuando yo comparo, por ejemplo, entre sí todos los

colores, no sólo elimino todo lo que los diferencia sino que afirmo un cierto modo de ser que les es común y al cual lo llamo la esencia del color.

3. La generalización es la abstracción referida a un número más o menos grande de objetos. Yo me he formado, por ejemplo, la idea de caballo y la aplico a todos los seres que presentan los elementos esenciales de esa idea. Así se forma el *concepto*, que no es otra cosa que la *idea general* o sea un producto de la mente que se aplica a un número más o menos grande de cosas o de seres : cuerpo, animal, hombre, inglés.

4. En este producto mental distinguimos dos cosas : la *comprensión* o el contenido, que es el conjunto de elementos esenciales, de cualidades o, como se dice en lógica, de "notas" que integran el concepto, y la *extensión* que es el conjunto de cosas o de seres a los cuales se aplica el concepto. Tomemos, por ejemplo, el concepto de hombre; su comprensión esta constituida por las notas de racional, bípedo, mortal etc., y su extensión por todo el conjunto de seres a los cuales se puede designar con el término general de hombre.

En lógica se formula respecto de la relación entre la comprensión y la extensión de los conceptos la siguiente ley : la extensión de un concepto está en razón inversa de su comprensión o, en términos más sencillos, a mayor comprensión menor extensión y a mayor extensión menor comprensión. Para comprobar esta ley, comparemos entre sí dos conceptos de diversa extensión y comprensión : hombre y alemán. La comprensión del concepto de hombre está constituida por las notas de ser racional, bípedo, mortal y su extensión, por todo el vasto conjunto de la especie humana. Es pues un concepto de comprensión relativamente escasa y de extensión sumamente amplia. El concepto de alemán, en cambio, junta en su comprensión a todas las notas correspondientes al concepto de hombre, las inherentes al concepto de alemán, y así tiene una comprensión, más rica que el concepto de hombre, mientras su extensión se restringe porque ya no es aplicable a todos los seres humanos sino exclusivamente a los alemanes.

5. Se suelen plantear separadamente el problema de la abstracción y el de la generalización, considerando ambas operaciones como exteriores y sucesivas, lo cual es un error porque ambas se implican mutuamente. En efecto, en la misma operación en que abstraigo, es decir, en que aísto un elemento de todos los demás que le están asociados en el objeto u objetos particulares de mi experiencia y lo erijo en idea, admito que ésta puede

convenir a un número más o menos grande de cosas. Así pues, hay una generalización implícita en el acto mismo de abstraer; y recíprocamente, toda idea general es una idea abstracta puesto que, por definición, la idea general prescinde de las particularidades de los objetos y sólo retiene sus elementos separados y comunes, es decir, abstractos. Por manera que la abstracción y la generalización plantean un único problema, el cual podría ser formulado como sigue : ¿Cómo se explica que estando rodeados por impresiones e imágenes siempre concretas y de una infinita variedad, podamos, no solamente aislar unos de otros, elementos que siempre se dan juntos, sino aplicar los elementos abstraídos a un número indefinido de personas y de cosas?

Es el problema que vamos a confrontar en el párrafo siguiente.

6. Hay una explicación aparentemente muy clara del proceso de la abstracción y de la generalización. Según ella, primeramente comparamos los objetos, luego abstraemos las cualidades comunes y finalmente generalizamos. Explicación inexacta porque olvida que para comparar es necesario tener ya una idea general de lo que se compara, y que para tener una idea general es necesario haber ya abstraído. Nos encontramos, por lo tanto, en un círculo vicioso, proveniente de haber colocado estas operaciones en planos sucesivos y distintos, descomponiendo así indebidamente la unidad primordial que las engendra. Enfoquemos pues la cuestión desde otro punto de vista.

Si el hombre fuera un ser meramente contemplativo, tal vez sería incapaz de percibir semejanzas en la inagotable variedad de los objetos que lo rodean, puesto que para la pura visión desinteresada, todo es diverso, vario, nuevo. Pero el hombre—como el animal— es esencialmente un ser activo y a quien solicitan necesidades apremiantes, las cuales señalan, no sólo a su acción sino también a su visión o más exactamente a su percepción de las cosas, ciertas grandes direcciones o ciertos grandes marcos. El animal percibe ante todo en los objetos, los elementos que favorecen o contrarían la satisfacción de sus necesidades. Estas, pues, contienen ya un principio de discriminación, digamos de abstracción, que pone de relieve, ora los elementos favorables, ora los adversos. Así, el animal carnicero no distingue las características individuales de sus víctimas, sino que retiene de ellas solamente su condición de presas buenas para devorar. Por su parte, el hombre “no extrae de las cosas sino la impresión útil, para responder a ella mediante reacciones adecuadas; las otras impresiones deben oscure-

cerse o no llegarnos sino confusamente". El hombre fatigado que quiere descansar no distingue entre una silla y otra silla, ni el hambriento entre un manjar y otro manjar. Ambos prescinden de las particularidades para retener tan sólo de las cosas este elemento dinámico y abstracto : la función.

Hay pues una función abstractiva y generalizadora inherente a la acción, a la vida o para reproducir la expresión de Roustan, "hay una abstracción y una generalización naturales, anteriores a toda reflexión". Esas abstracciones y generalizaciones naturales son más bien sentidas y vividas que pensadas. La reflexión humana se apodera de ellas; forma las ideas en que, por decirlo así, se condensan las direcciones de la acción, y crea el lenguaje que no es sino un conjunto de abstracciones materializadas:

7. Surge ahora la cuestión relativa a la realidad psicológica del concepto. Cuestión que podríamos plantear preguntando si existen en la conciencia ideas abstractas o si sólo existen representaciones concretas, es decir imágenes.

Una teoría ingeniosa, fundándose en las bellas experiencias de Galton, pretende resolver esta cuestión por medio de las llamadas imágenes genéricas, las cuales se obtienen artificialmente superponiendo varias imágenes semejantes. Se superponen, por ejemplo, las fotografías de los miembros de una familia, y de este modo se consigue, como efecto de conjunto, la imagen genérica de la familia, donde los rasgos predominantes se acentúan mientras que las diferencias particulares se borran. Ahora bien, estas imágenes genéricas o imágenes-tipo, serían los equivalentes psicológicos de los conceptos. Suposición errónea; porque ella contradice la experiencia psicológica y deja sin explicación algo que constituye la naturaleza misma del concepto, a saber : su generalidad. En efecto, cuando yo pienso en el hombre en general, nunca me imagino una mezcla ni mucho menos una superposición de las imágenes correspondientes al blanco, al negro, al indio etc. y aun suponiendo que la imagen de una mezcla semejante pudiera formarse en el espíritu, esa imagen nunca correspondería al concepto de hombre, puesto que ella sólo sería aplicable al número limitado de las imágenes que entran en la composición, y no a todas las imágenes posibles a las que ese concepto conviene. Por lo demás, existen conceptos, como por ejemplo los que corresponden a ciertas entidades matemáticas que de ningún modo podrían obtenerse mediante una superposición de imágenes (concepto de función etc.).

Por su parte, una vieja doctrina, el *nominalismo* resuelve el problema

por eliminación, negando radicalmente la existencia del concepto en tanto que realidad psicológica. Según esa escuela, sólo se dan en la conciencia imágenes individuales, concretas. La abstracción y la generalidad no estarían pues en la conciencia misma sino en los términos, o más sencillamente, en los nombres con que designamos grupos más o menos numerosos de imágenes. Una variedad del nominalismo es el *ejemplarismo*, según el cual, si bien no poseemos conceptos propiamente dichos sino solamente imágenes, tenemos en cambio, la posibilidad de pensar por medio de ejemplos, esto es, de tomar una determinada imagen como ejemplo para una infinidad de otras imágenes. Así, yo no puedo representarme el caballo en general, puesto que siempre pensaré en uno que sea blanco, negro, grande o pequeño etc., pero puedo, sin duda, sobre la base de una determinada representación del caballo, pensar en otros muchos caballos posibles.

Doctrinas sutiles pero falsas. En efecto, para que yo designe con un mismo nombre un número más o menos grande de imágenes, es necesario que haya abstraído, que haya distinguido en ellas cualidades comunes, pero es necesario todavía que yo perciba en cada imagen algo más que su mera individualidad, puesto que de lo contrario, jamás la designaría con un nombre correspondiente a otra imagen que le es semejante. En una palabra, debo percibir la semejanza, y ello equivale a tener algo más que lo meramente individual y concreto. En cuanto a las imágenes-ejemplos, se nos ocurre preguntar: ¿por qué consideraríamos una imagen como ejemplo para otras, si no percibiéramos en ella las cualidades que le son comunes, es decir, si no pudiésemos superar mediante la percepción de lo general la varia individualidad de las imágenes?

La negación radical del nominalismo no resuelve pues el problema de la realidad psicológica del concepto. Eu nombre de un empirismo exagerado, mutila la experiencia verdadera, y de ser admitido con toda la trascendencia filosófica de sus lógicas consecuencias, haría incomprendible no sólo la existencia del saber científico sino la de todo pensamiento.

Y es que el contenido intelectual de la conciencia no sólo se compone de imágenes; también entra a integrarlo la percepción de las cualidades comunes. Como ya habíamos dicho, hay un discernimiento natural, primitivo y esencialmente utilitario, de las semejanzas, un sentimiento confuso de la cualidad particularmente interesante. De ese discernimiento primordial, abstractivo, se derivan, por una parte, el concepto, obra del análisis reflexivo, y, por otra, las imágenes individualizadas que son la obra de la memoria discriminativa.

Así pues, el concepto que es la depuración analítica de la primitiva percepción de semejanza, no se confunde con la imagen. Tiene su realidad propia, íntimamente vinculada con la acción y cuyo papel vital consiste en disciplinar dentro de ciertas grandes estructuras el panorama cambiante y multicolor de las imágenes.

Y en fin, se concibe perfectamente que esas estructuras puedan asumir en la conciencia una representación propia y en cierto modo pura, como tienden a probarlo las experiencias de la escuela de Würzburg y especialmente las de Bühler, quien llega a hablar de un pensamiento sin imágenes.

8. Aunque de indudable interés psicológico, el realismo y el conceptualismo son doctrinas que conciernen principalmente a la significación y al valor metafísico de los conceptos.

Para el *realismo*, las ideas generales no son simples productos de la mente, sino que corresponden a la naturaleza profunda de las cosas. Son esencias inteligibles, distintas de la mera conciencia que de ellas tenemos. Son lo que hay de permanente, de universal y de absoluto en medio del cambio y de la diversidad del mundo sensible. Son los modelos intemporales y perfectos que las imágenes de nuestra experiencia copian con mayor o menor imperfección y que la mente no construye sino que sólo puede contemplar. De modo que la idea general está más bien fuera de nosotros que en nosotros.

Para el *conceptualismo* en cambio, las ideas generales son puras modificaciones del pensamiento, productos de la abstracción que despoja a los objetos de sus determinaciones particulares para no retener más que sus caracteres comunes.

El conceptualismo no niega como el nominalismo la realidad psicológica de la idea general, pero no reconoce a ésta la realidad separada, metafísica y en cierto modo sustancial que le asigna el realismo.

El error común a ambas doctrinas, realismo, conceptualismo, consiste en atribuir a la idea general un origen totalmente desinteresado y una función meramente teórica. Para el realismo, la idea general nos entrega algo así como la estructura universal de las cosas, para el conceptualismo no es más que una forma abstracta, construida artificialmente y sin conexión con la realidad objetiva. Para ambos, la idea general es una forma, legítima o ilegítima, auténtica o falaz del mero conocer, y de ahí provienen, por una parte, la dificultad del realismo para explicar cómo las esencias universales pueden diversificarse en la variedad inagotable de los individuos y, por otra,

la dificultad del conceptualismo para explicar cómo meros productos abstractivos de la mente, pueden organizarse en la ciencia que interpreta y explora eficazmente la realidad objetiva.

Y es que, psicogenéticamente, la abstracción y la generalización, que culminan en la idea general, tienen principalmente una función práctica, vital. El hombre retiene las semejanzas que le son útiles, elimina las diferencias que no le interesan, y de este modo llegan a constituirse en su espíritu ciertos grandes esquemas en que las cosas se disponen según sus distintas posibilidades de acción. Esos esquemas son los conceptos que así representarían los aspectos de las cosas en que nuestra acción se puede articular.

No tiene pues razón el realismo cuando cree que, en todo caso, mediante las ideas contemplamos las cosas en sí, fuera de toda contaminación con las veleidades meramente humanas de la conciencia, ni tiene tampoco razón el conceptualismo cuando cree que los conceptos son puros fantasmas sin base ninguna de objetividad. La verdad es que los conceptos representan un cierto compromiso entre la estructura de las cosas y las necesidades de la acción. Más que sustancias o realidades en sí, son indicaciones, signos que representan direcciones posibles, símbolos, en fin, que al propio tiempo facilitan y condicionan el trabajo del espíritu.

Apenas necesitamos indicar que este pragmatismo originario no implica, como consecuencia necesaria, la incapacidad de la idea para entregarnos la estructura metafísica de la realidad. Al contrario, como quiera que la realidad se nos da en la acción, es natural que los símbolos dinámicos de los conceptos puedan ser adecuados a ella y que, en consecuencia, nos permitan conocerla y vivirla profundamente. Por lo demás, la inteligencia del hombre puede liberarse de sus elementos utilitarios y alcanzar, en los grados supremos de la filosofía, la pureza de una visión intemporal y absoluta.

# 26

## EL JUICIO

**PROGRAMA :** 1. EL JUICIO Y EL MUNDO OBJETIVO.— 2. EL JUICIO Y LA PROPOSICIÓN.— 3. PROBLEMAS INCLUIDOS EN LA CUESTIÓN GENERAL DEL JUICIO.— 4. CÓMO SE REALIZA EL PROCESO MENTAL DEL JUICIO.— 5. EL PROBLEMA DE LA CREENCIA Y LAS EXPLICACIONES PROPUESTAS PARA SOLUCIONARIO.— 6. JUICIO E INTERROGACIÓN.— 7. JUICIO PSICOLÓGICO Y JUICIO LÓGICO.— 8. CLASIFICACIÓN LÓGICA DE LOS JUICIOS.

**BIBLIOGRAFIA :** *Franz Brentano* : "Psychologie vom empirischen Standpunkt". Tomo II. Leipzig 1925.— *Albert Burloud* : "La pensée". Paris 1927.— *Georges Dwelshauvers* : "La synthèse mentale". Paris 1908.— *Harald Hoeffling* : "La pensée humaine". Paris 1911. (Traducción del danés).— *William James* : "Principles of Psychology". Tomo II. New York 1918.— *Paul Janet & Gabriel Séailles* : "Histoire de la Philosophie". Paris, s. a.— *E. Rayot* : "Cours de Philosophie". Paris 1912.— *D. Roustan* : "Leçons de philosophie : I. Psychologie". Paris 1925.— *Théodore Ruyssen* : "Essai sur l'évolution psychologique du jugement". Paris 1904.

1. El juicio es un acto del espíritu por el cual afirmamos o negamos algo. Ejemplos : Sócrates es sabio, el sol ilumina, la lección no es fácil, Juan no cantará esta noche.

Mientras la asociación se nos da como el mero ir y venir de las ideas, como su simple unión espontánea e inmediata, el juicio representa ya una decisión consciente, significativa y autónoma de la vida mental. Porque el juicio no es la evocación pura y simple de una idea por otra; es esencialmente la conciencia de que lo que se afirma o niega tiene una significación y un valor objetivo. Por eso se ha observado con justicia que el juicio es una operación paradójica : acto de conciencia, va sin embargo más allá de la conciencia; fenómeno interior, postula sin embargo la realidad de un mundo independiente, impersonal y, como dirían los metafísicos, la esfera del ser. Por ejemplo : cuando yo afirmo que la nieve es fría o que el sol es brillante o que

el desierto es árido, no hago en el fondo sino constatar una relación entre mis ideas, mis recuerdos y mis sensaciones; estoy seguro empero de que esas afirmaciones mías no son aproximaciones fortuitas de ideas, declaro por el contrario que corresponden a algo independiente de mí y las considero válidas para todos los espíritus constituídos como el mío.

De esta suerte, con el juicio aparecen la verdad y el error, según que sus afirmaciones o negaciones correspondan o no a la realidad objetiva. Y de esta suerte también, el juicio es un acto decisivo, trascendental de la vida del espíritu. Mediante el juicio afirmamos nuestra relación con el mundo y a la vez nos separamos de él. Juzgar quiere decir apreciar, decidir y por lo tanto, en cuanto seres capaces de juzgar, nos erigimos en cierto modo en jueces, pero al mismo tiempo reconocemos y acatamos la existencia de un conjunto de relaciones y de objetos, que desborda la subjetividad de nuestra decisión.

Somos seres dotados de aptitud y de vocación para el conocimiento, pero principalmente somos seres afectivos y activos. Por manera que, aunque el juicio es por esencia un acto intelectual, como realidad psicológica concreta, está cargado de afectividad y de querer. Nuestros deseos, nuestras pasiones, nuestras emociones, junto con las exigencias inmediatas de la acción y la dinámica subconsciente de nuestro pasado entero, todo eso condiciona el acto del juicio, y por eso la objetividad que el juicio afirma es más un ideal que se persigue, que una realidad que se posee.

2. El juicio es por esencia un fenómeno interno y, por lo mismo, puede en ocasiones permanecer informulado. Por lo general, empero, el juicio se expresa mediante el lenguaje y entonces su expresión, ora se condensa en una palabra, en una exclamación, ora asume las formas más o menos disciplinadas y explícitas del discurso. Entre ellas la *proposición* es la forma en que el juicio se expresa de modo más cabal y explícito. Ejemplos: el cielo es azul, la vida es corta, el hombre no es perfecto.

En la proposición, y por lo tanto en el juicio que se expresa mediante ella, se distinguen dos términos: el *sujeto*, que es el término del cual se afirma o niega algo, y el *predicado*, que es aquello que se afirma o niega del sujeto. Así en la proposición "Sócrates es sabio", Sócrates es el sujeto, sabio el predicado. Al verbo que establece la relación entre el sujeto y el predicado se le llama *cópula*. En el juicio "Sócrates es sabio", la cópula está constituida por la palabra es. De todo lo expuesto se infiere que hay juicios *implícitos* y *explícitos*. Los primeros están sobreentendidos no sólo en las expresiones

abreviadas, sino en casi todos los estados y operaciones de la actividad mental, como son las ideas generales, las percepciones, las decisiones indeliberadas etc. Los segundos se dan en las proposiciones y constituyen la materia de un importante capítulo de la lógica.

3. Como claramente se deduce de las indicaciones anteriores, hay dos grandes problemas implicados en la cuestión general del juicio, y que son a saber : 1º cómo funciona la mente cuando afirma o niega algo; 2º cómo se constituye la creencia, o sea, cómo se constituye el sentimiento de la validez de nuestros juicios. Problemas que se plantean separadamente por razones didácticas pero que en realidad constituyen tan sólo aspectos íntimamente unidos de una misma cuestión, puntos de vista relativos a un proceso único.

4. El juicio es un acto indiviso del espíritu. Mas por necesidades del lenguaje y por exigencias lógicas de claridad y distinción, suele expresarse mediante la proposición, forma en que el juicio aparece como una relación entre dos términos separados. Por esta causa, existe la tendencia a considerar el juicio como una aproximación de conceptos extraños, como una síntesis de elementos exteriores los unos a los otros. Tendencia que, como bien se comprende, está representada sobre todo por el asociacionismo y que, en consecuencia, puede ser criticada con las mismas consideraciones fundamentales pertinentes a la escuela psicológica de que principalmente se reclama.

Según el asociacionismo, o mejor, según la tendencia que considera el juicio como la reunión de elementos primitivamente separados, para decir por ejemplo : "el hombre es mortal", he tenido que tomar los conceptos distintos y exteriores el uno al otro de "hombre" y de "mortal", luego he debido compararlos, y unirlos en seguida mediante la afirmación de que el concepto de mortal conviene al concepto de hombre. Para decir "la nieve es blanca", he tomado los conceptos "nieve" y "blanca", y los he unido porque la comparación me ha revelado que entre ambos hay una relación de conveniencia. Inversamente, cuando digo "la nieve no es negra", estoy significando que habiendo tomado por una parte la idea de nieve y por otra la idea de negra, he visto que no se convenían. Descripción por todo extremo inexacta del acto del juicio, porque cuando yo digo "el hombre es mortal", "la nieve es blanca", "la rosa es bella", no es que haya tomado un concepto de aquí y otro de allá para unirlos en seguida; es que directamente he percibido en el hom-

bre la mortalidad, en la nieve la blancura, en la rosa la belleza, y que así los juicios correspondientes no se definen como procesos de aproximación de conceptos sino más bien como procesos de descomposición o, más exactamente, de dilucidación de elementos implicados en una síntesis primaria. En cuanto a los juicios negativos, "Juan no está aquí", "la noche no está fría", "la canción no es bella" etc., no se constituyen tampoco por la exclusión recíproca de dos conceptos cualesquiera tomados al azar, sino que siempre implican, ora una cierta decepción del espíritu que no encuentra lo que deseaba encontrar ("aquí no hay nadie", "la carta no ha llegado"), ora una protesta de la voluntad ante lo que se considera como un mal presente o futuro ("esa guerra no debe estallar", "esa sentencia no se dictará"), ora en fin, una afirmación, que en la vida social suele matizarse de condescendencia, como cuando se dice "eso no está bien", por indicar que está mal. En todo caso, afirmativo o negativo, el juicio se produce siempre en función de una cierta disposición total de la persona que juzga, de una estructura mental cuyos miembros define y fija.

Pero si la explicación asociacionista puede tener una apariencia de verdad cuando se trata de juicios que se dan como productos de la reflexión y que, por lo tanto, se refieren a ideas abstractas, pierde todo sentido cuando se trata de aquellos que Cousin llama intuitivos o juicios de aprehensión y que, como su nombre lo indica, traducen la impresión inmediata, directa, concreta de la realidad. Tomemos, por ejemplo, el juicio "yo existo", y veremos que jamás podríamos obtenerlo mediante la comparación de estas dos ideas separadas y abstractas: la idea del "yo" y la idea de la "existencia", ya que esa comparación nos mantendría como es natural en la esfera de lo abstracto y, lo que es peor, en la esfera de la simple posibilidad. Nos conduciría tal vez a decir "es posible que el yo exista", pero nada más. En cambio cuando digo "yo existo" o solamente "existo", no constato ninguna relación abstracta ni tampoco ninguna relación meramente posible: traduzco el sentimiento real, concreto, viviente de mi propia existencia, sentimiento indivisible y que sólo las necesidades del lenguaje pueden determinarme a simbolizar en conceptos susceptibles de expresión gramatical.

Por otra parte, si el juicio resulta de la síntesis de dos conceptos preexistentes y distintos, se presenta de modo inevitable esta alternativa: o los dos conceptos son idénticos, y entonces el juicio es una tautología, o los conceptos son totalmente diferentes, impenetrables, y entonces, según ya lo habían visto con admirable claridad numerosos pensadores antiguos, el juicio es imposible. En resumen, como dice Höffding: "No se comienza por conocer

cada elemento en si mismo, pasando de allí a la relación que los une cuando forman un todo. Si el todo que abraza los elementos no existiera desde luego, su reunión por el pensamiento sería inexplicable”.

Cuando en el acto del juicio se descompone ese todo inicial, se descubren en él unas partes estables y otras inestables. Al conjunto de las partes permanentes, fijas, se les llama sujeto, a las otras, aquellas que se consideran como menos fijas o inestables se les llama predicado. Así, cuando formulo el juicio “la nieve es blanca”, en el sujeto “nieve” integro las cualidades de solidez, de frialdad que me parecen más resistentes y en el predicado “blanca”, expreso la cualidad que por el momento juzgo menos estable. Otras veces aquellas partes que serían sujetos se vuelven predicados; así decimos “la nieve es fría”, proposición en que la blancura está latente ahora e integrando el sujeto “nieve”, mientras que el predicado “fría” que anteriormente formaba parte del sujeto, se desplaza ahora y en cierto modo se pone de relieve.

De este modo, el juicio separa, determina, define las cualidades, los elementos, las esencias incluidos en un todo. Pero sería erróneo suponer que por ese acto se produce una mera disgregación. El juicio separa pero vuelve a unir, analiza pero en seguida sintetiza, reemplaza la confusión por la claridad y organiza el conjunto dado de la experiencia dentro de las grandes formas del espíritu.

Si agregamos que todo este proceso está orientado por las disposiciones afectivas que presiden el trabajo de la atención y que enfocan ya éstos, ya los otros aspectos de la realidad, tendremos una idea suficientemente aproximada de la importante función de la vida mental que se llama el juicio.

5. Hay un sentimiento espontáneo de confianza en la validez de nuestros juicios y en él reposa de modo inmediato nuestra vida práctica. Actuar supone siempre la existencia de juicios más o menos implícitos o explícitos. Y como la acción es un resorte primario de la vida, podemos decir que el sentimiento de seguridad que la acompaña es también un sentimiento inicial, primario. De modo que si llamamos en general *creencia* a la confianza natural en la validez de nuestros juicios, es legítimo afirmar que en la vida se comienza por creer, cosa que, por otra parte, está corroborada por la psicología de la infancia donde se constata que la duda, la desconfianza son fenómenos relativamente derivados, secundarios.

La *duda* es la suspensión del juicio. Como lo observa muy bien Ruyssen, “proviene de un conflicto entre un hábito y una representación nueva y en

consecuencia de una oscilación vacilante de la atención". Por lo mismo se comprende perfectamente que la duda surja tan sólo cuando las condiciones de la vida se complican, y que la esfera de su dominio se dilate en proporción directa con la abundancia de las ideas y con la variedad de direcciones que solicitan nuestra actividad. Y así, cuando al fin superamos la duda y adherimos a una idea o tomamos un partido, volvemos a creer, sólo que entonces ya hemos conquistado un nuevo plano, una nueva modalidad de la creencia.

Hay pues una creencia espontánea, primitiva y una creencia que se conquista pasando por el "purgatorio de la duda". Este último tipo de creencia no siempre envuelve la plena convicción; a veces se integra con una cierta dosis de incertidumbre, y entonces engendra los grandes dramas de la vida religiosa y moral. Y es que esta calidad de creencia entraña, por lo común, un juicio sobre la totalidad de nuestra vida y, en consecuencia, es un acto en que se decide también el destino de nuestra vida entera. La creencia en la realidad del mundo exterior, las creencias implícitas en nuestros actos indeliberados y habituales y las que se contienen en la aceptación irreflexiva de los dogmas religiosos, científicos o sociales son espontáneas; las otras, las que obtenemos mediante el trabajo de la reflexión, las que se amasan con el dolor y las desilusiones de la experiencia, son creencias de segundo grado, las mismas que, junto con la duda, manifiestan de modo evidente, la naturaleza trágica y creadora del espíritu.

Dos son las teorías clásicas sobre la naturaleza psicológica de la creencia: el voluntarismo y el intelectualismo.

Según el *voluntarismo*, el resorte primordial de la creencia es el querer. Creemos lo que deseamos creer, asentimos a las doctrinas, a las ideas, a los dogmas que satisfacen un anhelo de la voluntad. Así los obreros creen en la verdad de las doctrinas socialistas, mientras que los burgueses prestan su asentimiento a las doctrinas opuestas sin que, por lo general, ni unos ni otros hayan sometido a la reflexión y a la crítica sus respectivos credos. Creen porque esas doctrinas realizan un voto de su voluntad, y hasta cuando las someten a la crítica, hasta cuando las estudian con ánimo científico, siempre actúa la tendencia predominante del querer para orientar en el sentido de su satisfacción el rumbo de las ideas. La voluntad, el anhelo, el deseo determinan la adhesión de la mente, y así la creencia, en su más profunda significación, sería un acto centrífugo del espíritu, que saca de su propio fondo lo que después contempla y venera y adora, como existente por sí mismo. "Es la esperanza en Dios—escribe Unamuno—esto es, el ardiente an-

helo de que haya un Dios que garantice la eternidad de la conciencia, lo que nos lleva a creer en Él”.

El *fideísmo* es la forma moderna del voluntarismo. Como lo sugiere su nombre, sostiene que todo juicio es un acto de fe. Adherimos a una doctrina, a una idea, a un principio de vida en virtud de un decreto irracional en que intervienen el corazón y el deseo. Así, de esta doctrina pueden derivarse, o bien el escepticismo, que desconfía de la arbitrariedad inherente a las decisiones meramente subjetivas que constituyen la creencia, o bien la intollerancia que desprecia la razón y atribuye la incredulidad a sentimientos mezquinos o bajos.

Para el *intelectualismo*, no creemos porque lo deseamos, sino en virtud de la fuerza de convicción que poseen las ideas como tales. Así, ningún deseo, ninguna determinación de mi voluntad podrían jamás llevarme a decir que dos y dos son cinco o a negar ninguna otra verdad matemática evidente. Y hay todavía más: hasta los propios voluntaristas razonan para justificar sus creencias ante sus propios ojos. De modo que al fin y al cabo, la creencia se constituye en virtud de las conclusiones de la inteligencia y no por obra del simple deseo.

Es evidente que estas doctrinas contienen una parte de verdad. Nadie puede negar la intervención decisiva de los factores subjetivos de la conciencia en la generación de las creencias religiosas y aun de las supremas convicciones metafísicas. Pero nadie puede negar tampoco la existencia de ciertos órdenes de afirmaciones que parecen sustraídas a toda intervención de la voluntad o del sentimiento. Tales son las verdades científicas y especialmente las verdades matemáticas. De modo pues que tanto el voluntarismo como el intelectualismo están relativamente justificados en la crítica que hacen de la doctrina antagonista.

Hay empero un postulado común y erróneo al voluntarismo y al intelectualismo y que consiste en admitir la realidad separada de la voluntad y de la inteligencia. Se supone, por una parte, una facultad de decisión que actuaría con independencia de toda premisa intelectual, por otra parte, se sostiene la existencia de un mundo representativo o ideológico puro de toda contaminación afectiva o volitiva, y de este modo se sustituye a la interpenetración de los hechos de conciencia, una yuxtaposición de elementos psíquicos en un espacio indiferente. Pero entonces la creencia queda inexplicada: en la tesis voluntarista, por la imposibilidad de comprender cómo influye la voluntad en las entidades intelectuales que por hipótesis le son totalmente extrañas, y en la tesis intelectualista, por la imposibilidad

correlativa de mostrar cómo las ideas que serían meras presencias indiferentes, son capaces de determinar el juicio, el cual según dice muy bien Brentano, implica siempre una aceptación o un rechazo. Y es que, si bien la voluntad y la inteligencia pueden ser estudiadas separadamente desde un punto de vista teórico o fenomenológico, en la vida concreta de la conciencia se interpenetran y son inseparables del mismo modo que en el sonido concreto se adunan inseparablemente la altura, la intensidad y el timbre.

Si apartándonos ahora de estas interpretaciones unilaterales, busquemos el origen profundo del asentimiento en la consideración integral de la vida psíquica, encontraremos desde luego que toda creencia envuelve una posibilidad de actuar, una orientación dinámica y que, por lo mismo, el sentimiento de seguridad que la caracteriza sólo puede provenir de la adecuada adaptación de nuestra actividad a las condiciones internas o externas en que se desarrolla. Hemos dicho que existen una creencia espontánea, un sentimiento natural de confianza en la validez de nuestros juicios y una creencia de segundo grado que se conquista pasando por la duda. A estas dos formas de creencia conviene la explicación que la interpreta en términos de acción. La creencia espontánea se daría como la expresión inmediata de la adaptación de la actividad a los factores que a la vez que la condicionan, la excitan. La duda surgiría por el planteamiento de cuestiones nuevas y podría ser definida como la desorientación de la actividad. Y en fin, la nueva creencia se daría como el efecto de una nueva y más alta adaptación que, señalando un rumbo a la actividad, la libera de la vacilación que es la incertidumbre.

Sólo queda ahora prevenir la posible confusión de esta doctrina con las que tienden a erigir el éxito práctico, exclusivamente utilitario, en criterio de certidumbre. Para ello nada nos parece mejor que transcribir esta excelente página de Roustan:

“¿Se diría que es inadmisibles erigir el éxito de la acción en criterio de la verdad, que la acción exige expedientes más que ideas rigurosamente exactas, que ella impulsa a las simplificaciones, a las distinciones groseras y facticias, que vivir y especular son cosas tan distintas que una exagerada preocupación de verdad minuciosa impide al pensador escrupuloso ser un hombre de acción? Para responder sería necesario distinguir acción y acción. Ciertas aproximaciones de verdad bastan para dirigirnos en la vida práctica. Si sólo se trata de hacer prosperar nuestro negocio, de tener éxito en la sociedad, de adquirir determinadas ventajas materiales, reconoceremos que no son actividades de este orden las que controlarán nuestras creen-

cias científicas y filosóficas. No se ensaya cortando leña un delicado instrumento de cirugía. La vida práctica sólo sirve para verificar el valor de ciertas reglas de buen vivir, de ciertas máximas prudentes, gratas al buen sentido. Pero la idea del físico conduce a experiencias de laboratorio, la idea del pedagogo, a un método que debe hacer sus pruebas en la clase, la idea del psicólogo a previsiones sutiles relativas al juego de los caracteres y de las pasiones. Las ideas groseras que una acción grosera justifica, se rectifican cuando la vida exige de nosotros una acción más matizada, más fina. Si ha podido decirse que la acción deforma la inteligencia, desviándola de la investigación inquieta y escrupulosa, habituándola a tomar el expediente por la verdadera solución, es que sólo se ha considerado la acción en sus formas vulgares, aquellas que se dirigen a satisfacer las necesidades del ser viviente. Necesidades más refinadas y desinteresadas reclaman la ingeniosidad creciente del espíritu humano, y las creaciones de este espíritu inventivo inspiran a su vez las previsiones que una acción más y más delicada viene a confirmar o a desmentir”.

6. La duda es la suspensión del juicio, la *interrogación* es el deseo de formularlo. Deseo que puede estar dirigido simplemente a determinar lo que una cosa es, como cuando preguntamos “¿qué es esto?”, u orientado por una suposición que se trata de verificar, como sucede en las preguntas: “¿Este hombre es realmente un sabio?” “¿este cuadro es auténtico?” Y hay en fin otra forma de interrogación, la que se dirige a obtener una respuesta predeterminada y cuyo fin mediato es conocer la capacidad mnemónica o intelectual de la persona a quien se interroga. Como ejemplo de esta clase de interrogación, pueden citarse las preguntas que se formulan en los exámenes.

En todo caso, la interrogación no revela tan sólo un cierto vacío de la conciencia, incluye además un proceso activo de la mente, proceso en que la pregunta y la respuesta deseada se dan como miembros inseparables de un organismo psicológico. Así, puede decirse que en la pregunta va ya envuelta la respuesta, y que la profundidad y la significación de una obra intelectual dependen principalmente de las interrogaciones que movilizan y exaltan los recursos de interpretación y de invención.

7. El juicio psicológico es el acto de afirmar o negar. El juicio lógico es ese mismo acto pero ya cristalizado en las formas perfectamente definidas de la proposición. De ahí que todas las operaciones lógicas relativas al juicio,

se refieren más bien a la proposición, esto es, a la fórmula que lo representa en términos separados y explícitos.

Pero hay más : para la lógica, la proposición es una especie de equivalencia matemática, de ecuación. Y así la lógica pura como la matemática, puede desarrollar indefinidamente las proposiciones, siguiendo las leyes que le son propias y sin recurrir a la experiencia.

8. La clasificación de los juicios generalmente admitida en lógica es la de Kant, que los divide atendiendo a la cualidad, a la cantidad, a la relación y a la modalidad.

Desde el punto de vista de la *cualidad*; los juicios son : afirmativos, negativos e indefinidos. *Afirmativo* es el juicio que constata la conveniencia del predicado al sujeto. Ejemplo : "El hombre es mortal". El juicio *negativo* enuncia la inadecuación del predicado respecto del sujeto. Ejemplo : "El hombre no es omnisciente". El *indefinido* niega una parte del sujeto pero deja abierta la posibilidad para que puedan convenirle otra u otras cualidades diferentes. Cuando decimos, por ejemplo, "este hombre no es sabio", admitimos que ese hombre puede ser todo lo que se quiera menos sabio.

Desde el punto de vista de la *cantidad*, los juicios son *universales* cuando el atributo es afirmado o negado de toda la extensión del sujeto : "todo cuerpo es pesado", "ningún tirano es feliz", *particulares*, cuando el atributo es afirmado o negado de una parte solamente de la extensión del sujeto : "algunos hombres son sabios", "algunas partes del discurso no tienen flexiones", e *individuales* cuando el predicado se aplica al sujeto como unidad indivisible : "Sócrates es sabio", "Napoleón no era inglés".

Desde el punto de vista de la *relación*, los juicios son : *categoricos*, cuando se afirma o niega absolutamente sin subordinación a ninguna hipótesis o condición, ejemplo: "Dios es justo", *hipotéticos*, en que la posición del predicado es condicionada y dependiente de la posición del sujeto, ejemplo : "si llegan las golondrinas es primavera", y *disyuntivos*, cuando se relacionan a un mismo sujeto dos atributos posibles pero que se excluyen recíprocamente, ejemplo: "el reo será condenado o absuelto".

En fin, atendiendo a su *modalidad*, los juicios son : *acertóricos*, *problemáticos* y *apodícticos*, según que indiquen la realidad, la posibilidad o la necesidad de la relación entre el sujeto y el predicado, ejemplos : de juicio acertórico : "María es aplicada"; de juicio problemático : "puede ser que triunfemos"; de juicio apodíctico : "la parte es menor que el todo".

Kant divide también los juicios en analíticos y sintéticos. *Analítico* es el juicio en que el predicado está ya comprendido en el concepto del sujeto: "Dios es perfecto". *Sintético* es el juicio en que el predicado agrega algo al concepto del sujeto: "este muro es blanco". Como bien se comprende, los juicios analíticos son *a priori*, puesto que no es necesario recurrir a la experiencia para desprender el predicado comprendido en el sujeto, y los juicios sintéticos son *a posteriori*, o *empíricos*, puesto que sólo la experiencia puede capacitarnos para atribuir al sujeto cualidades que no se dan en la comprensión de su concepto. Según Kant, existe además la importante categoría de los juicios sintéticos *a priori* que ni provienen de la experiencia ni se dan tampoco como el análisis de un concepto.

# 27

## EL RAZONAMIENTO

**PROGRAMA :** 1. DEFINICIÓN DEL RAZONAMIENTO.— 2. RAZONAMIENTO Y ASOCIACIÓN, SUS DIFERENCIAS.— 3. MECANISMO PSICOLÓGICO DEL RAZONAMIENTO, SUS DOS FORMAS PRINCIPALES.— 4. LA INDUCCIÓN.— 5. EL FUNDAMENTO DE LA INDUCCIÓN.— 6. LA DEDUCCIÓN.— 7. SU FUNDAMENTO.— 8. RELACIÓN ENTRE AMBAS FORMAS DEL RAZONAMIENTO.— 9. IMPORTANCIA Y LÍMITES DEL RAZONAMIENTO.— 10. INTERVENCIÓN DE FACTORES EXTRA LÓGICOS.

**BIBLIOGRAFIA :** *Albert Burloud* : "La pensée". Paris 1927.— *Georges Dwelshauvers* : "La synthèse mentale". Paris 1908.— *Harald Hoeffding* : "La pensée humaine". Paris, 1911 (Traducción del danés).— *William James* : "Principles of Psychology". Tomo II. New York 1918.— *Paul Janet & Gabriel Séailles* : "Histoire de la Philosophie". Paris, s. a.— *Filipo Masci* : "Elementi di Filosofia" Tomo II : "Psicologia". Napoli 1904.— *E. Rayot* : "Cours de Philosophie". Paris 1912.— *Théodore Ruysen* : "Essai sur l'évolution psychologique du jugement". Paris 1914.

1. El Razonamiento es la operación intelectual que consiste en enlazar unos juicios con otros, de tal manera que el último derive en forma necesaria de los anteriores. Ejemplo :

Todo cuerpo es pesado

El plomo es cuerpo

Luego el plomo es pesado.

Como vemos en este ejemplo, hemos enlazado los dos primeros juicios de tal manera que el último aparece como la derivación inevitable de los dos precedentes.

2. Como ya se había hecho antes con el juicio, se ha pretendido confundir el razonamiento con la asociación y especialmente con la asociación por semejanza, por manera que lo que se dijo con respecto a la diferencia entre juicio y asociación, es pertinente tratándose del razonamiento, que como lo hemos visto, es un enlace de juicios. No creemos, empero, inútil repetir que

esa diferencia consiste fundamentalmente en que mientras la asociación es la aproximación meramente habitual y subjetiva de imágenes o ideas, el juicio y, en consecuencia, el razonamiento están caracterizados\* por el sentimiento de su validez objetiva. Hay además una clara diferencia entre la forma en que se enlazan las ideas en la asociación y aquella en que se relacionan en el razonamiento. En la asociación se pasa directamente de una idea a otra, como cuando un retrato me evoca instantáneamente el recuerdo de la persona retratada; en el razonamiento se pasa siempre indirectamente, es decir, que las ideas se relacionan a través de un término intermedio, al cual se asimilan o reducen. Ese término medio es una idea general, y así el razonamiento nos emancipa de la mera reproducción habitual y nos permite extender, mediante la generalización y el análisis, el círculo de nuestros conocimientos. Pero la verdadera naturaleza del razonamiento y, por lo mismo, sus notas distintivas respecto de la función meramente asociativa, se revelan de modo evidente cuando se piensa en que, al paso que la asociación agota su eficacia en la esfera de la vida interior, subjetiva, el razonamiento es una función de carácter eminentemente social, supraindividual; que supone, por lo mismo, la existencia de un mundo de relaciones, de ideas, de leyes admitidas por todos y capaces de disciplina en forma estable, coherente y segura el material de la experiencia. Si yo quiero convencer a un hombre de algo que nunca ha visto, que acaso nunca verá tampoco, no me serviré de la asociación por que ella sólo puede llevar a su espíritu las imágenes, las ideas, las relaciones que ya conoce, que ya ha vivido; pero que nunca podrá llevarlo a afirmar lo que está fuera de su experiencia. Tendré que valerme, pues, del razonamiento, esto es, de la posibilidad de inferir aquello que él no conoce de una idea que él admite y que actúa como el término medio entre su experiencia y lo desconocido. Así, por ejemplo, a un hombre que jamás hubiera presenciado un eclipse de sol, no podría convencerlo de la realidad de ese fenómeno a menos de admitir, tanto él como yo, un cierto número de leyes, de ideas comunes relativas al movimiento de los astros. Esas leyes, esas ideas constituyen el puente entre lo que él ve y sabe y lo que no sabe ni ve pero puede llegar a saber o a concebir.

3. De lo dicho se infiere que el razonamiento es una operación abstractiva y analítica, esto es, que él implica la posibilidad de extraer de los datos concretos de la experiencia, determinados elementos para constituir ideas aplicables a un número más o menos grande de objetos. Sin esa capa-

cidad, permaneceríamos encerrados en el círculo de las asociaciones habituales y no nos elevaríamos nunca a la percepción de nuevas conexiones. Mediante el razonamiento, en cambio, podemos relacionar ideas aparentemente muy disímiles, a veces muy distantes una de otra en la experiencia concreta, pero que al análisis se revelan como determinaciones de una tercera idea. Ejemplo : yo no sé si Sócrates es o no es feliz, pero sé que es sabio, y entonces concluyo atribuyendo la felicidad a Sócrates porque me fundo en el principio general de que todos los sabios son felices, y de este modo la idea de sabiduría enlaza a Sócrates con la felicidad, que no se ofrecían unidos a la simple observación :

Todo sabio es feliz

Sócrates es sabio

Luego Sócrates es feliz.

Analizando empero más detenidamente este proceso, encontramos que el razonamiento fracciona, por decirlo así, el todo inmediatamente dado en sus partes, y que entre éstas distingue una que entraña un cierto número de consecuencias o de cualidades, las mismas que por pertenecer a la parte pertenecen naturalmente al todo, aunque no son directamente visibles en él. De modo que todo lo que es verdad de la parte o propiedad extraída, lo es también del todo original que se examina. Así, en todo razonamiento habría : a) un dato concreto de la experiencia, b) un atributo esencial a ese dato y que extraemos analíticamente de él y, finalmente, c) las propiedades de ese atributo que el razonamiento pone en evidencia y relaciona en la conclusión al dato original.

Si simbolizamos por X este dato concreto, por N el atributo esencial y por Y la propiedad de este atributo, podríamos esquematizar el mecanismo del razonamiento en esta forma :

M es Y

X es M

Luego X es Y

De este modo, a través de M, que es el atributo esencial y el término medio, relacionamos X, que es el dato concreto, con Y, que es la propiedad del atributo esencial o del término medio. Así, el razonamiento ha sustituido al dato original X la propiedad abstracta M, siendo verdad para X todo lo que sea verdad para M. Y así, en fin, puesto que M es una de las partes del todo X, podemos sintetizar el mecanismo del razonamiento mediante esta clara fórmula de James : "Razonar equivale exactamente a sustituir a los todos, sus partes con todo lo que ellas implican y acarrear".

A la luz de estas ideas, analicemos el siguiente ejemplo :

Todo lo que vive muere  
Este árbol centenario vive  
Luego este árbol tiene que morir.

La imagen concreta del árbol centenario no me sugiere directamente la idea de la muerte. Al contrario, la tranquila magestad de su vigor se me ofrece como una evidente garantía de perennidad. Y sin embargo, si del conjunto de atributos que se integran en la realidad presente e individual del árbol, yo extraigo el atributo esencial de la vida, tendré que concluir atribuyendo la muerte al árbol, puesto que la muerte es una propiedad de la vida y ésta, a su vez, una propiedad esencial del árbol. Así he ligado las ideas de árbol y de muerte a través del término medio, la idea de la vida, y lo he hecho porque he sustituido a la idea concreta del árbol, su atributo abstracto y esencial, la vida.

Pasemos ahora al estudio de las dos formas principales del razonamiento : la inducción y la deducción.

4. La *inducción* es el razonamiento por el cual pasamos del conocimiento de los hechos a la afirmación de las leyes. Newton observó, por ejemplo, el movimiento de los astros y la caída de los cuerpos, elevóse luego de la observación de esos hechos a formular la ley general de la gravedad. Mariotte observó que el volumen de los gases disminuye en la misma proporción en que aumenta la presión que sufren, controló matemáticamente los resultados de sus experimentos y así, de la observación de hechos concretos, indujo la ley física, es decir, indujo el principio de carácter general, que lleva su nombre, y según el cual el volumen de los gases varía en proporción inversa de la presión que sufren.

5. Mucho han discutido lógicos y metafísicos sobre el problema relativo al fundamento de la inducción. Problema que puede formularse preguntando: ¿Con qué derecho el espíritu que sólo ha constatado un pequeño número de casos particulares, afirma la existencia de leyes universales? Es evidente que la simple asociación, la mera conexión empírica de hechos no podría llevarnos a afirmar la validez de relación alguna fuera de los casos observados. Por eso se impone admitir, como fundamento de la inducción, un principio general, cuya validez no sea discutida por la conciencia en el acto de inducir y que permita extender a otros casos semejantes las determinaciones que han sido ya materia de experiencia. Este principio o, como dicen los lógicos, este postulado, es el de la uniformidad de las leyes de la natura-

leza, fundado a su vez sobre el principio de causa, el mismo que se formula diciendo que causas semejantes, en condiciones semejantes, producen efectos semejantes, o que en las mismas condiciones los mismos antecedentes son seguidos por los mismos consecuentes.

Y a lo expuesto limitamos lo referente al fundamento de la inducción, dado que este problema pertenece principalmente a la teoría del conocimiento y a la lógica.

6. La *deducción* es la forma del razonamiento que consiste en pasar de una verdad general a una verdad particular, o, más exactamente, la deducción es un razonamiento que consiste en hacer salir una proposición menos general o una proposición particular de una proposición más general que la contiene. El juicio o la proposición más general se llama *principio* o *ley*, la proposición particular se llama *consecuencia* o también *caso* y la expresión lógica del procedimiento deductivo se llama *silogismo*, el cual consta de tres proposiciones, tales que sentadas las dos primeras (las *premisas*) se sigue necesariamente la tercera que se llama *conclusión*, y que es la consecuencia del principio general o de la ley. Ejemplo: "Todos los metales son buenos conductores del calor, el oro es metal, luego el oro es buen conductor del calor". Razonamiento en que la última proposición aparece como el caso particular de la ley formulada en la primera.

7. Mientras la generalización inductiva puede suscitar dudas acerca de su legitimidad, no pasa lo mismo tratándose de la conclusión que se obtiene por la vía inversa, es decir por la vía deductiva. Si yo admito como verdadero el principio, tengo que admitir también como verdadera la consecuencia que de él se deriva. En otros términos, si es verdadera la proposición general, lo es también la menos general que aquélla contiene. Mas, ¿por qué he de admitir la consecuencia si he admitido como verdadero el principio? ¿por qué he de afirmar que es verdadero el caso si he admitido como verdadera la ley?

Aquí funciona un importante principio, un principio que con verdad puede decirse que sostiene todas las operaciones del razonamiento y que es a saber: el *principio de identidad*, según el cual las cosas son lo que son y no pueden ser y no ser a un mismo tiempo. Por manera que si yo acepto en la proposición general que una cosa es de cierto modo, tengo que aceptarlo también en la conclusión, que no es sino un caso particular de aquélla, puesto que de no hacerlo así, resultaría afirmando de la misma cosa modos de ser contradictorios, y así ésta dejaría ya de ser idéntica a sí misma.

La deducción, pues, se funda en la necesidad lógica del principio de identidad, el mismo que estudiaremos más especialmente en otro capítulo de este curso.

8. Las ciencias matemáticas son fundamentalmente deductivas; se basan en unos cuantos principios generales y deducen las proposiciones que ellos implican. Las ciencias físicas y naturales, en cambio, son predominantemente inductivas. Ellas no descienden del principio general a la consecuencia, sino que se elevan de la consideración de los casos concretos a la formulación de los principios generales y de las leyes. Así, la deducción y la inducción constituyen los dos grandes métodos generales de las ciencias.

Pero sería un error creer que el razonamiento deductivo y el inductivo constituyéndose procedimientos aislados. Por el contrario, son dos procedimientos que se completan: por lo menos en una cierta medida, la deducción implica una inducción preliminar y, recíprocamente, es indispensable un postulado, una idea general que oriente el trabajo de la inducción. Como es sabido, la deducción es la contra-prueba de la inducción, es decir que una generalización inductiva sólo es verdaderamente una ley cuando los casos concretos deducidos de ella, la realizan. Y es sabido también que a medida que se perfeccionan las ciencias inductivas, tienden a convertirse en deductivas, es decir, a alcanzar la posesión de unos cuantos principios fundamentales capaces de explicar y en cierto modo de volver a construir la realidad.

9. Según ya lo hemos dicho, el razonamiento puede contribuir a aumentar el caudal de nuestros conocimientos y en este sentido no es erróneo considerarlo como una función inventiva. Pero sería ilegítimo y en ocasiones hasta peligroso exagerar la importancia del puro razonamiento en la vida intelectual, la misma que se renueva y se dilata no tan sólo en virtud de las inferencias lógicas, sino, y principalmente, gracias a la intuición, a la imaginación, al trabajo misterioso de las tendencias subconscientes. Actividad de sustitución, de identificación, el razonamiento sirve principalmente como instrumento de demostración, de prueba; sirve para someter las ideas nuevas al control de las verdades ya adquiridas, y de este modo se ejercita manteniendo, en medio al afluir de las experiencias, la estabilidad y el orden. Una excesiva confianza en el poder del razonamiento puede conducir, por un olvido fatal de la experiencia y de los factores irracionales de la vida interior, a construcciones falaces, abstractas, simplistas e incapaces, por lo tanto, de confrontarse eficazmente con la complejidad de lo real.

10. El razonamiento es, desde luego, una operación intelectual, un mecanismo de sustitución regido, implícita o explícitamente, por el principio de identidad y cuyas condiciones formales de validez estudia la lógica. Pero en el acto concreto de razonar, o mejor, en lo que podríamos llamar la orientación del raciocinio, intervienen no sólo la inteligencia sino también el interés, la curiosidad, el deseo, cosas todas que agrupamos bajo la calificación de factores extralógicos. Esos factores concentran la atención ora en éste, ora en aquel aspecto de lo real, y así determinan, en parte, la función analítica del razonamiento. No todos sacan las mismas consecuencias del mismo principio, no todos descubren los mismos atributos en el mismo objeto. Cada cual recoge, en la trama de los hechos, el hilo que conduce a la realización de su designio, a la satisfacción de su interés, al regalo de su sensibilidad. Todos razonan, pero dentro de los mismos cuadros formales, se dispone una inagotable variedad de materia.

# 28

## LOS PRINCIPIOS DIRECTORES DEL CONOCIMIENTO

**PROGRAMA :** 1. LOS PRINCIPIOS DIRECTORES DEL CONOCIMIENTO Y SU FUNCIÓN EN LA VIDA INTELECTUAL.— 2. EL PRINCIPIO DE NO CONTRADICCIÓN.— 3. EL PRINCIPIO DE IDENTIDAD.— 4. EL PRINCIPIO DE CAUSALIDAD.— 5. EL PRINCIPIO DE FINALIDAD.— 6. UNIVERSALIDAD Y NECESIDAD DE LOS PRINCIPIOS.— 7. TEORÍAS RACIONALISTA Y EMPIRISTA SOBRE EL ORIGEN DE LOS PRINCIPIOS.— 8. APRECIACIÓN GENERAL E HIPÓTESIS ADMITIDA SOBRE LA SIGNIFICACIÓN DE LOS PRINCIPIOS.

**BIBLIOGRAFIA :** *Albert Burloud* : "La pensée". Paris 1927.— *H. Delacroix* : "Les operations intellectuelles", en *Georges Dumas* : "Traité de Psychologie". Tomo II. Paris 1924.— *Georges Dwelshauvers* : "La synthèse mentale". Paris 1908.— *Harald Hoeffding* : "La pensée humaine". (Traducción del danés). Paris 1911.— *Edmund Husserl* : "Logische Untersuchungen". 2 Vols. Halle 1913, 1921 (Existe versión castellana).— *William James* : "Principles of Psychology". Vol II. New York 1918.— *Paul Janet & Gabriel Séailles* : "Histoire de la Philosophie", Paris.— *Filippo Masci* : "Elementi di Filosofia". Vol. II. "Psicologia".— *Théodore Ruysen* : "Essai sur l'évolution psychologique du jugement". Paris 1914.

1. Los *principios directores del conocimiento* son ciertas evidencias, ciertas formas que de modo implícito o explícito constituyen la base, el fundamento de todo conocer; se les llama también *principios generales del saber* o *ideas primarias*. Estos principios constituyen en cierto modo la estructura misma de la inteligencia y, por lo mismo, funcionando de modo natural en todas las operaciones intelectuales de la mente, no siempre son conocidos por ésta, de suerte que sólo un análisis detenido ha sido capaz de desentrañarlos y exhibirlos con toda claridad.

Los principios fundamentales del conocimiento son : el principio de no contradicción, el principio de identidad, el principio de causalidad y el de finalidad, principio este último acerca de cuyo carácter necesario se formulen importantes reservas.

2. Para que la deducción sea posible es necesario, según ya lo indicá- bamos en el capítulo precedente, someterse al principio de que una cosa no puede ser y dejar de ser al mismo tiempo o, lo que es lo mismo, someterse al principio de no contradicción. Cuando yo digo “todos los sabios son felices”, sólo podré deducir consecuencias de esta proposición general en tanto que yo admita que, si los sabios son felices, no pueden ser infelices al mismo tiempo. Por lo demás, este principio no es sino una formulación más precisa del verdadero principio fundamental del razonamiento, a saber : el principio de identidad.

3. El *principio de identidad* se expresa diciendo : “una cosa es lo que es”, y su fórmula lógica es :  $A \text{ es } A$ . Una cosa no es su contraria ni algo distinto de ella misma; es sencillamente lo que es, y si deja de ser lo que era, ya no es ella misma; es otra cosa. Como lo manifestamos al tratar del fundamento de la deducción, el principio de identidad rige todo el mecanismo de la función lógica, puesto que deducir y, en general, razonar y conocer no es sino un proceso de reducción o más exactamente de identificación de los datos cambiantes, variables y dispersos de la experiencia concreta a las formas abstractas de la inteligencia que se llaman ideas, principios o leyes.

4. El *principio de causalidad* se formula diciendo que “todo efecto tiene su causa” y que “a las mismas causas suceden necesariamente los mismos efectos”. Según ya vimos también en el capítulo precedente, el principio de causalidad es el fundamento de la inducción, porque él permite elevarse de la constatación de las relaciones concretas de los hechos, a la formulación de las leyes generales que presiden los procesos de la naturaleza. Investigando profundamente en los fundamentos lógicos del principio de causalidad, han llegado algunos filósofos a considerarlo como una forma del principio de identidad y a erigir, por lo tanto, este último como la verdadera base fundamental de toda explicación.

5. Según el *principio de finalidad*, “todo cuanto existe tiene un fin”. La metafísica antigua, y algunas formas de la metafísica medioeval y aún de la moderna, han dado importancia suma al principio de finalidad, considerándolo como una presuposición indispensable para comprender los procesos de la vida y del mundo. Hoy la concepción mecánica de la ciencia aspira a suprimir toda consideración de finalidad en la explicación de los fenómenos. Sin embargo, hay algunos aspectos de la existencia que parecen sus-

traídos al imperio del puro mecanismo y que, en consecuencia, requieren para ser comprendidos, una cierta base finalista. Tales son, por ejemplo, los dominios de la vida orgánica y psíquica. Un órgano es algo que realiza una función, es decir, que cumple un fin, y el organismo, el sistema unitario de los órganos, cumple también una función global en que se sintetizan harmónicamente las funciones de los distintos órganos. Esa función es la vida con sus exigencias de conservación, expansión y perpetuación.

La vida es, pues, el fin que hace posible comprender la estructura y las modalidades del organismo. En la vida psíquica, una estructura es un sistema de miembros cuyo funcionamiento tiene sentido, es decir, que conspira a la realización de un fin, de un valor.

6. Los principios directores del conocimiento son *universales y necesarios*, es decir, que la inteligencia no puede concebir ningún objeto ni relación alguna, que estén sustraídos a su imperio. Son universales, en cuanto la totalidad de los objetos que constituyen la materia del conocimiento les están sometidos; son necesarios, en cuanto que su no cumplimiento es inconcebible. Y así, estos principios se distinguen de los hechos de la experiencia, que son individuales y contingentes. “Una cosa es lo que es”, es un principio universal y necesario, “la mesa es blanca”, es un hecho individual y contingente, puesto que no abarca sino un caso aislado y no implica ninguna conexión necesaria, desde que la mesa podría ser verde, negra, roja etc.

7. El *racionalismo*, que desde el punto de vista en que ahora lo estudiamos, envuelve una concepción *innatista* de la inteligencia, sostiene que los principios directores del conocimiento o ideas primarias no provienen de la experiencia sino que son anteriores a ella. Son moldes o formas *a priori* dentro de los cuales se organizan, disciplinan y, en una palabra, se hacen inteligibles las aportaciones empíricas. El racionalismo, sostenido ya por Sócrates y Platón, prevalece en las manifestaciones más significativas del pensamiento medioeval, y en la Edad Moderna se afirma con Spinoza, Descartes, Kant y los filósofos de su escuela, todos los cuales proclaman, frente a la mera experiencia, la autonomía de la razón.

El *empirismo* sostiene que no hay ninguna idea innata, que los principios directores del conocimiento, al igual que todas las demás ideas, se van formando paulatinamente mediante la experiencia, o más exactamente, mediante la acción del mundo que nos rodea sobre la receptividad de la mente. El empirismo es también antiguo, pero su forma más clara y, sobre todo,

aquella que ha tenido una mayor influencia en la Psicología, se debe a la investigación moderna y muy señaladamente a la de los grandes psicólogos ingleses. Según Locke, el espíritu es una *tabla rasa* en la cual la experiencia graba sus caracteres, constituyéndose las ideas reguladoras del conocimiento, por una especie de depuración de los elementos recibidos pasivamente por la psiquis. El empirismo inglés tiene otras variedades, las mismas que no consideramos necesario estudiar, dado el carácter de este curso.

Por lo demás, no tenemos por qué exponer ni discutir esas doctrinas desde el punto de vista de la metafísica ni de la lógica. Las tratamos simplemente en cuanto ellas representan interpretaciones controlables desde el punto de vista de la Psicología.

8. El racionalismo explica bien por qué los principios directores del conocimiento son universales y necesarios. Anteriores a la experiencia, constitutivos de la estructura misma de la inteligencia, es natural que esos principios manifiesten su imperio allí donde la función intelectual se ejercita. Pero si bien el racionalismo explica el carácter de necesidad formal y la validez sin excepciones de estos principios, en cambio es impotente para explicar por qué, si los principios racionales son anteriores e independientes de la experiencia, ésta no sólo que los confirma sino que, como si estuviera regida por ellos, se deja anticipar y explotar. El empirismo, por su parte, explica que los principios directores del conocimiento se adapten a la experiencia ya que provienen de ella, pero falla cuando se trata de comprender cómo así de la experiencia, que es esencialmente individual y contingente, pueden derivarse estos principios que son universales y necesarios. De suerte que la dificultad del racionalismo la resuelve el empirismo y la del empirismo, el racionalismo, quedando subsistentes en el fondo dichas dificultades porque de lo que se trata es precisamente de comprender cómo y por qué las leyes del entendimiento, que se ofrecen a la conciencia con un carácter de necesidad intrínseca, apodíctica, hayan de ser también las leyes de la realidad objetiva o, más exactamente, las leyes que nos permiten organizar, disciplinar y utilizar esa realidad.

Y así, tanto el racionalismo como el empirismo, dejan en pie esta cuestión que, como bien se comprende, desborda los límites de la simple Psicología, para adquirir una profunda transcendencia metafísica, puesto que en la cuestión relativa al origen de los principios va envuelto el grave problema relativo a saber si ellos responden o no a la estructura objetiva de lo real. Sin abordar en forma directa y decisiva tales cuestiones, cabe afirmar que

tal vez ellas serían resueltas si en lugar de considerar la mente y, por lo tanto, la inteligencia como una mera función espectacular que ora contempla o registra pasivamente la experiencia, ora la transfigura a través de ciertos dispositivos instalados, por decirlo así, de una vez por todas, interpretáramos la función intelectual en términos de acción vital. El ser humano actúa, vive; y actuar, vivir implican la capacidad de fijar, en medio al fluir de las impresiones, ciertos cuadros fijos, ciertas estructuras, determinadas formas generales y constantes. De este modo, hemos procurado comprender la formación de la idea general, así también será posible acaso comprender la existencia de los principios lógicos. Ellos no son ni simples asociaciones pasivas ni formas indiferentes que el ser humano reciba hechas de una vez para siempre: son compromisos entre la movilidad incoercible de la experiencia inmediata y la necesidad de fijeza que haga posible la vida. Si, prescindiendo de toda necesidad, confrontamos la experiencia interior en sus formas más inmediatas, encontraremos que ella se dá como un fluir incesante de aportaciones siempre nuevas, como un cambiar incontenible de donde parecen excluídas toda fijeza, toda permanencia. Si tomamos, en cambio, la experiencia desde el punto de vista de la acción y de la vida, entonces será necesario introducir en ese cambiar incesante algo fijo, estable, algo, en fin, en que la acción, que es esencialmente previsión y organización, pueda ejercitarse.

Y bien, los principios racionales de la no contradicción, de la identidad y de la causalidad representan el esfuerzo de un ser viviente y activo por superar la movilidad y el cambio incesante mediante formas, creencias, evidencias que le permitan vivir y actuar. Si no creyéramos que a través de todos los cambios hay algo fijo e idéntico a sí mismo, si no estuviéramos seguros de que las proposiciones contradictorias se excluyen, si no pudiésemos anticipar la experiencia, fundándonos en las indicaciones del pasado, ¿sería posible la acción? Es evidente que no sería posible, que naufragaríamos en el torrente de una realidad sin normas y que incluso la conciencia misma sería difícil de concebir.

De este modo, sin pretender alcanzar la solución verdaderamente científica del problema de los principios racionales, creemos que la consideración dinámica de la vida psíquica indica, por lo menos, la dirección en que dicho problema puede ser resuelto. Y recordemos aquí que la acción es realidad, y que, en consecuencia, los principios lógicos que nos adaptan a la acción, no son meras ilusiones sino estructuras adecuadas — lo cual implica, por nuestra parte, una cierta concesión al realismo.

# 29

## LA IMAGINACION

**PROGRAMA :** 1. SU CONCEPTO.— 2. LA IMAGEN.— 3. LA IMAGINACIÓN REPRODUCTORA.— 4. TIPOS PRINCIPALES DE IMAGINACIÓN REPRODUCTORA.— 5. LA IMAGINACIÓN CREADORA.— 6. CARÁCTER MISTERIOSO DE LA INVENCION.— 7. FACTORES QUE INTERVIENEN EN LA ACTIVIDAD INVENTIVA DE LA MENTE.— 8. OPERACIONES INTELECTUALES EN EL TRABAJO DE LA IMAGINACIÓN.— 9. EL FACTOR AFECTIVO.— 10. PAPEL DE LO SUBCONSCIENTE.— 11. OTROS FACTORES.— 12. EL PRINCIPIO DE UNIDAD EN LA PSICOLOGÍA DE LA INVENCION.— 13. DIVERSOS TIPOS DE IMAGINACIÓN CREADORA.— 14. LA IMAGINACIÓN PLÁSTICA Y LA IMAGINACIÓN DIFLUENTE.— 15. EL ESPÍRITU APOLÍNEO Y EL ESPÍRITU DIONISIACO SEGÚN NIETZSCHE.— 16. CLASIFICACIÓN DE LOS TIPOS DE IMAGINACIÓN SEGÚN EL CARÁCTER DE LA OBRA QUE REALIZAN; IMAGINACIÓN ARTÍSTICA, CIENTÍFICA, PRÁCTICA ETC.— 17. LA IMAGINACIÓN EN EL NIÑO Y EN EL HOMBRE PRIMITIVO.— 18. LA IMAGINACIÓN COLECTIVA Y EL MITO.— 19. ESTADOS DERIVADOS DE LA IMAGINACIÓN : EL SUEÑO, LA RÊVERIE, LOS ESTADOS HIPNAGÓGICOS, EL SONÁMBULISMO Y EL DELIRIO ONÍRICO.

**BIBLIOGRAFIA :** *Henri Bergson* : "L' énergie spirituelle". Paris 1920.— *Karl Bühler* : "Die geistige Entwicklung des Kindes". Jena 1924.— *Henri Delacroix* : "Psychologie de l'art". Paris 1927.— *L. Barat*, revisé par *I. Meyerson* : "Les images" ; *H. Delacroix* : "Les operations intellectuelles" ; *A. Rey* : "L' invention artistique, scientifique, pratique", en *Georges Dumas* : "Traité de Psychologie". 2 Vols. Paris 1923-24.— *William James* : "Principles of Psychology". Tomo II. New York 1928.— *Édouard Le Roy* : "La pensée intuitive". 2 Vols. Paris 1929-30.— *L. Lévy - Bruhl* : "Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures". Paris 1912.— *Richard Müller-Freienfels* : "Grundzüge einer Lebenspsychologie". Tomo II : "Das Denken und die Phantasie". Leipzig 1925.— *F. Nietzsche* : "Die Geburt der Tragödie". Leipzig, s. a.— *Th. Ribot* : "Essai sur l' imagination créatrice". Paris 1900.— *Wilhelm Wundt* : "Elemente der Voelkerpsychologie". Leipzig 1913.

1. Se suele definir la imaginación como la facultad de pensar con imá-

genes, pero esa definición es insuficiente por dos razones : primera, porque, aun cuando las imágenes constituyen en gran medida tanto la materia prima como la obra de la función imaginativa, sería erróneo decir que ésta trabaja exclusivamente con imágenes : como es sabido, otros elementos de la vida intelectual y profundos resortes de la vida afectiva colaboran en ella, y segunda, porque no alude al aspecto esencialmente creador, inventivo de la imaginación.

Descartando pues esta definición inexacta y considerando directamente las funciones mentales a las que se aplica el concepto de imaginación, encontramos : a) que mediante la imaginación conferimos una forma, una figura, una expresión a los contenidos de la experiencia cualesquiera que sean y, b) que la imaginación actúa como un poder capaz de producir no sólo nuevas combinaciones de elementos preexistentes, sino verdaderas creaciones irreductibles a lo ya vivido. Configuración, creación son así los atributos fundamentales de esta misteriosa potencia del alma que al par que fija y en cierto modo cristaliza los contenidos de la vida interior, los transforma, los renueva, los orienta.

Por todo ello, la palabra imaginación es acaso impropia para designar todo el conjunto de operaciones que integran el contenido de su concepto. Imaginación sugiere demasiado la idea de imagen para convenir por entero a las operaciones configurativas e inventivas de la mente. La empleamos, sin embargo, por no existir una expresión más propia y, sobre todo, por haberla consagrado, sin mayores inconvenientes, el uso general de los psicólogos.

2. No de modo exclusivo pero sí principal, la imaginación trabaja con imágenes. Por eso conviene dar aquí una idea de ellas.

Técnicamente se define la *imagen* "como un fenómeno psíquico análogo a la sensación, en cuanto en él predomina el elemento representativo, pero diferente de aquélla en cuanto que en las imágenes, los elementos representativos son o parecen independientes de toda excitación exterior" (Barat, Meyerson).

La observación psicológica constata de modo indudable la existencia de imágenes correspondientes a las sensaciones visuales, auditivas, olfativas, gustativas y táctiles y, con menor seguridad, las correspondientes a los dominios de otros sentidos (musculares, cenestésicas etc.). En todo caso, se puede afirmar que las imágenes visuales y auditivas son más fáciles de ser evocadas y gozan de una cierta preponderancia en el conjunto de la vida

mental. Las imágenes visuales se ofrecen y combinan, de preferencia, dentro de cuadros espaciales : yo imagino un paisaje, una batalla con sus modalidades de perspectiva, de relieve. En cambio, las imágenes auditivas se ofrecen y combinan en el tiempo : evocación de una melodía, de un discurso etc. Una y otras figuran de modo principal en las altas construcciones imaginativas y especialmente en las que pertenecen a la esfera del arte.

Como se desprende de la definición que hemos citado, sólo serían imágenes los contenidos representativos evocados, y esta es la acepción en que por lo general empleamos la palabra imagen en el presente capítulo. Pero debemos indicar que también suelen designarse con el nombre de imágenes los fenómenos representativos, aunque no sean evocados, cuando se les considera con prescindencia de los objetos exteriores que los provocan. Así puedo decir : "la imagen que tengo ante mis ojos", refiriéndome a las simples figuras, a las meras apariencias presentes de los objetos que me rodean; también puedo preguntarme si la imagen que actualmente tengo de tal objeto es verdadera o falsa.

3. La *imaginación reproductora* es la memoria de las imágenes. Por consiguiente, cabe recordar aquí todo lo dicho en los capítulos dedicados a la memoria y a la asociación de las ideas, agregando tan sólo algunas indicaciones relativas a las modificaciones espontáneas de las imágenes y a los principales tipos de imaginación reproductora.

Tales indicaciones prepararán el estudio de la psicología de la invención y mostrarán que la llamada imaginación reproductora, lejos de ser una mera actividad de repetición, constituye en realidad una forma atenuada, sin duda, pero eficaz de creación.

Las imágenes no se conservan invariables, sino que se transforman lentamente. Mientras por una parte se esquematizan y tienden a empobrecerse, por otra evolucionan en un sentido positivo, se enriquecen, se estilizan según la idiosincrasia profunda de quien las evoca. En otros términos, las imágenes viven, y como su vida se alimenta en la corriente de nuestra propia vida personal, resulta que en las transformaciones de las imágenes, aun en aquellas ocasiones en que no son el producto de una elaboración voluntaria, se expresa ya de modo indudable nuestra originalidad y, por consiguiente, nuestro poder creador.

En síntesis, como escribe muy bien A. Rey : "la modificación espontánea de las imágenes en la vida mental nos permite sorprender, palpitante, un poder inventivo del espíritu que, como se comprende, crea a expensas de da-

tos anteriores pero que a la vez, gracias a las modificaciones profundas de estos datos, crea también algo de original y nuevo”.

4. Hay diferentes tipos de imaginación reproductora; los principales son: el tipo visual, el tipo auditivo y el tipo motor.

Las personas que pertenecen al primero, evocan con mayor facilidad, precisión y abundancia las imágenes visuales. Como ejemplo notable de esta forma de imaginación, se suele citar el caso de William James, quien podía recordar distintamente la disposición de una o más habitaciones e indicar con precisión los detalles de su arreglo y hasta la ubicación exacta de cada silla. Cuando releía una página con el objeto de aprenderla de memoria, los caracteres tipográficos se grababan en su mente con tal exactitud y hasta tal punto, que absorbido en descifrar los caracteres que su imaginación visual le representaba, “perdía el sentimiento de las palabras que iba diciendo y del sentido que ellas podían tener”. Por lo demás, todos hemos tenido algún compañero de colegio que necesitaba evocar la disposición tipográfica de la página respectiva de su texto, para contestar una pregunta cualquiera del programa.

Quienes pertenecen al tipo auditivo, evocan con singular abundancia, precisión y facilidad las imágenes de ese carácter. En la vida de colegio todos hemos observado que mientras algunos estudiantes repetían sin esfuerzo lo que habían leído, otros necesitaban escuchar para aprender; los primeros pertenecen al tipo de imaginación visual, los segundos al tipo auditivo. Como es natural, en los músicos, los artistas del sonido, predomina la imaginación auditiva, mientras que en los pintores predomina la imaginación visual. Como auditivos extraordinarios suele citarse a Mozart y a Beethoven. El primero ponía en música, después de sólo dos audiciones, el *Misere-re de Allegri* de la Capilla Sixtina; el segundo, sordo, componía y se representaba interiormente enormes sinfonías.

En fin, quienes pertenecen al tipo motor o quinestésico, evocan de preferencia imágenes motrices y piensan con su ayuda. Para recordar una palabra, un poema, un discurso, necesitan recordar las imágenes correspondientes a las sensaciones quinestésicas de que se acompaña la articulación de las palabras. Por eso cuando desean retener una palabra o una frase, las pronuncian, a fin de dar una base de sensaciones motrices a su imaginación reproductora.

Se menciona también el tipo imaginativo táctil, siendo interesante observar que según lo indica James, la imaginación de un ciego sordo-mudo,

como Laura Bridgman, no debe contener más que imágenes táctiles y musculares. En general puede afirmarse con el mismo psicólogo que "todos los ciegos deben pertenecer a los tipos táctil y motor".

Todas estas indicaciones confirman lo que manifestábamos en la proposición 3. de este capítulo, a saber: que las operaciones de la imaginación reproductora están condicionadas por la idiosincrasia del sujeto, por sus disposiciones características, es decir, por factores que, como veremos más adelante, constituyen también resortes fundamentales de la invención.

5. Gracias a la *imaginación creadora* se elaboran y surgen en la conciencia procesos y estados que se nos dan como esencialmente originales y nuevos y que, por consiguiente, no pueden ser considerados como una mera suma o composición de sus antecedentes. Gracias también a la imaginación creadora, somos capaces de configurar en formas de mayor o menor armonía y perfección el incesante brotar de la vida interior.

Ribot y otros psicólogos han señalado, con justicia, la semejanza entre la voluntad y la imaginación. Hay, en efecto, entre ambas funciones psicológicas, evidentes analogías. Tanto la imaginación como la voluntad son antropocéntricas y centrífugas, es decir que funcionan de adentro a afuera y tienden a exteriorizarse, a objetivarse; tanto la voluntad como la imaginación son teleológicas o, lo que es lo mismo, ambas están dirigidas por una intención hacia un fin a realizar y, por último, tanto los actos de la voluntad como las realizaciones de la imaginación son, principalmente, revelaciones irreductibles de la originalidad personal. "La iniciativa voluntaria es la invención de una actitud que se destaca sobre la trama de los actos rutinarios. La invención es una iniciativa ideal que rompe con el curso habitual de las ideas y de las imágenes" (A. Rey).

Hechas estas observaciones, debemos pasar al estudio de la psicología de la invención.

6. Desde luego, la invención es misteriosa. ¿Por qué cambian las imágenes? ¿Por qué surgen en la conciencia esos seres de fantasía que nos seducen con la variedad inagotable de sus formas? ¿Por qué podemos suscitar sobre el mundo de la mera sensación y de la simple necesidad, el mundo nuevo y superior del espíritu? En realidad esas son cuestiones supremas, últimas. Y así el problema de la imaginación nos coloca frente a un gran enigma metafísico, enigma que, como bien se comprende, no intentaremos resolver en este curso.

Psicológicamente hablando, y según lo mostraremos a lo largo de este capítulo, ninguna acumulación de datos podrá revelarnos el secreto de la profunda transmutación en cuya virtud un paisaje lunar, por ejemplo, se hace poema o sonata. En éste como en todo proceso inventivo, asistimos al advenimiento de algo que, al par que el acto libre— y según lo sugiere el conde Keyserling en el libro *Gesetz und Freiheit* (Darmstadt 1926) — no puede ni descomponerse del todo, ni explicarse íntegramente.

Y ahora, antes de pasar al estudio de los principales factores de la imaginación creadora, nos parece oportuno examinar brevemente la explicación asociacionista de la invención. Según el asociacionismo, las meras combinaciones de elementos psíquicos preexistentes al acto inventivo, de acuerdo con las leyes ya conocidas de la semejanza y de la contigüidad, bastarían para explicar íntegramente el proceso de la invención. Y eso no es exacto, porque las simples asociaciones darían tan sólo conglomerados, yuxtaposiciones de elementos aislables y, a lo más, “trabajos de marquetería”, pero de ningún modo los verdaderos organismos unificados e indescomponibles que constituyen las obras de la imaginación creadora. Ellas jamás existirían sin un principio interno de unidad y de síntesis, principio que, como veremos, preside todo el trabajo inventivo y que no se compadece con las aproximaciones y repulsiones meramente mecánicas a que el asociacionismo reduce todo el juego de la vida mental (véase en el capítulo sobre la asociación de las ideas, el § 3).

7. Ribot, en su obra justamente célebre sobre la imaginación creadora, considera como los principales factores de dicha función mental, los siguientes: el factor intelectual, el factor afectivo y el factor inconsciente. Al estudio de esos factores, que abordamos en seguida, agregaremos una sumaria revisión de otros (influencia del medio social, de la originalidad individual t. c.), todos los cuales empero no agotan las condiciones del poder creador de la mente. Ese poder en su intimidad queda todavía como una incógnita sobre la cual, en el presente estado de los conocimientos, sólo podemos tener, según feliz expresión de un psicólogo, vagas “impresiones metafísicas”.

8. Las operaciones intelectuales que se integran en el trabajo de la imaginación, son a saber: la disociación y la síntesis.

Como ya vemos visto al tratar de la vida de las imágenes en la imaginación reproductora, ellas no son objetos inertes sino que cambian, acentuando algunos de sus aspectos y atenuando, en mayor o menor grado,

otros. Ese cambiar, ese modificarse de las imágenes es ya, como bien se comprende, una disociación, puesto que en tal proceso asistimos a la acentuación de una parte, de un aspecto en detrimento de otros que resultan más o menos borrados y hasta excluidos. Si esto pasa con las imágenes, ocurre todavía más claramente en los complejos de imágenes e ideas que a cada paso nos aporta la vida y que fraccionamos recogiendo tales o cuales formas, matices, ritmos, y dejando los demás en la sombra. Es un trabajo de selección que no se opera nunca al azar, sino que obedece, en primer término, a las tendencias profundas del sujeto y, en segundo término, a la finalidad más o menos consciente que preside el trabajo de la invención.

Complementaria de la disociación es la síntesis. Mediante ella se reúnen las imágenes, las ideas, las formas recogidas separadamente y se organizan en una nueva realidad psicológica. Siendo de notar que el lenguaje resulta insuficiente para expresar, de modo adecuado, la naturaleza de la síntesis mental, pues en ella, los materiales que se sintetizan no se mantienen los mismos sino que se absorben y en cierto modo se pierden en la nueva realidad que contribuyen a formar.

Estas dos operaciones—la disociación, la síntesis—no se desarrollan separadamente sino que siempre lo hacen de consuno. Toda disociación supone una síntesis donde son integrados los elementos extraídos y, recíprocamente, toda síntesis supone una disociación que extraiga de los complejos originarios los materiales que se sintetizan. Cuando el poeta dice, por ejemplo, “se quema el tiempo”, ha disociado la idea de combustión de los complejos a que generalmente se asocia, pero esa disociación estaba en cierto modo prescrita, anticipada por la emoción inicial y sintética, en que el artista sentía algo como la acción de un elemento implacable que fuera devorando las horas y la vida.

9. La vida afectiva influye en el trabajo de la imaginación, ya mediante los estados que lo acompañan y en cierto modo lo dirigen y orientan, ya mediante las tendencias que, en gran medida, lo provocan.

Se ha pretendido por algunos psicólogos, limitar la acción de los factores afectivos a la forma estética de la imaginación, pero esa tentativa es errónea pues, aunque la presencia de elementos emocionales es más acusada en la creación artística, no deja de ser observable en ninguna de las realizaciones de la actividad inventiva de la mente: intelectuales, prácticas etc. Siempre es la afectividad el resorte profundo, que al fin se descubre, tanto en las creaciones de la mera fantasía, como en las que reclaman el concurso de las funciones lógicas.

Las tendencias afectivas son el origen de nuestras preferencias. Así pues, ellas presiden en el fondo el trabajo de selección y de síntesis con que elaboramos el material de la experiencia. Es notable la importancia de las tendencias eróticas en la producción artística y también es conocida la influencia que en ésta y otras modalidades de la invención tienen tendencias tales como el ansia de poderío, la curiosidad etc.

Y apenas es necesario referirnos a la influencia de las emociones que acompañan el proceso inventivo. Esas emociones son a veces suscitadas por el trabajo mismo, otras aparecen como sus causas ocasionales o determinantes, siempre lo sostienen y alimentan. El miedo, la cólera, la tristeza, el goce, el sentimiento de libertad, el entusiasmo, impregnan en una coloración especial toda nuestra vida y, en consecuencia, tiñen también nuestra obra. Pero hacen algo más : actúan también como elementos fecundantes, dinámicos, que ora impulsan y promueven, ora contienen o desvían ya éstas, ya las otras corrientes de la vida mental.

10. Hay en la invención un fenómeno universalmente observado, y es la *inspiración*. Consiste en el súbito aparecer ante la mirada de la mente, de magenes, de ideas o de síntesis de ideas y de imágenes. Estas operaciones se realizan sin la intervención de la conciencia propiamente dicha; son como mensajes, a veces difícilmente descifrables, de un personaje oculto que hubiese trabajado por nosotros y que a menudo nos sorprende con la frescura y la profundidad de sus creaciones.

Ese personaje escondido es la actividad psíquica subconsciente y, de modo más preciso, es el conjunto de los instintos y de las tendencias afectivas que les son inherentes. Ellos realizan una alquimia cuyos resultados conocemos pero cuyos secretos de transmutación todavía ignoramos.

Muchos estéticos y artistas de inspiración romántica han pretendido relegar a lo subconsciente todo el aspecto verdaderamente creador y original de la obra de arte; mas esa pretensión es exagerada. La voluntad y la inteligencia conscientemente dirigidas y disciplinadas por un ideal de perfección pueden—y en efecto lo hacen—someter los productos espontáneos de la actividad subconsciente a un trabajo eficaz de depuración. Además, la experiencia, el estudio y la técnica no son tampoco elementos absolutamente despreciables. Y es que la gran invención, tanto en el arte como en la ciencia y en la práctica, es siempre la síntesis suprema de toda la actividad del espíritu.

11. Acabamos de referirnos a la acción de la voluntad dirigida por fines conscientes en el definitivo perfeccionamiento de la obra. Enumeremos aquí otros factores que también condicionan el trabajo de la imaginación, sin detenernos en su estudio, porque ello demandaría una extensión mucho mayor que la prescrita por la naturaleza de este curso.

Influyen en el ejercicio y en los resultados de la actividad imaginativa : la actividad motriz y somática (marcha, actividad genésica etc.); la herencia biológica como factor ora de equilibrio, ora de trastornos orgánicos; el medio físico y social como origen de hábitos corporales y psicológicos que, o pliegan a su imperio la actividad creadora, o la excitan a romperlos; la originalidad individual cuya más alta expresión es el genio y, en fin, el azar que ofrece a las tendencias afectivas latentes, ocasiones de ejercitarse.

12. Pero ninguna enumeración puede ser exhaustiva y, sobre todo, ninguna acumulación de factores podría hacernos comprender la evolución unitaria y orgánica del trabajo inventivo. Debemos pues examinar el principio de unidad interna que domina en todas las fases de esa evolución.

Dicho principio se da, ora como una idea más o menos definida, ora como una emoción; pero siempre actúa interiormente al trabajo inventivo, estimulando y a la vez limitando el brotar de las imágenes. Siendo de advertir que estos términos : idea, emoción, no se excluyen sino que simplemente indican la preponderancia de los factores intelectuales y afectivos en el desarrollo orgánico de la invención.

Ribot y otros psicólogos le llaman *ideal* a este principio de unidad sintética y reguladora. Ideal, que no debe ser considerado como un arquetipo, como un plan acabado, sino simplemente como un esbozo, una dirección, un germen, una posibilidad. "El ideal no es, dice Ribot, se hace". Y de esta suerte el ideal se concreta, se perfecciona y acaba en el curso del proceso inventivo, pudiendo decirse que la última fase de su evolución es la obra misma.

Entre las tentativas encaminadas a esclarecer la naturaleza y la acción de este principio unitario, es notable la realizada por Bergson en su estudio sobre el "esfuerzo intelectual" y que tiene por base la concepción del *esquema dinámica*. Dicho esquema no es ni una imagen definida, ni una idea precisa, sino una cierta actitud de la mente que contiene en potencia las imágenes y las ideas que luego se explicitan y definen. El esquema dinámico es la intención primaria del esfuerzo mental. No se da como un modelo acabado, porque entonces el esfuerzo creador ya sería inútil; se da como

una forma que debe ser llenada, como una ley que rige el juego de las representaciones y las hace convergir hacia la realización deseada y entrevista.

Transcribimos a continuación dos pasajes especialmente significativos y claros del estudio sobre el esfuerzo intelectual, inserto en *L'énergie spirituelle*, libro que figura en la bibliografía :

“Uno se transporta de un salto al resultado final, al fin que se trata de obtener : todo esfuerzo de invención consiste entonces en un trabajo por colmar el intervalo por encima del cual se ha saltado, y llegar de nuevo a este fin siguiendo ahora el hilo continuo de los medios que lo realizarían. Pero, ¿cómo percibir el fin sin los medios, el todo sin las partes? No puede ser en forma de imagen, puesto que una imagen que nos hiciera ver el efecto realizándose, nos mostraría, interiores a esta imagen misma, los medios por los cuales el efecto se cumple. Tenemos pues que admitir que el todo nos es presentado en forma de esquema y que el trabajo de invención consiste precisamente en convertir el esquema en imagen”.

“El escritor que hace una novela, el autor dramático que crea personajes y situaciones, el músico que compone una sinfonía y el poeta que compone una oda, todos tienen, desde luego, en el espíritu algo simple, general, abstracto. Para el músico o el poeta, es una impresión que se trata de desarrollar en sonidos o en imágenes. Para el novelista o el dramaturgo, es una tesis que debe desenvolverse en acontecimientos, un sentimiento general, un medio social, algo, en fin, de abstracto que debe materializarse en personajes vivientes. Se trabaja con un esquema del todo, y no se consigue el resultado mientras no se obtiene una imagen distinta de las partes”.

13. Hemos estudiado las condiciones generales de la actividad inventiva, mas, dentro de esas condiciones, cabe una gran variedad de modalidades imaginativas. Por esto los psicólogos de la imaginación se han esforzado por agruparlas en algunos grandes tipos comprensivos.

Nos proponemos caracterizar aquellos que nos parecen ser los principales. Pero antes debemos advertir : 1º que consideramos muy difícil hacer la enumeración completa de los tipos de imaginación, y, 2º que estos tipos no son cuadros herméticos, categorías cerradas, sino manifestaciones concretas de la vida imaginativa entre las cuales sólo pueden establecerse diferencias de acentuación, no de exclusión.

14. La imaginación plástica y la imaginación difuyente son consideradas como los tipos más generales de la actividad inventiva.

La *imaginación plástica* tiende a crear imágenes precisas, netas. Sobre todo, tiende a fijarlas en formas definitivas, acabadas. Su materia prima, así como los resultados de su ejercicio, están constituidos principalmente por imágenes visuales y táctiles. Y como estas imágenes se localizan siempre en el espacio, la imaginación que las utiliza y suscita es la imaginación del espacio y, en consecuencia, de la corporeidad. Por eso es la imaginación de la pintura, la arquitectura y la escultura, artes que, como es sabido, configuran la experiencia en formas siempre visibles, a veces tangibles, pero de todos modos localizadas en un espacio real o ficticio. Por eso también, es la imaginación de la poesía descriptiva, destinada a evocar con vivacidad y relieve el color, la forma, la apariencia sensible de las cosas. Y en fin, apreciando en conjunto los grandes estilos artísticos, cabe decir que la imaginación plástica es la propia del arte *clásico*, ya que éste persigue como ideal de perfección la forma acabada, la precisión del contorno y la armonía y el equilibrio en el conjunto de la obra.

Por esta condición neta, distinta, clara de sus contenidos, caen bajo el dominio de la imaginación plástica no sólo las manifestaciones de la actividad artística que hemos señalado, sino otras muchas formas de la invención. Entre ellas podemos indicar las invenciones científicas, técnicas y, en general, todas aquellas que exigen en el inventor un notable desarrollo de la aptitud lógica. En efecto, reflexionar, deducir, inferir lógicamente supone la posibilidad de distinguir con nitidez unos conceptos respecto de los otros y, sobre todo, la de relacionarlos sin confundirlos.

La imaginación *difluente* trata de configurar el fondo dinámico y profundo de la vida emocional. Por eso sus imágenes no tienen la precisión que caracteriza aquellas que pueblan el mundo de la plástica. Y sobre todo no se inmovilizan sino que fluntúan y pasan agitadas por misterioso aliento. Las imágenes plásticas se disponen las unas a lado de las otras, las imágenes de la imaginación difluente se interpenetran y se pierden las unas en las otras. Esas imágenes pueden ser visuales, auditivas, motrices, lo esencial es que todas ellas se dan como condensaciones de una cierta atmósfera afectiva que al par que las penetra, las desborda y en cierto modo las disuelve.

La poesía lírica, la divagación sentimental, el espíritu quimérico, el misticismo y ciertos tipos de filosofía, constituyen claras manifestaciones de la imaginación difluente; a ella pertenece, por modo esencial, la música que expresa la dinámica más honda del alma, a ella pertenecen finalmente las varias manifestaciones del movimiento espiritual llamado *romanticismo* y que consagra la primacía del sentimiento en el arte y en la vida.

Según lo que antecede, la imaginación plástica y la difluente se ofrecen como formas radicalmente opuestas de la actividad inventiva. La imaginación plástica es objetiva, espacial; la difluente es subjetiva, interior y como tal, trabaja sobre todo con la materia flúida del tiempo. Pero desconoceríamos totalmente la naturaleza de la realidad psicológica, si admitiéramos que estos tipos imaginativos pueden darse puros, exentos de toda recíproca contaminación, y lo que es más, de toda recíproca y fundamental necesidad. Y es que, por ley parodójica, aquí como en todas las manifestaciones concretas de la vida del alma, los extremos opuestos, a la vez que se repelen, se atraen.

15. Desde el punto de vista de la creación artística, Nietzsche ha formulado una luminosa distinción entre los que él llama espíritu apolíneo y espíritu dionisiaco. Distinción que en líneas generales corresponde a la que acabamos de estudiar entre la imaginación plástica y la difluente, pero que debe ser considerada de un modo especial, tanto por su inspiración reveladora de un admirable sentido del arte, cuanto por que ella implica una teoría de conjunto de sumo interés sobre el misterio de la creación artística en general.

Nietzsche vincula por manera fundamental el espíritu *apolíneo*—llamado así por considerar a Apolo como su divinidad representativa—con las visiones de los sueños. En cambio, según él, el espíritu *dionisiaco*—de Dionisos en quien se simboliza el desborde vital—se identifica con la embriaguez. Y así estas dos divinidades: Apolo, Dionisos, aparecen como las representaciones simbólicas de dos instintos estéticos a la vez irreductibles y solidarios como lo son, en su realidad más profunda, el sueño y la embriaguez.

El espíritu apolíneo goza en la contemplación de las bellas apariencias, de las formas armoniosas y puras. Formas, apariencias que quisiera fijar para la eternidad. Es el espíritu de la plástica, cuyas radiosas imágenes reviven por obra de la poesía épica, de la pintura y la escultura. Para el espíritu dionisiaco desaparecen los límites, las fronteras, los bordes con que se dibujan las imágenes del sueño y, sumergido en el más oscuro secreto del ser, se embriaga con la totalidad de las energías así devorantes como creadoras de la vida. Dionisos es el espíritu de la música, arte que comprende, en concepto de Nietzsche, así la música propiamente dicha como la poesía lírica. Pero Dionisos es, principalmente, el numen de la inspiración trágica, puesto que el fondo del ser de donde brota la música es el dolor.

En síntesis, el genio apolíneo es el genio de la ficción y de la forma; el

genio dionisiaco es el de la realidad oscura y dolorosa, el genio de la música. Así se dibuja un dualismo de posibilidades estéticas, una oposición entre cuyos extremos parece imposible toda solidaridad. Esa solidaridad existe, empero, y es justamente el haber explicado y definido su naturaleza, lo que constituye la contribución esencial de Nietzsche a la psicología de la invención. Como quiera que la realidad precede y domina la apariencia, la inspiración dionisiaca, es decir, musical o lírica, precede y domina la apolínea, es decir, plástica, formal, descriptiva. El sueño nace de la embriaguez, la ficción serena, de la realidad dolorosa, las visiones radiantes, de un oscuro fondo musical.

La declaración de Schiller : "Un cierto estado musical precede y engendra en mí la idea poética", ilustra admirablemente la tesis de Nietzsche. La música, o, si se quiere, la actividad que se expresa directamente por medio de la música, es germinal, primaria. En otros términos, el principio de unidad que, como hemos visto, preside, orienta y estimula el trabajo de la invención, se daría inicialmente como una disposición musical más o menos imprecisa y destinada a explicitarse en el curso del proceso que lleva a la culminación de la obra.

16. Suelen clasificarse los tipos de imaginación según el carácter de la obra que realizan, y así se enumeran y estudian : la imaginación artística, la científica, la práctica, la mística, la metafísica, la moral etc. A continuación damos una idea sumaria de las tres primeras.

La *imaginación artística* se caracteriza por el predominio de la emoción y de la imagen, tanto como materias primas, cuanto como resultados de la actividad inventiva. El arte es expresión, símbolo, es decir es un conjunto de imágenes en que se transfigura el contenido de la vida. Más concretamente, la actividad artística parte de la emoción y va a la emoción a través de las imágenes. Como quiera que ella no persigue el conocimiento ni la utilidad, funciona con una relativa independencia respecto de la lógica o, mejor, funciona con una lógica propia en que las imágenes se relacionan por virtud de profundas y misteriosas afinidades afectivas. Por eso la vida subconsciente y la inspiración que de ella emerge, tienen en el arte un papel de primera importancia.

El resorte de la *invención científica* es el deseo de conocer y su instrumento de acción es el método, así para el descubrimiento de nuevas verdades, como para la verificación de las ya descubiertas. La actividad científica crea también símbolos, pero no de estados de alma sino de las relacio-

nes objetivas de las cosas. Si bien la inspiración tiene también un lugar importante en el proceso de la invención científica, ella debe ser controlada, verificada, sometida a la prueba de los hechos. Y aun más : la inspiración científica para ser eficaz y fecunda, tiene que ser preparada por el íntimo comercio del espíritu con la ciencia, ya que, como dice muy bien Le Roy : "una incubación prolongada precede normalmente la crisis de la **Eureka**".

La *imaginación práctica* se ejercita concibiendo y organizando los medios para realizar un fin. Es una actividad de aplicación que pone al servicio del designio creador, tanto el saber estrictamente intelectual, como el que se constituye mediante el ejercicio y que se fija en el cuerpo en forma de disposiciones motrices. El hombre práctico no sólo concibe sino que construye, ejecuta. Para ello se pliega a la realidad objetiva — ya que de lo contrario se perdería en lo utópico — pero al mismo tiempo la utiliza y, lo que es más, la transforma y renueva. Las imágenes de que se sirve la imaginación práctica, no tienen, sin duda, la palpitante individualidad de las que crea el arte, pero no son tampoco asimilables a los puros conceptos de la ciencia; son más bien imágenes esquemáticas que sólo extraen de las cosas los aspectos utilizables o sea aquellos en los cuales la acción se puede articular. Y en fin, como ya lo insinuábamos, esas imágenes tienden a objetivarse en movimientos, a incorporarse como materia y energía en el mundo tangible de los hechos.

No abordamos el estudio de la imaginación mística, metafísica, moral etc., por razones de brevedad. Sólo diremos que el trabajo de la imaginación en sus diversas modalidades, suscita el advenimiento de un nuevo mundo sobre la esfera de la simple naturaleza : el mundo del espíritu cuyas objetivaciones y valoraciones constituyen la cultura.

17. La imaginación de los niños funciona de modo preferente en el *juego*, actividad que consiste en conferir a los objetos, a las personas ó a los actos una significación ficticia y en comportarse de acuerdo con esa significación de fantasía, sin que importe para la mente del niño la disparidad más o menos grande que puede existir entre el objeto real de su percepción y el objeto imaginario que aquél representa. Así, una fila de piedras puede ser una fila de cañones, o de elefantes o de automóviles. El niño mismo y sus compañeros pueden ser piratas, soldados o emperadores. Un cierto movimiento de la mano acompañado de una vibración característica de los labios, es el vuelo de un aeroplano con el respectivo ruido del motor. Todo lo cual demuestra que la fantasía del niño tiene un extraordinario poder de

transfiguración, la capacidad de suscitar sobre el mundo de la mera percepción, un nuevo reino de significaciones y de imágenes.

En un estadio relativamente avanzado de su desarrollo, se abre para los niños el mágico palacio de los cuentos, de los relatos más o menos fantásticos, que el niño inventa a veces y, más a menudo, escucha y repite imaginando con admirable vivacidad el escenario, los personajes y los actos. Así, el mundo de ficción del juego se completa y enriquece con el mundo de ficción de los cuentos y, de este modo, el alma del niño parece flotar en una atmósfera de libertad, de frescura y de gracia en medio a las limitaciones, apremios y dolores de la existencia.

En sus actitudes y en sus juegos, el niño es imitativo, es decir, que trata de reproducir las actitudes, los gestos, las escenas que ve realizar a los adultos. Esa imitación juega en la vida mental de los niños un papel considerable, puesto que es la condición del aprendizaje que los capacita para el ejercicio de las actividades útiles; y si bien limita, no excluye la espontaneidad creadora de la imaginación infantil, desde que ella puede ejercitarse, y en efecto lo hace, incertando nuevas y vivientes imágenes, en el cuadro dinámico de la acción imitada.

Pero acaso el rasgo más interesante de la imaginación infantil es su tendencia a animar o, más exactamente, a humanizar todos los objetos circundantes. El niño vive en sociedad espiritual con el mundo. Los animales, los árboles, los muebles tienen para él una alma y hasta un lenguaje. Por eso vive el niño con tanta facilidad y agrado en el ambiente de los cuentos, donde nada es todavía mecánico, inerte, sino que todo vive y manifiesta y comunica la vida.

Esta característica establece un indudable parentesco entre la mentalidad del niño y la del hombre primitivo. Este último, en efecto, y en forma todavía más acentuada que el niño, considera la naturaleza como un conjunto de potencias vivientes, a las que atribuye intenciones favorables u hostiles y con las cuales vive en íntimo y constante comercio. Su imaginación trabaja pues, sobre la base de esta creencia fundamental, la misma que se muestra con particular evidencia en los mitos, de los que nos ocuparemos más adelante, y en numerosos símbolos y prácticas de la magia.

Modernas investigaciones etnológicas tienden a asignar a la mentalidad primitiva los caracteres de mística y prelógica. *Mística*, porque en todos los fenómenos y objetos siente la acción de potencias, de virtudes, de cualidades ocultas, y *prelógica* porque "ella no se ciñe ante todo como nuestro pensamiento al principio de la no contradicción" (Lévy-Bruhl). Caracterís-

ticas que derivarían de una ley fundamental, determinante de todas las manifestaciones de la mentalidad inferior y que es a saber : la ley de *participación*, en cuya virtud las cosas y los seres no sólo que se comunican entre sí, sino que participan los unos en los otros de tal suerte que no existe, como en la mente civilizada, una precisa delimitación de las esencias. Así los Bororos se creen papagayos rojos, los Trumais, salvajes brasileros, vecinos de los anteriores, se asimilan a animales acuáticos, y los Huicholos de México suelen identificar entre sí especies tan diferentes como el trigo, el ciervo, la planta hikuli y las plumas.

Como indicación de carácter general referente a la mentalidad primitiva, debe tenerse muy en cuenta la naturaleza eminentemente colectiva, grupal de sus representaciones imaginativas y, finalmente, es necesario añadir que las teorías relativas a su naturaleza y funcionamiento están todavía lejos de ser definitivas.

18. Como la imaginación individual, la colectiva elabora en formas visibles y cargadas de afectividad y de vida, el material de la experiencia, pero, como bien se comprende, la elaboración imaginativa de la colectividad es anónima, impersonal. Las imágenes y las concepciones de la imaginación colectiva brotan de un fondo subconsciente, misterioso y en el cual parece que la individualidad se pierde absorbida por un medio vital poblado de visiones y lleno de presentimientos, de terrores y de místicos y, en ocasiones, frenéticos entusiasmos.

Esas visiones en que el alma colectiva configura su más auténtico sentimiento de la vida son los *mitos*. Son imágenes que representan, ya sea la impresión que en el alma del pueblo suscita el espectáculo y, sobre todo, el misterio del cosmos, ya sean las esperanzas, los terrores o los impulsos que despiertan la alternancia de la vida y de la muerte o el renovado prodigio de la procreación, ya, en fin, los recuerdos transfigurados por la imaginación de la multitud de los grandes héroes o de las grandes experiencias comunes.

Considerando el mito desde el punto de vista que aquí nos interesa, cabe asignarle estos dos caracteres fundamentales : el mito es siempre una creación colectiva; la actividad mítica funciona siempre como una actividad de animación.

Que el mito es una creación colectiva es innegable. Nadie podría asignarle un inventor individual ¿Quién podría haber inventado los mitos de Dionisos, de Indra o de Wiracocha? Es evidente que cualquiera que sea la teoría sociológica o psicológica que se adopte sobre el principio y las fases

de su aparición y evolución, siempre resulta que son exigencias comunes, errores, esperanzas, intuiciones comunes, en todo caso formas de vida en que la individualidad se absorbe en el conjunto, los elementos que constituyen el terreno donde los mitos germinan y florecen.

Todo mito implica un proceso de animación y, más concretamente, de humanización de la realidad. Para la mente que forja los mitos no hay nada mecánico, inanimado, inerte en la naturaleza. En toda la inmensa variedad de sus manifestaciones palpita la vida y algo más: palpita una alma o, mejor, se agitan muchas almas llenas de intenciones, de designios, de pasiones. De este modo, todas las fuerzas, los agentes, las manifestaciones de la naturaleza resultan personificados y así, todo el vasto espectáculo del cosmos llega a asumir los caracteres de una inmensa representación en que bajo las más variadas formas se mueven los sentimientos, los impulsos, las potencias elementales del hombre.

Como quiera que la imaginación mítica infunde la vida en todas las cosas y los seres y como, por otra parte, su visión deriva de exigencias afectivas, irracionales y no de exigencias lógicas ni de un estudio experimental de la realidad, resulta que se dan en el dominio del mito las metamorfosis más variadas, las mutaciones más fantásticas. Así Dafne, para escapar a la amorosa persecución de Apolo, se convierte en laurel; Narciso, enamorado de sí mismo, se convierte en la planta que lleva su nombre; Niobe, para llorar a sus hijos, se vuelve roca, así Ayar-Huchu, el personaje de la leyenda de los hermanos Ayar, se transforma en piedra al ponerse en contacto con el ídolo de la montaña Huanacaure.

Sería erróneo empero suponer que estas metamorfosis obedecen al simple capricho, que son meras fantasías absurdas sin sentido ninguno. En realidad, tales fantasías obedecen, como las que pueblan el mundo de los sueños, a profundas leyes de la vida anímica. En esas visiones se revelan, para una psicología de la profundidad, los arcanos más oscuros, los secretos más escondidos del alma. Y es justamente en su aparente capricho, que no es sino una cierta lógica inherente a la imagen, donde acaso podremos encontrar las grandes líneas fundamentales de la organización psíquica.

19. Entre los estados derivados de la imaginación, daremos una idea sumaria del sueño, la *rêverie*, los estados hipnagógicos, el sonambulismo y el delirio onírico. Se llaman estados derivados de la imaginación porque en ellos predomina el juego más o menos caprichoso e indisciplinado de las imágenes, ya que, en dichos estados se debilita el imperio de las normas 16.

gicas y se perturba la adecuación entre el contenido de la mente y las solicitudes del mundo exterior.

Dos clases de elementos contribuyen a suscitar y a integrar las imágenes del *sueño* : los unos que provienen de lo que podríamos llamar la profundidad psíquica, constituidos por tendencias afectivas a menudo subconscientes y por recuerdos más o menos lejanos o próximos, y los otros que provienen de estímulos físicos o fisiológicos y que, como se comprende, están constituidos por las sensaciones correspondientes a dichos estímulos. Ya nos ocupamos de la acción de las tendencias subconscientes y de las imágenes evocadas en la composición de los sueños; ahora sólo queremos referirnos brevemente a la contribución de las sensaciones.

En el sueño, como en la vigilia, la imaginación trabaja sobre la base de una cierta materia sensible. Es conocida la importancia que para el contenido de los sueños tienen las sensaciones de la vista, así las que provienen del mundo circundante (súbita aparición de una luz, claridad solar, lunar etc.) como las que provienen del propio órgano de la visión. Estas últimas sensaciones se producen cuando uno tiene los ojos cerrados, y consisten en la visión de manchas luminosas que se destacan sobre un fondo negro, se dilatan, se contraen, cambian de forma y de matiz, y se juntan y se separan caprichosamente. Tales manchas se transfigura con frecuencia hasta convertirse en imágenes visuales en el sueño. Así, una mancha blanca puede convertirse en la blanca hoja de un periódico y una verdosa en un jardín o en una mesa de billar. Todos hemos observado con mayor o menor frecuencia, cómo las sensaciones auditivas, táctiles, de presión, de temperatura dan origen a imágenes íntimamente relacionadas con esas sensaciones. Y en fin, como lo habían ya notado los médicos griegos, el sueño, amplificando ciertas sensaciones internas, puede revelarnos síntomas patológicos no percibidos con claridad en la vigilia. Lo interesante es que las imágenes oníricas no se dan aisladas sino que constituyen escenas, cuadros. Así se ejercita la imaginación inventando y componiendo hasta realizar a veces producciones de singular vivacidad y belleza con la materia caótica de las sensaciones originarias.

Hay un soñar despierto que la palabra *ensueño* no designa inequívocamente, porque *ensueños* son también las imágenes que pueblan la conciencia del que duerme. Por eso lo designamos con la palabra francesa *rêverie*, que se aplica al sucederse de imágenes e ideas sin la intervención de un designio que discipline su aparición y sus combinaciones. La *rêverie* es un abandonarse del alma al capricho de la imaginación, sobre la base de una cierta disposición emocional,

Entre la vigilia y el sueño, ya sea cuando pasamos de aquélla a éste o viceversa, se dan unos estados indecisos, de tendencia alucinatoria, en que se mezclan la realidad de la vigilia y la fantasía del sueño; esos estados se llaman *hipnagógicos*. El *sonambulismo* es el sueño en acción, es decir, es un estado en que las imágenes soñadas no se mantienen como un simple espectáculo, sino que determinan movimientos. Siendo de notarse que el sonámbulo no sólo actúa en relación con sus visiones o sensaciones internas, sino que se adapta a las condiciones y circunstancias objetivas. El *delirio onírico* es un estado patológico, una especie de ensueño prolongado que a veces desaparece bruscamente, siendo seguido de una amnesia completa, y otras, deja como huellas de su paso, ideas o contenidos representativos que los psiquiatras llaman post-oníricos.

# 30

## EL ESPIRITU OBJETIVO Y LA ACTIVIDAD ANIMICA

**PROGRAMA** : 1. VIDA ANÍMICA INDIVIDUAL, HISTORIA Y MUNDO ESPIRITUAL.— 2. OBJETOS ESPIRITUALES.— 3. EXPERIENCIAS, ACTOS Y ESTRUCTURAS ESPIRITUALES. VALORACIÓN.— 4. COMPRESIÓN ESPIRITUAL.

**BIBLIOGRAFIA** : *Wilhelm Dilthey* : "Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften", en "Gesammelte Schriften". Tomo VII. Leipzig 1927.— *Hans Freyer* : "Theorie des objektiven Geistes". Leipzig 1923.— *Karl Jaspers* : "Psychologie der Weltanschauungen". Berlin 1925.— *Max Scheler* : "Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik". Halle a. d. s. 1921.— *W. Schmied-Kowarzik* : "Die Objektivierung des Geistigen". Leipzig 1927.— *Eduard Spranger* : "Lebensformen". Halle (Saale) 1924.— *William Stern* : "Wertphilosophie". Leipzig 1924.

1. Al definir la Psicología hemos dicho que, además de la actividad mental misma, constituyen objeto de su estudio las condiciones y expresiones tanto corporales como del ambiente en que vive el hombre. De modo que así como hemos considerado en un capítulo especial — *Psicología y Fisiología* — lo que atañe al organismo, debemos tratar en otro — el presente — del mundo exterior, ya que la experiencia del individuo es inseparable de su contacto con el ambiente. Es cierto que al estudiar las diversas modalidades de la vida psicológica se atiende a lo que interesa al particular de las condiciones del ambiente; cierto es asimismo que si nos ocupásemos del ambiente en general, quedaríamos en el campo de las vaguedades o invadiríamos el de disciplinas ajenas a la Psicología. Pero es el caso que el mundo exterior que interesa de modo relevante en esta ciencia no es precisamente el de los fenómenos y objetos naturales, sino el genuinamente humano, de cuya índole debemos dar idea siguiendo un camino de integraciones.

En primer lugar, si como abstracción se considera sólo la experiencia del yo vital, se verificará que ella está condicionada tanto por sus disposi-

ciones internas como por lo inmediato y actual de las cosas y fuerzas del mundo exterior. En cambio, la interacción efectiva del individuo humano total con su ambiente, no consiste en instantes aislados, sino que corresponde a una continuidad unitaria, en que las consecuencias e influjos del pasado contribuyen a configurar y orientar las posibilidades de cada momento : la vida vivida no es hecha de trozos, es una organización en el tiempo, es un todo vivo; concretamente, más que un proceso, es un ser animado que pone su propia historia a contribución en orden a sus fines y planes. "La naturaleza forma al hombre, él se transforma... La situación y las circunstancias exteriores pueden siempre determinar lo que rodea al hombre, pero lo más importante es la manera cómo éste se deja determinar" (Goethe).

Hemos de encarar, en segundo término, el aspecto de la actividad anímica concerniente a las relaciones interpersonales o sociales. En efecto, ¿cómo comprender la vida de un sujeto sin tomar en consideración sus relaciones con los demás individuos con quienes vive en comunidad? Las relaciones intersubjetivas pasadas y presentes y las finalidades comunes, contribuyen a la formación de la personalidad humana más que todo el resto de la naturaleza animada o inanimada.

Hemos considerado dos aspectos o planos del yo : el vital y el interindividual. Con eso, empero, quedamos en la esfera de las abstracciones, cuyo artificio mutila el conocimiento de la índole humana, ya que no hay personalidad sin un tercer aspecto : el histórico. No sólo porque seamos testigos del proceso del acontecer, ni por que nos instruyamos acerca de lo que fué la humanidad, sino porque con nosotros se hace la historia. "Somos primeramente seres históricos —dice Dilthey—, antes de ser contempladores de la historia, y sólo porque somos aquéllo podemos ser ésto." Toda relación interpersonal es condicionada de manera histórica, y toda vida individual carece de sentido psicológico si no se toma en cuenta lo que se puede llamar su contexto social e histórico. De la misma suerte que por la herencia tenemos las disposiciones físicas y mentales, por la tradición tenemos la configuración y el contenido de la cultura, gracias a la que somos hombres y no meramente animales. "¿Qué nos rodea, pues, a nosotros, hombres civilizados, como nuestra mundo ambiente? No es *la naturaleza*, no un conjunto de fuerzas que medran salvajes con leyes propias y ajenas al espíritu, sino una densa maraña de éstas y de las objetivaciones del espíritu. El escenario de nuestra vida es aquella tierra sobre la cual se sedimentara el trabajo de muchísimas generaciones, *aerugo nobilis*, insigne pátina de la historia

humana, reconstruída y de nuevo destruída, cultivada y una y otra vez abandonada; palestra de todos los estilos y ruinas de estilos, y por partes e íntegramente de tal modo clareada, laborada y regulada y por caminos y senderos transitada, que sólo en desiertos y selvas lejanas, deja abierto al día el suelo maternal de la naturaleza, y sólo en raras aberturas golpea su latido eterno a través de la corteza. Esta tierra es el palimpsesto más enroscado que existe; nosotros mismos estamos ahí escritos, y no seremos los últimos. Es a la línea directriz de esta tierra histórico-humana a la que nuestros órganos de percepción están acostumbrados; pensamos según su lógica, y es su carácter reglado lo que forma el clima de nuestra vida" (Hans Freyer).

Parece que con esta tercera etapa ya hubiéramos llegado a completar el horizonte de mundo necesario para comprender las condiciones circundantes y el campo de expresión del alma humana. Pero no es así, porque no se conciben ni la sociedad ni la historia sin algo que rija lo particular y concreto, sin algo que dé su valor y concierto a la tradición y a la cultura: es el mundo impalpable de los objetos y exigencias ideales. Gracias a éste, nuestra vida participa en las significaciones intemporales: cosmos espiritual cuyas leyes trascienden y dan fuste a la individualidad y a la colectividad, a la biografía y a la historia.

2. La actitud del yo frente al universo ambiente se nos presenta entonces como intencionalidad de la conciencia, que en el acto de objetivación no sólo reconoce la exterioridad y la existencia real de las cosas, sino también el significado y las esencias, la legitimidad y las leyes, la validez y los valores fuera de nuestro yo: distingue objetos espirituales además de los naturales o además de naturales. Un mueble, una máquina, una obra de arte, un libro, una reliquia etc. son ciertamente objetos materiales, pero no comprometen sino accesorio o accidentalmente nuestra vida afectiva, nuestro interés perceptivo y nuestra actividad eficaz en tanto que cuerpos físicos o realidades eventuales; afectan sí esencialmente nuestra vida por su categoría de productos de la actividad humana, como encarnaciones o expresiones de designios, ideas, creencias, estimaciones etc., que somos capaces de compartir.

Gracias a nuestra atmósfera humana, cargada de incentivos y exigencias ultrasféricas, adquiere contenido espiritual nuestra vida de relación. Aunque todo nuestro conocimiento, como dice Kant, comienza *con* la experiencia, no por eso se origina todo él *en* la experiencia. Los objetos que se

ofrecen por mediación de los sentidos, nos dan la impresión de espirituales sólo cuando su exterior expresa la influencia significativa de la vida humana, del mismo modo que reconocemos ser anímico a los animales y a los hombres porque expresan su propia vida. Se puede decir esquemáticamente que la relación o referencia entre un signo exterior y una influencia o propósito humano, es lo que constituye el *sentido*. Es indiferente que el signo haya sido hecho con ánimo deliberado de que sea comprendido o que tenga lugar involuntariamente. El signo encarna su sentido como el cuerpo encarna la vida. El signo es la apariencia tangible del sentido: siendo éste espiritual, sólo es comprensible para el espíritu.

Las objetivaciones del espíritu nacen gracias a la actividad del individuo; por consiguiente, la aprehensión del sentido, en último término, es la aprehensión personal del sentido adscrito por una o más personas. Tal adscripción de sentido se realiza en la expresión, en la acción y en la obra; pero no toda expresión, acción u obra objetivan espíritu. Sólo tienen la calidad de signos aquellos movimientos que son gestos o manifestaciones *representativas*. Siguiendo a Freyer, podemos distinguir, en tales representaciones, tres planos de objetivación: 1º gesto de dirección o indicativo, v. g., el ademán con que señalamos la puerta; 2º gesto figurativo o imagen dinámica, v. g., los movimientos de la mano con que representamos el zigzag de un rayo; 3º formación materializada, es decir, signo exterior separado de la persona que lo ha configurado. En este tercer plano de objetivación, Freyer separa cinco categorías fundamentales: a) creación, v. g., una obra de arte; b) utensilio, v. g., una herramienta; c) signo, en sentido estricto, v. g., la escritura; d) institución social, v. g., un club, el Estado, y, e) educación, v. g., el aprendizaje de un oficio. Entre el gesto figurativo y la formación materializada, tendríamos los sonidos y el lenguaje articulado.

Se conoce también como espíritu objetivo lo correspondiente al mundo esencial de las formas y de la materia *a priori*, es decir, de todo aquello que, sin ser fenómeno de la experiencia, es condición y principio de la misma y de las modalidades de la relación entre el sujeto y el objeto: tal es la esfera de lo *ideal* y de lo *normativo*. Las objetivaciones históricamente dadas y las esencias intemporales se hallan adunadas en el *espíritu superindividual* en general. Las disciplinas que sistematizan la investigación propia de lo transcendental de los diversos *mundos espirituales* son la Dogmática teológica, la Ética, la Lógica, la Estética etc. — no la Psicología. Esta debe contentarse a estudiar la vida anímica con relación a tales contenidos u objetos ideales, que en sí son materia de estudio de esas disciplinas; debe estudiar

la experiencia y la conducta espiritual — religiosa, moral, lógica, estética etc.—, no las leyes, los axiomas, las esencias, los valores, sino cómo ellos son acogidos y realizados por la actividad espiritual del sujeto, que en este respecto se mueve entre dos infinitos : el del mundo anímico individual y el del mundo del espíritu superindividual.

3. Spranger distingue las *experiencias espirituales* de los *actos espirituales* : en las experiencias se cumple o acoge el sentido, en los actos se asigna o adscribe sentido : las primeras son actividad receptiva de valor, los segundos, actividad productiva de valor. A Spranger también se debe la caracterización de la *estructura espiritual* como un conjunto coherente de disposiciones para la experiencia y la realización, que se organiza según direcciones de valor. Si esta estructura se organiza en relación con una unidad de valor que se experimenta teniendo como su centro un yo espiritual, entonces tenemos una alma o personalidad humana, en que se relacionan de manera total, experiencias y actos espirituales. En la estructura espiritual, como en todo organismo, las partes están supeditadas al todo, que es anterior y potencial. De esto se desprende que no es posible comprender la actividad anímica de una persona sin considerar el aspecto valorativo de la misma. En efecto, en todo proceso intencional del yo, no sólo se actualiza algo que es, algo que acontece : se aprecia o puede apreciarse, asimismo, si ese algo es ventajoso o desventajoso, noble o vulgar, verdadero o falso, bueno o malo, bello o feo etc. “Mas, los actos como tales no son valores o verdaderamente no necesitan serlo. Sería, v. g., completamente falso tomar el acto de conocimiento como acto de valoración, como se hace a veces. Afirmación y negación no son predicado alguno de valor positivo o negativo por los que pueda compulsarse las proposiciones. Sino que los actos de conocimiento tienen su estructura completamente propia, que debe ser obtenida por virtud del autoacuerdo sobre las puras actividades cognoscitivas... Todo territorio del espíritu, en tanto que se hace objeto de acción presente, es dominado por una finalidad henchida de valor. En su forma de manifestación temporal se convierte en complejo orientado a un fin. Y de la realización del fin irradia la específica experiencia de valor, como en toda teleología, también hacia los medios e instrumentos. Ese «tener» valor no es, naturalmente, ninguna valoración. También en una máquina cada parte tiene tanto valor como contribuye a la ejecución del conjunto. Pero no se pueden comprender las partes sólo según ese valor total; sino que son objetos de la física y de la química; no descansan simplemente en leyes

dan origen a acontecimientos físicos, no es demás insistir en la autonomía radical de las correspondientes esferas. Es así como pueden anularse los vehículos de valores, o sea los *bienes* reales, sin que por eso sean aniquilados los valores mismos a ellos adscritos; o, por el contrario, los objetos, a pesar de sufrir desvalorización — a causa de la mudanza de las preferencias, de las modas etc.—, persisten en tanto que realidades puramente existentes; en fin, puede suceder que no se encarnen variedades de valores en una época dada de la historia, sin que esto quiera decir que los valores positivos o negativos reinantes sean los únicos auténticos. Por lo demás, en general, la valoración concreta — experiencia o acto — puede ser acertada o desacertada; el sujeto o la colectividad pueden realizar o acoger efectivamente un valor o efectuar una aproximación estimativa o una mera ilusión o error de valoración. La ceguera y la falacia son tan frecuentes en esta esfera espiritual como en el campo de la percepción y del saber.

De otro lado, es menester distinguir el aspecto valorativo en la actitud del yo, de la experiencia puramente afectiva. En contra de la concepción hedonística de los valores, que identifica el valor positivo con el placer y el negativo con el desplacer, debemos destacar, por una parte, el carácter objetivo de la conciencia que evalúa — en que lo valioso está íntimamente ligado al objeto temporal — y, por otra, la propia legitimidad de los valores, que aunque son realizados en el mundo exterior y en el tiempo, a la vez que son actualizados en la efectiva experiencia empírica de nuestro espíritu, sin embargo, en cuanto valores, son intemporales. El valor es algo distinto del estado afectivo (tendencia, aspiración o preferencia) y del fenómeno intelectual (representación de un fin) que acompaña al acto anímico correspondiente, y es distinto igualmente del consenso y de la pura relación convencional entre personas: no es mera "cuestión social". Es superindividual y objetivo, no subjetivo ni colectivo, aunque su emergencia en el mundo humano requiere condiciones individuales y sociales; es superindividual en el sentido de que corresponde a norma, a ley espiritual, a determinación *a priori*, a que pueden conformarse o no los eventuales fines y proyecciones individuales o colectivos.

No se puede negar que en Psicología, desde el punto de vista descriptivo y genético, tienen mucha importancia el momento afectivo y el intelectual en la actitud valorativa: si es dominante el carácter afectivo, tendremos los sentimientos de valor y los actos y experiencias emocionales de preferencia y repugnancia, que si son puros, se dirigen a los valores mismos, y si son empíricos, se dirigen a los bienes; si, por el contrario, predomina el carácter in-

telectual, tendremos los juicios de valor. Pero ni afectividad ni intelección son, por sí, valoración; afectividad e intelección son funciones puramente anímicas. En general, podemos decir que toda forma primitiva de valoración está ligada a procesos de naturaleza emocional. Esto se comprende, pues en la escala de los valores, los inferiores, los que primero se presentan, por lo menos en el desarrollo del individuo, son los hedónicos, que acompañan a la satisfacción de las tendencias afectivas. Los objetos que contribuyen a la satisfacción adquieren el carácter de valiosos: en un principio se aprecia porque se desea, no se desea porque se aprecia. En este aspecto genético, y sólo en él, es justificada la concepción de Spinoza acerca de la prioridad del deseo: juzgamos buena una cosa porque la deseamos.

Por otra parte, paulatinamente se deriva de la aprehensión de los valores propios, correspondientes a los fines directamente implicados en la satisfacción, la de los valores instrumentales o de medio, por virtud de la transferencia del énfasis afectivo de los fines a los medios o a lo suplementario o concomitante. En todo caso, para que haya actos o experiencias de valor espiritual es indispensable que la específica tendencia anímica entrañe ideal, ley o norma en la objetivación.

La categoría y la jerarquía en materia de valores son, según la fórmula de Scheler, básicamente axiomáticas, *a priori*. Se trataría aquí, como en matemáticas, de evidencias. Los valores estéticos son de rango superior al de los económicos, y el de los religiosos es el supremo. Sin embargo, tratándose de algunos valores, por ejemplo, de los valores lógicos y los morales, hay dificultades si no se concede, con Spranger, alcance religioso a la moralidad, considerándola norma total de la vida, y por ende, condición aun de la verdad — lo que, por otra parte, no acorda con la concepción católica, que pone el *logos* por encima del *ethos*: aunque es cierto que la verdad que propugna, es “la verdad en el amor”. De la misma suerte, si bien con menor rigor, hay jerarquía en la índole de los bienes y actos valiosos; así el silencio o el desdén heróico valen más que las transacciones inteligentes o las quejas sensibleras. Esto no requiere análisis, es dado por sí al espíritu; pero no hay que olvidar a este propósito el hondo significado de la frase de Voltaire: “*Tout l'esprit, qui est au monde, est inutile à celui qui n'en a point*” — todo el espíritu que hay en el mundo es inútil para quien carece de dotes para aprehenderlo.

También pueden variar la escala de valores y la capacidad valorativa de individuos o colectividades según las diferencias de edad, sexo, tiempo, cultura, concepción del mundo, reflexión o falta de ella etc. Es cuestión de

accidente biográfico o histórico la relatividad de la constelación valorativa concreta, pero es absoluto y eterno el orden jerárquico en el mundo de los valores, cuya perspectiva se acrecienta para la humanidad gracias a la videncia de los genios del espíritu. En esta materia, como tratándose de la libertad, la creencia metafísica es lo primero: "Yo creo en un mundo —dice Stern—, que a la vez es existente y valioso; y, por esto, *busco tal mundo*". Los valores son autónomos y primarios: ni creaciones ni dependencias de la razón. No entraremos en mayores consideraciones acerca de este tema, pues su estudio es objeto de una disciplina filosófica especial: la Axiología.

4. *La comprensión espiritual* que atañe a esta esfera de la vida rebasa en amplitud y variedad de materia la comprensión estrictamente anímica. Mientras ésta se refiere únicamente a la experiencia individual y a la continuidad de la misma, sin llegar a abarcar la biografía de la persona, la comprensión espiritual se adueña del sentido de los nexos y cánones espirituales, en forma de un conocimiento objetivo y estructuralmente fundado. Referida a la vida subjetiva, viene a ser la comprensión de la comprensión. En efecto, para que las formaciones objetivas obren sobre el yo como algo más que puras cosas naturales, deben ser comprendidas por ese yo. El alcance de las objetivaciones para el sujeto se caracteriza espiritualmente en la medida de su comprensibilidad.

Si la estructura de la vida subjetiva se articula con el macrocosmos del espíritu superindividual —en el que se incorpora cada ser humano desde los primeros días de su existencia—, la comprensión espiritual ha de tener dos polos: por una parte, el yo vivo —captador y realizador de lo que sin él sería sólo ultramundo— como centro de experiencias y actos espirituales, gracias a los cuales tiene participación en las leyes de lo transcendental; por otra parte, el objeto, en tanto que foco de sentido de esas mismas leyes. Emergiendo del centro subjetivo, puede decirse figuradamente, se extienden, como rayos virtuales, infinitas posibilidades de comprensión —más o menos adecuada y profunda, más o menos amplia y rica— condicionadas en el curso de la vida a partir de las disposiciones personales; en correspondencia con tales posibilidades y dándoles consistencia, tenemos las realizaciones de valores, que han tenido cumplimiento en el pasado por virtud de la exigencia objetivante y la elección personal de fines, que hace tomar la vida como tarea y el mundo como materia plástica de la propia acción: para ésta, las leyes del espíritu son como directivas o líneas irreales que sólo adquieren existencia, relieve y color de realidad con la actualización en el tiempo y

en el espacio, con la creación de bienes ligada a la conducta del sujeto, con toda la riqueza, consistencia y originalidad de la vida individual. "Poseemos el tesoro celeste sólo en los recipientes terrenales de la experiencia psíquica y de la eficacia material" (Spranger). A su vez, en torno al foco objetivo se extiende una serie de círculos o esferas concéntricas de significaciones correspondientes a los valores, tanto en sus encarnaciones históricas como en sus posibilidades inexhaustas. El objeto es en el mundo cual asiento perecedero y contingente de lo que por sus cimas se remonta a lo ideal y eterno.

Resulta claro que la comprensión espiritual de una experiencia o de un acto — lo mismo que de una biografía o de una creación — no se reduce a lograr revivir o representar los estados correspondientes del sujeto que los origina, sino que consiste en hallar a la situación o serie de situaciones del complejo sujeto-objeto su dependencia de un conjunto de valor, conjunto que no puede acotarse taxativamente, ya que un conjunto menor está involucrado en uno mayor, éste en otro de latitud aun más amplia, y así sucesivamente hasta la estructura universal. Requiere, además, analizar la trama de condiciones, fines y fructificaciones que se teje en la circulación de efectos recíprocos de espíritu objetivo y vida subjetiva, de ley y actividad, de exigencia y obrar o abstenerse de obrar, de libertad e inercia, de destino y creación. Aquí el mundo flúido al par que configurado del espíritu superindividual, y la unidad inabarcable e inefable del alma personal, dan al unirse totalidades únicas. En esta animación de lo impersonal por lo personal y en esta transcendencia de lo subjetivo está la nota de interés y de misterio de la cultura, cuya potencia señorea y abarca los tres reinos : de lo inanimado, de lo animado y de lo ideal.

Vemos pues, que tanto el ser individual como la esfera de lo objetivo-espiritual son irreductibles a un conocimiento total y absoluto. La tarea de esta suerte de comprensión es, por ende, ilimitada, con un horizonte y una gradación infinitos. Esto por lo que respecta a la materia de estudio. Lo es asimismo por razón de la capacidad de quien la practica : cuanto mayor sea la agudeza y fecundidad intuitiva — que puede ascender hasta la facultad adivinatoria — del intérprete del espíritu, tanto más amplia, compleja y penetrante será la comprensión. A este género de hermenéutica, que pone a contribución el saber y la sabiduría, se puede aplicar la sentencia de Bleuler : "la interpretación no es una ciencia sino por sus principios, es un arte por sus aplicaciones". En esto radica su fuerza, pero también su debilidad : el acierto, el alcance, la profundidad y la plenitud de vida de la comprensión

espiritual son relativos a la enjundia y al fuste del intérprete. Esto, en verdad, vale no sólo para la Psicología, sino también para todas las disciplinas morales y aun para las mismas ciencias de la naturaleza. Toda conquista del saber humano descansa sobre la capacidad personal de descubrir nexos de sentido en los fenómenos.

## LA PSICOLOGÍA SOCIAL

**PROGRAMA :** 1. CONTENIDO DE LA PSICOLOGÍA SOCIAL.— 2. LA SOCIEDAD Y EL INDIVIDUO.— 3. LAS OBJETIVACIONES DE LA MENTALIDAD SOCIAL: EL LENGUAJE, EL ARTE, EL ORDEN ÉTICO Y JURÍDICO, LA RELIGIÓN, LA CIENCIA.— 4. LA CULTURA.— 5. LA INDIVIDUACIÓN DE LA VIDA SOCIAL.— 6. FENÓMENOS DE PSICOLOGÍA INTERSUBJETIVA.— 7. LA PARTICIPACIÓN AFECTIVA.— 8. PSICOLOGÍA DE LAS MULTITUDES; LOS CONDUCTORES DE LA MULTITUD.

**BIBLIOGRAFIA :** *Henri Bergson* : "Les deux sources de la morale et de la religion". Paris 1932.— *Mariano H. Cornejo* : "Sociología general". Tomo II. Madrid 1910.— *G. Davy* : "La Sociologie", en *Georges Dumas* : "Traité de Psychologie". Tomo II. Paris 1924.— *Sigmund Freud* : "Massenpsychologie und Ich-Analyse". Leipzig 1921.— *Hans Freyer* : "Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft". Leipzig 1930.— *Gustave Le Bon* : "Psychologie des foules". Paris 1921.— *William McDougall* : "An Introduction to Social Psychology". Boston 1918.— *Richard Müller-Freienfels* : "Allgemeine Sozial- und Kulturpsychologie". Leipzig 1930.— *Wilhelm Wundt* : "Elemente der Völkerpsychologie". Leipzig 1913.

1. La Psicología Social estudia los fenómenos psicológicos en cuanto ellos se producen en función de la vida social. Dicha disciplina trata de contemplar la actividad psíquica del hombre, no ya en su aislamiento individual, sino en el conjunto de configuraciones y de estados psicológicos colectivos que se ofrecen, a la vez como productos y como factores, en la economía concreta de aquella actividad.

El estudio de la psicología social se hace desde dos puntos de vista, los mismos que orientarán nuestras ideas en el presente capítulo. Se estudian las objetivaciones sociales, o sea, las formas en que la mentalidad social se configura, o se estudian los fenómenos psicológicos intersubjetivos, considerados como componentes o como factores en la integración de la psicología social. Siendo de advertir que estas dos direcciones de la investigación

no se excluyen sino que se completan, 'Cuando se estudian las objetivaciones sociales se considera la sociedad como un todo orgánico, relativamente estable, como un sistema de formas en que se plasma la materia de la psicología individual; cuando se estudian los fenómenos de la psicología intermental, se explora el funcionamiento de lo que podríamos considerar como los procesos más simples de la actividad psíquica colectiva, abstracción hecha de las configuraciones en que esa actividad se objetiva y fija.

2. Lo que muestra claramente, así la complejidad como la importancia de los problemas que confronta la Psicología Social, es la extrema dificultad de definir o, más exactamente, de separar con precisión y fundamento, las esferas del individuo y de la sociedad. Según el concepto vulgar, la sociedad se constituiría por virtud de una simple suma o agregación de individuos; de suerte que, en ese concepto, el individuo aparece como un elemento a la vez primordial y separable de la sociedad. Concepto inexacto, porque la sociedad no sólo no se constituye por la mera agregación o suma de individuos previamente aislados e independientes, ni consiste únicamente en un conjunto más o menos vasto de relaciones interindividuales, sino que la sociedad requiere para existir, y es, mucho más que todo ello. Más que una suma numérica de individuos o que una red de relaciones intersubjetivas, la sociedad es una cierta forma de vida o, si se quiere, un cierto organismo en que los individuos no son unidades separables sino miembros constitutivos a través de los cuales circula y se manifiesta una corriente psíquica unitaria. Es evidente que todos nacemos y vivimos dentro de una cierta atmósfera social, que todos la respiramos y nos nutrimos de ella. El régimen de la familia, la forma del Estado, la organización de la vida civil, en fin, la historia, la tradición viva que se encarnan en las costumbres, en la moral; en la religión, todo eso integra un acervo de energías, una fuente de experiencias, un sistema de posibilidades que se incorporan en el individuo y que en cierto modo lo constituyen. Así pues, aunque parezca paradójico, es más exacto afirmar que la sociedad es un *príus*, y que son los individuos quienes emergen de ella como variaciones de un tema fundamental que al propio tiempo los desborda y los impregna. Lo cual no es negar la existencia del individuo ni su significación, sino tan sólo mostrar que el individuo no tiene existencia separada, sino en función del conjunto social donde se constituye. Siendo esto así hasta tal punto, que aún los llamados individuos antisociales como el criminal, el egoísta, el desadaptado, el revolucionario y, en el terreno de la superioridad mental y moral, el genio, todos

son en gran medida índices, exponentes, expresiones de un cierto estado, de una cierta idiosincrasia social. Y es que aquí, como en todo ser vivo, el todo es antes que las partes, la estructura antes que los elementos en que se descompone.

3. Se consideran como las objetivaciones más importantes de la mentalidad social, las siguientes : el lenguaje, el arte, el orden ético y jurídico, la religión y la ciencia.

En otro capítulo nos ocupamos del lenguaje con mayor extensión; en éste queremos insistir solamente en lo relativo a su carácter social. El lenguaje no es tan sólo *expresión*, es decir, exteriorización de un cierto contenido anímico subjetivo; es también medio de *comunicación*, o sea, de transmisión de ese contenido a otras conciencias. Ahora bien, toda comunicación implica estas dos condiciones que, como se comprende, determinan la naturaleza del lenguaje : en primer lugar, toda comunicación supone una cierta multiplicidad de sujetos entre quienes circula lo que se comunica, en segundo lugar, toda comunicación supone la existencia de cosas comunicables, transmisibles y, en este caso, la existencia de ideas y sentimientos comunes que, por decirlo así, se cristalizan en las palabras, y que con ellas pasan de mente en mente. Así el lenguaje aparece como el producto de una psiquis colectiva. Pero el lenguaje no sólo es producto; es factor, causa. El lenguaje contribuye a fijar la psicología social, a canalizarla dentro de ciertas categorías, pero principalmente, con sus hábitos gramaticales y sus distinciones lógicas, se insinúa en la conciencia individual y la socializa. Despoja las impresiones individuales de su carácter inefable, e inmediatamente las recubre con la etiqueta transmisible y por consiguiente impersonal de un nombre. La palabra pues, impersonaliza las impresiones y además les impone su propia consistencia y estabilidad. "La palabra de contornos bien definidos, escribe Bergson, la palabra brutal, que almacena lo que hay de estable, de común y por consiguiente de impersonal en las impresiones de la humanidad, aplasta o por lo menos recubre las impresiones delicadas y fugitivas de nuestra conciencia individual." Con lo cual, empero, se exagera sin duda un tanto el carácter impersonalizador y materializante de la palabra; ya que el lenguaje mismo puede en la poesía lírica y gracias principalmente a sus elementos musicales, expresar matices muy ténues de sensibilidad, propar ondas a veces muy subjetivas de emoción.

En el capítulo dedicado a la imaginación nos referimos ligeramente a la influencia del medio social en la invención. Nos toca ahora acentuar la

importancia de ese factor. Hay algo de paradójico en la naturaleza del arte. En cierto sentido no hay nada más individual, incomunicable, intransferible que la emoción germinal del arte, y sin embargo, el arte es una de aquellas producciones del espíritu humano en que más profundamente se graba el carácter esencialmente social del hombre. La obra de arte nace como una flor incomparable; es única, y no obstante en ella se actualizan, por órgano del genio individual, sentimientos, ideas, experiencias sociales que el artista absorbe y restituye transfigurados por la llama interior de su alma.

La sociedad influye en el arte proporcionándole su contenido : costumbres, tradiciones, mitos, concepciones morales etc., pero sobre todo influye en la formación del estilo, como se vé principalmente cuando se contemplan, en perspectiva histórica, los grandes períodos del arte. Entonces se observa que por grandes que sean las diferencias individuales de los artistas, todos trabajan movidos por un impulso común y en una dirección que á caso ellos no perciben pero que, como una entelequia, preside el ejercicio de su actividad inventiva. Cada gran época artística tiene una cierta "voluntad de forma", que trasciende la pura subjetividad del artista y que impone el sello de un parentesco profundo a la innumerable variedad de las creaciones. El arte griego y el arte gótico son sin duda los ejemplos más evidentes de este principio.

Cualquiera que sea la teoría filosófica que se admita sobre el fundamento último de la moral, es evidente que el fenómeno ético implica la concurrencia de condiciones y factores sociales. La mayor parte de los deberes conciernen a las relaciones con nuestros semejantes, ya individualmente, ya por relación a las entidades que crea la vida social : Estado, familia etc. Y si el carácter absoluto, categórico de la norma moral no puede sin duda ser explicado por una mera investigación sociológica, es evidente que el contenido particular de la norma deriva principalmente de la experiencia de la psiquis social. O sea que, cuando prescindiendo de la moral pura, entendida en sentido kantiano, se consideran los actos concretos de los hombres, es inevitable reconocer la importancia de las influencias sociales acumuladas a través del tiempo, fijadas por la tradición y cristalizadas por la costumbre en formas de solidez casi irrompible.

Cuando la obligatoriedad de los actos morales no tiene otra sanción que el veredicto de la propia conciencia, estamos dentro de la esfera de la moral propiamente dicha; cuando las acciones o las omisiones son sancionadas por la fuerza encarnada en la autoridad pública, entonces tenemos

el derecho. Así pues, el derecho es un sistema de prohibiciones y de mandatos sancionados coersitivamente por la sociedad. Por consiguiente, apenas es necesario referirse al origen y al destino eminentemente colectivos de la norma jurídica. El derecho nace de la costumbre religiosa, cuyo carácter superindividual es conocido, se organiza y perfecciona en la legislación y, perdiendo poco a poco su carácter sagrado, acaba por asociarse con el sentimiento puramente moral de la justicia.

La religión es un fenómeno social, no sólo por sus elementos míticos, cuyo carácter colectivo es notorio, sino por la naturaleza de sus resortes afectivos y además por la importancia de sus elementos tradicionales y por los ritos y las formas de organización jerárquica que al propio tiempo expresan, canalizan y estimulan el sentimiento religioso. Toda religión presupone una comunidad, un comercio espiritual de carácter social, no sólo entre el individuo y Dios, sino entre Dios y la comunidad y entre los miembros de la comunidad entre sí, por la participación de todos en el amor o en el temor de Dios. La vida religiosa es una vida de participación, de simbiosis entre los miembros de la comunidad. Por eso la vida religiosa es una de las más ricas en estados psicológicos superindividuales y por eso también, seguramente, la religión se nos aparece en la historia del espíritu humano como la matriz de donde han ido emergiendo y diferenciándose todas las demás configuraciones de la mentalidad colectiva.

A las configuraciones ya estudiadas, debemos añadir la ciencia que es el sistema del saber y que, aunque progresa y se amplía por obra de la contribución individual, en conjunto es una creación colectiva, fundamentada sobre el saber acumulado y dirigida a superar la mera subjetividad de las impresiones, mediante el orden objetivo de la verdad impersonal.

Por razones que derivan del destino y de la naturaleza de este libro no nos ocupamos de las instituciones: el Estado, la familia, la Iglesia etc. Ellas son como el cuerpo de la vida social. En sus símbolos, ceremonias, hábitos, palpita, a veces inconsciente, pero siempre efectiva, la vida invisible y profunda del alma social.

4. Todas estas esferas de representaciones, de sentimientos y de sus concretizaciones materiales: obras de arte, asociaciones filantrópicas, ejércitos, tribunales de justicia, iglesias etc., constituyen un mundo de entidades superindividuales, una nueva objetividad. Ahora bien, el sistema de estas objetivaciones, en tanto que el espíritu subjetivo individual se une a ellas en íntima y productiva unidad vital, es la cultura. La cultura es así como la

bioesfera del ser social, quien la respira, se nutre de ella y al mismo tiempo la enriquece con las aportaciones de una originalidad que la propia cultura a la vez que condiciona, estimula.

Sería erróneo empero suponer que esa como atmósfera vital del alma se crea y se mantiene por la simple concurrencia de factores individuales o sostener, como se ha hecho, que la cultura es un mero *producto* social, un simple resultado de la evolución histórica. Las grandes configuraciones de la mentalidad social reciben su contenido de las peripecias históricas de la sociedad, pero en tanto que formas del espíritu tienen algo de intemporal, de trascendente así respecto de las veleidades subjetivas como de las fluctuaciones de la historia. Podrá cambiar el contenido de la norma moral pero no su esencia, podrán cambiar las expresiones de la vida religiosa pero no la esencia de la religión. Así pues, la cultura en que las formas espirituales se organizan, es algo que no sólo está sobre el individuo sino también sobre la sociedad misma, como una especie de destino ideal que presidiera la inmediata movilidad de su vida.

5. Un tema importante de la Psicología Social es el estudio del modo cómo la vida colectiva se incorpora y actúa en la vida individual. Sólo que este estudio es muy difícil y acaso imposible de ser llevado a cabo por una disciplina de carácter general. Habría que estudiar caso por caso y determinar en cada uno la forma en que la originalidad individual es afectada por el conjunto de factores que integran la vida social y que asumen su expresión más acabada en la cultura. Por eso acaso sólo la *biografía*, tan popularizada al presente, podría aclarar el misterioso proceso en que lo social se actualiza y vive y se renueva en el espíritu individual.

La sociedad organizada tiende a la uniformidad y a la estabilidad. El lenguaje, las instituciones, las costumbres imponen a los individuos un cierto modo de ser impersonal, comunicable y apto para exteriorizarse en palabras y en acciones que todo el mundo pueda comprender. Cristalizadas así, en formas impersonales, constituidas en hábitos, las instituciones, las costumbres, las modalidades comunes, la sociedad se inmovilizaría sino fuera por la acción individual encargada de renovar dinámicamente la vida social. Individuo y sociedad en su fecunda oposición constituyen que así la dialéctica de la historia. Repetimos empero, y esto nos parece esencial, aun allí donde el individuo se enfrenta a la sociedad, como pasa con el revolucionario, aun allí donde la desconcierta, como ocurre con el genio, siempre de un modo o de

otro, en ese individuo antagonico se actualiza todavía la vida social, imprimiendo su sello indeleble en la actividad que la combate.

Hay sin embargo casos en que parece que, por órgano de la actividad individual, se actualizan esencias, fuerzas, posibilidades de la vida del espíritu transcendentales al proceso social y vinculadas al destino metafísico del hombre y del cosmos. Tal ocurre con los grandes héroes religiosos como S. Pablo o S. Francisco de Asís. Casos cuyo estudio desborda, como se comprende, los límites de la simple Psicología.

6. Son fenómenos intermentales los procesos psicólogos determinados por la acción de una mente sobre otra, acción que puede afectar en mayor o menor grado la actividad psíquica influida e ir, desde las formas más simples de la imitación, hasta la completa absorción de una mente por otra o hasta la recíproca identificación de ambas. Trataremos brevemente de los fenómenos más conocidos y estudiados de psicología intermental o inter-subjetiva.

La *imitación* es la reproducción, intencional o no, de los actos ejecutados por otro. Fenómeno de gran importancia para la evolución psíquica del individuo y para la vida social, la imitación ha sido tema preferente de estudio para sociólogos y psicólogos, llegando algunos, como Tarde, a erigirla, con evidente exageración, en el resorte único del proceso social. Hay una imitación que consiste en reproducir los movimientos ejecutados por otro. Ejemplos : el niño que sonríe cuando ve sonreír a su madre, el ave que imita el grito proferido por otra. Esta imitación es generalmente automática. Hay otra imitación que consiste en reproducir o intentar reproducir no tanto los movimientos que otro ejecuta sino su efecto. Esta imitación implica naturalmente la comprensión de los movimientos y puede ser denominada inteligente. Ejemplo : quiero reproducir la solución de un problema, y para ello debo comprender las operaciones que conducen a ese efecto. Y hay, en fin, una forma de imitación a la cual algunos psicólogos alemanes confieren una gran importancia estética y que consiste en reproducir interiormente los correlativos psicológicos de los movimientos percibidos. Ejemplo : cuando al ver a un acróbata ejecutar sus ejercicios, yo vivo interiormente sus propias emociones y sus sensaciones de movimiento, de tensión y de impulso. A esta variedad de imitación los estéticos alemanes la llaman "imitación interior".

Entre las teorías formuladas para resolver el difícil problema de la imitación, la más aceptable nos parece ser aquella que admite una cierta relación estructural originaria entre la percepción de los movimientos y su eje-

cución, por una parte, y por otra, entre la imitación de los gestos expresivos y la producción de los contenidos psicológicos expresados.

La *sugestión* es la acción inmediata y dominadora de una mente sobre otra. Definición que debemos explicar diciendo que empleamos el término *inmediata* para indicar que la dominación sugestiva se realiza directamente sin el intermediario de la reacción deliberada por parte de quien la recibe. La sugestión implica así la pasividad del sugestionado respecto del sugestionador, y puede ejercitarse de individuo a individuo, o emanar de un individuo sobre un grupo o de un grupo sobre un individuo.

La sugestión es provocada o artificial cuando se determina mediante una técnica; entre sus manifestaciones se cuenta la hipnosis, que ya hemos estudiado. Es natural o espontánea cuando se determina sin el concurso de una técnica precisa. En esta última forma, la sugestión es un fenómeno ampliamente extendido en la vida social y más claramente observable cuando se trata de las relaciones entre el jefe y el subordinado, entre el apóstol y el neófito, entre el conductor y la muchedumbre, casos todos en que la autoridad sugestiva suele asumir los caracteres de una irresistible potencia mágica.

Por la colaboración de todos estos mecanismos de transmisión psíquica se produce el fenómeno del *contagio mental*, que se manifiesta por la propagación de ideas, de creencias, de emociones en grupos más o menos vastos de individuos. Siendo de advertir que los estados psicológicos transmitidos por contagio se introducen y se incorporan en el alma sin necesitar la cooperación razonada y autónoma del sujeto; y que, comparable a las infecciones orgánicas, el contagio mental hace de cada individuo afectado un nuevo centro de contaminación.

7. Todos estos fenómenos de psicología intersubjetiva envuelven problemas muy oscuros y cuya solución no podría afirmarse que haya sido alcanzada. Quizá si la única posibilidad de comprender dichos fenómenos consista en admitir la existencia de un fondo psicológico común, de naturaleza principalmente afectiva, y en el cual participen los individuos al igual que múltiples organismos biológicos participan en la misma atmósfera vital; de tal modo que las llamadas actividades de transmisión intermental podrían ser denominadas acaso con mayor propiedad funciones de participación. La imitación de los gestos expresivos permite que la misma emoción se actualice en varios individuos conjuntamente. La sugestión, al absorber una mente en otra, implica la participación del sugestionado en la mente del sugestionador y, lo que es particularmente interesante para la psicología de las

multitudes, la sujeción de sus componentes individuales a la mente dominante del conductor hace posible que, a través de ella, todos estos componentes vibren al unísono y literalmente participen en la misma corriente psicológica.

Así pues, los fenómenos de psicología intersubjetiva que acabamos de estudiar se darían como manifestaciones de una actividad general de participación afectiva. La identificación emocional, que Scheler ha estudiado de modo tan cabal con el nombre de *Einsfühlung* y de la cual nos ocupamos en el capítulo referente a la emoción, es sin duda la forma más significativa e importante de la participación desde el punto de vista de la Psicología Social, razón que explica su mención preferente en este capítulo.

Y ya que tratamos de la participación afectiva, nos parece útil referirnos aquí a la psicología del hombre primitivo, dado que las funciones mentales de éste se realizan sobre la base fundamental de la participación. No habiéndose definido todavía netamente la individualidad, no ejercitándose aún con eficacia las funciones abstractivas y discriminativas de la mente, el hombre primitivo vive en un profundo sentimiento de comunidad vital. Se identifica, desde luego, con su clan y con el *totem*, ser o fenómeno sagrado, progenitor mítico del clan. Mas a través de esta fusión intersubjetiva, el alma primitiva va más lejos: en los entusiasmos unánimes, en las olas de religiosa exaltación que precipitan a todos los hombres del grupo en un solo frenesí, encontramos, ante todo, identificación, comunión del hombre con sus semejantes, pero encontramos algo más, a saber: la comunión del hombre con el cosmos, su inmersión en el seno de la vida universal cuya pulsación repercute en el ritmo de las músicas y de las danzas sagradas. Y así en el alma primitiva o, más exactamente, en la actividad de identificación que ella exalta, se contiene un fermento de inapreciable valor metafísico y humano: el sentimiento cósmico, el *pathos* que, a la vez que el misterio y la distancia, vive la íntima unidad del todo. Y es que, como dice profundamente Scheler: "La puerta para la identificación con la vida cósmica se encuentra allí donde esta vida se ofrece al ser humano con caracteres de mayor proximidad y afinidad: en los demás hombres; y para quien nunca conoció la embriaguez dionisiaca de la identificación emocional entre alma y alma, por siempre quedará oculto el aspecto dinámico vital de la naturaleza, es decir, la natura naturans frente a la natura naturata".

8. Multitud, en el sentido que damos aquí a este término, no es una simple agregación de individuos; es un conjunto de individuos pero dotado de

una alma colectiva en que la individualidad de sus componentes singulares se absorbe y se pierde. Debiendo indicarse que, en este mismo sentido, la multitud no requiere siempre para formarse la presencia simultánea de sus componentes individuales en el mismo punto del espacio. La multitud puede constituirse, y en efecto se constituye, con individuos muy distantes pero a quienes agitan emociones comunes, sentimientos unánimes despertados al conjuro de circunstancias favorables. En determinados momentos de su historia, un pueblo entero puede constituir una multitud.

Como se desprende del concepto que acabamos de formular, la multitud constituye una unidad psicológica que domina de modo incontestable la iniciativa o, más exactamente, la autonomía mental de sus componentes. "El hecho más saltante presentado por una multitud psicológica — dice Le Bon, cuyo libro clásico en la materia conserva su valor descriptivo — es el siguiente: cualesquiera que sean los individuos que la componen, por semejantes o diversos que puedan ser su género de vida, sus ocupaciones, su carácter o su inteligencia, el sólo hecho de que ellos son transformados en multitud los dota de una alma colectiva. Esa alma les hace sentir, pensar y actuar de una manera completamente diferente de aquélla según la cual sentiría, pensaría y actuaría cada uno de ellos aisladamente. Ciertas ideas, ciertos sentimientos no surgen ni se transforman en actos más que en los individuos en multitud. La multitud psicológica es un ser provisorio, compuesto de elementos heterogéneos soldados por un instante, absolutamente como las células de un cuerpo vivo que forman por su reunión un ser nuevo con caracteres muy diferentes de aquellos que cada una de las células posee".

Desde luego, esta psicología colectiva se define por la actualización de la afectividad subconsciente o, para hablar con mayor exactitud, de los instintos y tendencias afectivas ignorados a menudo por el sujeto que los lleva en sí, pero que se mantienen latentes y prontos a aflorar cuando por causas cualesquiera se debilitan los factores de represión que impiden su manifestación directa. En lo subconsciente reprimido se refugian impulsos, tendencias ancestrales pertenecientes a una etapa psicológica en que la individualidad no se ha definido todavía plenamente; por eso la reaparición de ese fondo implica juntamente con la vuelta a lo primitivo, la abolición de la individualidad. Y por eso también, apenas necesitamos decirlo, el alma colectiva que surge en tales condiciones, presenta rasgos psicológicos que en vano buscaríamos en los individuos aislados.

El alma de las multitudes es impulsiva, movable e erritable. Los sentimientos comunes adquieren un máximo de fuerza porque, desaparecidos los frenos inhibitorios con que la civilización contiene o encauza las tendencias afectivas, éstas se revelan en toda su pujante simplicidad y eficacia motriz. Las reacciones afectivas son enérgicas pero inestables, bastando una palabra, un gesto, un hecho fortuito para desviar hacia objetos inesperados las olas agitadas de la multitud.

Siendo un fenómeno de regresión, implicando una cierta eflorescencia del fondo arcaico de la vida anímica, se comprende que la mentalidad de las multitudes no funcione dominada por la lógica, por el juicio ponderado y preciso, sino al influjo de repentinas fantasías, de ilusiones, de mitos, o movida por resortes misteriosos, que con fundamento podrían llamarse mágicos, y que los conductores de multitudes saben accionar, ya sea calculando sus efectos, ya sea en virtud de una improvisación inspirada.

Determinados fenómenos de psicología interindividual pueden ayudarnos a comprender, así la génesis como los rasgos dominantes de la psicología de las masas. El más saltante entre esos fenómenos es la sugestión que se manifiesta en una doble forma : el contagio mental y la acción, que podríamos llamar hipnótica, del conductor sobre la masa. En virtud del contagio mental los sentimientos, los impulsos, las ideas se propagan y, reforzándose gracias a la mutua sugestión, adquieren una fuerza formidable de deflagración, la cual puede llevar a las multitudes, según las circunstancias, hacia los actos más heroicos como a las formas más bajas y espantosas de la criminalidad, hacia la temeridad extrema como hacia la extrema cobardía. En virtud de la influencia sugestiva del conductor, los individuos de la multitud se encuentran sometidos a la acción unificadora de una sola voluntad, constituyéndose de esta suerte, por una parte, una corriente mental que va del conductor a la masa, por otra, un movimiento circulatorio que distribuye esta corriente entre sus miembros individuales y, además, una como emanación del alma de la multitud hacia su jefe.

A estos factores de unificación debe agregarse el hecho importante de que a menudo los individuos que componen una multitud se encuentran sometidos a idénticos estímulos, a idénticas sollicitaciones o amenazas de las cuales derivan, naturalmente, las mismas reacciones y sus consecuencias debidas a la influencia intermental. El incendio de un teatro, por ejemplo, determina una intensa y unánime emoción de miedo, la misma que se refuerza por virtud de la mutua sugestión.

La enumeración de estos factores no soluciona, empero, totalmente el

problema planteado por la psicología de la multitud, pues queda por dilucidar la relación entre estos dos fenómenos que, como vemos, tienen una importancia capital en su aparición y en sus modalidades: la sugestión y la reaparición del fondo arcaico de la vida anímica.

Las multitudes obedecen siempre a un *conductor* quien actúa como su intérprete y a la vez como su amo. El conductor manda, pero debe saber utilizar los resortes subconsciente del alma de la multitud, ilusionarla, fascinarla, orientar por medio de palabras, de gestos, de fórmulas afectistas el flúido indeterminado que se agita pronto a condensarse al rededor de la sugestión oportuna, al conjuro del toque mágico. La multitud obedece, pero puede también rebelarse si un momento de debilidad o de indecisión hace perder al jefe el contacto necesario con las cuerdas siempre tensas y vibrantes del alma de las masas. La multitud acepta ser castigada, maltrada; lo que no acepta es la abdicación del poder que la domina y sujeta. Es como un pacto trágico entre el conductor y la multitud: o la dominación absoluta o la desgracia si el conductor afloja por un instante la ruda tensión de su despotismo.

Por lo expuesto se comprende que se haya asimilado la acción del conductor sobre las masas a la que ejerce el hipnotizador sobre el sujeto hipnótico. Asimilación que, por otra parte, ha dado pábulo a la interesante aunque hipotética explicación de Freud, según la cual la relación hipnótica entre el conductor y la multitud no sería sino una nueva forma del vínculo arcaico entre el padre y la horda primitiva.

Por lo demás, cualquiera que sea la teoría sobre la naturaleza de la relación entre el conductor y la multitud, debe tenerse en cuenta que dicha relación no se da nunca como una mera dependencia de la multitud respecto del jefe; al contrario, como dice muy bien Müller-Freienfels: "El conductor no sólo guía sino que también es conducido; el séquito no solamente sigue sino que también influye en la conducción". Y en fin, conviene retener la diferencia que, por razón del grado de iniciativa, establece el mismo psicólogo, entre *caudillo* (*Anführer*) y ejecutor (*Ausführer*). "El caudillo—escribe— es quien despierta y anima un movimiento. El ejecutor aparece en la cima de un movimiento ya existente. Tipo de caudillo es Lenin que ha provocado en gran parte el movimiento bolchevique, mientras que los conductores del socialismo occidental, son en su mayoría tan sólo ejecutores de tendencias ya existentes". Napoleón, Bolívar, son caudillos; ejecutores son los grandes militares de su séquito.

---

# INDICE

	Págs.
Introducción . . . . .	V
1. Filosofía y Psicología . . . . .	1
2. Objeto de la Psicología . . . . .	5
3. Métodos de la Psicología . . . . .	12
4. Caracteres principales de la actividad consciente . . . . .	22
5. Psicología y fisiología . . . . .	29
6. La vida mental extraconsciente . . . . .	39
7. Interpretación psicoanalítica de la vida anímica . . . . .	49
8. La conciencia del yo y la personalidad . . . . .	62
9. El carácter . . . . .	71
10. Concepto y extensión de la vida activa . . . . .	79
11. El instinto . . . . .	85
12. La expresión . . . . .	96
13. El hábito . . . . .	106
14. La atención . . . . .	112
15. La voluntad . . . . .	117
16. Concepto y extensión de la vida afectiva . . . . .	123
17. Los estados afectivos sensoriales . . . . .	132
18. La emoción . . . . .	136
19. La inclinación y la pasión . . . . .	152
20. Concepto y extensión de la vida intelectual . . . . .	170
21. La sensación . . . . .	172
22. La percepción exterior . . . . .	181
23. La memoria . . . . .	191
24. La asociación de las ideas . . . . .	204
25. La abstracción y la generalización . . . . .	213
26. El juicio . . . . .	220
27. El razonamiento . . . . .	231
28. Los principios directores del conocimiento . . . . .	238
29. La imaginación . . . . .	243
30. El espíritu objetivo y la actividad anímica . . . . .	262
31. La psicología social . . . . .	273

## ERRATAS NOTABLES

<b>Pág.</b>	<b>renglón</b>	<b>dice</b>	<b>debe decir</b>
23	20	da	de
33	6	En el caso	Es el caso
54	11	ividencia	evidencia
54	36	he consistido	ha consistido
80	último	sistema <del>o</del> nervioscentral	sistema nervioso central
149	23	hiergue	yergue
165	4	pueda	puede
174	4	<i>daltolismo</i>	<i>daltonismo</i>
175	9	saber	sabor
187	5	involuntaria	involuntariamente
229	22	aparte	parte
233	6	dea	idea
233	25	N	M
241	3	raza	rasa
250	18	magenes	imágenes
251	33	<i>dinámica</i>	<i>dinámico</i>
278	33	constituyen que así	constituyen así
278	34	esencial, aun	esencial, que aun



